

JORGE PORTILLA

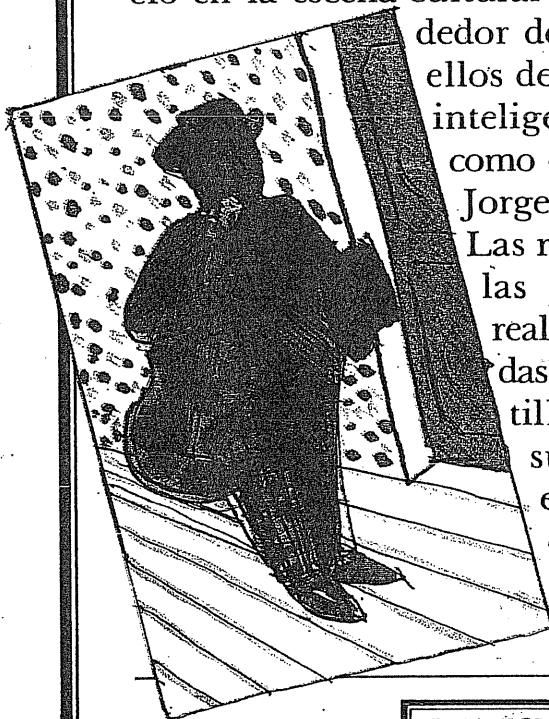


Fenomenología del relajo

Para rendir sus mejores frutos, la filosofía ha de surgir de la experiencia viva y constituirse como un discurso coherente y lúcido. En esta convicción fundaron sus esfuerzos intelectuales los integrantes del grupo Hiperión, que apareció en la escena cultural de nuestro país alrededor del año de 1947; entre ellos destacaba, por su clara

inteligencia y sus dones como expositor, el pensador Jorge Portilla (1919-1963).

Las reflexiones en torno a las peculiaridades de la realidad mexicana, llevadas a cabo por Jorge Portilla, alcanzaron una suerte de culminación en el texto ensayístico que le da título a esta reunión de sus mejores páginas: el estu-



BIBLIOTECA
JOVEN

A través de la colección *Biblioteca* Cultura Económica y el Consejo para la Atención de la Juventud fundir un acervo de cultura nacionalmente valioso para la formación de jóvenes mexicanos.

La *Biblioteca Joven* es apenas por ello abarca una muy amplia oferta de libros que ofrece una primera ventana a la cultura del conocimiento actual, hemos pensado en un primer volumen de carácter introductorio a fin de que los jóvenes puedan orientarse en un estudio profundo y minucioso, de las materias que se abordan mayormente.

A través de la colección *Biblioteca Joven*, el Fondo de Cultura Económica y el Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud (CREA) pretenden difundir un acervo de cultura nacional y universal especialmente valioso para la formación intelectual de los jóvenes mexicanos.

La *Biblioteca Joven* es apenas un punto de partida; por ello abarca una muy amplia variedad temática. Al ofrecer una primera ventana a las distintas disciplinas del conocimiento actual, hemos procurado elegir textos de carácter introductorio a fin de que los jóvenes lectores puedan orientarse en un estudio ulterior, más profundo y minucioso, de las materias que les interesen mayormente.

Fenomenología del relajo

JORGE PORTIL

Fenomeno
del rela
y otros ensay



MÉXICO

JORGE PORTILLA

Fenomenología del relajo

y otros ensayos



MÉXICO

Primera edición ERA, 1966
Primera edición en Biblioteca Joven, 1984

INDICE

9	Advertencia
13	FENOMENOLOGIA DEL RELAJO
	<i>Introducción, 13</i>
	I. DESCRIPCION FENOMENOLOGICA
	<i>Notas para una definición, 13</i>
	<i>Relajo, burla, sarcasmo, 31</i>
	<i>El valor y el relajo, 31</i>
	<i>El relajo y la risa, 42</i>
	II. SENTIDO MORAL DEL RELAJO
	<i>La libertad, 51</i>
	<i>La ironía, 64</i>
	<i>El humor, 71</i>
	<i>Relajo, humor e ironía, 71</i>
	<i>Fisonomía del apretado, 71</i>
96	LA NAUSEA Y EL HUMOR
120	COMUNIDAD, GRANDEZA Y HUMOR
139	LA CRISIS ESPIRITUAL DE DOSTOIEVSKI
158	LA CRITICA DE LA CRITICA
168	DOSTOIEVSKI Y SANTO TOMAS
183	THOMAS MANN Y EL IRRELIGIOSO
199	"QUINTA COLUMNA" Y "EL IRRELIGIOSO"

D. R. © 1984, FONDO DE CULTURA ECONOMICA
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1791-6

Impreso en México

INDICE

- 9 Advertencia
- 13 FENOMENOLOGIA DEL RELAJO
- Introducción, 13*
- I. DESCRIPCIÓN FENOMENOLOGICA DEL RELAJO, 17
- Notas para una definición, 17*
- Relajo, burla, sarcasmo y choteo, 26*
- El valor y el relajo, 31*
- El relajo y la risa, 42*
- II. SENTIDO MORAL DEL RELAJO, 50
- La libertad, 51*
- La ironía, 64*
- El humor, 71*
- Relajo, humor e ironía, 81*
- Fisonomía del apretado, 87*
- 96 LA NAUSEA Y EL HUMANISMO
- 120 COMUNIDAD, GRANDEZA Y MISERIA DEL MEXICANO
- 139 LA CRISIS ESPIRITUAL DE LOS ESTADOS UNIDOS
- 158 LA CRITICA DE LA CRITICA
- 168 DOSTOIEVSKI Y SANTO TOMAS
- 183 THOMAS MANN Y EL IRRACIONALISMO ALEMAN
- 199 "QUINTA COLUMNA" Y "CUADERNO DE NOTAS"

Hacia el año de 1947, un grupo de expresarse públicamente guiados por situar la filosofía en lo concreto. La ca, desdeñosa de la realidad social, sistemas, la caza de personales "concepciones" conducía a la esterilidad. Otra tarea aglutinaba iluminar racionalmente la circunstancia de la vida, esclarecer el mundo en torno a él. La filosofía debía "salir a la luz de propios ojos. Sus instrumentos conceptuales, sus significados, al aplicarse a la realidad, así, se pensaba, podría crearse una filosofía, nacida del esclarecimiento de la vida. Hiperión creyó ver en esa tarea una filosofía racional. Influidos por filosofías de lo concreto —el existencialismo en todo, el marxista en algunos— intentaron aplicar la lucidación racional de la circunstancia social y cultural del país, sus expresiones cotidianas formas de comportamiento que suministraban el material del que se alimentaba la filosofía. Esta tendencia se expresa claramente en los pensadores más lúcidos del grupo: Jorge Portilla.

El 18 de agosto de 1963, a los 45 años, terminó la vida de Jorge Portilla. Su presencia constante y su dedicación permanente a la investigación racional, su sinceridad en el trato, su preocupación por el asunto exclusivo de escuelas y academia, su vida que obligaba, a quien la abraza, a cuestionar sin descanso el mundo, su vitalidad comunicativa, pensaba y padecía. Por eso, siempre sintió un tanto de dolor que ponía el interlocutor a distancia. Como las casas, se encuentran dispersas en pedruzcos, se nota una sorda lucha del mundo contra los inertes, afán de perforar el cerco de la vida.

Hacia el año de 1947, un grupo de filósofos empezaban a expresarse públicamente guiados por un propósito común: situar la filosofía en lo concreto. La elucubración metafísica, desdeñosa de la realidad social, la vacua invención de sistemas, la caza de personales "concepciones del mundo" conducía a la esterilidad. Otra tarea aguardaba a la filosofía: iluminar racionalmente la circunstancia histórica que nos toca vivir, esclarecer el mundo en torno, para comprendernos en él. La filosofía debía "salir a la calle" a mirar con sus propios ojos. Sus instrumentos conceptuales cobrarían nuevos significados, al aplicarse a la realidad que encontrara. Sólo así, se pensaba, podría crearse una filosofía mexicana auténtica, nacida del esclarecimiento de la propia realidad. El grupo Hiperión creyó ver en esa tarea un programa generacional. Influidos por filosofías del compromiso con lo concreto —el existencialismo en todos ellos, un humanismo marxista en algunos— intentaron aplicar sus categorías a la dilucidación racional de la circunstancia mexicana. La historia social y cultural del país, sus expresiones espirituales, sus cotidianas formas de comportamiento y actitudes ante la vida suministraban el material del que partía la reflexión filosófica. Esta tendencia se expresa claramente en uno de los pensadores más lúcidos del grupo: Jorge Portilla.

El 18 de agosto de 1963, a los 45 años de edad, se truncó la vida de Jorge Portilla. Su presencia había sido una incitación permanente a la inquisición racional y un reto a buscar con sinceridad la verdad propia. La filosofía no fue para él asunto exclusivo de escuelas y academias sino una forma de vida que obligaba, a quien la abrazaba, a la dolorosa tarea de cuestionar sin descanso el mundo cotidiano. Personalidad comunicativa, pensaba y padecía en el diálogo y, tal vez por ello, siempre sintió un tanto ajena la palabra escrita, que ponía el interlocutor a distancia. Sus publicaciones, escasas, se encuentran dispersas en periódicos y revistas; en muchas, se nota una sorda lucha del autor con las palabras inertes, afán de perforar el cerco de la prosa y tocar perso-

ara recobrar el diálogo perdido. advierten influencias decisivas: la fenómeno más tarde, un humanismo marxista vi-espíritu, a un catolicismo vivo que siem-con cualquier forma de fariseísmo. Mas das eran instrumentos para ver mejor dos sus ensayos son expresión de una de ese mundo oscuro y conflictivo que irigida en gran medida a esclarecer as-de la vida comunitaria de México, su ambién a otra necesidad vital: arrojar época que sentía desgarrada. Hombre ó en propia carne los conflictos espi-estro momento. Sus escritos reflejan una cupaciones que convergen, sin embargo, s centrales, conflictivos. Su pensamiento nes rápidas y ejemplos sugerentes; estilo iato y no del filósofo académico. El en-e ideas luminosas, permeado de pasión or medio de expresión. Y en ese género : habrán de recordarse.

ortilla dejó notas, pensamientos sueltos dernos. No hemos recogido estos escritos vamente fragmentario. Nuestro criterio ário, reunir lo más valioso de su obra que el propio autor alcanzó a dar una

extenso ensayo, la "Fenomenología del édito, con excepción de su última parte, do", publicada en el número 3, de enero de la *Revista Mexicana de Literatura*, y s sobre el humor y la ironía, que apa-ento "México en la Cultura" del pe- 11 de abril de 1954, y en el número ño de la *Revista de la Universidad de* lcanzó a darle su forma final al ensayo. por ello, a una pequeña labor de edi-final, después de cotejar distintos ma-ntrodujimos algunas modificaciones en l, sin alterar el texto, pasamos a notas que daban densidad excesiva al dis- s a algunos parágrafos y efectuamos la

última corrección gramatical que no alcanzó a darle Portilla. Estamos convencidos de no haber alterado, en lo más mínimo, ni las ideas ni el estilo general del autor.

El texto siguiente, "La náusea y el humanismo", formó parte del ciclo de conferencias dictadas en 1947, en el Instituto Francés de América Latina, por los miembros del grupo Hiperión. En ellas se introducía el existencialismo francés en México. La conferencia de Portilla fue publicada luego por la revista *Filosofía y Letras*, en su número 30, de abril-junio de 1948.

"Comunidad, grandeza y miseria del mexicano" recoge reflexiones sobre la circunstancia nacional. Formó parte de un ciclo de conferencias que, con el título de "¿Qué es el mexicano?", organizó el grupo Hiperión en 1949, y, a nuestro conocimiento, permaneció hasta ahora inédito.

"La crisis espiritual de los Estados Unidos" es fruto de meditaciones de Portilla a raíz de un viaje a ese país. Apareció en la revista *Cuadernos Americanos*, número 5, septiembre-octubre de 1952.

"Crítica de la crítica" formó parte del número 1, septiembre-octubre de 1955, de la *Revista Mexicana de Literatura*.

Siguen dos conferencias sobre tema literario a la par que filosófico: "Dostoievski y Santo Tomás" y "Thomas Mann y el irracionalismo alemán". La primera fue leída en las Galerías Excelsior y publicada en la *Revista de la Universidad de México*, en su número de junio de 1958. La segunda pertenecía a un ciclo de conferencias organizado por la Casa del Lago, de la Universidad, en julio de 1962, y se publica ahora por primera vez.

En los últimos años, Portilla intentó una comunicación más directa con el público al través de columnas periódicas. De diciembre de 1958 a abril del siguiente año, apareció regularmente en el suplemento dominical del periódico *Excelsior* una "Quinta columna" con su firma. Más tarde, de agosto a diciembre de 1962, publicó semanalmente un "Cuaderno de notas" en el suplemento "La Cultura en México" de la revista *Siempre!* Allí tocaba los temas más diversos, de filosofía, política, literatura o religión. Destinados a una lectura rápida, algunos tienen un enfoque circunstancial; otros, en cambio, encierran reflexiones cuyo interés rebasa, con mucho, el momento en que fueron escritas. Entre éstos hemos efectuado una selección que da muestra de las preocupacio-

nes del autor en un campo amplio de la vida social y espiritual.

La obra que ahora ofrecemos quedará como uno de los testimonios más vivos de una etapa importante de nuestro pensamiento. Mas su valor no es sólo el de un lúcido testigo. Cumple, sin duda, el fin que Portilla quiso darle: volver un poco más racional este mundo nuestro.

Víctor Flores Olea
Alejandro Rossi
Luis Villoro

FENOMENOLOGIA DEL RELAJO

Introducción

El presente ensayo es un intento de que todos conocemos en nuestra vida comprender el relajo, esa forma de rada y a veces estruendosa que surge vida diaria de nuestro país.

Pero ¿por qué pensar precisamente que ocuparse de él implica una blar sobre el relajo parece una frivolidad en que la situación del hombre seriedad que resiste al humor más serio.

Sin embargo, para la razón no existe porque el pensamiento sea algo que seriedad a cualquier tema sino por cubrir todo el campo de la realidad no hay por absolutamente aislado y falto de encuentra totalmente fuera de la realidad enlaza las cosas unas a otras, aunándolas en un todo comprensible. De la caja de cigarrillos que de trabajo surge, como una tela de relaciones que me remite por una parte al mundo físico y por otra al mundo humano, industria y de la ciencia. En su presencia el trabajo del hombre, la ciencia, las ciencias del espíritu. La imaginación, el estímulo de su presencia, sin necesidad de evocar la lucha entre el capital y el trabajo, los imperialismos y pueblos coloniales, puede ser un medio para distinguir entre el ser contingente y el ente, etc.

De la misma manera, una forma de pensamiento dental y pasajera como la burla o la ironía es una clave para comprender rasgos esenciales de la vida humana o para penetrar en la estructura del mundo; y mucho mejor, por su espontaneidad.

mpo amplio de la vida social y espi-

ofrecemos quedará como uno de los de una etapa importante de nuestro alor no es sólo el de un lúcido testigo. fin que Portilla quiso darle: volver este mundo nuestro.

Víctor Flores Olea
Alejandro Rossi
Luis Villoro

FENOMENOLOGIA DEL RELAJO

Introducción

El presente ensayo es un intento de comprender un hecho que todos conocemos en nuestra vida cotidiana. Se trata de comprender el relajo, esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces estruendosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país.

Pero ¿por qué pensar precisamente sobre este tema? Parece que ocuparse de él implica una falta de seriedad. Hablar sobre el relajo parece una frivolidad, sobre todo en estos tiempos en que la situación del hombre se ha tornado de una seriedad que resiste al humor más sutil.

Sin embargo, para la razón no existe tema pequeño; y no porque el pensamiento sea algo que comunique su propia seriedad a cualquier tema sino por causas más profundas. En todo el campo de la realidad no hay nada que pueda tenerse por absolutamente aislado y falto de significación. Nada se encuentra totalmente fuera de la red de significaciones que enlaza las cosas unas a otras, aunándolas en un mundo inteligible. De la caja de cigarrillos que reposa sobre mi mesa de trabajo surge, como una tela de araña, un sistema de relaciones que me remite por una parte a la totalidad del universo físico y por otra al mundo humano del trabajo, de la industria y de la ciencia. En su presencia humilde está presente el trabajo del hombre, la ciencia de la naturaleza y las ciencias del espíritu. La imaginación puede llevarme con el estímulo de su presencia, sin necesidad de reflexión alguna, a evocar la lucha entre el capital y el trabajo o entre imperialismos y pueblos coloniales, puede servir como ejemplo para distinguir entre el ser contingente y necesario, entre ser y ente, etc.

De la misma manera, una forma de conciencia tan incidental y pasajera como la burla o la risa puede servir de clave para comprender rasgos esenciales de la condición humana o para penetrar en la estructura espiritual de un pueblo; y mucho mejor, por su espontaneidad y la ausencia de

reflexión que generalmente las acompañan, que otras más respetables, como la política o el arte.

Pero nada de esto puede ser, ni es el motivo que me llevó a fijar la vista en el tema de este ensayo. No se trata, desde luego, de describir neutra y objetivamente una forma de expresión de nuestro carácter nacional a la manera como el entomólogo estudia la vida de los insectos. Entre otras razones, porque los hombres no son insectos, aunque algunos se comporten como si otros lo fuesen.

El espíritu de un pueblo (permítase el uso de esta expresión a falta de otra mejor) no es algo que esté ahí, de una vez para siempre, como una piedra. Es el conjunto de formas y estilos que toma en el tiempo la historia de una libertad que marcha hacia su liberación; y si en el tránsito de esa liberación pueden encontrarse conformaciones permanentes del carácter, esto no significa que no puedan ser afectados por el fluir de la vida nacional hasta el punto de llegar a desaparecer por completo o cambiar de sentido.

El propósito de este trabajo no es, así, análogo al del médico que diagnostica, sino más bien al del hombre que inicia un diálogo. Es un intento de traer a plena conciencia un aspecto de la moralidad mexicana en el cual no pretendo decir, ni mucho menos, la última palabra. Otros escritores han contribuido a ello de manera valiosa en el pasado y otros en el futuro dirán sin duda cosas más atinadas y sabias, si condescienden a tomar en serio temas tan poco serios. El trabajo encaminado al logro de la autoconciencia y la lucidez no es asunto de solitarios, es (de una manera que todavía no veo muy claramente) una obra colectiva, sólo realizable en el diálogo. Ciertamente, sólo puede llevarse a cabo individualmente y en el recogimiento del trabajo, pero en un recogimiento dialógico que apunte hacia la comunicación, donde el pensamiento pueda encontrar un eco, y con ello su camino auténtico: el que marcha hacia una comunidad.

Al tenor de estas ideas, permítaseme situar autobiográficamente el origen de esta investigación que a primera vista pudiera aspirar sólo precariamente a otro tipo de justificación: su propósito es simplemente alcanzar, para mí mismo y para aquellos a quienes pudiera llegar a ser útil, la mayor lucidez posible acerca del tema.

Pertenezco a una generación cuyos mejores representantes vivieron durante muchos años en un ambiente de la más in-

soportable y ruidosa irresponsabilidad que a pesar de lo cual no vacilo en calificar a los representantes de esa generación. Algunos de ellos, nobles y generosos, absolutamente incapaces de resistir la presión de una corriente de chocarrería que resultaba incontrolable y frustraba la expresión de sus mejores cualidades. Era como si de su propia excelencia y se sintieran o manifestación. Sólo la asumían en el momento o en estado de ebriedad. Casi nunca firmaron algo verdaderamente en serio y, propias capacidades y su propio destino claro, una generación nietzscheana a través de una continua risa, vivía peligrosamente en realidad, a una lenta autodestrucción.

Me resulta un poco incómodo añadir que en la imaginación romántica que pudiera inferir que ellos han muerto trágicamente, o han desaparecido por las variedades más extravagantes de la vida.

Confieso, por otra parte, que no puedo prescindir o claramente visible entre ellos. En el caso trato de comprender algo que me interesa cada vez más, a medida que fue haciéndose una tradición que sufrían los que con tanta lucidez ante mis ojos.

La conciencia de los hechos mismos me ha llevado a una posible filosofía del relajo, por la falta de expresión.

He creído que valía la pena abordar el tema por una farisaica voluntad de prevenir los peligros de la falta de seriedad, sino de comprender hasta el límite de mis posibilidades. La filosofía está viva en nuestra comunidad y, por lo tanto, la filosofía a la calle (que es su lugar) está en lo posible de la cáscara "técnica" que se le da.

Pero la aspiración a la lucidez no es una aspiración subjetiva fundada en una experiencia. La lucidez es un deber del filósofo y del intelectual y del otro, como dice Ortega. Pero por partida doble.

Por una parte, en la medida en que

nente las acompañan, que otras más olítica o el arte.

uede ser, ni es el motivo que me lle- el tema de este ensayo. No se trata, ir neutra y objetivamente una forma o carácter nacional a la manera como la vida de los insectos. Entre otras mbres no son insectos, aunque algunos otros lo fuesen.

eblo (permítase el uso de esta expre- mejor) no es algo que esté ahí, de una o una piedra. Es el conjunto de for- a en el tiempo la historia de una li- ia su liberación; y si en el tránsito de encontrarse conformaciones perma- o no significa que no puedan ser afec- vida nacional hasta el punto de llegar pleto o cambiar de sentido.

trabajo no es, así, análogo al del mé- ino más bien al del hombre que ini- intento de traer a plena conciencia idad mexicana en el cual no pretendo s, la última palabra. Otros escritores le manera valiosa en el pasado y otros duda cosas más atinadas y sabias, si en serio temas tan poco serios. El logro de la autoconciencia y la luci- olitarios, es (de una manera que to- umente) una obra colectiva, sólo rea- ertamente, sólo puede llevarse a cabo el recogimiento del trabajo, pero en co que apunte hacia la comunicación, ueda encontrar un eco, y con ello su ue marcha hacia una comunidad.

neas, permítaseme situar autobiográfi- sta investigación que a primera vista eariamente a otro tipo de justifica- mplemente alcanzar, para mí mismo es pudiera llegar a ser útil, la mayor lel tema.

eración cuyos mejores representantes s años en un ambiente de la más in-

soportable y ruidosa irresponsabilidad que pueda imaginarse, a pesar de lo cual no vacilo en calificarlos como los mejo- res representantes de esa generación. Hombres de talento algunos de ellos, nobles y generosos otros, todos parecían absolutamente incapaces de resistir la menor ocasión de ini- ciar una corriente de chocarrería que una vez desatada resultaba incontrolable y frustraba continuamente la apari- ción de sus mejores cualidades. Era como si tuvieran miedo de su propia excelencia y se sintieran obligados a impedir su manifestación. Sólo la asumían en el diálogo con un amigo o en estado de ebriedad. Casi nunca fuí testigo de que to- maran algo verdaderamente en serio y, menos que nada, sus propias capacidades y su propio destino. Era, hoy lo veo claro, una generación nietzscheana *avant la lettre*, que, en medio de una continua risa, vivía peligrosamente. Entregada, en realidad, a una lenta autodestrucción.

Me resulta un poco incómodo añadir, por la sospecha de imaginería romántica que pudiera inferirse, que muchos de ellos han muerto trágicamente, o han desaparecido tragados por las variedades más extravagantes del vicio.

Confieso, por otra parte, que no podría establecer un nexo necesario o claramente visible entre estos hechos. En todo caso trato de comprender algo que me llamó la atención cada vez más, a medida que fue haciéndose evidente la frus- tración que sufrían los que con tanta insistencia lo exhibían ante mis ojos.

La conciencia de los hechos mismos apuntaba ya hacia una posible filosofía del relajo, por chistosa que resulte esta expresión.

He creído que valía la pena abordar el asunto, no tanto por una farisaica voluntad de prevenir a los jóvenes contra los peligros de la falta de seriedad, sino por el deseo de com- prender hasta el límite de mis posibilidades un tema que está vivo en nuestra comunidad y, por decirlo así, sacar la filosofía a la calle (que es su lugar natural) despojándola en lo posible de la cáscara "técnica" que a veces la encubre.

Pero la aspiración a la lucidez no es simplemente una as- piración subjetiva fundada en una experiencia personal. La lucidez es un deber del filósofo y del no filósofo; del inte- lectual y del *otro*, como dice Ortega. Pero del filósofo lo es por partida doble.

Por una parte, en la medida en que el filósofo se inte-

resa por los temas más universales y tradicionales de la metafísica, la lucidez significa conciencia clara del condicionamiento histórico del filosofar: de las incidencias de lo fáctico, de la clase, de la nacionalidad, del carácter, etc., en el pensamiento. Por otra, la lucidez es la tarea misma del filósofo, si se considera a la filosofía como función específica de la cultura de una comunidad. Desde este punto de vista la filosofía tiene la función de promover la razón en una sociedad determinada, de poner claramente ante la conciencia colectiva el fundamento último de su pensar, de su sentir o de su actuar.

La filosofía, en la medida en que es un "logos" sobre el hombre, realiza una función educadora y liberadora. Lo que está oculto y tácito se torna en ella presente y explícito y algo puede ser transformado por su acción iluminadora. Un hombre no es exactamente equivalente a sí mismo, después y antes de ser comprendido; no puede serlo, porque el poder de la palabra lo transforma. Yo no puedo ser el mismo antes y después de saber que me es aplicable, con sentido, la designación de "pequeño burgués". La palabra me sitúa, me crea como un "fiat" pronunciado por los demás que me hace surgir ante mí mismo con una catadura nueva, que a duras penas reconozco, pero que tampoco puedo rechazar sin más.

Pero si la palabra me integra a un conjunto que me sobrepasa y me enajena, también puede ponerme a esa distancia ideal de mí mismo que es la libertad, o por lo menos una de las condiciones de la libertad. Me permite tomar diversas actitudes relativamente a mí mismo y me entrega a mi propia decisión; me permite elegir con plena conciencia, una conducta no deducible necesariamente de la situación en que me encuentro. La palabra puede arrancarme del magma de la situación y permitirme actuar en sentido contrario a las corrientes objetivas de fuerza que emanan de ella: en sentido contrario al hábito psicológico, a la tradición, al interés de clase, etc. La verdad me hace libre, y tal vez el sentido último de toda filosofía auténtica sea esta operación liberadora del "logos", y no la fabricación de un armazón de conceptos como espejo de la realidad.

Nada parece más necesario en México que esta acción liberadora del logos; en México, donde la actitud espiritual dominante parece ser una reflexión sobre el sentido de nuestra propia historia en el marco de la historia universal, pues

si bien gran parte de lo que actualmente apunta tácitamente en esta dirección, resuelve en una mística de la tierra, emocional de cierto sector de nuestra autoelogio vulgar, o en una confusa

Sin embargo, la voluntad honrada no puede contentarse con el despliegue o menos racionales de un sentimiento disgusto de sí mismo, aunque nunca plenitud total en este terreno.

La reflexión encaminada al establecerse propio fracasa necesariamente. El inefable y la única vía del conocimiento universal. Así como las estructuras alcanzables por una intuición directa poco lo sean las estructuras esenciales. De la misma manera como no puede ser directa en la reflexión y sólo a hurtadillas y con el rabo del ojo, en gestos y acciones, un carácter nacional con la misma marginalidad, al examen específico de ese carácter o las acciones con su advenimiento. No puedo ver puro, como veo estos árboles al otro lado, puedo verlo lateralmente, como un esférico inaprehensible directamente, de las condiciones de una novela, de un tratado o la obra de un filósofo.

I. DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL

Notas para una definición

Lo que en México lleva el nombre de... mente, una cosa sino un comportamiento tentativo puede decirse que es un verbo que designa el sentido unitario de una conducta o de un conjunto de actos. El sujeto, a los que él mismo confiere un valor preciso.

Digo "sentido de una conducta" y

más universales y tradicionales de la
ez significa conciencia clara del condi-
o del filosofar: de las incidencias de lo
, de la nacionalidad, del carácter, etc.,
Por otra, la lucidez es la tarea misma
onsidera a la filosofía como función es-
ra de una comunidad. Desde este punto
tiene la función de promover la razón
terminada, de poner claramente ante la
el fundamento último de su pensar, de
ctuar.

a medida en que es un "logos" sobre el
función educadora y liberadora. Lo que
se torna en ella presente y explícito y
sformado por su acción iluminadora. Un
tamente equivalente a sí mismo, después
rendido; no puede serlo, porque el poder
nsforma. Yo no puedo ser el mismo antes
que me es aplicable, con sentido, la de-
eño burgués". La palabra me sitúa, me
pronunciado por los demás que me hace
io con una catadura nueva, que a duras
ro que tampoco puedo rechazar sin más.
a me integra a un conjunto que me so-
ena, también puede ponerme a esa dis-
nismo que es la libertad, o por lo menos
ones de la libertad. Me permite tomar
lativamente a mí mismo y me entrega a
me permite elegir con plena conciencia,
educible necesariamente de la situación
o. La palabra puede arrancarme del mag-
y permitirme actuar en sentido contra-
objetivas de fuerza que emanan de ella:
al hábito psicológico, a la tradición, al
. La verdad me hace libre, y tal vez el
oda filosofía auténtica sea esta operación
s", y no la fabricación de un armazón
espejo de la realidad.

o necesario en México que esta acción
; en México, donde la actitud espiritual
r una reflexión sobre el sentido de nues-
n el marco de la historia universal, pues

si bien gran parte de lo que actualmente se escribe aquí
apunta tácitamente en esta dirección, no poco de ello se
resuelve en una mística de la tierra, análoga al transfondo
emocional de cierto sector de nuestra cinematografía, en el
autoelogio vulgar, o en una confusa autodenigración.

Sin embargo, la voluntad honrada de autocomprensión
no puede contentarse con el despliegue de justificaciones más
o menos racionales de un sentimiento de satisfacción o de
disgusto de sí mismo, aunque nunca pueda llegar a una ple-
nitud total en este terreno.

La reflexión encaminada al establecimiento inequívoco del
ser propio fracasa necesariamente. El individuo como tal es
inefable y la única vía del conocimiento individual es el co-
nocimiento universal. Así como las estructuras del yo no son
alcanzables por una intuición directa es probable que tam-
poco lo sean las estructuras esenciales de un espíritu nacio-
nal. De la misma manera como no puedo ver mi "yo" de
manera directa en la reflexión y sólo me es dable mirarlo,
a hurtadillas y con el rabo del ojo, en la visión de mis es-
tados y acciones, un carácter nacional sólo me es accesible
con la misma marginalidad, al examinar algún aspecto es-
pecífico de ese carácter o las acciones históricas que marca-
ron su advenimiento. No puedo ver "lo francés" en estado
puro, como veo estos árboles al otro lado de la calle, pero
puedo verlo lateralmente, como un estilo, como una atmós-
fera inaprehensible directamente, de los personajes y las ac-
ciones de una novela, de un tratado de derecho civil o de
la obra de un filósofo.

I. DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL RELAJO

Notas para una definición

Lo que en México lleva el nombre de "relajo" no es, obvia-
mente, una cosa sino un comportamiento. Más que un sus-
tantivo puede decirse que es un verbo, pues la expresión
designa el sentido unitario de una conducta compleja, de
un acto o de un conjunto de actos llevados a cabo por un
sujeto, a los que él mismo confiere un sentido no explícito
pero preciso.

Digo "sentido de una conducta" y no simplemente "una

conducta" porque el comportamiento, si se le considera como mero conjunto de actos, abstrayéndolo de su sentido, justamente "carece de sentido". Una serie de actos tales como gesticulaciones, actitudes corporales, palabras, risas o sonidos inarticulados, no significan nada si se les abstrae de su significación. Pero no hay ningún acto humano que sea totalmente insignificante. Toda acción resulta constituida tanto por movimientos físicos como por la significación que adhiere desde dentro a esos movimientos. El error del behaviorismo es precisamente no concebir como constituyente de una conducta humana la significación de esa conducta, suponer que el sentido de una conducta puede ser separado de ella sin alterarla radicalmente, o considerar el sentido de la conducta como extrínseco o superveniente al conjunto de actos en que ese sentido se manifiesta. Una conducta se comprende a partir de su sentido. A lo que se alude cuando se le designa es justamente a eso "que le da sentido" y no a una serie de movimientos sólo imaginaria y abstractivamente pensables fuera de su significación.

La significación o sentido del relajo es suspender la seriedad. Es decir, suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad. Y no, simplemente, provocar a risa ni, simplemente, reír, por más que esa suspensión se presente a menudo, aunque no necesariamente, como estímulo de la risa. El relajo tiene cierta relación con lo cómico pero no es lo cómico sin más: hay situaciones cómicas que no entrañan relajo. La comicidad, cuya relación precisa con el relajo trataremos de fijar más adelante, no es una nota esencial a ese fenómeno sino, a lo más, algo concomitante y secundario.

Todo valor, al ser aprehendido, aparece nimbado por un aura de exigencias, dotado de cierto peso, de cierta gravedad que lo lleva de su pura idealidad hacia el mundo de lo real. El valor solicita su realización. La simple aprehensión del valor lleva aparejada la de esa exigencia, de ese llamado a su propia realización en el mundo; y a esta exigencia, que aparece por la vertiente objetiva de las vivencias de valor, corresponde, por la parte del sujeto, un acto, un movimiento de adhesión que es como un "sí", como una respuesta afirmativa. Primer esbozo de lo que aprehendido reflexivamente llamamos "deber".

Esta respuesta, este "sí", que corresponde por la vertiente

subjetiva de la aprehensión del valor, tiva con que se presenta, es un movimiento y de compromiso. Es la seriedad.

Cuando de manera inmediata y directo interiormente este "sí"; cuando concuerda a la exigencia de actualización me comprometo tácitamente a un comportamiento futuro acordándolo de conciencia: tomo en serio el valor. La seriedad íntimo y profundo que pacto conmigo un valor en la existencia.

Es menester distinguir desde ahora lo que se conoce, sobre todo en la literatura reciente, como "espíritu de seriedad" paré más adelante. El espíritu de seriedad, una exteriorización exagerada mostrar la propia excelencia y a subratancia que a realizar el valor. El espíritu reflexivo, la seriedad es espontaneidad exteriorizante, ésta es "íntima"; aquél es todo frente al prójimo; en la seriedad conmigo mismo frente al valor.

El sentido del relajo es, justamente de esta respuesta espontánea que acompaña del valor. El relajo suspende la seriedad la respuesta normal al valor, desligándola de su realización.

El comportamiento cuyo sentido es el término "relajo" consta de tres momentos de atracción. En la unidad de un mismo acto, en primer lugar, un desplazamiento de la atención, una toma de posición en que el sujeto mismo en una desolidarización del valor; y, finalmente, una acción propia que consiste en manifestaciones exteriores del gesto que constituyen una invitación a otros para que conmigo en esa desolidarización.

Hay en efecto, en primer lugar, una desatención del sujeto, que se transpone ofrece a su aceptación, hacia las circunstancias puramente fácticas, en las que el valor es algo completamente ajeno a la circunstancia.

El comportamiento, si se le considera como actos, abstrayéndolo de su sentido, justasentido". Una serie de actos tales como tudes corporales, palabras, risas o sonidos significan nada si se les abstrae de su significado. Toda acción resulta constituida tanto como por la significación que adhiere esos movimientos. El error del behaviorista no concebir como constituyente de una la significación de esa conducta, suponer una conducta puede ser separado de ella simplemente, o considerar el sentido de la conducta o superveniente al conjunto de actos se manifiesta. Una conducta se comprende. A lo que se alude cuando se le dice a eso "que le da sentido" y no a una cosa sólo imaginaria y abstractivamente pensada significación.

El sentido del relajo es suspender la suspensión o aniquilar la adhesión del supuesto a su libertad. Y no, simplemente, simplemente, reír, por más que esa suspensión a menudo, aunque no necesariamente, sea la risa. El relajo tiene cierta relación con lo cómico sin más: hay situaciones cómicas que añaden relajo. La comicidad, cuya relación con lo que trataremos de fijar más adelante, no es la risa sino, a lo más, algo contrario.

El relajo, al ser aprehendido, aparece nimbado por un aura, dotado de cierto peso, de cierta gravedad, de su pura idealidad hacia el mundo de lo posible que solicita su realización. La simple aprehensión, aparejada a la de esa exigencia, de esa realización en el mundo; y a esta exigencia por la vertiente objetiva de las vivencias, por la parte del sujeto, un acto, un movimiento que es como un "sí", como una respuesta. Primer esbozo de lo que aprehendido veremos "deber".

Este "sí", que corresponde por la vertiente

subjetiva de la aprehensión del valor, a la exigencia objetiva con que se presenta, es un movimiento íntimo de adhesión y de compromiso. Es la seriedad.

Cuando de manera inmediata y directa, no reflexiva, pronuncio interiormente este "sí"; cuando doy la respuesta adecuada a la exigencia de actualización inherente al valor, me comprometo tácitamente a una conducta, hipoteco mi comportamiento futuro acordándolo de antemano a esa exigencia: tomo en serio el valor. La seriedad es el compromiso íntimo y profundo que pacto conmigo mismo para sostener un valor en la existencia.

Es menester distinguir desde ahora lo que llamo seriedad y lo que se conoce, sobre todo en la literatura filosófica francesa reciente, como "espíritu de seriedad", del que me ocuparé más adelante. El espíritu de seriedad es una pura gesticulación, una exteriorización exagerada que tiende más a mostrar la propia excelencia y a subrayar la propia importancia que a realizar el valor. El espíritu de seriedad es reflexivo, la seriedad es espontaneidad pura; aquél es exteriorizante, ésta es "íntima"; aquél es un comportamiento frente al prójimo; en la seriedad auténtica estoy solo conmigo mismo frente al valor.

El sentido del relajo es, justamente, frustrar la eficacia de esta respuesta espontánea que acompaña a la aprehensión del valor. El relajo suspende la seriedad, es decir, cancela la respuesta normal al valor, desligándome del compromiso de su realización.

El comportamiento cuyo sentido es designado por el término "relajo" consta de tres momentos discernibles por abstracción. En la unidad de un mismo acto se encuentran: en primer lugar, un desplazamiento de la atención; en segundo lugar, una toma de posición en que el sujeto se sitúa a sí mismo en una desolidarización del valor que le es propuesto; y, finalmente, una acción propiamente dicha que consiste en manifestaciones exteriores del gesto o la palabra, que constituyen una invitación a otros para que participen conmigo en esa desolidarización.

Hay en efecto, en primer lugar, un desplazamiento de la atención del sujeto, que se transporta, del valor que se ofrece a su aceptación, hacia las circunstancias "exteriores" puramente fácticas, en las que el valor aparece, o bien hacia algo completamente ajeno a la circunstancia misma. Un

caso en que este desplazamiento es más claramente visible es el del comentario intempestivo que interrumpe una ceremonia o un espectáculo haciendo patente, por ejemplo, alguna característica física de quienes toman parte en él. El desplazamiento de la atención se perfila ya sobre el trasfondo de una negación inexpresa del valor correspondiente, pero no es todavía la negación misma. Esto no impide que el puro desplazamiento de la atención sea esencial al fenómeno. El relajo, en efecto, siempre reviste el carácter de "digresión"; siempre es un cierto "desvío de algo". No es un acto originario y directo, sino derivado y reflejo. Requiere una ocasión, a saber: la aparición de un valor que se ofrece a la libertad del sujeto y a partir de la cual pueda iniciarse un disntimiento. De esta manera, el desplazamiento de la atención es como el eje sobre el cual gira toda la significación moral del relajo, es el soporte de todas las significaciones que constituyen esta conducta.

El desplazamiento de la atención no implica, por otra parte, un "esfuerzo de atención" en el sentido corriente de esas palabras. Es sólo un cambio del objeto intencional de la conciencia y no un acto deliberado en que el sujeto "se concentre" sobre un nuevo objeto. El rayo de la atención se desliza igualmente cuando con una mirada distraída miro las cosas en torno a mí sin "poner atención" en ninguna en particular; la conciencia perceptiva se desliza de una a otra sin que medie para nada el propósito voluntario de explorar "atentamente" alguna de ellas. Atención significa aquí, de esta manera, simplemente la dirección de la intencionalidad hacia un objeto y no "esfuerzo de atención" en sentido psicológico.

En segundo lugar, es constitutivo del relajo un acto íntimo de negación. Esta negación no es una negación directa, *del valor*, sino más bien del vínculo esencial que une al sujeto con el valor. Es un acto de desolidarización frente al valor y frente a la comunidad realizadora del valor. En este acto, el sujeto se define como no-participante de la empresa tendiente a la incorporación o realización del valor. El sujeto se niega a la conducta que permitiría llevar adelante el despliegue del valor en la realidad.

Es evidente que en este tipo de negación va implícita una valoración ambigua, es decir, el sujeto, al operar sobre su propia situación relativamente al valor, no deja totalmente

intocado el valor mismo. Puede darse el valor como tal, la negación de que el valor es realmente valioso, la negación del valor propio o impertinente frente a otro valor superior puede también acontecer que el valor sea entre paréntesis¹. En este caso el valor es, en efecto, neutralizado en la indiferencia del sujeto, a evadirse del compromiso, sin que pueda haber una "valoración" propiamente tal. En todo caso, es la valoración implícita en esa actitud, que se manifiesta de otra manera. Lo esencial es que el sujeto no comprometerse ante la exigencia que se le presenta.

Finalmente, pertenece a la esencia del relajo manifestarse en actos de la más diversa índole desde el gesto más imperceptible del desplazamiento de posiciones perfectamente correctas, pasando por actitudes corporales, posturas, etc., que implican una apelación a que se adhieran a la negación del valor propio que constituye propiamente una acción, un acto que se manifiesta en el mundo circundante, por lo que es "íntimo" de las dos notas anteriores.

Es menester, sin embargo, subrayar el carácter unitario del fenómeno. De las exigencias que debe marchar paso a paso, no debe haber *mero* un desplazamiento de atención, sino deliberadamente decidida abstenerse del valor, y *finalmente*, como momento culminante, pase a exteriorizar su decisión.

La exteriorización mímica o verbal es un desplazamiento de la atención y es también una forma de no participar en la conducta que se le ofrece, a la manera como las cualidades de un objeto son mismas para la percepción. Los actos de relajo, el relajamiento de una situación seria implica aquella toma de posición y aquella desolidarización, tampoco de que, al reflexionar sobre ellos, descubramos en otro sujeto una interioridad

¹ Por un acto análogo a lo que Husserl llama "valoración fenomenológica".

desplazamiento es más claramente visible que un efecto intempestivo que interrumpe una actividad haciéndola patente, por ejemplo, la física de quienes toman parte en él. El desplazamiento de la atención se perfila ya sobre el trasfondo inexpresso del valor correspondiente, la negación misma. Esto no impide que el centro de la atención sea esencial al fenómeno, siempre reviste el carácter de un efecto, siempre es un cierto "desvío de algo". No es directo, sino derivado y reflejo. Requiere saber: la aparición de un valor que se origina en el sujeto y a partir de la cual puede hablarse de un desplazamiento. De esta manera, el desplazamiento es como el eje sobre el cual gira toda la actividad del sujeto, es el soporte de todas las conductas que constituyen esta conducta.

El acto de la atención no implica, por otro lado, un cambio de "atención" en el sentido corriente de un cambio del objeto intencional de un acto deliberado en que el sujeto "se centra en un nuevo objeto". El rayo de la atención se mueve simplemente cuando con una mirada distraída mira a mí sin "poner atención" en ninguna dirección. La conciencia perceptiva se desliza de una a otra y nada el propósito voluntario de explorar una de ellas. Atención significa aquí, de manera evidente, la dirección de la intencionalidad, no "esfuerzo de atención" en sentido psicológico.

Por lo tanto, es constitutivo del relajo un acto íntimo. Esta negación no es una negación directa, sino un desvío; bien del vínculo esencial que une al sujeto con el valor, bien del vínculo que une al sujeto con la comunidad realizadora del valor. En este sentido, el relajo es como no-participante de la empresa de realización o realización del valor. El sujeto se abstiene de la conducta que permitiría llevar adelante el valor en la realidad.

En este tipo de negación va implícita una actitud, es decir, el sujeto, al operar sobre su valor, se abstiene relativamente al valor, no deja totalmente

intocado el valor mismo. Puede darse la negación del valor como tal, la negación de que el valor propuesto sea realmente valioso, la negación del valor propuesto como inferior o impertinente frente a otro valor superior y, finalmente, puede también acontecer que el valor quede simplemente entre paréntesis¹. En este caso el valor queda fuera de juego, neutralizado en la indiferencia del sujeto que se limita a evadirse del compromiso, sin que pueda hablarse de una "valoración" propiamente tal. En todo caso lo esencial no es la valoración implícita en esa actitud, la cual podría manifestarse de otra manera. Lo esencial es la decisión íntima de no comprometerse ante la exigencia que emana del valor presente.

Finalmente, pertenece a la esencia del relajo el poder manifestarse en actos de la más diversa índole. Pueden variar desde el gesto más imperceptible del rostro hasta la formulación de posiciones perfectamente coherentes y racionales, pasando por actitudes corporales, palabras, gritos, ruidos, etc., que implican una apelación a otros para que se adhieran a la negación del valor propuesto. Esta nota constituye propiamente una acción, un acto externo que hace mella en el mundo circundante, por oposición al carácter "íntimo" de las dos notas anteriores.

Es menester, sin embargo, subrayar el carácter concreto y unitario del fenómeno. De las exigencias de la descripción, que debe marchar paso a paso, no debe inferirse que *primero* haya un desplazamiento de atención, *después* el sujeto deliberadamente decida abstenerse del compromiso ante el valor, y *finalmente*, como momento cronológicamente último, pase a exteriorizar su decisión.

La exteriorización mímica o verbal *es* al propio tiempo desplazamiento de la atención y *es* también la decisión íntima de no participar en la conducta que dará apoyo al valor, a la manera como las cualidades de una cosa *son* la cosa misma para la percepción. Los actos tendientes a provocar el relajamiento de una situación seria implican esencialmente aquella toma de posición y aquella desatención. No se trata tampoco de que, al reflexionar sobre ese fenómeno, descubramos en otro sujeto una interioridad oculta para nosotros

¹ Por un acto análogo a lo que Husserl llama "reducción fenomenológica".

y patente para él, encontremos o adivinemos aquella desatención y desligamiento de un compromiso, como actos individuales "alojados" en la psique de ese sujeto. Los actos externos mismos, por ser significantes, remiten retrospectivamente, de manera esencial, a aquellos movimientos "interiores". Es decir, el desplazamiento de la atención y la autoposición que lleva a cabo el sujeto no son actos reflexivos ni deliberados, sino simplemente unidades de sentido que surgen paralelamente a los actos correspondientes de comportamiento y que se hacen visibles en el horizonte intencional de los mismos².

En los actos de relajo el valor aparece al sujeto del relajo como "valor a poner fuera de juego por la propia acción". El relajo es una acción en el mundo y no una introspección, en la que el sujeto tome por objeto sus propios estados o decisiones.

La nota de "acción", esencial al relajo, remite a su vez a otro elemento esencial, a saber: al hecho de que sólo puede presentarse en un horizonte de comunidad.

Los actos que contribuyen a constituirlo son actos que suponen una intención comunicativa inmediata. Si el relajo es una actitud ante un valor, es también, paralelamente, actitud indirectamente alusiva a "otros".

Es cierto que toda actividad humana se da en este horizonte de comunidad. El artista que trabaja en la soledad de su taller, aislado de toda compañía frente a la materia que

² Dicho en el lenguaje de E. Husserl: el "nóema" del relajo es un valor, aunque el valor sea meramente un núcleo noemático. El pleno nóema es el tema: "valor negado", "valor puesto entre paréntesis", "valor neutralizado", "valor a degradar en nombre de otro valor", etc. El núcleo noemático (valor puro y simple) permanece siempre invariable con su constituyente esencial de apelación a mi libertad, pero el aura de negación que se une al núcleo para constituir el nóema pleno remite retrospectivamente a la nóesis: "negación del valor", "degradación comparativa del valor", etc., como mero correlato noético y no como *acto psicológico*. El desplazamiento de la atención y la autoposición desolidarizante son, pues, notas esenciales legibles en el horizonte intencional del relajo como tal y no movimientos psicológicos "reales", individuales, localizables y fechables, del individuo que lo provoca. Es decir: su carácter "íntimo" alude más bien a una actividad (noésis) que a una "interioridad" psíquica. Por otra parte, una interioridad psíquica se revela a la reflexión introspectiva, en tanto que la operación que nos permite aprehender los fenómenos descritos es una reflexión fenomenológica.

transforma con su trabajo, se encuentra mediata a todos los posibles contemporáneos. Incluso el solitario que sufre o busca la compañía no hace sino realizar un modo con otros", que es una dimensión constitución humana. Pero en el relajo, esta se aparece de una manera inmediata, tan en la conversación o en el saludo. El relajo está presente. Contemporánea de la invitación hacia el valor, surge una intención hacia el prójimo, tan necesaria como aquélla que revela la esencia del fenómeno.

El relajo en soledad es impensable o inconcebible. Siguiendo el hilo conductor de "relajo" puede decirse que en soledad no lo es. El espacio existencial donde el relajo está acotado por la comunidad de los presentes tiene una doble intencionalidad: está constituido por la solidaridad como por mi intención de dirigirme a los demás en ella creando un ámbito común al valor.

La invocación a otros no es, insistimos, constituyente esencial del relajo y contiene las demás notas integrantes. El sujeto no realiza actos "íntimos" antes descritos, para dirigirse en los otros su propia actitud mediata. Al contrario: gesticulaciones, actitudes, etc., al propio tiempo tanto aquellos movimientos que esta invitación. El sujeto activo crea con el relajo un vacío en torno a la persona o situación y con ello impide que el valor tome en la realidad. Ahora bien, ese vacío no es en la pura subjetividad de quien lo produce sino que se extiende por la subjetividad de los presentes.

Por ello es igualmente inimaginable que surja entre dos personas. En el diálogo puede surgir de mil maneras la negación de un valor, como contradicción, desatención, incompleto, etc., pero esta negación no podrá aparecer en el relajo, justamente por faltar en él la dimensión de profundidad, ese cuasi-espacio

encontremos o adivinemos aquella des-
vío de un compromiso, como actos in-
s” en la psique de ese sujeto. Los actos
por ser significantes, remiten retrospecti-
ra esencial, a aquellos movimientos “in-
el despiazamiento de la atención y la
eva a cabo el sujeto no son actos reflexi-
sino simplemente unidades de sentido que
ite a los actos correspondientes de com-
se hacen visibles en el horizonte intencio-

relajo el valor aparece al sujeto del re-
a poner fuera de juego por la propia ac-
una acción en el mundo y no una intros-
e el sujeto tome por objeto sus propios
s.

ión”, esencial al relajo, remite a su vez a
cial, a saber: al hecho de que sólo puede
horizonte de comunidad.

contribuyen a constituirlo son actos que
ción comunicativa inmediata. Si el relajo
ite un valor, es también, paralelamente,
ente alusiva a “otros”.

da actividad humana se da en este hori-
id. El artista que trabaja en la soledad de
le toda compañía frente a la materia que

guaje de E. Husserl: el “nóema” del relajo es
valor sea meramente un núcleo noemático. El ple-
“valor negado”, “valor puesto entre paréntesis”,
“valor a degradar en nombre de otro valor”,
ático (valor puro y simple) permanece siempre
nstituyente esencial de apelación a mi libertad,
ión que se une al núcleo para constituir el nóema
ectivamente a la nóesis: “negación del valor”,
rativa del valor”, etc., como mero correlato noé-
psicológico. El desplazamiento de la atención y
lidarizante son, pues, notas esenciales legibles en
nal del relajo como tal y no movimientos psico-
individuales, localizables y fechables, del individuo
lecir: su carácter “íntimo” alude más bien a una
ue a una “interioridad” psíquica. Por otra parte,
quica se revela a la reflexión introspectiva, en
ión que nos permite aprehender los fenómenos
lexión fenomenológica.

transforma con su trabajo, se encuentra referido de mane-
ra mediata a todos los posibles contempladores de su obra.
Incluso el solitario que sufre o busca la soledad en el aisla-
miento no hace sino realizar un modo deficiente del “ser
con otros”, que es una dimensión constitutiva de la condi-
ción humana. Pero en el relajo, esta referencia a los otros
aparece de una manera inmediata, tan directa, casi, como
en la conversación o en el saludo. El relajo es invocación a
otros presentes. Contemporánea de la intencionalidad nega-
tiva hacia el valor, surge una intencionalidad “lateral” ha-
cia el prójimo, tan necesaria como aquella para constituir
la esencia del fenómeno.

El relajo en soledad es impensable o, mejor dicho, inima-
ginable. Siguiendo el hilo conductor de la expresión “echar
relajo” puede decirse que en soledad no hay “donde” echarlo.
El espacio existencial donde el relajo “se echa” está
acotado por la comunidad de los presentes. Hay en él una
doble intencionalidad: está constituido tanto por mi deso-
lidarización como por mi intención de comprometer a los
demás en ella creando un ámbito común de despego frente
al valor.

La invocación a otros no es, insistimos, algo accidental sino
constituyente esencial del relajo y contemporáneo de todas
las demás notas integrantes. El sujeto no realiza primero los
actos “íntimos” antes descritos, para después intentar cata-
lizar en los otros su propia actitud mediante el gesto o la pa-
labra. Al contrario: gesticulaciones, actitudes o palabras, *son*
al propio tiempo tanto aquellos movimientos interiores como
esta invitación. El sujeto activo crea con su acción un cierto
vacío en torno a la persona o situación portadoras del va-
lor y con ello impide que el valor tome cuerpo plenamente
en la realidad. Ahora bien, ese vacío no es creado solamente
en la pura subjetividad de quien lo promueve, no es un
vacío puntual sino que se extiende por un ámbito: la inter-
subjetividad de los presentes.

Por ello es igualmente inimaginable que el relajo pueda
surgir entre dos personas. En el diálogo puede muy bien exis-
tir de mil maneras la negación de un sujeto frente a otro:
como contradicción, desatención, incompreensión, malentendi-
do, etc., pero esta negación no podrá asumir nunca la for-
ma del relajo, justamente por faltar en este caso esa dimen-
sión de profundidad, ese cuasi-espacio en el que el relajo

puede proliferar como una vegetación parásita. En el caso del diálogo, la no solidaridad de un interlocutor frente a otro podrá conducir a un debilitamiento de la relación de comunicación y, en último extremo, a la suspensión del diálogo mismo, pero no al relajo.

A las notas anteriores es menester añadir la de reiteración, que se deriva del sentido mismo de la conducta, y que se refiere directamente al carácter activo del fenómeno. El relajo es acción reiterada. Un solo chiste que interrumpe, por ejemplo, el discurso de un orador no basta para convertir la interrupción en relajo. Es necesario que la interrupción suspensiva de la seriedad se reitere indefinidamente, ya sea que el agente logre o no su propósito. Es menester que la palabra o el gesto interruptor se repitan continuamente hasta que se apodere del grupo el vértigo de la complicidad en la negación, que forma la más paradójica de las comunidades: la comunidad de los no comunicantes, como fondo negativo que hace imposible o inútil la actividad del agente del valor.

Sin embargo, para que haya "un relajo" no es necesario que este contagio se produzca realmente. Basta con que aparezca en un sujeto la acción reiterada que signifique una negación ambigua del valor por desolidarización con él, para que quede esbozada esa conducta con sus notas esenciales.

La nota de reiteración, por otra parte, destaca su carácter esencial al ser examinada a la luz de la relación entre el valor puro y las conductas tendientes a su realización.

En efecto, el valor se presenta siempre como algo a realizar. Se ofrece a mi libertad reclamando mi apoyo para entrar en la existencia. Un solo acto no basta para eliminar o reducir suficientemente esta invocación. Cuando un acto pasa de mi negación a la conducta requerida, la invocación del valor vuelve a aparecer. Un nuevo acto suspensivo puede mostrar nuevamente la posibilidad de desatenderlo pero, inmediatamente después, reaparecerá la exigencia del valor, y así sucesivamente hasta que mi negación se vea apoyada por otras negaciones que establezcan una continuidad de negación sin lagunas. La solidaridad de los otros en mi no-solidaridad crea de esta manera una atmósfera en que la realización del valor se ve definitivamente frustrada.

La relación del valor, en su idealidad, hace también comprensible el carácter de ciertas formas de relajo, aunque el estrépito. El silencio es la atmósfera más adecuada de ciertos valores, y tal vez en la medida de mayor rango, el silencio es, para la aparición indispensable de su aparición. Así, en la búsqueda cuidadosa de una realización, para no hablar de las formas superiores de lo sagrado. "El ruido y la furia" son la excelencia de pensar un mundo absoluto.

En el relajo ruidoso que invade el carácter del valor hay algo parecido a una inundación del valor mismo y enturbia la atmósfera en que se revela. El estrépito se interpone como el valor y las conciencias de los llamados a trazar las vías de la conducta encaminada a lo imposible.

La algarabía inunda el cuasi-espacio del valor habría de insertarse en la realidad de ese ámbito, lo deja "afuera", en su pureza. Una vez iniciada, es menester imperiosamente que vuelva el silencio, donde el valor podría ser como el sol después del aguacero, apelando a la serenidad.

La nota, esencial, de reiteración y la aparición del estrépito creciente, ese levantarse las voces y gestos que tan a menudo lo acompañan, son comprensibles a la luz de la esencia misma del valor. Aquí hemos tratado de fijar.

El relajo puede definirse, en resumen, como la suspensión de la seriedad frente a un valor por parte de personas. Esta suspensión es realizada cuando se trata de comprometer a otros en ella, interrumpidos con los que expresa su propio reclamo requerida por el valor. Con ello, la conciencia del valor correspondiente es sustituida por el desorden en la que la realización del valor se extiende, se llama también "relajo" a la conducta vocada por la intencionalidad descrita: el estado de cosas producido por un sujeto que, en su propósito de imposibilitar la incorporación

mó una vegetación parásita. En el caso de solidaridad de un interlocutor frente a otro un debilitamiento de la relación de continuo extremo, a la suspensión del diálogo: el relajo.

Por lo tanto es menester añadir la de reiteración del sentido mismo de la conducta, y que se refiera al carácter activo del fenómeno. El resultado. Un solo chiste que interrumpa el curso de un orador no basta para conseguir en el relajo. Es necesario que la interrupción de la seriedad se reitera indefinidamente, que se logre o no su propósito. Es menester que el gesto interruptor se repitan continuamente para apoderarse del grupo el vértigo de la comunicación, que forma la más paradójica de las manifestaciones de los no comunicantes, como hace imposible o inútil la actividad del

relajo. Para que haya "un relajo" no es necesario que produzca realmente. Basta con que aparezca la acción reiterada que signifique una suspensión del valor por desolidarización con él, pasada esa conducta con sus notas esenciales

de la comunicación, por otra parte, destaca su carácter examinada a la luz de la relación y las conductas tendientes a su realización

Por lo tanto se presenta siempre como algo a reclamar mi libertad reclamando mi apoyo para la acción. Un solo acto no basta para eliminar realmente esta invocación. Cuando un acto se refiere a la conducta requerida, la invocación puede aparecer. Un nuevo acto suspensivo puede suspender la posibilidad de desatenderlo pero, después, reaparecerá la exigencia del valor, hasta que mi negación se vea apoyada por hechos que establezcan una continuidad de necesidad. La solidaridad de los otros en mí no se ve en esta manera una atmósfera en que la acción se ve definitivamente frustrada.

La relación del valor, en su idealidad pura, con la realidad, hace también comprensible el carácter ruidoso de ciertas formas de relajo, aunque el estrépito no le sea esencial. El silencio es la atmósfera más adecuada para la aparición de ciertos valores, y tal vez en la medida en que el valor es de mayor rango, el silencio es, paralelamente, una condición indispensable de su aparición. Así acontece, por ejemplo, en la búsqueda cuidadosa de una verdad en la meditación, para no hablar de las formas superiores de aparición de lo sagrado. "El ruido y la furia" son acaso la forma por excelencia de pensar un mundo absolutamente no valioso.

En el relajo ruidoso que invade el campo de la aparición del valor hay algo parecido a una inundación que ahoga el valor mismo y enturbia la atmósfera en la que habría de revelarse. El estrépito se interpone como una barrera entre el valor y las conciencias de los llamados a apoyarlo; destruye las vías de la conducta encaminada a ese fin y la hace imposible.

La algarabía inunda el cuasi-espacio humano por donde el valor habría de insertarse en la realidad y lo expulsa de ese ámbito, lo deja "afuera", en su pura idealidad desatendida. Una vez iniciada, es menester impedir a toda costa que vuelva el silencio, donde el valor podría volver a brillar, como el sol después del aguacero, apelando a nuestra generosidad.

La nota, esencial, de reiteración y la accidental del estrépito creciente, ese levantarse las voces y descomponerse los gestos que tan a menudo lo acompañan, se hacen así comprensibles a la luz de la esencia misma del relajo que hasta aquí hemos tratado de fijar.

El relajo puede definirse, en resumen, como la suspensión de la seriedad frente a un valor propuesto a un grupo de personas. Esta suspensión es realizada por un sujeto que trata de comprometer a otros en ella, mediante actos reiterados con los que expresa su propio rechazo de la conducta requerida por el valor. Con ello, la conducta regulada por el valor correspondiente es sustituida por una atmósfera de desorden en la que la realización del valor es imposible. Por extensión, se llama también "relajo" a la situación real provocada por la intencionalidad descrita: el relajo "logrado", el estado de cosas producido por un sujeto que ha realizado su propósito de imposibilitar la incorporación del valor me-

dian­te aque­llos ac­tos que, sin ma­yor acla­ra­ción, he­mos lla­ma­do suspen­sivos de la se­rie­dad.

De­bo in­sis­tir por úl­ti­ma vez en lo ya apun­ta­do an­te­rior­men­te: no se tra­ta en todo esto de una ac­ti­tud ni de una ac­ción de­li­be­ra­da, vo­lun­ta­ria o re­flexi­va. La de­fi­ni­ción pro­pues­ta de­ri­va, sim­ple­men­te, de la sig­ni­fi­ca­ción in­me­di­ata de los he­chos ta­les como se dan en la ac­ción espón­ta­nea, an­tes de toda re­flexión. La pro­mo­ción de la si­tuación de­scri­ta no es por fuer­za fru­to de una de­li­be­ra­ción, pe­ro aún en el caso de ha­ber me­dia­do un ac­to re­flexi­vo y de que la con­duc­ta sea de­li­be­ra­da, esta con­duc­ta ten­drá tam­bién el sen­ti­do se­ña­la­do y, en el in­stan­te mis­mo de ser pue­sta en obra, se ha­brá aban­do­na­do por com­ple­to la ac­ti­tud re­flexi­va³.

Relajo, burla, sarcasmo y choteo

He­mos di­cho que el re­lajo es el sen­ti­do de una con­duc­ta. Ah­ora bien, una con­duc­ta está com­pues­ta de ac­tos que tie­nen una sig­ni­fi­ca­ción, que apun­tan ha­cia un fin, aun­que este fin no sea pro­pues­to por un ac­to de de­li­be­ra­ción. La fi­na­li­dad o sen­ti­do del re­lajo se ma­ni­fiesta en la ac­ción, es con­tem­porá­neo de los ac­tos que lo con­sti­tu­yen. Vis­to el sen­ti­do del re­lajo, queda por acla­rar la na­tu­ra­leza de los ac­tos por­ta­do­res de ese sen­ti­do. Para ello anote­mos an­tes al­gunos ras­gos de la ac­ción en ge­ne­ral.

Dis­tingui­mos, en pri­mer lu­gar, con Jean-Paul Sartre, la ac­ción me­ra­men­te psí­qui­ca, como la ac­ción de du­dar, me­di­tar o ha­cer una hipó­te­sis, de la ac­ción que mo­di­fi­ca la es­truc­tu­ra del mun­do, como “to­car el pi­ano”, “a­se­rrar ma­de­ra” o “con­ducir un au­to­mó­vil”. Am­bos ti­pos de ac­ción tie­nen una ca-

³ La con­ciencia po­si­ci­o­nal de una “se­rie­dad a suspen­der” fren­te a un va­lor, no es con­ciencia po­si­ci­o­nal de “mi de­ci­sión” de suspen­der la se­rie­dad, por más que a esa con­ciencia po­si­ci­o­nal pre­re­flexi­va sea in­he­ren­te una con­ciencia no po­si­ci­o­nal de mi ac­ti­vi­dad. En el re­lajo, el su­je­to está en el mun­do dis­lo­can­do una si­tuación ar­ti­cu­la­da por la re­ali­za­ción de un va­lor, y no an­te sí mis­mo de­li­be­ran­do o con­tem­plan­do su con­duc­ta fu­tu­ra o sus es­ta­dos de ánimo.

No se me oculta que estas afir­ma­cio­nes ha­cen sur­gir el pro­ble­ma de la po­si­bi­li­dad de una con­ciencia pre­re­flexi­va y el de una ac­ción no vo­lun­ta­ria que no por ello sea in­con­scien­te o fal­ta de fi­na­li­dad. Se­me­jan­te cues­ti­ón, por im­por­tante que sea en sí mis­ma, no puede ser abor­da­da en de­ta­lle den­tro de los lí­mites de este en­sa­yo, sin des­viarlo ex­ce­si­va­men­te de su pro­pó­si­to prin­ci­pal.

rac­te­ri­stí­ca comú­n: la de ser tras­cen­der. Se dis­tinguen re­al­men­te de la con­ciencia ellos. Am­bos se re­ve­lan a la re­flexión co­de­cir, a tra­vés de ellos la con­ciencia que tras­cien­den a la ac­ción mis­ma, forma pe­cu­liar que to­ma la in­ten­ción ac­ti­va. Es una es­pecie de in­ten­ción que per­mite jus­ta­men­te dis­tinguir­men­te di­cha y vi­ven­cia. Si yo topo de sú­bita in­es­pe­ra­da, tra­to de su­pe­rar mi sor­pre­sa: las cau­sas que la han he­cho apa­re­cer. E­jeto­ra no es una ac­ción si­no una vi­ven­cia de la con­ciencia espón­ta­nea de la con­je­tu­ra de mi mun­do. Pe­ro si tra­to de de­li­be­rar de tipo po­li­ciá­co, por e­jem­plo, mi con­je­tu­ra, se tra­ta en­ton­ces de la “em­pres-

Las ac­cio­nes que im­pli­can una mo­di­fi­ca­ción de mi mun­do am­biente tie­nen si­en­do ac­ción pro­pí­a­men­te di­cha, el ca­rá­cter en todo caso la ac­ción es si­em­pre in­te­n­ci­o­nal, ac­ción está si­em­pre orien­ta­da ha­cia un fin.

El re­lajo no es só­lo una vi­ven­cia, pe­ro una ac­ción psí­qui­ca. Posee la do­ble tra­scen­den­cia pro­pí­a­men­te tal. Es vi­si­ble de in­me­diato así, no es ac­ción so­bre co­sas, como e­jem­plos an­te­rio­res; ello no ob­stan­te, es ac­ción en el mun­do, pue­sto que e­stá “es­ta­do de co­sas” en­tre per­so­nas. Es una si­tuación y aún creación de una si­tuación que or­dena un cer­to or­den el mun­do circun­dan­te se pro­lon­ga en el mun­do y lo ha­ce ca­ri­ac­ti­vo in­ter­me­dio del cuer­po ac­ti­vo.

La fun­ción ex­presi­va del cuer­po, asu­men­do la fun­ción ac­ti­va del re­lajo, per­mite que la ac­ción del mis­mo sea una pura mí­mica. El e­feto de esta fun­ción ac­ti­va de la ex­presivi­dad es la su­pre­si­ón de la se­rie­dad que se ma­ni­fiesta en las ac­ti­vi­da­des de Ma­rio Mo­reno. No hay si­tuación que sea, cuya se­rie­dad no quede com­ple­ta­men­te de­mo­le­do­ra ex­presivi­dad del gran mí­mo. La fun­ción ac­ti­va del re­lajo puede ser una se­rie de “ac­ti­vi­da­des”, por de­cirlo así.

os que, sin mayor aclaración, hemos llamado la seriedad.

La última vez en lo ya apuntado anteriormente en todo esto de una actitud ni de una voluntaria o reflexiva. La definición problemática de la significación inmediata de lo que se dan en la acción espontánea, antes de la promoción de la situación descrita no es de una deliberación, pero aún en el caso de un acto reflexivo y de que la conducta de la conducta tendrá también el sentido sustantivo mismo de ser puesta en obra, se trata por completo la actitud reflexiva³.

ismo y choteo

El relajo es el sentido de una conducta. La conducta está compuesta de actos que tienen un fin, que apuntan hacia un fin, aunque este sea por un acto de deliberación. La finalidad se manifiesta en la acción, es un conjunto de actos que lo constituyen. Visto el sentido de aclarar la naturaleza de los actos por el mundo. Para ello anotemos antes algunos rasgos generales.

En primer lugar, con Jean-Paul Sartre, la acción psíquica, como la acción de dudar, meditar o pensar, de la acción que modifica la estructura del mundo, "tocar el piano", "aserrar madera" o "construir". Ambos tipos de acción tienen una ca-

característica posicional de una "seriedad a suspender" frente a la conciencia posicional de "mi decisión" de suspender las cosas que a esa conciencia posicional prerreflexiva se refieren. La conciencia no posicional de mi actividad. En el mundo dislocando una situación articulada en valor, y no ante sí mismo deliberando o contando con una futura o sus estados de ánimo. Que estas afirmaciones hacen surgir el problema de la conciencia prerreflexiva y el de una acción que por ello sea inconsciente o falta de finalidad. Por importante que sea en sí misma, no puede ser más que dentro de los límites de este ensayo, sin des- de su propósito principal.

racterística común: la de ser trascendentes a la conciencia. Se distinguen realmente de la conciencia que apunta hacia ellos. Ambos se revelan a la reflexión como intencionales, es decir, a través de ellos la conciencia se dirige hacia fines que trascienden a la acción misma. La finalidad es la forma peculiar que toma la intencionalidad de la conciencia activa. Es una especie de intencionalidad intramundana que permite justamente distinguir entre acción propiamente dicha y vivencia. Si yo topo de súbito con una situación inesperada, trato de superar mi sorpresa conjeturando sobre las causas que la han hecho aparecer. En este caso, mi conjetura no es una acción sino una vivencia; hay solamente la conciencia espontánea de la conjetura imbricada en mi conciencia del mundo. Pero si trato de resolver un problema de tipo policíaco, por ejemplo, mi conjetura es entonces una acción, se trata entonces de la "empresa" de conjeturar.

Las acciones que implican una modificación de la estructura de mi mundo ambiente tienen siempre el carácter de acción propiamente dicha, el carácter de "empresa". Pero en todo caso la acción es siempre intencional, es decir, la acción está siempre orientada hacia un fin.

El relajo no es sólo una vivencia, pero tampoco es una pura acción psíquica. Posee la doble trascendencia de la acción propiamente tal. Es visible de inmediato que aún siendo así, no es acción sobre cosas, como en el caso de los ejemplos anteriores; ello no obstante, es, con igual evidencia, acción en el mundo, puesto que es provocación de un "estado de cosas" entre personas. Es modificación de una situación y aún creación de una situación; es disponer en un cierto orden el mundo circundante. Mi intencionalidad se prolonga en el mundo y lo hace cambiar de aspecto por intermedio del cuerpo activo.

La función expresiva del cuerpo, asumida en la intencionalidad activa del relajo, permite que la acción constituyente del mismo sea una pura mímica. El ejemplo más perfecto de esta función activa de la expresividad corpórea es la total supresión de la seriedad que se manifiesta en ciertas actitudes de Mario Moreno. No hay situación, por grave que sea, cuya seriedad no quede completamente disuelta por la demoledora expresividad del gran mimo. La acción constitutiva del relajo puede ser una serie de meras actitudes "cantiflescas", por decirlo así.

Pero la acción puede consistir en pronunciar una palabra, o aún menos: puede bastar un ruido o un grito inarticulado. En una representación cinematográfica del *Julio César* de Shakespeare, en la escena en que Casio cae, atravesado por su propia espada, rompió el expectante silencio de la sala un largo gemido que suscitó invenciblemente la risa del auditorio. Es cierto que la representación no degeneró en un relajo, pero de haber continuado las expresiones burlonas por parte de los espectadores, entre la burla de unos y la indignación de otros, el desorden y el desconcierto podrían haber cundido dando al traste con la situación estética. El prolongado gemido no estaba, evidentemente, producido en su autor por el poder sugestivo de los acontecimientos que desfilaban por la pantalla. Era, sin duda, un acto intencional, apuntaba hacia la disolución del complejo estético "drama actuado ante un público".

La acción puede consistir, finalmente, en palabras aisladas pero orientadas también hacia la neutralización del valor, o bien en burlas o chistes abiertamente dirigidos contra la persona, personas o situaciones que lo encarnan.

La burla, en cuanto tal, es una acción tendiente a restar o a negar el valor de una persona o de una situación, pero tomada aisladamente no es todavía relajo. Ni siquiera basta una serie de actos reiterados de burla para hacerlo surgir. Es posible una repetición de la burla entre dos interlocutores de los cuales uno se burle sistemáticamente del otro, sin que por ello la situación pueda llamarse relajo.

La burla y su frecuente instrumento, el chiste, guardan con el relajo una relación instrumental. Pueden estar dominados por la intencionalidad específica de este último: suspender la seriedad en una comunidad. Dentro de esta intencionalidad, el chiste y la burla aparecen como momentos articulados según aquella intención. En ese caso, el relajo es la unidad trascendente de sentido a la que tienden los actos de burla, trátese de la burla oral, encarnada en el chiste, o de la burla puramente mímica.

La burla, por otra parte, no puede darse aislada, siempre aparece sometida a intencionalidades que rebasan la suya específica de restar valor a personas o situaciones. Sin embargo, estas intencionalidades trascendentes a la burla pueden variar mucho. La burla se encuentra, por ejemplo, con un sentido instrumental en la ironía, de la que habremos de ocu-

parnos con cierta amplitud más adelante.

Hay una forma de burla que no puede instrumentalmente en el relajo: el sarcasmo. La intención de una burla ofensiva y amarga. La intención del sarcasmo se orienta totalmente hacia una persona y su fin de desvalorar está sometido a la intención de ofender. El relajo crea un vacío a modo de correo a una persona. El sarcasmo es una relación estigmática, apunta como una burla a una persona en una relación estrictamente instrumental sin necesidad de testigos y, por decirlo así, el relajo es ambiental, colectivo y ocasional. El relajo puede provocar la risa, el sarcasmo crea una atmósfera de expectación incómoda y amenazas de violencia, como un insulto o una provocación. El sarcasmo paraliza, el relajo es un acto desordenado, sus intencionalidades se relacionan mutuamente; no pueden cruzarse, ni ser complementarias de la otra en una relación instrumental de clase de subordinación.

Por otra parte el sarcasmo es un acto que se relaciona con la burla. Una sola frase sarcástica es un acto de sarcasmo, en tanto que el relajo no existe sin los actos que lo integran.

El sarcasmo se encuentra más cerca del relajo, si bien el choteo es menos cáustico y más juguetón y menos tenso. La relación del choteo es interindividual, como en el choteo incidentalmente pueda tener lugar ante un individuo que "chotea" a otro se erige a la vez en el fondo existe en él una voluntad de superioridad frente al otro, en un juego de superioridad a esta forma de acción de burla. El choteo es burla igualmente como medio de mostrar superioridad, pero aquí se halla sometida a la supuesta superioridad del agente.

El choteo no se distingue del relajo como éste, es acción reiterada, pero sus intencionalidades son radicalmente diferentes. El choteo exige la conservación de la relación del sujeto frente al otro, puesto que sólo así puede aparecer la superioridad del uno sobre el otro, en tanto que

uede consistir en pronunciar una pala-
puede bastar un ruido o un grito inarti-
representación cinematográfica del *Julio*
re, en la escena en que Casio cae, atra-
ia espada, rompió el expectante silencio
o gemido que suscitó invenciblemente la
Es cierto que la representación no dege-
pero de haber continuado las expresiones
de los espectadores, entre la burla de unos
: otros, el desorden y el desconcierto po-
o dando al traste con la situación estética.
ido no estaba, evidentemente, producido
l poder sugestivo de los acontecimientos
la pantalla. Era, sin duda, un acto inten-
acia la disolución del complejo estético
ite un público”.

consistir, finalmente, en palabras aisla-
; también hacia la neutralización del va-
as o chistes abiertamente dirigidos contra
; o situaciones que lo encarnan.

nto tal, es una acción tendiente a restar
de una persona o de una situación, pero
te no es todavía relajo. Ni siquiera basta
reiterados de burla para hacerlo surgir.
etición de la burla entre dos interlocu-
uno se burle sistemáticamente del otro,
situación pueda llamarse relajo.

recuente instrumento, el chiste, guardan
relación instrumental. Pueden estar do-
ncionalidad específica de este último: sus-
en una comunidad. Dentro de esta inten-
e y la burla aparecen como momentos
quella intención. En ese caso, el relajo es
nte de sentido a la que tienden los actos
: la burla oral, encarnada en el chiste, o
nte mímica.

a parte, no puede darse aislada, siempre
intencionalidades que rebasan la suya es-
alor a personas o situaciones. Sin embar-
lidades trascendentes a la burla pueden
burla se encuentra, por ejemplo, con un
en la ironía, de la que habremos de ocu-

parnos con cierta amplitud más adelante.

Hay una forma de burla que no puede ser asumida ins-
trumentalmente en el relajo: el sarcasmo. El sarcasmo es
una burla ofensiva y amarga. La intención corrosiva del sar-
casmo se orienta totalmente hacia una persona determinada
y su fin de desvalorar está sometido a un propósito de
ofender. El relajo crea un vacío al valor, el sarcas-
mo corroe a una persona. El sarcasmo crea una re-
lación estigmática, apunta como una espada al centro de
una persona en una relación estrictamente interindividual,
sin necesidad de testigos y, por decirlo así, a media voz. El
relajo es ambiental, colectivo y ocasionalmente estrepitoso.
El relajo puede provocar la risa, el sarcasmo puede provo-
car una atmósfera de espectación incómoda y llena de ame-
nazas de violencia, como un insulto o como una bofetada.
El sarcasmo paraliza, el relajo es una invitación al movimien-
to desordenado, sus intencionalidades respectivas se eliminan
mutuamente; no pueden cruzarse, ni ser asumida una dentro
de la otra en una relación instrumental ni en ninguna otra
clase de subordinación.

Por otra parte el sarcasmo es un acto individual, como
la burla. Una sola frase sarcástica es ya total y plenamente
sarcasmo, en tanto que el relajo no existe sin la reiteración
de los actos que lo integran.

El sarcasmo se encuentra más cerca del choteo que del
relajo, si bien el choteo es menos cáustico que el sarcasmo,
más juguetón y menos tenso. La relación con el prójimo en
el choteo es interindividual, como en el sarcasmo, aunque
incidentalmente pueda tener lugar ante un grupo. El indi-
viduo que “chotea” a otro se erige a sí mismo en valor;
en el fondo existe en él una voluntad de mostrar su “supe-
rioridad” frente al otro, en un juego de ingenio que es esen-
cial a esta forma de acción de burla. En el choteo se da la
burla igualmente como medio de mostrar el no-valor de al-
guien, pero aquí se halla sometida a la intención de mostrar
la supuesta superioridad del agente.

El choteo no se distingue del relajo en la medida en que,
como éste, es acción reiterada, pero sus intencionalidades son
radicalmente diferentes. El choteo exige la estabilidad y con-
servación de la relación del sujeto frente a un interlocutor,
puesto que sólo así puede aparecer la pretendida superiori-
dad del uno sobre el otro, en tanto que el relajo acaba siem-

pre neutralizando totalmente a las personas o situaciones que son su objeto y apuntando exclusivamente hacia sí mismo, al sostenimiento de una atmósfera de desorden y despego. En el choteo el agente tiene interés en conservar fija en su objeto la atención de un posible espectador; carece de la intencionalidad de desvío que hemos anotado como momento esencial del relajo. Por otra parte, el que chotea se pone a sí mismo, hace tema de sí mismo como aquel que puede, que supera en ingenio, que trasciende totalmente al otro. Con ello acota un campo de comunicación bipolar y lineal en oposición al carácter tridimensional del cuasi-espacio inherente al relajo.

El hecho de que el choteo pueda darse y se dé a menudo ante un grupo de espectadores no altera en lo más mínimo esta estructura. El espectador del choteo es simplemente eso: espectador, es pasivo, se limita a presenciar los hechos. Incidentalmente, puede llegar a desempeñar en ellos el papel del coro, pero nunca el de actor, puesto que el que ejerce el choteo tiene, justamente, interés en mantenerlo en la función de mero testigo de su propia actividad. El agente del relajo, en cambio, es "humilde", él mismo tiende a desaparecer y a ocultarse detrás del ambiente que ha provocado y su acción es una incitación a la acción de los otros; quiere que todos sean actores. El que chotea salta a la palestra como un gallo que se dispone a la pelea y esto lo hace, a la vez, un poco temible y un poco ridículo, por su pretensión al reconocimiento y por la vacuidad de su juego ingenioso.

Anotemos finalmente que el choteo requiere cierta habilidad, su burla es necesariamente ingeniosa. El que chotea tiene que saber necesariamente a quién, por qué y cómo chotea, ya que se aprovecha sobre todo del equívoco y del juego de palabras haciéndolos valer dentro de una situación determinada. Para ello necesita tener plena conciencia de los elementos y articulaciones de la situación, así como de la ambigüedad y multiplicidad de matices significativos de las palabras. El relajo, en cambio, no requiere *necesariamente* estos elementos. Puede darse también el relajo burdo, obtuso y simplemente estrepitoso que logra su objeto sin más instrumento que el ruido y el grito faltos de significación alguna.

El valor y el relajo

Queda por examinar un punto central el valor se da en el relajo, es decir, la valor que hace posible encararlo en esa hasta ahora hemos visto las cosas colocá de vista del sujeto que promueve el relajo un poco en la sombra a su objeto, a las formas de su aparecer, que puede aparición del relajo y de los actos media lor es puesto fuera de juego.

Como principio general de esta investi esta primera parte descriptiva, debe que todas las descripciones contenidas en el la actitud espontánea de la conciencia ac vivido en general, sin que entre en ellas a una teoría de los valores como tal. N cuál pueda ser el estatuto ontológico de lores sean entidades ideales semejantes los conceptos, o bien sólo una forma e de la conciencia, nos tiene sin cuidado.

Lo que importa es averiguar la mane da en la conciencia espontánea, indepe cualidad ontológica o metafísica y de la que puedan establecerse entre los valore subordinación, relación de polaridad o entre unos y otros. En este sentido, nos si los valores son unas entidades que flo o si están dotadas de un ser suigeneri mente el "valer". Tampoco necesitamos blema de si los valores son algo así co: tras mundo a la manera de las ideas de problemas sólo pueden surgir ante la refle tada hacia tales entidades, ya concebido o como unidades de sentido integrador: pecífica de la realidad, como es el caso Scheler y en la de Nicolai Hartmann. reflexión es evidente que los valores son supuesto en la actitud natural del hom mundo y entregado simplemente a la tar

Lo que a nosotros nos interesa es po nera en que el valor se da en la vida c

El valor y el relajo

totalmente a las personas o situaciones que apuntando exclusivamente hacia sí mismo, en una atmósfera de desorden y despego. El espectador tiene interés en conservar fija en su mente un posible espectador; carece de la intención de un posible espectador; carece de la intención de un posible espectador; carece de la intención de un posible espectador. Por otra parte, el que chotea se pone en el campo de comunicación bipolar y lineal, el carácter tridimensional del cuasi-espacio in-

el choteo pueda darse y se dé a menudo de espectadores no altera en lo más mínimo. El espectador del choteo es simple, es pasivo, se limita a presenciar los acontecimientos, puede llegar a desempeñar en ellos un rol, pero nunca el de actor, puesto que el que chotea, justamente, interés en mantenerlo en el campo de su propia actividad. El agente de cambio, es "humilde", él mismo tiende a ocultarse detrás del ambiente que ha provocado una incitación a la acción de los otros; son actores. El que chotea salta a la palestra que se dispone a la pelea y esto lo hace, temible y un poco ridículo, por su prepotencia y por la vacuidad de su juego.

ente que el choteo requiere cierta habilidad, necesariamente ingeniosa. El que chotea necesariamente a quién, por qué y cómo chotea depende sobre todo del equívoco y del juego de palabras valer dentro de una situación de cambio necesita tener plena conciencia de los matices de la situación, así como de la ambigüedad de matices significativos de las palabras de cambio, no requiere *necesariamente* estos matices también el relajo burdo, obtuso y tosco que logra su objeto sin más instrumentos y el grito faltos de significación alguna.

Queda por examinar un punto central: la manera en que el valor se da en el relajo, es decir, la forma de darse el valor que hace posible encararlo en esa actitud. En efecto, hasta ahora hemos visto las cosas colocándonos en el punto de vista del sujeto que promueve el relajo, pero hemos dejado un poco en la sombra a su objeto, es decir, al valor y a las formas de su aparecer, que pueden ser ocasión de la aparición del relajo y de los actos mediante los cuales el valor es puesto fuera de juego.

Como principio general de esta investigación, al menos en esta primera parte descriptiva, debe quedar establecido que todas las descripciones contenidas en ella están referidas a la actitud espontánea de la conciencia activa, al mundo de lo vivido en general, sin que entre en ellas ninguna referencia a una teoría de los valores como tal. No nos interesa aquí cuál pueda ser el estatuto ontológico del valor. Que los valores sean entidades ideales semejantes a los números o a los conceptos, o bien sólo una forma específica de la vida de la conciencia, nos tiene sin cuidado.

Lo que importa es averiguar la manera como el valor se da en la conciencia espontánea, independientemente de su cualidad ontológica o metafísica y de las relaciones a priori que puedan establecerse entre los valores mismos: jerarquía, subordinación, relación de polaridad o de fundamentación entre unos y otros. En este sentido, nos interesa poco saber si los valores son unas entidades que flotan más allá del ser o si están dotadas de un ser suigeneris que sería precisamente el "valer". Tampoco necesitamos plantearnos el problema de si los valores son algo así como entidades de un tras mundo a la manera de las ideas de Platón. Semejantes problemas sólo pueden surgir ante la reflexión filosófica orientada hacia tales entidades, ya concebidas como cosas en sí o como unidades de sentido integradoras de una región específica de la realidad, como es el caso en la obra de Max Scheler y en la de Nicolai Hartmann. Antes de semejante reflexión es evidente que los valores son algo asumido o presupuesto en la actitud natural del hombre vuelto hacia el mundo y entregado simplemente a la tarea de vivir.

Lo que a nosotros nos interesa es poner en claro la manera en que el valor se da en la vida diaria, antes de cual-

n sobre su esencia, su jerarquía o su pola-

lo pronto, que toda la vida humana se ende valor. A donde quiera que volvamos la da sentido y profundidad a la realidad. Los o son esas esencias que se presentan en los sofía como perlas de significación organiza- mente más allá del ser. El valor destaca y or- del mundo. Es un valor la frescura del agua día caluroso, es un valor la gracia de esta uza en la calle, es un valor la suavidad y el sillón en que me siento a descansar, es igencia de este amigo o el buen humor de

la cualidad del mundo, e incluso cuando el a mí un deber, me aparece como exigido misma: "la Justicia" es "justicia que debe la comunidad".

liosa, cuando existe, empieza por perfilarse e las condiciones de mi situación. Hay una cosas mismas a mi acción, para que el mun- feccionarse y llegue a una cierta plenitud: anzable, poco importa. En las más modestas ne rodean aparece también, como un pe- perfil del valor como exigencia, como algo as cosas mismas, solicitado por ellas. Un li- ordenarse, un traje que debe plancharse o equeña tarea que deba llevarse a cabo son, los de aparecer el valor en el seno mismo ne rodea.

puede aparecer también como una exigen- dad de llenar un hueco en el centro mismo

Aparece entonces como norma de mi auto- no la indicación perpetuamente huidiza y o que debe ser *mi* ser. Mi personalidad en io un precipitado que ha quedado detrás de tuo afán por llenar ese hueco.

lo acto en la vida del hombre que no esté exigencia del valor. Todos corremos verti- de nosotros mismos, dirigidos siempre por s que prefiguran y aluden a la plenitud de ser. El valor nos atrae como un torbellino

en cuyo centro nuestro propio yo aparece iluminado por su aura. Todos nuestros actos se ordenan hacia la realización de algún valor.

Vestirme apresuradamente por la mañana, beber sin cal- ma una taza de café, caminar a grandes trancos por la calle y tal vez correr desolado detrás de un autobús que apenas se detiene para permitirme aborarlo, no son sino los signos exteriores de mi decidido apuntar hacia la constitución de mi propio "ser puntual". Tras de todo ello llego, al fin, a tiempo a una oficina a la hora estipulada por un reglamento. Respiro tranquilo. Entonces ¿soy ya puntual? Es evidente que no. Simplemente, hoy he llegado a tiempo a mi trabajo.

El valor se me ha escapado de nuevo. No he logrado cons- tituir mi ser de manera definitiva, ni lo lograré jamás. No he logrado incorporarme el valor de manera permanente y segura; sigue siendo, simplemente, pauta de mi autoconsti- tución. No lograré nunca estabilizar y asegurar mi ser valioso, porque mi ser no puede acabar nunca de confundirse de ma- nera absoluta y permanente con el valor, que sigue siendo, a la manera de las ideas kantianas, simplemente un rumbo y un límite a mi trascendencia.

Mi puntualidad no es sino la unidad ideal de todos mis actos orientados hacia ella, y sólo adquirirá cuerpo y solidez cuando después de mi muerte, es decir una vez cancelada toda posibilidad de ser impuntual, algún alma generosa haga notar el hecho magnífico de que nunca llegué tarde a nin- guna parte. Pero antes de que aquel desgraciado suceso ocurra, tendré que tomar en vilo, penosamente, mi propia realidad para hacerla trascender, siempre de nuevo, hacia el límite ideal de la puntualidad absoluta que he elegido como posibilidad mía y que, de la misma manera, puedo abando- nar en cualquier momento. Mi puntualidad depende, es una creación, de mi libertad, al trazar ésta el perfil de mi per- sona en el mundo; es una posibilidad de mi trascendencia (y mi trascendencia hacia el mundo es justamente mi liber- tad). Así, el valor pende siempre de la libertad, surge jus- tamente a partir de ella, o mejor dicho, la libertad es un perpetuo surgimiento hacia el valor. Por ello el valor arraiga en la estructura misma de la existencia, es un integrante esencial de esa estructura: en ese sentido es consustancial al hombre.

Ya hemos dicho que el relajo es una suspensión de la se-

riedad y que la seriedad es nada menos que la respuesta de la libertad ante la invocación del valor. Siendo esto así, ¿cómo puede decirse que la libertad sea surgimiento hacia el valor? Si la libertad es surgimiento hacia el valor, no parece posible concebir ninguna actitud en que la libertad niegue el valor o se desvíe de él. Pero, por otra parte, si tales actitudes de libre desvío o libre negación del valor son posibles, ¿puede todavía hablarse de libertad como surgimiento hacia el valor?

Más tarde habremos de abordar los problemas que plantea la libertad como condición de posibilidad del relajo. Señalemos, simplemente, que existe la posibilidad de que la libertad pueda ser fuente de conductas orientadas hacia la libertad misma como valor formal y no hacia valores concretos o materiales. Por otra parte, apuntemos de pasada que el relajo, como desvío de valores, bien pudiera ser fórmula de autoaniquilamiento, así como la conducta antes descrita es comprensible como autocreación o autoconstitución. El relajo, conducta de disidencia, puede ser la expresión de una voluntad de autodestrucción.

En todo caso lo que importa por ahora no es dar una interpretación de esa conducta, sino continuar con la descripción. Es preciso hallar una forma de darse el valor que haga posible el relajo.

La vía para encontrarla es bien clara. El valor no se da sólo en esa dimensión práctica inmediata en que lo vivo como la significación liminar y última de mis propios actos. Ya hemos dicho que puede aparecer, también, como una cualidad de algo o de alguien, es decir, puede aparecer como una dimensión de algo real, y en este caso se nos ofrece en el presente. No lo vivo entonces como significación que jala desde el futuro a mi propio ser, sino más bien como una cosa que se me ofrece frontalmente en una percepción de tipo especial. Se da entonces ligado a un depositario que puede ser una persona o una cosa.

En el ejemplo de la "puntualidad" antes descrito, yo no "enfrento" al valor; ni siquiera me enfrento a mí mismo como depositario del valor, sino que voy, más bien, tras de un "mi mismo" que es valioso y al que nunca alcanzo, que siempre se me adelanta como una proa que hiende el futuro. No es ésta, desde luego, la única forma de aparecer el valor, ni la conducta práctica es mi única manera de estar

en el mundo. El valor no es sólo un horizonte que se abre hacia mis posibilidades en el futuro. Hay casos en que el valor se me da de frente, en el lejano y vacilante perfil de mi ser, sino en la masividad estable de las cosas. Tal acontece en los casos anteriores enumerados: el sabor de un fruto, el agua o la bondad de un amigo.

Apuntemos, incidentalmente, que el tránsito de una forma de darse el valor puede parecer, a veces, un progreso en el orden de la firmeza, y en otros casos así es. Pero correlativamente, por cuanto se relaciona el valor con el sujeto que lo enfrenta, la forma de darse el valor es paralela a su fragilización. Paradójicamente, tras más encarnado aparece, mientras más encarnado dotado de un ser firme y estable, tanto más débil se muestra sobre el sujeto que lo percibe. El valor a veces se da inmediatamente, en mi vida práctica, ejerce su influencia de modo indefinidamente mayor que la belleza-cualidad femenina, el sabor de un vino o cualquier otro valor con que pueda topar en el mundo. El primer paso es por excelencia de darse el valor, por más débil que se reparemos en ella. Esta forma directa y neta de darse el valor nos lo muestra como integrante de la estructura de la existencia. Nos lo da desde el principio una presencia fuera de alcance y que, sin embargo, abarca la totalidad de la existencia.

Ante ninguna de estas dos formas de aparecer el valor es posible el relajo. Su respuesta negativa no aparece en ninguno de estos estilos de aparición. En el caso de la interioridad total de un proyecto personal es imposible porque no hay lugar a "responder" al valor. El sujeto se halla embarcado de lleno en la existencia al buscar el valor. Puede abandonarla por desilusión o sanción. Pero así como la empresa de realización asumida en pura interioridad, en esa misma forma de silencio de la subjetividad pura acontece el relajo ante el "valor-cualidad" o "valor-concreto". Tampoco puede aparecer la respuesta ante el "valor-cualidad" o "valor-concreto" por razones, porque esta forma de aparición no tiene relación alguna a la libertad. La frescura del valor y la ligereza de un hombre pueden pasar inadvertidos, incluso ser negadas, pero esta negación o es

seriedad es nada menos que la respuesta ante la invocación del valor. Siendo esto así, decirse que la libertad es surgimiento hacia el valor, no parece recibir ninguna actitud en que la libertad niegue o desvíe de él. Pero, por otra parte, si tales desvíos o libre negación del valor son todavía hablarse de libertad como surgimiento

de abordar los problemas que planteamos como condición de posibilidad del relajo. Siendo esto así, que existe la posibilidad de que la libertad sea fuente de conductas orientadas hacia el valor, no parece recibir ninguna actitud en que la libertad niegue o desvíe de él. Pero, por otra parte, si tales desvíos o libre negación del valor son todavía hablarse de libertad como surgimiento

de abordar los problemas que planteamos como condición de posibilidad del relajo. Siendo esto así, que existe la posibilidad de que la libertad sea fuente de conductas orientadas hacia el valor, no parece recibir ninguna actitud en que la libertad niegue o desvíe de él. Pero, por otra parte, si tales desvíos o libre negación del valor son todavía hablarse de libertad como surgimiento

de abordar los problemas que planteamos como condición de posibilidad del relajo. Siendo esto así, que existe la posibilidad de que la libertad sea fuente de conductas orientadas hacia el valor, no parece recibir ninguna actitud en que la libertad niegue o desvíe de él. Pero, por otra parte, si tales desvíos o libre negación del valor son todavía hablarse de libertad como surgimiento

de abordar los problemas que planteamos como condición de posibilidad del relajo. Siendo esto así, que existe la posibilidad de que la libertad sea fuente de conductas orientadas hacia el valor, no parece recibir ninguna actitud en que la libertad niegue o desvíe de él. Pero, por otra parte, si tales desvíos o libre negación del valor son todavía hablarse de libertad como surgimiento

en el mundo. El valor no es sólo un horizonte que me absorbe hacia mis posibilidades en el futuro. Hay multitud de casos en que el valor se me da de frente, en que no es sólo el lejano y vacilante perfil de mi ser, sino que adquiere la masividad estable de las cosas. Tal acontece en los ejemplos anteriores enumerados: el sabor de un fruto, la frescura del agua o la bondad de un amigo.

Apuntemos, incidentalmente, que el tránsito de una a otra forma de darse el valor puede parecer, a primera vista, un progreso en el orden de la firmeza, y en cierto sentido así es. Pero correlativamente, por cuanto se da la relación del valor con el sujeto que lo enfrenta, la "cosificación" del valor es paralela a su fragilización. Paradójicamente, mientras más encarnado aparece, mientras más incorporado y dotado de un ser firme y estable, tanto menos poder ejerce sobre el sujeto que lo percibe. El valor a realizar por mí inmediatamente, en mi vida práctica, ejerce sobre mí un poder infinitamente mayor que la belleza-cualidad de un rostro femenino, el sabor de un vino o cualquier otro "valor-cosa" con que pueda topar en el mundo. El primer caso es la forma por excelencia de darse el valor, por más que raramente reparemos en ella. Esta forma directa y no posicional de darse el valor nos lo muestra como integrante esencial de la estructura de la existencia. Nos lo da desde dentro, como una presencia fuera de alcance y que, sin embargo, permea la totalidad de la existencia.

Ante ninguna de estas dos formas de aparición del valor es posible el relajo. Su respuesta negativa no es posible ante ninguno de estos estilos de aparición. En el valor asumido en la interioridad total de un proyecto personal, tal respuesta es imposible porque no hay lugar a "respuesta" alguna. El sujeto se halla embarcado de lleno en la empresa de realizar el valor. Puede abandonarla por desilusión o por cansancio. Pero así como la empresa de realizarlo había sido asumida en pura interioridad, en esa misma interioridad y silencio de la subjetividad pura acontece el abandono de tal proyecto. Tampoco puede aparecer la respuesta negativa del relajo ante el "valor-cualidad" o "valor-cosa", entre otras razones, porque esta forma de aparición no constituye apelación alguna a la libertad. La frescura del agua o la inteligencia de un hombre pueden pasar inadvertidas, pueden incluso ser negadas, pero esta negación o esta inadvertencia

no pueden asumir la forma de relajo, porque tales valores no necesitan de ninguna libertad como soporte. La frescura del agua o el sabor delicado de un fruto no tienen más soporte que el agua o el fruto. Son elementos constitutivos de las cosas mismas. Así como el color o la consistencia encuentran su apoyo en la corporeidad irrefutable de la materia.

En el primer caso, el valor, que permea plenamente a la libertad, se da como una dinamicidad y un poder supremos, se identifica con el surgimiento mismo de la libertad. En el segundo, aparece como un bien inerte, independientemente de mi libertad. En ninguno de los dos puede ser objeto de una negación prerreflexiva y activa a la manera del relajo. Esta negación no es posible, en el primer caso, porque me hallo de lleno comprometido en la empresa de su realización. En el segundo, puedo negarlo; pero esta negación no lo alcanza porque su realidad no depende de mi acogimiento.

Para que el relajo pueda tener lugar es menester que el valor se de también en una forma que participe de ambos estilos de aparición. Es menester, por una parte, que aparezca como objeto en medio del mundo, pero al mismo tiempo como algo requerido de mi asentimiento y de mi acción para lograr su plenitud. Tal es el caso en que el valor aparece a cargo de un depositario y al mismo tiempo dentro de un contexto comunitario, de tal manera que el concurso de la comunidad sea indispensable para su actualización.

El ejemplo más obvio de esta posibilidad es el espectáculo. La gracia de un bailarín, por ejemplo, es algo casi tangible, pero al mismo tiempo requiere la atención de un público para poder desplegarse en la plenitud de sus posibilidades. Requiere la atención de una o más personas que anticipen los movimientos graciosos como algo esperado, necesario y "lógico" y que, sin embargo, sorprende como una creación absoluta, como una novedad absolutamente imprevisible. La gracia se apoya, sin duda, en la técnica de la danza, aprendida trabajosamente por el ejecutante, pero también en el reconocimiento del espectador. Es, en cierto sentido, una empresa colectiva dirigida desde dentro por un acuerdo tácito entre ejecutante y público. Surge, precaria y vulnerable, como una floración que arraiga en el terreno de la concordia entre bailarines, músicos y espectadores, y sobrevive como algo definitivo, perfecto y estimulante en el

recuerdo de unos y otros. Esa gracia no nunca la estabilidad y solidez del "valor-co evanescente ha requerido el apoyo de múltiples y descansa en él. Igual que el valor y autoconstitución de la existencia, no llega a el ser definitivo; pero, contrariamente a él, se da en una percepción que participa de las cosas y de la transparencia de lo puro de la etereidad de la conciencia y de la libertad.

Aproximadamente lo mismo acontece en la ceremonia, en la conversación ordenada de la fiesta.

En la cátedra encontramos la misma estructura de apoyo al valor verdad. Lo mismo pasa en la ceremonia religiosa con ciertos valores espirituales; con la ceremonia académica o en la ceremonia civil o política. En la conversación irreflexiva entre un grupo de personas se da también el carácter de ejecutante y público. Un hombre habla y otro presta la atención orientada hacia la verdad del tema.

En todos estos casos la situación es la de libertades entregadas a la tarea de apoyar el valor. Quien para dar actualidad a un valor. En todas las conductas orientadas a apoyar la realización cuyo depositario puede ser una persona, como en la conversación socrática y de la cátedra, como acontece en una ceremonia, o en la conversación, como en el caso de una fiesta.

En la fiesta la situación no se escinde en la polaridad de ejecutante y espectadores, sino que surge una polarización análoga, como en ciertos juegos cuyo centro es la danza colectiva bajo la dirección de un director. En todo caso, en la fiesta el valor se actualiza a través de la situación y no de una estructura estable. El depositario del valor es aquí la situación que tiene una estructura estable y es discernible de manera tan inmediata como en la fiesta.

En la fiesta el valor a alcanzar es la alegría; es actualizar la alegría; alegría de comunicación en la alegría y en el regocijo; tal vez la forma más privilegiada de la comunicación. A fin de que en la fiesta haya realmente alegría es necesario

uir la forma de relajo, porque tales valores no
alguna libertad como soporte. La frescura del
delicado de un fruto no tienen más soporte
el fruto. Son elementos constitutivos de las
sí como el color o la consistencia encuentran
corporeidad irrefutable de la materia.

caso, el valor, que permea plenamente a la
como una dinamicidad y un poder supremos,
el surgimiento mismo de la libertad. En el
como un bien inerte, independientemente

En ninguno de los dos puede ser objeto de
irreflexiva y activa a la manera del relajo.
no es posible, en el primer caso, porque me
comprometido en la empresa de su realiza-
ndo, puedo negarlo; pero esta negación no
que su realidad no depende de mi acogi-

relajo pueda tener lugar es menester que el
también en una forma que participe de ambos
ción. Es menester, por una parte, que aparez-
en medio del mundo, pero al mismo tiempo
erido de mi asentimiento y de mi acción para
ud. Tal es el caso en que el valor aparece
depositario y al mismo tiempo dentro de un
titario, de tal manera que el concurso de la
indispensable para su actualización.

Más obvio de esta posibilidad es el espectácu-
e un bailarín, por ejemplo, es algo casi tan-
nismo tiempo requiere la atención de un pú-
r desplegarse en la plenitud de sus posibili-
e la atención de una o más personas que
ovimientos graciosos como algo esperado, ne-
o" y que, sin embargo, sorprende como una
ta, como una novedad absolutamente impre-
ia se apoya, sin duda, en la técnica de la
da trabajosamente por el ejecutante, pero
reconocimiento del espectador. Es, en cierto
presa colectiva dirigida desde dentro por un
entre ejecutante y público. Surge, precaria y
o una floración que arraiga en el terreno de
tre bailarines, músicos y espectadores, y so-
algo definitivo, perfecto y estimulante en el

recuerdo de unos y otros. Esa gracia no puede alcanzar
nunca la estabilidad y solidez del "valor-cosa". Su realidad
evanescente ha requerido el apoyo de múltiples generosida-
des y descansa en él. Igual que el valor perseguido en la
autoconstitución de la existencia, no llega nunca a alcanzar
el ser definitivo; pero, contrariamente a él puede casi pal-
parse en una percepción que participa de la evidencia de
las cosas y de la transparencia de lo puramente significativo,
de la etereidad de la conciencia y de la libertad.

Aproximadamente lo mismo acontece en la cátedra, en
la ceremonia, en la conversación ordenada y creativa y en
la fiesta.

En la cátedra encontramos la misma estructura sirviendo
de apoyo al valor verdad. Lo mismo pasa en la ceremonia
religiosa con ciertos valores espirituales; con los valores ci-
viles, en la ceremonia académica o en la ceremonia propia-
mente civil o política. En la conversación inteligente y viva
entre un grupo de personas se da también esta polaridad de
ejecutante y público. Un hombre habla y otros escuchan con
la atención orientada hacia la verdad del tema tratado.

En todos estos casos la situación es la de un concurso de
libertades entregadas a la tarea de apoyar el esfuerzo de al-
guien para dar actualidad a un valor. En todas ellas se trata
de conductas orientadas a apoyar la realización de un valor
cuyo depositario puede ser una persona, como en los casos
de la conversación socrática y de la cátedra, o una institu-
ción, como acontece en una ceremonia, o, por fin, una si-
tuación, como en el caso de una fiesta.

En la fiesta la situación no se escinde necesariamente en
la polaridad de ejecutante y espectadores, aunque a veces
surja una polarización análoga, como en ciertas fiestas cam-
pesinas cuyo centro es la danza colectiva bajo la vigilancia
de un director. En todo caso, en la fiesta el valor es alcan-
zado a través de la situación y no de una persona o insti-
tución. El depositario del valor es aquí la situación misma,
situación que tiene una estructura estable aunque no sea
discernible de manera tan inmediata como en la ceremonia.

En la fiesta el valor a alcanzar es la alegría. Su sentido
es actualizar la alegría; alegría de comunicar precisamente
en la alegría y en el regocijo; tal vez la fiesta es una de
las formas privilegiadas de la comunicación. Ahora bien, para
que en la fiesta haya realmente alegría es menester que los

participantes guarden una conducta regulada por ese valor vital. Es menester que nadie adopte una conducta que lo convierta en un aguafiestas. En esta medida la fiesta tiene algo de una ceremonia, en la cual la regulación es menos rígida, menos precisa, menos significativa y más expresiva. Pero si bien en la fiesta la regulación es más libre y la espontaneidad encuentra en ella un margen mayor y una mayor libertad, no es menos cierto que se halla, como en la ceremonia, sujeta a ciertas reglas cuya violación implica un fracaso de la fiesta como tal.

La ceremonia es un conjunto de conductas colectivas de estructura más rígida y estable, en las que se expresa la realidad de una institución. La vida y el sentido de una universidad, por ejemplo, se expresan en las ceremonias de iniciación y de clausura de cursos y en las de otorgamiento de grados. En ellas aparece la solemnidad como expresión del rango de los valores espirituales hacia los cuales se orienta la vida universitaria y el nivel "superior" que esa institución ocupa en una comunidad. Todos los gestos y expresiones de las personas que participan en una ceremonia semejante están totalmente incorporados al ser, a la manera de los "valores-cualidad".

Ahora bien, el gesto de quien ocupa el lugar central de una ceremonia podrá ser expresivo de todo lo que se quiera, pero es también una invocación a mi reconocimiento. Me invita a observar la conducta adecuada a las circunstancias. Y "las circunstancias" no son otra cosa que el empeño de hacer visible y tangible, por ciertos medios convencionales, el alto rango que ocupa la universidad en la comunidad y la elevada jerarquía de los valores que se suponen cultivados en ella.

Ahora bien, yo puedo rehusarme a la conducta que se espera de mí y provocar un relajo de la manera antes descrita, imposibilitando que tales valores y situaciones cobren cuerpo plenamente en la ceremonia. De la misma manera puedo desvirtuar una fiesta, una cátedra o una conversación impidiendo la aparición del valor y desarticulando la situación que habría de permitirla.

En general, para no alargar demasiado estas reflexiones, podemos decir que sólo es posible el relajo cuando el valor aparece encarnado en un depositario o agente, que puede ser una persona, una institución o una situación, y al mismo

tiempo solicita mi apoyo para adquirir y, por otra parte, el valor debe ser casi "valor-cualidad" del mundo presente— y por otra, pura solitud, pauta de mi autoconstitución.

El valor perseguido en la creación de una conducta regulada implica la ejecución de una conducta regulada. Las conductas que antes hemos descrito en la persecución de un cierto "ser puntual" son actos del sujeto que las realiza son previsibles en el futuro comprensible a partir de la realización del acto.

El relajo es un movimiento autodestructivo justamente contraria a la actitud normal del hombre frente a los valores cuando lo que se realiza es la conciencia como pauta de la autoconstitución.

El hombre del relajo efectúa un movimiento irracional que consiste en la supresión de la conducta regulada. Hay en el relajo un cierto voluntarismo para realizar un simple acto de negación del futuro inmediato. El futuro resulta así despojado de su atracción. Cada instante del futuro inmediato es vivido como una mera posibilidad presente.

En ciertos individuos esta estructura adquiere un carácter estable que los convierte en tipos carnaciones del relajo. Su pura presencia implica la disolución de toda seriedad posible. Su actitud es una ligera brisa de sonrisas y la atracción se manifiesta en una condescendiente expectativa de lo que se realiza que disolverá la seriedad de todos los valores que se realizan literalmente, a nada. El lenguaje popular de México designa a este tipo de hombre con el nombre de hombre de relajo: este hombre es un tipo irracional pero adecuado: este hombre es un tipo irracional pero adecuado.

Un "relajiento" es, literalmente, un hombre que vive en el pasado. El "relajiento" vive perpetuamente vuelto hacia el pasado en que el presente acaba de ser. El "relajiento" vive perpetuamente vuelto hacia el pasado en que el presente acaba de ser. El "relajiento" vive perpetuamente vuelto hacia el pasado en que el presente acaba de ser. El "relajiento" vive perpetuamente vuelto hacia el pasado en que el presente acaba de ser. El "relajiento" vive perpetuamente vuelto hacia el pasado en que el presente acaba de ser.

No responde de nada, no se arriesga nada, es un testigo bien-humorado de la vida. Nada hay, pues, de extraño en el hecho de que el "relajiento" sea un tipo irracional pero adecuado.

arden una conducta regulada por ese valor
ter que nadie adopte una conducta que lo
aguafiestas. En esta medida la fiesta tiene
remonia, en la cual la regulación es menos
precisa, menos significativa y más expresiva.

la fiesta la regulación es más libre y la es-
cuenta en ella un margen mayor y una ma-
es menos cierto que se halla, como en la
ta a ciertas reglas cuya violación implica un
esta como tal.

es un conjunto de conductas colectivas de
rígida y estable, en las que se expresa la rea-
nstitución. La vida y el sentido de una uni-
jemplo, se expresan en las ceremonias de ini-
ausura de cursos y en las de otorgamiento de
s aparece la solemnidad como expresión del
alores espirituales hacia los cuales se orienta-
taria y el nivel "superior" que esa institución
comunidad. Todos los gestos y expresiones de
participan en una ceremonia semejante están
rporados al ser, a la manera de los "valores-

el gesto de quien ocupa el lugar central de
podrá ser expresivo de todo lo que se quiera,
in una invocación a mi reconocimiento. Me-
ar la conducta adecuada a las circunstancias.
tancias" no son otra cosa que el empeño de
tangible, por ciertos medios convencionales,
que ocupa la universidad en la comunidad
erarquía de los valores que se suponen culti-

yo puedo rehusarme a la conducta que se
provocar un relajo de la manera antes des-
itando que tales valores y situaciones cobren
ente en la ceremonia. De la misma manera
ar una fiesta, una cátedra o una conversación
aparición del valor y desarticulando la situa-
a de permitirla.

para no alargar demasiado estas reflexiones,
que sólo es posible el relajo cuando el valor
ado en un depositario o agente, que puede
a, una institución o una situación, y al mismo

tiempo solicita mi apoyo para adquirir plena realidad. Por
una parte, el valor debe ser casi "valor-cosa", —situable en
el mundo presente— y por otra, pura solicitud a mi liber-
tad, pauta de mi autoconstitución.

El valor perseguido en la creación del propio "yo" im-
plica la ejecución de una conducta regulada, dirigida, orde-
nada. Las conductas que antes hemos descrito, dirigidas por
la persecución de un cierto "ser puntual", significan que los
actos del sujeto que las realiza son previsibles y perfilan un
futuro comprensible a partir de la realización de un yo va-
lioso.

El relajo es un movimiento autodestructivo. Es una acti-
tud justamente contraria a la actitud normal y espontánea
del hombre frente a los valores cuando los valores actúan en
la conciencia como pauta de la autoconstitución.

El hombre del relajo efectúa un movimiento profunda-
mente irracional que consiste en la supresión de todo futuro
regulado. Hay en el relajo un cierto volverle la cara al fu-
turo para realizar un simple acto de negación del pasado
inmediato. El futuro resulta así despojado de su poder de
atracción. Cada instante del futuro inmediatamente próxi-
mo es vivido como una mera posibilidad de negación del
presente.

En ciertos individuos esta estructura del tiempo adqui-
re un carácter estable que los convierte en verdaderas en-
carnaciones del relajo. Su pura presencia es un presagio de
disolución de toda seriedad posible. Su sola aparición, des-
ata una ligera brisa de sonrisas y la atmósfera se convierte
en una condescendiente expectativa de la lluvia de chistes
que disolverá la seriedad de todos los temas, reduciéndolos,
literalmente, a nada. El lenguaje popular de la ciudad de
México designa a este tipo de hombre con una palabra ho-
rrible pero adecuada: este hombre es un "relajiento".

Un "relajiento" es, literalmente, un hombre sin porvenir.
El "relajiento" vive perpetuamente vuelto hacia este cerca-
nísimo pasado en que el presente acaba de surgir, para ne-
gar risueñamente su contenido. Se niega a tomar nada en
serio, a comprometerse en algo, es decir, se niega a garan-
tizar cualquier conducta propia en el futuro.

No responde de nada, no se arriesga a nada, es, simple-
mente, un testigo bien-humorado de la banalidad de la vida.
Nada hay, pues, de extraño en el hecho de que carezca de

porvenir. El mismo lo destruye al tomar sus propios proyectos como objeto de burla y esta destrucción simbólica se proyecta en el tiempo objetivo convirtiéndolo en un hombre carente de futuro.

La estructura temporal de esta actitud puede describirse adecuadamente como una suma indefinida de instantes unidos entre sí por relaciones de negación. Es un rosario interminable de instantes negados.

Esta fragmentación temporal y su intencionalidad estigmática hacia el momento de la *retención* hacen de él un hombre poco serio, un hombre que "no garantiza" nada. Pero lo convierten en un excelente compañero, en general, mucho más generoso de lo que podría dejar presumir su ingenio a veces temible. Ciertamente "no tiene futuro" pero esto significa que difícilmente podría amenazar el futuro de nadie. Es un buen camarada instantáneo que disipa la seriedad de la vida y nos hace reír de buena gana. Es, indudablemente, una buena compañía. Con él, se pasa el rato.

Puesto que la forma misma de su interioridad es la de "hacer pasar el rato", el rato efectivamente pasa y todos se lo agradecemos. En realidad, es de agradecerse esta función que ha asumido de expulsar cada instante hacia el pasado, desviándonos así de estar atentos al futuro, lugar de la preocupación. El no preocupa sino que des-ocupa. Es un des-ocupado empeñado perpetuamente en la faena de des-ocuparse, de vaciar su conciencia de toda seriedad y de todo compromiso.

Puede no carecer de talento y casi siempre es muy inteligente, pero su función disipadora de la seriedad no inclina a nadie a confiar demasiado en él. Por ello, aunque hubiera podido "llegar muy lejos" no ha llegado a ninguna parte. Su andar a saltitos no traza ninguna trayectoria definida en el mundo. Está en el mismo sitio en que estaba hace muchos años. Jovial y amargo, su vida se comprende como una serie de accidentes que se aglutinan para dotarlo de una personalidad amable y amorfa. Sin embargo, no es totalmente un fracasado, puesto que no cree en el triunfo. Por ello es "humano" y todo el mundo sospecha, a veces con razón, que detrás de esa máscara sonriente y despreocupada se oculta un buen corazón. Su carencia de ambición presagia la generosidad y la auténtica humildad del hombre capaz de reír de sí mismo.

Ríe de sí mismo porque su continua ne opera desde el centro mismo de su inte objeto de su demoleadora actitud es su pr bién su melancolía profunda, que sólo se de la confianza como un pecado ocu bajo confesar, puesto que lo hace a uno vulnerable aun a la propia actitud. Esta puede confiarse en las manos de un am badamente generoso y dotado de una fle suficiente para garantizar que no la anic

De ahí también el posible nihilismo humor en que el relajiento cae como si por el automatismo de su negación. Hab to de desvío y de indiferencia neutraliz: res, acaba por perder de vista que tal tienen su origen en su libertad y que r personales y contingentes entre otras creer que la negación tiene su fundame mas y en su carácter incompleto y d pauta de la afirmación y se ciega para e puede alcanzar capas profundas de su narse a un sentimiento agudo del frac mediable y determinado desde afuera y lidad del resentimiento y de todas las

Es evidente que si el valor es una g trucción, la negación sistemática del val de autodestrucción, por lo menos en ac sonalidad que sólo podría ser conforma interna, responsable, con el valor de qu es, así, inexorablemente, una autonega ción tiene, además, como efecto una : temporalidad subjetiva de quien la ado manente. A partir de ella comprendemo jiento como un hombre sin proyectos, presente (ab-yecto) y, por ello mismo, ir a períodos más o menos largos de la te Por esto decimos que el relajiento no de porvenir. Su actitud negativa pres tiente: por una parte es autodestrucción temporalidad fragmentaria, un chisporr dirección y sin forma, negaciones del p

no lo destruye al tomar sus propios proyectos de burla y esta destrucción simbólica se ampo objetivo convirtiéndolo en un hombre

temporal de esta actitud puede describirse como una suma indefinida de instantes unirelaciones de negación. Es un rosario intermitentes negados.

ción temporal y su intencionalidad estigmomomento de la *retención* hacen de él un io, un hombre que "no garantiza" nada. n en un excelente compañero, en general, roso de lo que podría dejar presumir su emible. Ciertamente "no tiene futuro" pero

difícilmente podría amenazar el futuro de n camarada instantáneo que disipa la se, y nos hace reír de buena gana. Es, indubuena compañía. Con él, se pasa el rato. forma misma de su interioridad es la de rato", el rato efectivamente pasa y todos s. En realidad, es de agradecerse esta fundido de expulsar cada instante hacia el pasos así de estar atentos al futuro, lugar de El no preocupa sino que des-ocupa. Es un eñado perpetuamente en la faena de des- ar su conciencia de toda seriedad y de todo

cer de talento y casi siempre es muy intefunción disipadora de la seriedad no inclinfiar demasiado en él. Por ello, aunque llegar muy lejos" no ha llegado a ninguna a saltitos no traza ninguna trayectoria dedido. Está en el mismo sitio en que estaba s. Jovial y amargo, su vida se comprende e accidentes que se aglutinan para dotarlo lad amable y amorfa. Sin embargo, no es acasado, puesto que no cree en el triunfo. mo" y todo el mundo sospecha, a veces con de esa máscara sonriente y despreocupada n corazón. Su carencia de ambición presad y la auténtica humildad del hombre camismo.

Ríe de sí mismo porque su continua neutralización del valor opera desde el centro mismo de su interioridad y el primer objeto de su demoledora actitud es su propio yo. De ahí también su melancolía profunda, que sólo se revela en el secreto de la confidencia como un pecado oculto que cuesta trabajo confesar, puesto que lo hace a uno serio y por lo tanto vulnerable aun a la propia actitud. Esta frágil seriedad sólo puede confiarse en las manos de un amigo, de alguien probablemente generoso y dotado de una flexibilidad de espíritu suficiente para garantizar que no la aniquilará con la burla.

De ahí también el posible nihilismo disfrazado de buen humor en que el relajiento cae como sin querer, arrastrado por el automatismo de su negación. Habitado al movimiento de desvío y de indiferencia neutralizadora ante los valores, acaba por perder de vista que tal desvío e indiferencia tienen su origen en su libertad y que no son sino opciones personales y contingentes entre otras posibles, acaba por creer que la negación tiene su fundamento en las cosas mismas y en su carácter incompleto y deleznable; pierde la pauta de la afirmación y se ciega para el valor. Este proceso puede alcanzar capas profundas de su personalidad, inclinarse a un sentimiento agudo del fracaso como algo irremediable y determinado desde afuera y abrirle así la posibilidad del resentimiento y de todas las formas del suicidio.

Es evidente que si el valor es una guía de la autoconstrucción, la negación sistemática del valor es un movimiento de autodestrucción, por lo menos en aquel nivel de la personalidad que sólo podría ser conformado por una relación interna, responsable, con el valor de que se trate. El relajo es, así, inexorablemente, una autonegación. Esta autonegación tiene, además, como efecto una fragmentación de la temporalidad subjetiva de quien la adopta como estilo permanente. A partir de ella comprendemos la figura del relajiento como un hombre sin proyectos, caído en el instante presente (ab-yecto) y, por ello mismo, incapaz de dar unidad a períodos más o menos largos de la temporalidad objetiva. Por esto decimos que el relajiento no tiene futuro, carece de porvenir. Su actitud negativa presenta una doble vertiente: por una parte es autodestrucción y, por otra, es una temporalidad fragmentaria, un chisporroteo de presentes sin dirección y sin forma, negaciones del pasado inmediato.

El relajo y la risa

Hemos hablado del relajo, del choteo, del sarcasmo y de la burla. En el horizonte de semejantes cuestiones no podemos dejar de percibir una relación próxima o lejana con otro tema, a saber: el de la risa y lo cómico.

Todos sabemos que el relajo tiene algo de cómico. Quien haya presenciado una situación cualquiera de las descritas sabe de la presencia de la risa, a veces incontenible, que se dispara cuando una situación seria es suspendida de súbito por la intervención del chiste o de la burla. El relajo se presenta, en la generalidad de los casos, acompañado de hilaridad. Ríe quien lo provoca, ríe quien participa y ríe, incidentalmente, quien es su víctima.

Para completar nuestra descripción hemos de dar cuenta de esa presencia de la risa en nuestro asunto. Desgraciadamente, para aclararlo no hay más remedio que hacer una brevísima excursión por el campo resbaladizo y difícil de la significación de la risa y de lo cómico. Digo *desgraciadamente* porque abordar el asunto implica una disquisición indispensable por un terreno tan explorado como confuso: no existe, a la fecha, una investigación verdaderamente satisfactoria sobre este escurridizo tema.

Los filósofos más serios se han ocupado de él y en cualquiera de las obras que le han sido consagradas se encuentran listas impresionantes de nombres ilustres que le están asociados. Platón, Aristóteles, Cicerón, Descartes, Pascal, Hobbes, Kant, Hegel, Schopenhauer, Spencer, Renouvier, Bergson, Freud, han tenido algo que decir sobre la risa, sin que pueda considerarse como definitiva ninguna de sus teorías. Por otra parte, la bibliografía de la materia es increíblemente extensa. Algún investigador ha anotado la existencia de más de noventa teorías sobre la risa, y la suma de los libros y artículos que le han sido consagrados específicamente pasa de doscientos.

Las dificultades suben de punto cuando uno echa una mirada a las cosas mismas, porque la risa no se presenta siempre con una significación unívoca. Se puede reír de alegría y se puede reír a carcajadas por algo cómico; hay la risa provocada por el chiste y la risa provocada por una situación cómica real, hay la risa patológica, "la risa histérica" y "la risa fisiológica" provocada por estímulos físicos como

el gas hilarante o las "cosquillas", hay la sólo una risa naciente. No hay continuidad y la carcajada. La sonrisa no es una risa jada es, obviamente, la culminación de una risa ingenua y la risa malévola, la "risita" risa serena, la sonrisa piadosa, la sonrisa irónica, etc.

Por otra parte, casi todos los pensadores algo sobre este asunto se han contentado con fijar la esencia de lo cómico, y aire la cuestión de la relación entre la risa general dan por supuesto que lo cómico y la misma manera como el calor dilata lo pudiera ser falso. Dan por supuesto que la risa, sin más. Esto implica un suplenido de las relaciones entre la conciencia y su mucho de estar justificado. Lo cómico necesariamente la risa. La síntesis entre comicidad es una síntesis causal, es una síntesis libre comicidad e hilaridad hay la relación de un objeto. Prueba de ello es que no todo en la misma manera ni ante las mismas formas chiste o una situación cómica que puede persona, puede dejar impávida a otra comicidad que pueden comprenderse por tura o de sutileza estimativa de las clases grupos profesionales o de las nacionalidades.

Todos sabemos qué quiere decir la expresión "risa" y hemos asistido a escenas en que la risa de una persona ante la risa incontinente.

La risa no es, pues, reacción automática de lo cómico. No puede serlo porque la particular de conciencia, exactamente como como una intelección, y no puede escapar de la conciencia, que es la intencionalidad. El efecto de lo cómico es tan absurdo como el estudio es un efecto de la ciencia o que la del mal o de alguna otra *causa*. La risa emoción o como los actos de intelección estar dirigida la conciencia hacia un objeto bien, que la risa es una manera de designar que designar, debiera tal vez decirse "in-

a
o del relajo, del choteo, del sarcasmo y de
horizonte de semejantes cuestiones no po-
percibir una relación próxima o lejana con
er: el de la risa y lo cómico.

que el relajo tiene algo de cómico. Quien
una situación cualquiera de las descritas
cia de la risa, a veces incontenible, que se
ma situación sería es suspendida de súbito
ón del chiste o de la burla. El relajo se
generalidad de los casos, acompañado de
bien lo provoca, ríe quien participa y ríe,
quien es su víctima.

nuestra descripción hemos de dar cuenta
de la risa en nuestro asunto. Desgracia-
lararlo no hay más remedio que hacer una
ón por el campo resbaladizo y difícil de la
la risa y de lo cómico. Digo *desgraciada-*
bordar el asunto implica una disquisición
un terreno tan explorado como confuso:
cha, una investigación verdaderamente sa-
este escurridizo tema.

más serios se han ocupado de él y en cual-
as que le han sido consagradas se encuen-
ionantes de nombres ilustres que le están
y, Aristóteles, Cicerón, Descartes, Pascal,
egel, Schopenhauer, Spencer, Renouvier,
han tenido algo que decir sobre la risa, sin
erarse como definitiva ninguna de sus teo-
rte, la bibliografía de la materia es increí-

Algún investigador ha anotado la existen-
oventa teorías sobre la risa, y la suma de
los que le han sido consagrados específica-
cientos.

suben de punto cuando uno echa una mi-
nismas, porque la risa no se presenta siem-
ificación unívoca. Se puede reír de alegría
a carcajadas por algo cómico; hay la risa
chiste y la risa provocada por una situa-
hay la risa patológica, "la risa histérica"
ica" provocada por estímulos físicos como

el gas hilarante o las "cosquillas", hay la sonrisa, que no es
sólo una risa naciente. No hay continuidad entre la sonrisa
y la carcajada. La sonrisa no es una risa débil ni la carca-
jada es, obviamente, la culminación de una sonrisa; hay la
risa ingenua y la risa malévola, la "risita nerviosa" y la son-
risa serena, la sonrisa piadosa, la sonrisa cortés, la sonrisa
irónica, etc.

Por otra parte, casi todos los pensadores que han dicho
algo sobre este asunto se han contentado con explicarlo, tra-
tando de fijar la esencia de lo cómico, y han dejado en el
aire la cuestión de la relación entre la risa y lo cómico. En
general dan por supuesto que lo cómico *provoca* la risa, de
la misma manera como el calor dilata los cuerpos, lo que
pudiera ser falso. Dan por supuesto que lo cómico es *cau-*
sa de la risa, sin más. Esto implica un supuesto previo acerca
de las relaciones entre la conciencia y su objeto, que dista
mucho de estar justificado. Lo cómico no provoca necesari-
amente la risa. La síntesis entre comicidad e hilaridad no
es una síntesis causal, es una síntesis libre, puesto que entre
comicidad e hilaridad hay la relación de una conciencia a
un objeto. Prueba de ello es que no todo el mundo ríe de la
misma manera ni ante las mismas formas de lo cómico. Un
chiste o una situación cómica que puede desternillar a una
persona, puede dejar impávida a otra. Hay "estratos" de
comicidad que pueden comprenderse por el grado de cul-
tura o de sutileza estimativa de las clases sociales, de los
grupos profesionales o de las nacionalidades.

Todos sabemos qué quiere decir la expresión: "chiste ale-
mán" y hemos asistido a escenas en que contrasta la irrita-
ción de una persona ante la risa incontenible de otra.

La risa no es, pues, reacción automática ni efecto causal
de lo cómico. No puede serlo porque la risa es una forma
particular de conciencia, exactamente como una emoción o
como una intelección, y no puede escapar a la ley universal
de la conciencia, que es la intencionalidad. Decir que la risa
es efecto de lo cómico es tan absurdo como decir que el es-
tudio es un efecto de la ciencia o que la cólera es un efecto
del mal o de alguna otra *causa*. La risa, como cualquier
emoción o como los actos de intelección, es una forma de
estar dirigida la conciencia hacia un objeto. Parecería, más
bien, que la risa es una manera de *designar* lo cómico. Más
que designar, debiera tal vez decirse "intencionar", "apun-

tar" o "aludir", ya que la forma peculiar de intencionalidad que es la risa no se agota en una mera función designativa. Digamos pues que la risa es la manera peculiar de estar dirigida la conciencia hacia lo cómico. Sobre esta relación intencional puede montarse cualquier teoría acerca de su origen y de su significado. Puede decirse, por ejemplo, que es una reacción de defensa colectiva o individual frente a alguna amenaza, como lo hace Bergson, para quien la risa es una defensa del grupo social frente a la intromisión de lo mecánico en la corriente creadora de la vida. La risa sería entonces una especie de revulsivo contra la estratificación y la automatización de la corriente vital; una manera de expulsar violentamente del ímpetu vital (que él supone como base metafísica de la sociedad humana) todos los momentos de tendencia hacia la repetición mecánica, hacia la rigidez automática. Lo cómico sería precisamente esta intromisión de lo mecánico dentro de lo vivo y la risa sería como un castigo al agente de esa intromisión, ejecutado por el grupo social que se defiende del peligro entrañado en ella. Puede también explicarse la risa como una liberación de energía acumulada en la caldera del inconsciente, a la manera de Freud, cuya teoría sobre la relación entre el chiste equívoco y lo inconsciente es de sobra conocida.

En ambos casos salta a la vista que la risa y lo cómico son sólo un pretexto para mostrar el funcionamiento de una doctrina metafísica. Y no cabe duda de que ambas doctrinas "funcionan" bien a condición de que no se preste demasiada atención a la risa misma y a lo cómico. Después de estudiarlas cuidadosamente habremos aprendido mucho sobre el "élan vital" y sobre la función social de la risa, sobre la libido y lo inconsciente, pero no habremos aclarado mucho aquello mismo sobre lo cual se suponía que se nos iba a aleccionar, a saber: sobre el *qué* de la risa, sobre su esencia, cuya descripción resulta escamoteada a nombre de una "explicación" que se orienta hacia la confirmación de una teoría previa (y ajena a las cosas mismas). No hay en ellas una penetración en el fenómeno que se trata de aclarar: éste resulta más bien oscurecido que iluminado.

Esta falta de atención a las cosas mismas es más vivible en teorías más antiguas, que por otra parte tienen la virtud de no desatender el carácter corporal de nuestro fenómeno, si bien caen por ello mismo en afirmaciones que al nivel

actual de la investigación psicológica, atmenología, resultan francamente cómicas.

Tal es el caso de Kant. Kant acierta a risa es una emoción, deshaciéndose con el tiempo a considerar la risa como un entendimiento. "La risa, —nos dice— es una emoción que nace del súbito aniquilamiento de una esperanza al intentar explicar el carácter placentero de una emoción, afirma que se deriva de "la tensión alternativa de las partes elásticas de los in-

Ello no obstante, Kant, al tratar la risa en su teoría del placer, no deja de advertir la característica espiritual y corporal de este fenómeno en última instancia como un placer condicionado por ciertas manipulaciones de conceptos al chiste como "juego de pensamientos" y al azar (del que no se ocupa por no considerarlo hermoso") y de la música, a la que llama juego de salón más: "juego de los sonidos".

En último análisis, tal vez la teoría misma de la risa se deba a Alfred Stern⁴. Stern a su vez es un juicio de valor, un juicio de valor que conduce a una degradación de valores". Stern abre una vía llena de sugerencias para una teoría de la risa, aunque dista mucho de ser una solución definitiva a nuestro problema.

Es evidente, por ejemplo, que la risa misma es un juicio de valor ni de ninguna otra índole ni positivo ni negativo. Tal vez Kant andara en la solución al afirmar que la risa es una emoción. Sin embargo, Stern ha dado con una solución al afirmar que puede discernirse una degradación como sentido último de lo risible. Su acierto es una teoría que puede dar la razón última pero queda en pie la necesidad de ponerlo en el terreno de lo cómico *provoca*, precisamente, ese estado que es la risa, y queda también por aclarar el carácter marcadamente corporal de la risa y su intencionalidad.

⁴ *Philosophie du Rire et des Pleurs*, Presses Universitaires de Paris, 1949.

ya que la forma peculiar de intencionalidad no se agota en una mera función pues que la risa es la manera peculiar de la conciencia hacia lo cómico. Sobre esta al puede montarse cualquier teoría acerca de su significado. Puede decirse, por ejemplo, de defensa colectiva o individual, como lo hace Bergson, para quien es la corriente creadora de la vida. La risa es una especie de revulsivo contra la estratificación de la corriente vital; una manera de defender el ímpetu vital (que él supone es la fuerza motriz de la sociedad humana) todos los momentos hacia la repetición mecánica, hacia la inercia. Lo cómico sería precisamente esta intrusión dentro de lo vivo y la risa sería como un escape de esa intrusión, ejecutado por el organismo que se defiende del peligro entrañado en ella. Aplicarse la risa como una liberación de la energía en la caldera del inconsciente, a la mayor teoría sobre la relación entre el chiste y el inconsciente es de sobra conocida.

Salta a la vista que la risa y lo cómico son dos modos para mostrar el funcionamiento de una misma energía. Y no cabe duda de que ambas doctrinas parten de una misma condición de que no se preste demasiada importancia a la risa misma y a lo cómico. Después de haber precisamente habremos aprendido mucho sobre la función social de la risa, sobre su función psicológica, pero no habremos aclarado mucho sobre lo cual se suponía que se nos iba a aclarar: sobre el *qué* de la risa, sobre su esencia. La risa resulta escamoteada a nombre de una teoría que orienta hacia la confirmación de una teoría (y no a las cosas mismas). No hay en ellas nada que el fenómeno que se trata de aclarar: en lo que se ha oscurecido que iluminado. La aplicación a las cosas mismas es más vivible que las teorías, que por otra parte tienen la virtud de hacer perder el carácter corporal de nuestro fenómeno, y esto mismo en afirmaciones que al nivel

actual de la investigación psicológica, abierto por la fenomenología, resultan francamente cómicas.

Tal es el caso de Kant. Kant acierta al afirmar que la risa es una emoción, deshaciéndose con ello de la tendencia de su tiempo a considerar la risa como un asunto del entendimiento. "La risa, —nos dice— es una emoción que nace del súbito aniquilamiento de una espera intensa". Pero al intentar explicar el carácter placentero de semejante emoción, afirma que se deriva de "la tensión y relajamiento alternativos de las partes elásticas de los intestinos".

Ello no obstante, Kant, al tratar la risa como una parte de su teoría del placer, no deja de advertir la doble característica espiritual y corporal de este fenómeno, y lo explica en última instancia como un placer corporal obtenido mediante ciertas manipulaciones de conceptos; por eso clasifica al chiste como "juego de pensamientos" al lado del juego de azar (del que no se ocupa por no considerarlo un "juego hermoso") y de la música, a la que considera como un "juego de salón más: "juego de los sonidos".

En último análisis, tal vez la teoría más penetrante sobre la risa se deba a Alfred Stern⁴. Stern afirma que "la risa es un juicio de valor, un juicio de valor negativo concerniente a una degradación de valores". Con esta fórmula Stern abre una vía llena de sugerencias y de posibilidades para una teoría de la risa, aunque dista mucho de dar una solución definitiva a nuestro problema.

Es evidente, por ejemplo, que la risa no es un juicio. No es un juicio de valor ni de ninguna otra índole; ni afirmativo ni negativo. Tal vez Kant andaba más cerca de la solución al afirmar que la risa es una emoción placentera. Sin embargo, Stern ha dado con una clave importante al afirmar que puede discernirse una degradación de valores como sentido último de lo risible. Su acierto se limita a postular una teoría que puede dar la razón última de lo cómico, pero queda en pie la necesidad de poner en claro por qué lo cómico *provoca*, precisamente, ese estilo de intencionalidad que es la risa, y queda también por aclarar el sentido del carácter marcadamente corporal de este tipo de intencionalidad.

⁴ *Philosophie du Rire et des Pleurs*, Presses Universitaires de France, París, 1949.

“Es cómico —dice Stern— todo incidente y todo proceder que desplazan nuestra atención de un valor a un no-valor o de un valor intrínseco a un valor instrumental. Los dos casos equivalen a una degradación de valores que *provoca* el instintivo juicio de valor negativo que es la risa”.

Como puede verse, Stern da por resuelto el problema de la relación entre lo cómico y la risa, al dar por sentado que lo cómico, entendido como degradación de valores, *provoca* la risa; por otra parte, se libera del estudio del tipo especial de intencionalidad que es el reír, declarando que se trata de un juicio⁵.

Todos hemos notado cómo se desvanece misteriosamente la “vis cómica” de un chiste o de una situación que nos han hecho reír a mandíbula batiente. Si la risa no tuviera cierta capacidad de engendrar lo cómico, nunca podría suceder que algo cómico dejara de serlo; por otra parte, si esta capacidad creadora de la conciencia fuera absoluta, no habría regla alguna para la comicidad ni habría posibilidad alguna de compartir la risa. En este punto es donde se presenta con mayor evidencia el carácter ambiguo de las relaciones entre la conciencia y el mundo. Todo pasa como si la risa fuera a medias creada por lo cómico (de cualquier manera como éste se conciba) y al propio tiempo lo cómico fuera creado, o más bien, sostenido por la risa. Mi reír es una recreación continua de la comicidad, por más que a la reflexión aparezca mi risa simplemente como reacción automática ante el chiste o la situación. Si a esto añadimos la verosimilitud de que la esencia de lo cómico entrañe la degradación de valores de que habla Stern, la risa podría interpretarse como la conciencia de esta degradación; conciencia que no se limita a ser una reacción frente a la degradación sino al propio tiempo una interpretación de ella, que implica una forma especial de relación de la conciencia

⁵ No está claro que lo cómico *provoque* la risa. William James afirma que lo cómico es creado por la risa. Al fondo de semejante oposición de opiniones yace el problema filosófico de la oposición entre el realismo y el idealismo. El problema del primado del objeto o del sujeto en la teoría del conocimiento, se extiende a todos los campos de la realidad y revela su dificultad muy destacadamente en este pequeño asunto de la risa, en el que se ve con claridad la dificultad de reducir la génesis del fenómeno a cualquiera de los dos términos en juego.

a la totalidad del mundo.

Efectivamente, parece que puede discernirse la relación cómica y en cualquier chiste posible de valores. Tanto la teoría de Bergson como lo absurdo (tal vez las que más se han determinado justa de la esencia de lo que ser asumidas en la idea de una degradación “lógica” del chiste que examinara la totalidad de las formas de lo cómico, permitiría seguramente descubrir el sentido fundamental, la degradación de valores que Stern; entonces podría interpretarse la risa como una emoción peculiar, a saber: la emoción placentera e inofensiva de esa degradación; como el ser a salvo, de estar libre, fuera de su alcance.

En efecto, una degradación de valor es el hecho de una degradación de valor abriendo una posible degradación universal de los valores y la extinción absoluta del valor. Tal vez puede verse la risa como una forma de conciencia que, al experimentar la degradación, al propio tiempo afirmaría el carácter limitado, de la degradación misma, haciendo el sentimiento placentero de estar a salvo de la totalidad del mundo que ríe como la totalidad del mundo. La risa sería, así, como la emoción de la libertad y como la degradación posible y como el sentimiento de estabilidad “última” del mundo del valor. El último punto haría comprensible, por una parte, el sentimiento placentero de la risa y, por otra, la tendencia a mantenerse en la existencia, a prolongarse en la vida misma, sosteniendo al mismo tiempo ante la conciencia su objeto, es decir: el conjunto del mundo cómico. La risa sería entonces una forma de conciencia que, ante la degradación del valor y la pérdida de la estructura intencional de la risa sería la de una vivencia expresada con una violencia corporal que sería el de gozar con el propio cuerpo y el mundo del valor. Sería una vivencia analógica a la del colérico que “siente”, en la cólera, en las contracciones de sus entrañas.

dice Stern— todo incidente y todo proceso llama nuestra atención de un valor a un valor intrínseco a un valor instrumental. Los valores se reducen a una degradación de valores que *provoca* de valor negativo que es la risa”.

Para Stern, da por resuelto el problema de lo cómico y la risa, al dar por sentado y entendido como degradación de valores, por otra parte, se libera del estudio del tipo de racionalidad que es el reír, declarando que *no* es el reír.

Se pregunta cómo se desvanece misteriosamente el valor de un chiste o de una situación que nos mandíbula batiente. Si la risa no tuviera que engendrar lo cómico, nunca podría sumir el chiste de dejara de serlo; por otra parte, si la conciencia fuera absoluta, no habría posibilidad para la comicidad ni habría posibilidad de reír la risa. En este punto es donde se previene el carácter ambiguo de las relaciones entre la risa y el mundo. Todo pasa como si se creara una conciencia creada por lo cómico (de cualquier tipo que se conciba) y al propio tiempo lo cómico es sostenido por la risa. Mi reír es una consecuencia de la comicidad, por más que a la risa simplemente como reacción automática a la situación. Si a esto añadimos la esencia de lo cómico entraña la esencia de que habla Stern, la risa podría ser la conciencia de esta degradación; conlleva a ser una reacción frente a la degradación por el propio tiempo una interpretación de ella, forma especial de relación de la conciencia

de lo cómico *provoca* la risa. William James dice que la risa es creada por la risa. Al fondo de semejante problema yace el problema filosófico de la oposición entre el idealismo y el realismo. El problema del primado del objeto sobre el sujeto del conocimiento, se extiende a todos los órdenes y revela su dificultad muy destacadamente en el caso de la risa, en el que se ve con claridad la difícil génesis del fenómeno a cualquiera de los dos

a la totalidad del mundo.

Efectivamente, parece que puede discernirse en toda situación cómica y en cualquier chiste posible una degradación de valores. Tanto la teoría de Bergson como las teorías de lo absurdo (tal vez las que más se han aproximado a la determinación justa de la esencia de lo cómico), pueden ser asumidas en la idea de una degradación de valores. Una “lógica” del chiste que examinara la totalidad de las estructuras de lo cómico, permitiría seguramente destacar, como su sentido fundamental, la degradación de valores de que habla Stern; entonces podría interpretarse la risa como una emoción peculiar, a saber: la emoción placentera del carácter inofensivo de esa degradación; como el sentimiento de estar a salvo, de estar libre, fuera de su alcance.

En efecto, una degradación de valor es algo amenazante. El hecho de una degradación de valor abre el horizonte de una posible degradación universal de los valores y aún de una extinción absoluta del valor. Tal vez pueda interpretarse la risa como una forma de conciencia que, aludiendo a esa degradación, al propio tiempo afirmaría el carácter “local”, limitado, de la degradación misma, haciendo surgir con ello el sentimiento placentero de estar a salvo tanto la conciencia del que ríe como la totalidad del mundo de lo valioso; la risa sería, así, como la emoción de la libertad frente a la degradación posible y como el sentimiento placentero de la estabilidad “última” del mundo del valor amenazado. Este último punto haría comprensible, por una parte, el carácter placentero de la risa y, por otra, la tendencia de la risa a mantenerse en la existencia, a prolongarse, a recrearse a sí misma, sosteniendo al mismo tiempo ante la mirada de la conciencia su objeto, es decir: el conjunto unitario de lo cómico. La risa sería entonces una forma de conciencia que, ante la degradación del valor y justamente *por* esta degradación, trataría de asegurarse a sí misma su libertad frente a tal degradación y a asegurar, al mismo tiempo, el carácter invulnerable del mundo del valor en general. La estructura intencional de la risa sería la de un “sí... pero”, expresado con una violencia corporal cuyo sentido último sería el de gozar con el propio cuerpo la estabilidad del mundo del valor. Sería una vivencia análoga, aunque inversa, a la del colérico que “siente”, en la cenestesia de su cólera, en las contracciones de sus entrañas, la odiosidad del

enemigo o de la afrenta. El colérico, en efecto, *se hunde* en su cólera, la deja fluir como corriente de sensaciones corporales que manifiestan la odiosidad de lo que la ha provocado; *se deja llevar* por la cólera justamente para hacer más corpóreo, más palpable, lo abominable del motivo, lo cual vale al propio tiempo como legitimación de la violencia de su emoción. Lo mismo pasa con el sufrimiento: el hombre emotivo que sufre, se prende a su sufrimiento, lo recrea, lo provoca para hacerlo más real, perderse en él y en cierta manera alcanzar una liberación paradójica entregándose sin medida a la emoción. No es otro el sentido del poder liberador y apaciguador de las lágrimas y demás expresiones violentas del dolor. De la misma manera, la risa quiere condensarse infinitamente, quiere hacerse "risa en sí", goce infinitamente denso de la infinita seguridad de lo racional y del valor frente a la amenaza de lo absurdo y la posible degradación de los valores.

Muestra de la eficacia explicativa de la hipótesis de Stern es el sencillo ejemplo del hombre solemne que resbala y cae. El rey de la creación pasa de súbito a convertirse en una parte de la creación, sometida, como una piedra cualquiera, a las leyes de la gravedad. He aquí una evidente degradación del valor de la libre personalidad, alcanzada por la regularidad a que se hallan sometidas las realidades más humildes y deleznable. No todo el mundo ríe de semejante acontecimiento, desde luego. Una persona consciente de la jerarquía axiológica o con una sensibilidad viva para la condición del hombre experimentará, más bien, un sentimiento de vergüenza y una acentuación de la conciencia de su propia vulnerabilidad. Pero una persona que no se encuentra aquejada por semejantes miramientos, probablemente reirá de buena gana, al sentirse a salvo de tales contingencias, afirmada en la tranquilizadora convicción de que en el fondo no ha pasado nada grave. Su risa será, para esa persona, garantía corporalmente perceptible de que a ella no le ha pasado nada y de que el pequeño incidente no altera profundamente la estabilidad de las cosas. La risa del que sufre el accidente nunca puede tener la transparencia y la espontaneidad de la del espectador. La víctima no podrá menos de sentirse "tocada". A sus ojos la degradación de su propio valor estará acompañada por el sentimiento de su vulnerabilidad; en este caso, el rasgo de liberación, que me

parece esencial a la risa, no podrá tener su aparición. Si acaso, por un penoso esfuerzo, la risa será simulada, querida, como una afirmación de su libertad, y el goce corporal de tal difícil.

Los ejemplos podrían multiplicarse analizando más complicados y de estructura cómica más compleja; pero aparecerá un trasfondo de degradación si no resulta absolutamente satisfactorio como de la risa, tiene la ventaja de su universalidad para asumir todas las teorías formales.

De todo lo anterior se desprende con claridad el valor de la risa ante el relajo. Siendo éste un valor, el valor en cuestión queda degradado al quedar incumplida su pretensión plena. El actor que es su víctima, personaje interesante para convertirse, por ser hombre pequeño, o barrigón, o tartamudo, o solemne, que encarna a una institución reducida al papel del hombre que no puede ser en esa situación. La fiesta de aniversario se convierte en un demónium en el que los asistentes se disipan como proyectiles. La representación, la ceremonia se convierten en "un relajo".

Sin embargo, la comicidad no es esencial siempre le acompaña, y esto por razones que ya he visto a un grupo de "relajientos" en la risa provocada por ésta acción siempre en algunas ocasiones se abren posibilidades indeterminadas y de temor que impiden la risa franca.

En efecto, el relajo es en cierto sentido imaginaria de un valor que por lo general se reduce a una mera degradación del valor. La destrucción imaginaria y la degradación pueden ser destrucción real o a la pérdida del valor, pérdida y destrucción no afectan necesariamente el valor puesto fuera del juego.

Ahora bien, una *pérdida* del valor no es indiferente. Mientras más alto el valor que se pierde es el dolor, hasta culminar en el aniquilamiento de valores supremos que la tragedia no hace reír sino llorar. Cierta

afrenta. El colérico, en efecto, *se hunde* y deja fluir como corriente de sensaciones corrompidas la odiosidad de lo que la ha pro-
llevar por la cólera justamente para hacer más palpable, lo abominable del motivo, lo mismo tiempo como legitimación de la violencia. Lo mismo pasa con el sufrimiento: el que sufre, se prende a su sufrimiento, lo re-
para hacerlo más real, perderse en él y alcanzar una liberación paradójica entregada a la emoción. No es otro el sentido del y apaciguador de las lágrimas y demás expresiones del dolor. De la misma manera, la risa se infinitamente, quiere hacerse "risa en sí", se desprende de la infinita seguridad de lo raro frente a la amenaza de lo absurdo y la pérdida de los valores.

La eficacia explicativa de la hipótesis de Stern es el ejemplo del hombre solemne que resbala y cae. La risa pasa de súbito a convertirse en una situación, sometida, como una piedra cualquiera, a la gravedad. He aquí una evidente degradación de la libre personalidad, alcanzada por la que se hallan sometidas las realidades más valiosas. No todo el mundo ríe de semejante manera desde luego. Una persona consciente de la importancia o con una sensibilidad viva para la conciencia experimentará, más bien, un sentimiento de acentuación de la conciencia de su producción. Pero una persona que no se encuentra con semejantes miramientos, probablemente reirá al sentirse a salvo de tales contingencias, afirmando una convincente convicción de que en el fondo nada grave. Su risa será, para esa persona, una risa perceptible de que a ella no le ha pasado nada y que el pequeño incidente no altera probablemente de las cosas. La risa del que sufre puede tener la transparencia y la esencias del espectador. La víctima no podrá ser metocada". A sus ojos la degradación de su valor va acompañada por el sentimiento de su vulnerabilidad. En este caso, el rasgo de liberación, que me

parece esencial a la risa, no podrá tener lugar e impedirá su aparición. Si acaso, por un penoso esfuerzo, logra reír, su risa será simulada, querida, como una afirmación reflexiva de su libertad, y el goce corporal de tal libertad resultará difícil.

Los ejemplos podrían multiplicarse analizando los chistes más complicados y de estructura cómica más delicada. Siempre aparecerá un trasfondo de degradación de valores que, si no resulta absolutamente satisfactorio como "explicación" de la risa, tiene la ventaja de su universalidad y de su capacidad para asumir todas las teorías formuladas sobre ella.

De todo lo anterior se desprende con claridad el sentido de la risa ante el relajo. Siendo éste una negativa a sostener un valor, el valor en cuestión queda en cierta manera degradado al quedar incumplida su pretensión a la incorporación plena. El actor que es su víctima deja de ser un personaje interesante para convertirse, por ejemplo, en un hombre pequeño, o barrigón, o tartamudo. El funcionario solemne, que encarna a una institución respetable, queda reducido al papel del hombre que no puede controlar una situación. La fiesta de aniversario se convierte en un pandemium en el que los asistentes se disparan toda clase de proyectiles. La representación, la ceremonia o la fiesta se convierten en "un relajo".

Sin embargo, la comicidad no es esencial al relajo, no siempre le acompaña, y esto por razones esenciales. Quien haya visto a un grupo de "relajientos" en acción, sabe que la risa provocada por ésta acción siempre es precaria. En ocasiones se abren posibilidades indeterminadas de imprevisión y de temor que impiden la risa franca.

En efecto, el relajo es en cierto sentido una destrucción imaginaria de un valor que por lo general sólo llega realmente a una mera degradación del valor. Pero de la destrucción imaginaria y la degradación puede pasarse a la destrucción real o a la pérdida del valor, por más que esta pérdida y destrucción no afecten necesariamente al valor puesto fuera del juego.

Ahora bien, una *pérdida* del valor no es cómica sino que entraña dolor. Mientras más alto el valor perdido, más grave es el dolor, hasta culminar esta correspondencia en el aniquilamiento de valores supremos que es la tragedia, y la tragedia no hace reír sino llorar. Ciertamente, el tránsito

de la destrucción imaginaria a la destrucción real no es necesario. Sin embargo, es muy a menudo posible, y la mera posibilidad crea una atmósfera de inquietud que, más que provocar la risa, la impide. Las ocasionales destrucciones de plazas de toros o de parques deportivos, de que a veces han dado cuenta nuestros diarios, atestiguan de esta posibilidad de pasar de las "palmas de tango" al regocijado incendio de galerías y patios de butacas. Las autoridades municipales de la ciudad de México, se han visto obligadas en ocasiones a prohibir espectáculos o reuniones, en sí mismos inocuos, pero que a menudo culminan en actos de destrucción; estos actos no se comprenden aplicándoles calificativos que constituyen sólo una condenación moral (probablemente justificada) pero que no hacen inteligible el hecho mismo, ni mucho menos los medios de evitarlo.

II. SENTIDO MORAL DEL RELAJO

Hemos intentado, con el rigor que permite el propósito comunicativo de este ensayo, una descripción fenomenológica del relajo. Tal descripción implica una doble exigencia. En primer lugar, que la descripción sea precisamente eso: descripción. Es decir, el abandono de una actitud explicativa que intentaría comprenderlo desde un punto de vista externo. En segundo lugar, es indispensable que quien emprende la tarea de describir, se sitúe en el punto de vista del sujeto, ejecute el acto descrito para poner a la luz significaciones que le son inherentes. En las descripciones anteriores nos hemos colocado en esa posición "interior" al hecho que hemos estudiado y hemos adoptado una actitud exclusivamente descriptiva, es decir, totalmente neutra con respecto a todos los conatos de explicación (de comprensión "exterior") que hubieran podido venirnos a la cabeza.

Ahora bien, es evidente que las posibilidades de inteligibilidad de nuestro asunto no se agotan con los datos que arroja la mera descripción. Quedan todavía muchas cosas por averiguar. Sabemos, más o menos, *qué* es el relajo, pero no sabemos todavía nada sobre su significación moral, ni sobre su origen, ni sobre su lugar o su función en el conjunto de hechos, normas, usos, hábitos y exigencias sociales que forman el ambiente espiritual de nuestro país.

Ciertamente, algo de todo esto ha quedado largo de nuestra exposición, pero sólo a y más bien como un auxilio negativo que no determina lo que no es el relajo. Así, hemos, sin más, una burla; cómo no es ironía teo; hemos visto cómo la risa no es un (le sea esencial. Pero no hemos visto positivamente guarda con todas estas cosas y con otra importancia.

Para ello es menester abandonar el "puro" que habíamos adoptado y colocarnos en una vista que nos permita comprenderlo con hechos de la vida moral. Visto así, desde un punto superior y por ello más universal, su esencia más clara y adquirirá un sentido más propio.

Al abandonar la actitud descriptiva e interpretativa, podríamos decir que abandonamos lo cierto para ingresar en el de lo probable. Ve de "es" para proseguir nuestras reflexiones "vez". Sin embargo, reconociendo la importancia del tránsito, trataremos de no perder nunca de vista que arroja la descripción, que por otra parte nos arroja totalmente, para dar a las probabilidades a explorar la mayor solidez posible.

La libertad

El concepto en que tomaremos el apoyo para el esclarecimiento del sentido moral del relajo es el concepto de libertad. El concepto de libertad nos permitirá analizar la raíz de este complejo haz de conductas, regular la idea de no regulación, de desorden.

En efecto, si reflexionamos sobre lo que el relajo aparece como una conducta de restricción que impone el valor se responde. A una exigencia se responde con una huida, o, pues, como una forma de liberación. La libertad aparece también en el horizonte de la condición de su posibilidad, como sucede, en los límites diferenciales, con cualquier conducta. La imputación supone la idea de la libertad a quien podemos atribuir la responsabilidad.

n imaginaria a la destrucción real no es embargo, es muy a menudo posible, y la mera una atmósfera de inquietud que, más que la impide. Las ocasionales destrucciones de parques deportivos, de que a veces han otros diarios, atestiguan de esta posibilidad palmas de tango" al regocijado incendio de de butacas. Las autoridades municipales México, se han visto obligadas en ocasiones táculos o reuniones, en sí mismos inocuos, ido culminan en actos de destrucción; estos prenden aplicándoles calificativos que condenación moral (probablemente justifi- no hacen inteligible el hecho mismo, ni medios de evitarlo.

AL DEL RELAJO

, con el rigor que permite el propósito co- ste ensayo, una descripción fenomenológica descripción implica una doble exigencia. En e la descripción sea precisamente eso: des- r, el abandono de una actitud explicativa mprenderlo desde un punto de vista exter- lugar, es indispensable que quien emprede ribir, se sitúe en el punto de vista del su- cto descrito para poner a la luz significa- i inherentes. En las descripciones anteriores do en esa posición "interior" al hecho que y hemos adoptado una actitud exclusiva- t, es decir, totalmente neutra con respecto a s de explicación (de comprensión "exte- ran podido venirnos a la cabeza. s evidente que las posibilidades de inteli- ro asunto no se agotan con los datos que descripción. Quedan todavía muchas cosas ebemos, más o menos, *qué* es el relajo, pero vía nada sobre su significación moral, ni ni sobre su lugar o su función en el conjun- rmas, usos, hábitos y exigencias sociales que nte espiritual de nuestro país.

Ciertamente, algo de todo esto ha quedado sugerido a lo largo de nuestra exposición, pero sólo a título provisional y más bien como un auxilio negativo que nos ha servido para determinar lo que no es el relajo. Así, hemos visto cómo no es, sin más, una burla; cómo no es ironía o sátira o cho- teo; hemos visto cómo la risa no es un constituyente que le sea esencial. Pero no hemos visto positivamente qué rela- ción guarda con todas estas cosas y con otras de mayor im- portancia.

Para ello es menester abandonar el punto de vista "in- terior" que habíamos adoptado y colocarnos en un punto de vista que nos permita comprenderlo con relación a otros hechos de la vida moral. Visto así, desde un punto de vista superior y por ello más universal, su esencia se nos hará más clara y adquirirá un sentido más profundo.

Al abandonar la actitud descriptiva e iniciar una inter- pretación, podríamos decir que abandonamos el terreno de lo cierto para ingresar en el de lo probable. Dejamos la cla- ve de "es" para proseguir nuestras reflexiones en la de "tal vez". Sin embargo, reconociendo la importancia de semejante tránsito, trataremos de no perder nunca de vista los datos que arroja la descripción, que por otra parte no abandonare- mos totalmente, para dar a las probabilidades que vamos a explorar la mayor solidez posible.

La libertad

El concepto en que tomaremos el apoyo necesario para el esclarecimiento del sentido moral del relajo es el de liber- tad. El concepto de libertad nos permitirá comprender de raíz este complejo haz de conductas, regulado al parecer por la idea de no regulación, de desorden.

En efecto, si reflexionamos sobre lo expuesto, vemos que el relajo aparece como una conducta de "desvío". A la constrictión que impone el valor se responde con un "no". A una exigencia se responde con una huída. El relajo apa- rece, pues, como una forma de liberación. Por otra parte, la libertad aparece también en el horizonte del relajo como condición de su posibilidad, como sucede, salvo algunos ma- tices diferenciales, con cualquier conducta o acto humano. La imputación supone la idea de la libertad en el hombre, a quien podemos atribuir la responsabilidad de sus acciones

porque vivimos "siempre ya" en la atmósfera de la libertad.

Es evidente, sin duda, que la operación de atribuir o de imputar tiene lugar también cuando hablamos de hechos naturales, como cuando decimos que un ciclón barrió las costas del Golfo de México o que la bomba atómica arrasó a Nagasaki. Pero esto es sólo una forma de hablar. Dentro de la naturaleza no hay propiamente acción, y cuando decimos que a fulano lo mató la fiebre amarilla, no sólo "queremos decir" algo distinto que cuando afirmamos que a fulano lo mató zutano, o que a mengano lo mató el alcohol, sino que en cada caso realizamos una operación judicativa radicalmente diferente⁶.

Estas observaciones permiten ver de una manera vaga la idea de que el relajo es una posibilidad de la libertad; que la libertad tiene algo que ver con todo esto. Pero ver con claridad la naturaleza y la forma de la relación interna entre ambos términos sólo podrá lograrse al cabo de algunas reflexiones en torno a la libertad. Es necesario explicitar, así sea sumarisísimamente, algunas de las maneras cómo se ofrece la libertad inmediatamente a nuestra experiencia, evitando en la medida de lo posible; dejarnos afectar por teorías filosóficas, así fueren las más claras o profundas, que han surgido en torno a ella. Se trata, una vez más, de intentar una descripción que nos facilite la intuición de las relaciones entre la libertad y el relajo, para alcanzar una comprensión más profunda de este último, y no de hacer una revisión de las teorías acerca de la libertad.

En general, la libertad se vive de muchas maneras, lo que

⁶ La libertad, como supuesto de la acción humana y como condición *a priori* de la imputación, puede ser negada por una teoría que explique al hombre a partir de la naturaleza o de otra instancia no humana o no personal. Pero las teorías no pueden borrar, por coherentes e ingeniosas que sean, las condiciones de posibilidad del comportamiento humano. Son siempre secundarias con respecto a esas condiciones, y ellas mismas las suponen como condiciones de su propia posibilidad, ya que siempre es posible al hombre negar o afirmar cualquier cosa mediante cualquier teoría. Lo que sí puede lograrse con algunas de ellas, es que algunos hombres decidan seguir cualquier conducta sin hacerse cargo de la responsabilidad que implica, trasladando su responsabilidad a la historia, al destino, a la sangre, a su jefe, a la pasión, o a cualquier otra cosa. Los resultados pueden ser lamentables. Puede surgir por esta vía un tipo de hombre degradado o "deshumanizado", lo que no quiere decir, en manera alguna, un no-hombre.

quiere decir que se manifiesta también de...
Puede concederse una importancia mayor a...
las expresiones o formas en que interviene...
e individual. Decidir, por ejemplo, que la l...
y radical es lo que entendemos por "libert...
invalida el hecho de la multiplicidad de...
de expresión, que pueden encontrarse en ur...
en un gesto corpóreo, o en un hábito, por...

Por encontrarse tan inextricablemente in...
dos los aspectos de la existencia humana,...
fácil discernirla con claridad. No podemos...
como vemos una cosa y, al tratar de apre...
sólo obtenemos la inquietante evidencia de...
representársela. Nada hay de tan difícil rep...
la libertad, tal vez porque es inherente más...
que al pensamiento, y se hurta a la refl...
obstinadamente cuando mayor es el esfuer...
aprehenderla. Cuando levantamos la man...
ya ha desaparecido y sólo nos queda presé...
una cosa; lo cual no impide que tengamo...
una conciencia oscura, pero firme, de ser li...
ter omnipresente y a la vez omniausente de...
la posibilidad de las teorías que aspiran a li...
de su presencia, tan a menudo enojosa.

Pero si la libertad no puede ser apresada...
como cualquier concepto, esto significa sim...
es un concepto, o que no es sólo un concep...
se da de alguna manera en la experienc...
que podemos hacer es señalar la experienc...
en que la libertad se deja ver con mayor...

En términos generales puede decirse qu...
más universal, entre las que fundan la no...
es la que tenemos los hombres al vivirmos...
ciertos actos frente a los cuales estamos situ...
ción de *autores*. En este tipo de actos se viv...
centrífugo, por oposición a procesos de sig...
los cuales el sujeto se encuentra en la posic...
La creación artística y la enfermedad nos a...
lantándose por sí mismas, los ejemplos má...
estas dos posibilidades.

Ser absolutamente paciente y ser absoluta...
embargo, serían sólo dos extremos purament...

“siempre ya” en la atmósfera de la libertad. In duda, que la operación de atribuir o deegar también cuando hablamos de hechos nando decimos que un ciclón barrió las costas xico o que la bomba atómica arrasó a Nagas sólo una forma de hablar. Dentro de la ay propiamente acción, y cuando decimos mató la fiebre amarilla, no sólo “queremos nto que cuando afirmamos que a fulano lo que a mengano lo mató el alcohol, sino que alizamos una operación judicativa radical-

iones permiten ver de una manera vaga la elajo es una posibilidad de la libertad; que algo que ver con todo esto. Pero ver con raleza y la forma de la relación interna enos sólo podrá lograrse al cabo de algunas orno a la libertad. Es necesario explicitar, namente, algunas de las maneras cómo se l inmediatamente a nuestra experiencia, eviida de lo posible, dejarnos afectar por teorías ieren las más claras o profundas, que han o a ella. Se trata, una vez más, de intentar que nos facilite la intuición de las relacio-rtad y el relajo, para alcanzar una compren-ida de este último, y no de hacer una re-erías acerca de la libertad.

libertad se vive de muchas maneras, lo que

omo supuesto de la acción humana y como con-la imputación, puede ser negada por una teori- mbre a partir de la naturaleza o de otra instancia personal. Pero las teorías no pueden borrar, por uiosas que sean, las condiciones de posibilidad del umano. Son siempre secundarias con respecto a ellas mismas las suponen como condiciones de su ya que siempre es posible al hombre negar o afir-a mediante cualquier teoría. Lo que sí puede lo- s de ellas, es que algunos hombres decidan seguir a sin hacerse cargo de la responsabilidad que im-su responsabilidad a la historia, al destino, a la a la pasión, o a cualquier otra cosa. Los resultados ables. Puede surgir por esta vía un tipo de hombre humanizado”, lo que no quiere decir, en manera bre.

quiere decir que se manifiesta también de muchas maneras. Puede concederse una importancia mayor a una u otra de las expresiones o formas en que interviene en la vida social e individual. Decidir, por ejemplo, que la libertad fundante y radical es lo que entendemos por “libertad política”, no invalida el hecho de la multiplicidad de sus otras formas de expresión, que pueden encontrarse en un estilo pictórico, en un gesto corpóreo, o en un hábito, por ejemplo.

Por encontrarse tan inextricablemente imbricada con todos los aspectos de la existencia humana, no resulta tarea fácil discernirla con claridad. No podemos ver la libertad como vemos una cosa y, al tratar de apresar su realidad, sólo obtenemos la inquietante evidencia de que es imposible representársela. Nada hay de tan difícil representación como la libertad, tal vez porque es inherente más bien a la acción que al pensamiento, y se hurta a la reflexión tanto más obstinadamente cuando mayor es el esfuerzo reflexivo por aprehenderla. Cuando levantamos la mano para señalarla ya ha desaparecido y sólo nos queda presente una frase o una cosa; lo cual no impide que tengamos continuamente una conciencia oscura, pero firme, de ser libres. Este carácter omnipresente y a la vez omniausente de la libertad abre la posibilidad de las teorías que aspiran a limpiar al mundo de su presencia, tan a menudo enojosa.

Pero si la libertad no puede ser apresada en una fórmula como cualquier concepto, esto significa simplemente que no es un concepto, o que no es sólo un concepto sino algo que se da de alguna manera en la experiencia humana. Lo que podemos hacer es señalar la experiencia o experiencias en que la libertad se deja ver con mayor precisión.

En términos generales puede decirse que la experiencia más universal, entre las que fundan la noción de libertad, es la que tenemos los hombres al vivirnos como *origen* de ciertos actos frente a los cuales estamos situados en la posición de *autores*. En este tipo de actos se vive un movimiento centrífugo, por oposición a procesos de signo contrario en los cuales el sujeto se encuentra en la posición de *paciente*. La creación artística y la enfermedad nos aportan, casi adelantándose por sí mismas, los ejemplos más inmediatos de estas dos posibilidades.

Ser absolutamente paciente y ser absolutamente autor, sin embargo, serían sólo dos extremos puramente ideales de esta

polaridad de la libertad. No puede haber una experiencia, por privilegiada que la supongamos, en la que un hombre se experimente como autor absoluto de un acto; en efecto, el "hombre de carne y hueso" se encuentra irremediablemente afectado por una facticidad (cuerpo, situación social, etc.) que se le impone y lo condiciona, y que, si no es totalmente determinante, no puede ser eliminada del todo.

Pero si cada uno de los extremos no puede excluir al otro y, por lo tanto, no podemos nunca considerar legítimamente al hombre como mero cuerpo ni como un espíritu puro, si bien la experiencia inmediata de la libertad como capacidad de origen no cancela las evidencias contrarias, que nos revelan nuestro arraigo en la facticidad y en el reino de la absoluta determinación, no es menos cierto que esta experiencia de la libertad muestra cierta estructura "radial" de la persona, que nos permite hablar de movimientos centrífugos y centrípetos y, paradójicamente, nos impide considerar a la persona como un punto *real* de un proceso rectilíneo de tipo causal.

Cuando comprendemos una acción humana por los antecedentes hereditarios, sociales, económicos, educativos, etc., de su agente, no hacemos sino establecer una serie de líneas convergentes, por sí solas incapaces de hacer surgir, de explicar causalmente la acción de que se trate. Esa acción será siempre imputable a una persona. Será siempre un hecho *comprensible dentro de un esquema biográfico* personal, interior a la persona, y no simplemente un eslabón de una cadena de acontecimientos exteriores los unos a los otros. Entre las líneas de fuerza que trazamos desde las circunstancias y el acto que queremos comprender hay siempre un hiato: éste es como la cara externa y negativa que presenta la libertad a nuestro intento de explicación exteriorizante y causal. La libertad se resiste a ser eliminada. Por abrumador que resulte el volumen de datos que aportemos para convertir a nuestro sujeto en puro *paciente*, o en eslabón de la serie, nunca podemos despojarlo de su carácter de autor, a menos que lo despojemos de su calidad humana, lo cual es por principio imposible.

La libertad, como *capacidad de origen* no es, sin embargo, algo absoluto que pueda ofrecerse en estado puro, como lo atestiguan los esfuerzos de ciertas doctrinas estéticas por realizar un "acto gratuito", esfuerzos condenados irremedia-

blemente al fracaso porque la libertad es un ente abstracto, imaginario. La libertad es sus motivaciones y sus fines. Un acto sin fines es un acto impensable e irrealizable. Afirmar que se puede jugar con conceptos vacíos y atenerse a la idea de la libertad como ausencia de motivación, es caer de encontrarse en estado puro, tampoco puede caer de inmediato en contradicción con la experiencia.

Apurando un poco más nuestro ejemplo, vemos que las virtualidades de la libertad en la experiencia humana significación para la estructura personal humana y para lo que cierta literatura ha llamado la "dignidad del hombre".

Un hombre que ha cometido un acto criminal, pero que es legítimamente interesado en que sus abogados lo defiendan ante el juez como un ser irresponsable; a quien no puede ponerse en el origen de sus actos; como resultado de entrecruzamientos de condiciones naturales o de acciones ajenas, como un ser perdido en el suelo pútrido de una sociedad maldita. Es posible que obtenga por este medio una salvación. Todo esto puede estar muy bien y que oponer a ello. Tales cosas suceden día tras día en los cortes penales del mundo. Pero ese hombre no puede honrar la plena responsabilidad de sus actos, sino que debe conquistar la responsabilidad que sus defensores le quitan de encima, convirtiéndolo en una víctima de las circunstancias, y recuperar así la famosa "dignidad del hombre". En la medida en que se hace responsable de sus actos, en la medida en que se hace libre se afirma su dignidad. Asume el modo de ser del hombre y se afirma como ser de las cosas. Sólo puede ser responsable si es "sujeto", nunca "algo".

Se hace visible en este ejemplo la conexión que existe entre las nociones de libertad y de responsabilidad. La conexión se funda, justamente, en la "inteligibilidad" que puede suprimirse; ella hace del hombre un sujeto de la estructura "radial", que no puede ser insertado en un proceso lineal que son, tal vez, la forma de la inteligibilidad de la naturaleza.

Cada individuo humano es un vórtice

libertad. No puede haber una experiencia, que la supongamos, en la que un hombre como autor absoluto de un acto; en efecto, "carne y hueso" se encuentra irremediable por una facticidad (cuerpo, situación social, impone y lo condiciona, y que, si no es totalmente, no puede ser eliminada del todo.

Uno de los extremos no puede excluir al otro no podemos nunca considerar legítimamente mero cuerpo ni como un espíritu puro, si la idea inmediata de la libertad como capacidad oculta las evidencias contrarias, que nos revelan en la facticidad y en el reino de la abstracción, no es menos cierto que esta experiencia nuestra cierta estructura "radial" de la personalidad hablar de movimientos centrífugos y centrípetamente, nos impide considerar a la persona *real* de un proceso rectilíneo de tipo

rendemos una acción humana por los antecedentes, sociales, económicos, educativos, etc., de hacemos sino establecer una serie de líneas por sí solas incapaces de hacer surgir, de existe la acción de que se trate. Esa acción será propia a una persona. Será siempre un hecho dentro de un esquema biográfico personal, interna, y no simplemente un eslabón de una serie de acontecimientos exteriores los unos a los otros.

de fuerza que trazamos desde las circunstancias que queremos comprender hay siempre un núcleo la cara externa y negativa que presenta nuestro intento de explicación exteriorizante la libertad se resiste a ser eliminada. Por abruptamente el volumen de datos que aportemos para el sujeto en puro *paciente*, o en eslabón de podemos despojarlo de su carácter de autor, despojemos de su calidad humana, lo cual es imposible.

como *capacidad de origen* no es, sin embargo, que pueda ofrecerse en estado puro, como los esfuerzos de ciertas doctrinas estéticas por ser "gratuito", esfuerzos condenados irremedia-

blemente al fracaso porque la libertad en estado puro es un ente abstracto, imaginario. La libertad, al surgir, hace sus motivaciones y sus fines. Un acto sin motivo o sin fin es un acto impensable e irrealizable. Afirmar su posibilidad es jugar con conceptos vacíos y atenerse a la noción ingenua de la libertad como ausencia de motivación. Pero si no puede encontrarse en estado puro, tampoco puede negarse sin caer de inmediato en contradicción con la experiencia universal.

Apurando un poco más nuestro ejemplo se harán más claras las virtualidades de la libertad en las que arraiga su significación para la estructura personal de la naturaleza humana y para lo que cierta literatura ha dado en llamar la "dignidad del hombre".

Un hombre que ha cometido un acto criminal puede estar legítimamente interesado en que sus abogados lo presenten ante el juez como un ser irresponsable; es decir, alguien a quien no puede ponerse en el origen de sus propias acciones; como resultado de entrecruzamientos azarosos de condiciones naturales o de acciones ajenas, como un hongo surgido en el suelo pútrido de una sociedad mal organizada, etc. Es posible que obtenga por este medio una sentencia absolutoria. Todo esto puede estar muy bien y nadie tiene nada que oponer a ello. Tales cosas suceden diariamente en todas las cortes penales del mundo. Pero ese hombre puede reivindicar la plena responsabilidad de sus acciones. Puede reconquistar la responsabilidad que sus defensores pretendían quitarle de encima, convirtiéndolo en una excrescencia de las circunstancias, y recuperar así la famosa dignidad humana. En la medida en que se hace responsable se hace libre, y en la medida en que se hace libre se afirma como hombre. Asume el modo de ser del hombre y se aleja del modo de ser de las cosas. Sólo puede ser responsable y libre "alguien", nunca "algo".

Se hace visible en este ejemplo la conexión interna que existe entre las nociones de libertad y de responsabilidad. Esta conexión se funda, justamente, en la "interioridad" que no puede suprimirse; ella hace del hombre un ente de estructura "radial", que no puede ser insertado en las cadenas de procesos lineales que son, tal vez, la forma por excelencia de la inteligibilidad de la naturaleza.

Cada individuo humano es un vórtice espiritual que po-

lariza hacia su centro todo su contorno. Si llamamos "subjetividad" al espacio imaginario acotado por ese vórtice y "libertad" a la propiedad que tiene de ser fuente de actos capaces de modificar el contorno, podemos caracterizar la libertad como un tránsito o trasiego, un pasar de la interioridad a la exterioridad, por difícil que resulte establecer límites precisos entre ambos términos. Mi libertad se actualiza en ese tránsito. Puede decirse que la libertad *es* ese tránsito, que puede concebirse también como un paso de lo exterior a lo interior en un proceso de interiorización. En la interiorización encontramos también una actividad de la subjetividad, un movimiento centrífugo análogo al que supone la realización de un acto hacia el exterior. Un proceso destacado de este tipo es la adquisición de la conciencia de clase, en la que un trabajador interioriza, es decir, hace activamente suya una situación que antes era puramente sufrida y externa, y que al ser interiorizada implica una cierta liberación. Lo mismo acontece en el caso de una enfermedad, de una insuficiencia física o de una experiencia cualquiera de fracaso. En la medida en que aprendo a contar con tales eventualidades, es decir en la medida en que las hago *mías* con toda lucidez, me libero de ellas. Sólo me traban y me atormentan si me resisto a integrarlas en mi comportamiento tales cuales son; si me niego a contar con ellas. Entonces las sufro pasivamente como algo externo, no inherente a mi personalidad, que, sin embargo, la determina desde "fuera".

La libertad se ofrece bajo una perspectiva distinta cuando la comprendemos como condición de posibilidad de la normatividad en general, cuando comprobamos que la existencia de un imperativo cualquiera implica la existencia de la libertad. Todo mandato supone y reconoce la libertad, puesto que un imperativo, sea legal o moral, sólo puede dirigirse a un ser que no sigue una conducta fatalmente determinada y del que se presume que puede seguir una conducta discordante con el imperativo mismo, que puede no cumplirlo.

A través del *hecho* de la ley se nos revela la necesidad de la libertad; ésta aparece como lo que hace posible la existencia de la ley. Para decirlo con Kant, la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad; la libertad es la *ratio essendi* de la ley.

Pero la libertad vista a través de la ley nos ofrece sólo

una imagen externa de sí misma. Ciertamente, miramos la mirada al mundo de los imperativos a cargo de la libertad, pero la vemos, por el espejo. La vemos proyectada fuera de nosotros, no tallada del mundo espiritual objetivo, sin alguna significación metafísica. De ahí la escasa influencia de índole puramente jurídica en la vulnerabilidad de las apoloías de la libertad, que tienden derivarla simplemente del derecho.

La libertad como virtualidad del mundo adquiere, empero, una significación formal que consideramos como libertad política. Bajo el nombre de libertad reivindicamos para sí todos los principios de significación fenomenológica, jurídica y metafísica como sentido realmente activo de la existencia humana: como fundamento de lo humano, como motor de la historia, como vida personal y de la vida de la comunidad política es, a la vez, exterior e interior, esencial a la acción. En su significación política la libertad tiene el carácter de fin por excelencia.

La libertad política puede describirse como la situación de una comunidad humana en la que el desarrollo de cada individuo como persona humana no está obstruido por ninguna instancia exterior a la persona misma, ni por otros individuos o instancias, como la familia, las relaciones profesionales o confesionales, etc., sino que ese desarrollo máximo de la persona humana es obstruido, sino garantizado y protegido por el Estado, a través de las cuales se expresa la soberanía.

Aristóteles pensaba que el Estado era la forma de las comunidades, por ser una forma de vida que permitía alcanzar los bienes superiores inasequibles en la vida familiar o de clan. Los valores superiores de la vida intelectual o moral del hombre, que sólo son posibles, según él, en el contexto de las relaciones humanas que visto en conjunto y exteriormente derivan en el Estado. Su idea del Estado estaba subordinada a la realización de la "vida buena"; ésta, a su vez, él la veía como la realización de los valores superiores.

entro todo su contorno. Si llamamos "sub-
cio imaginario acotado por ese vórtice y
ropiedad que tiene de ser fuente de actos
icar el contorno, podemos caracterizar la
tránsito o trasiego, un pasar de la interio-
ridad, por difícil que resulte establecer lí-
re ambos términos. Mi libertad se actualiza
uede decirse que la libertad *es* ese tránsito,
irse también como un paso de lo exterior
n proceso de interiorización. En la interio-
mos también una actividad de la subjeti-
iento centrífugo análogo al que supone la
acto hacia el exterior. Un proceso des-
ipo es la adquisición de la conciencia de
un trabajador interioriza, es decir, hace
una situación que antes era puramente su-
que al ser interiorizada implica una cierta
simo acontece en el caso de una enferme-
ficiencia física o de una experiencia cual-
). En la medida en que aprendo a contar
lidades, es decir en la medida en que las
da lucidez, me libero de ellas. Sólo me tran-
ntan si me resisto a integrarlas en mi com-
cuales son; si me niego a contar con ellas.
o pasivamente como algo externo, no inhe-
ralidad, que, sin embargo, la determina des-

ofrece bajo una perspectiva distinta cuando
; como condición de posibilidad de la nor-
eral, cuando comprobamos que la existencia
o cualquiera implica la existencia de la li-
ndato supone y reconoce la libertad, puesto
vo, sea legal o moral, sólo puede dirigirse
sigue una conducta fatalmente determinada
sume que puede seguir una conducta dis-
imperativo mismo, que puede no cumplirlo.
hecho de la ley se nos revela la necesidad
ésta aparece como lo que hace posible la
ey. Para decirlo con Kant, la ley es la *ratio*
a libertad; la libertad es la *ratio essendi* de

ad vista a través de la ley nos ofrece sólo

una imagen externa de sí misma. Ciertamente, cuando diri-
gimos la mirada al mundo de los imperativos nos hacemos
cargo de la libertad, pero la vemos, por decirlo así, en un
espejo. La vemos proyectada fuera de nosotros en la pan-
talla del mundo espiritual objetivo, sin alcanzarla en su sig-
nificación metafísica. De ahí la escasa influencia de las espe-
culaciones de índole puramente jurídica en torno a la libertad
y la vulnerabilidad de las apologías de la libertad que pre-
tenden derivarla simplemente del derecho.

La libertad como virtualidad del mundo de la cultura
adquiere, empero, una significación formidable cuando la
consideramos como libertad política. Bajo este punto de vista
la libertad reivindica para sí todos los privilegios de su sig-
nificación fenomenológica, jurídica y metafísica y se revela
como sentido realmente activo de la existencia humana en
todos sus estratos: como fundamento de lo humano en cuan-
to tal, como motor de la historia, como aspiración de la
vida personal y de la vida de la comunidad. La libertad po-
lítica es, a la vez, exterior e interior, es condición y fin de
la acción. En su significación política la libertad adquiere
el carácter de fin por excelencia.

La libertad política puede describirse adecuadamente co-
mo la situación de una comunidad humana en que el des-
arrollo de cada individuo como persona hasta el máximo de
sus posibilidades, no está obstruido por la acción de nin-
guna instancia exterior a la persona misma: ni por el Es-
tado ni por otros individuos o instancias intermedias entre
el individuo y el Estado, como la familia, las clases, las aso-
ciaciones profesionales o confesionales, etc.; la situación en
que ese desarrollo máximo de la persona no sólo no está
obstruido, sino garantizado y protegido por las instancias a
través de las cuales se expresa la soberanía.

Aristóteles pensaba que el Estado era la más perfecta de
las comunidades, por ser una forma de asociación que per-
mitía alcanzar los bienes superiores inasequibles al nivel de
la vida familiar o de clan. Los valores superiores, inherentes
a la vida intelectual o moral del hombre, sólo se hacían po-
sibles, según él, en el contexto de las relaciones humanas,
que visto en conjunto y exteriormente denominamos Estado.
Su idea del Estado estaba subordinada a lo que los griegos
llamaban la "vida buena"; ésta, a su vez, era concebida por
él como la realización de los valores superiores de justicia,

sabiduría, etc., que suponen un desarrollo armónico y perfecto de la persona y cuya fuente no puede ser otra que la libertad.

Esta noción de la libertad política como condición de la plenitud personal del hombre se encuentra, con matices diferenciales más o menos importantes, en el fondo de casi todas las doctrinas políticas que han regido la historia del mundo occidental hasta nuestros días, incluyendo el marxismo, a pesar de sus manifestaciones contemporáneas que inducirían a pensar más bien en un sacrificio de la libertad y de la persona en beneficio del Estado, tomado como fin (subordinado a la total liberación del hombre en la sociedad sin clases pero, en todo caso, como un fin independiente y exterior a la persona individual).

Desde esta perspectiva, la historia universal puede pensarse como una progresiva realización de la libertad política operada por las distintas comunidades humanas mediante remociones sucesivas de los obstáculos, internos y externos a la sociedad, que se oponen al proceso total de deliberación, ya sea mediante la violencia o por un esfuerzo continuo y progresivo. Puede decirse así que la historia de un pueblo, y aún de la humanidad, es la historia de una libertad (en sentido metafísico, como origen último de actos imputables al hombre y como condición de posibilidad de la acción) que marcha hacia su liberación (hacia la eliminación total de las barreras societarias y naturales que impiden la realización plena de las virtualidades de la persona y del grupo).

En la octava proposición de su *Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita*, Kant afirma que "se puede considerar la historia de la especie humana en conjunto como la realización de un plan oculto de la Naturaleza para producir una constitución política perfecta en lo interior y, en función de este fin, igualmente perfecta en lo exterior; éste es el único estado de cosas en el cual la Naturaleza puede desarrollar completamente todas las disposiciones que ha puesto en la humanidad".

Ahora bien, este desarrollo pleno de las disposiciones humanas (aún planeado por "la Naturaleza") está entregado a la iniciativa del hombre, y, por ello, resulta una creación de la libertad entendida como autonomía de la voluntad. Es la realización de una liberación que presupone una libertad capaz de tomarla como fin. La tercera "proposición"

de la misma obra, que concibe ya la totalidad como "hazaña de la libertad", a pesar de pensarse en el horizonte de la idea de "Naturaleza", dice así: "La Naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que le pertenece en la operación mecánica de su existencia anímica en ninguna otra felicidad o perfección que aquella que él mismo se haya creado, incluido el instinto, por su propia razón".

La libertad política, sin embargo, aún es el medio de su significación hasta poder constituirse en el apoyo de una posible filosofía de la historia; supone todas las demás nociones de la libertad como condición de su propia posibilidad sin el motor de su advenimiento y de su actualización. Pero éste es, justamente, su privilegio: nos obliga a hacernos cargo de que sólo un atributo de la subjetividad individual, una tarea y una dirección objetiva de la historia, a la que presta una tremenda serie de sacrificios y el esfuerzo que los hombres han sufrido en su nombre⁷.

La libertad en sentido político, a pesar de su gravedad, no puede ser el punto de partida buscamos para comprender el sentido del

⁷ Es evidente que lo que en nuestros días se llama "libertad económica" no es sino una forma particular de la libertad, la medida en que el instrumento de dominación económica de la persona hasta su plenitud, es el sistema de producción y no simplemente la policía o la exclusión de un sistema de producción se convierte en un sistema de liberación que es económica en su contenido pero que no es económica en su forma. Es indudable que una persona abandonada en una comunidad, en una sociedad individualista, carece de los medios necesarios para su desarrollo pleno y, por lo tanto, es "menos libre" que quien dispone de esos medios en un campo restringido para su elección. Libertad económica, entonces, por una parte, mayor número de posibilidades y, por otra, fácil acceso a los medios de producción. En el caso del hombre marginal, posibilidades y medios se encuentran considerablemente limitados, por lo que la libertad subjetiva que le permite ser un agente revolucionario no es una determinación económica que se encuentre condicionada económicamente.

que suponen un desarrollo armónico y persona y cuya fuente no puede ser otra que la

le la libertad política como condición de la vida del hombre se encuentra, con matices diversos o menos importantes, en el fondo de casi todas las políticas que han regido la historia del mundo hasta nuestros días, incluyendo el marxismo y sus manifestaciones contemporáneas que pretenden usar más bien en un sacrificio de la libertad en beneficio del Estado, tomado como fin de la total liberación del hombre en la sociedad en todo caso, como un fin independiente y personal (zona individual).

En perspectiva, la historia universal puede pensar en la progresiva realización de la libertad política por distintas comunidades humanas mediante la eliminación de los obstáculos, internos y externos a la libertad, que se oponen al proceso total de deliberación, como la violencia o por un esfuerzo continuo y constante de la historia de un pueblo, la tiranía, la opresión, es la historia de una libertad (en el sentido, como origen último de actos imputables al hombre como condición de posibilidad de la acción) que apunta a su liberación (hacia la eliminación total de las restricciones sociales y naturales que impiden la realización de las virtualidades de la persona y del grupo). La tercera proposición de su *Idea de una Historia Universal desde una perspectiva cosmopolita*, Kant afirma que el fin de la historia de la especie humana es la realización de un plan oculto de la Naturaleza: producir una constitución política perfecta en la que la función de este fin, igualmente perfecta, es el único estado de cosas en el cual la especie puede desarrollarse completamente todas las disposiciones que le son propias y puesto en la humanidad".

Este desarrollo pleno de las disposiciones humanas, llamado por "la Naturaleza" está entregado al hombre, y, por ello, resulta una creación entendida como autonomía de la voluntad. Se trata de una liberación que presupone una libertad, y tomarla como fin. La tercera "proposición"

de la misma obra, que concibe ya la totalidad de la historia como "hazaña de la libertad", a pesar de que su autor está pensando en el horizonte de la idea de "Naturaleza" del Siglo XVIII, dice así: "La Naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que trasciende la operación mecánica de su existencia animal y que no participe en ninguna otra felicidad o perfección que no sea aquella que él mismo se haya creado, independientemente del instinto, por su propia razón".

La libertad política, sin embargo, aún extendiendo el radio de su significación hasta poder constituirse en punto de apoyo de una posible filosofía de la historia universal, presupone todas las demás nociones de la libertad, no solamente como condición de su propia posibilidad sino, incluso, como motor de su advenimiento y de su actualización en la realidad. Pero éste es, justamente, su privilegio y su importancia: nos obliga a hacernos cargo de que la libertad no es sólo un atributo de la subjetividad individual sino también una tarea y una dirección objetiva de la marcha de la historia, a la que presta una tremenda seriedad el volumen del sacrificio y el esfuerzo que los hombres han realizado o sufrido en su nombre⁷.

La libertad en sentido político, a pesar de, o justamente por su gravedad, no puede ser el punto de apoyo que buscamos para comprender el sentido del relajo, a lo cual

⁷ Es evidente que lo que en nuestros días se llama "libertad económica" no es sino una forma particular de la libertad política. En la medida en que el instrumento de dominación que coarta la evolución de la persona hasta su plenitud, es el sistema de la producción, y no simplemente la policía o la exclusión de una casta por otra, la reforma del sistema de producción se convierte en medio de una liberación que es económica en su contenido pero política en su forma. Es indudable que una persona abandonada en la periferia de la comunidad, en una sociedad individualista, carece de los medios necesarios para su desarrollo pleno y, por lo tanto, es y "se siente" "menos libre" que quien dispone de esos medios, puesto que tiene un campo restringido para su elección. Libertad política significa, entonces, por una parte, mayor número de posibilidades de autorrealización y, por otra, fácil acceso a los medios necesarios para ella. En el caso del hombre marginal, posibilidades y medios de alcanzarlas se encuentran considerablemente limitados, pero esto no le arrebató la libertad subjetiva que le permite ser un revolucionario; ser revolucionario no es una determinación económica sino política, aunque se encuentre condicionada económicamente.

se limita nuestro propósito; aunque tal vez no sea del todo impertinente para comprender la relación verdadera entre relaxo y revolución o, en general, entre relaxo y política, tan profundamente incomprendida por quienes quisieran descubrir valores superiores en todas las manifestaciones de la vida hispanoamericana, aún en las más abyectas. Nos importaba, sin embargo, señalar que la libertad puede ser fin de la acción y no sólo condición de su posibilidad o rasgo metafísico esencial a la existencia humana.

La libertad política es la forma por excelencia de la libertad como fin de la acción. Investigar las implicaciones de este privilegio puede, sin duda, dar lugar a una concepción profunda, tanto del sentido de lo humano como del de la historia universal, pero no es la única forma en que se nos ofrece la libertad como fin. Hay otras muchas posibilidades de la libertad-fin que se ofrecen de manera inmediata en las innumerables experiencias de *liberación*.

La noción de *liberación* nos revela otra forma posible de darse la libertad, a la que es inherente la idea de obstáculo y que trataremos de esclarecer en lo que sigue.

El hombre es un ser de tal naturaleza que, aún participando, por su corporeidad, del modo de ser de las cosas, es capaz de trascenderlas. El hombre no es sólo una cosa más *junto* a las otras, sino que puede dárselas a sí mismo como *objetos*, puede enfrentarse a ellas y, al hacerlo, va más allá de todas ellas. Es capaz de proponerse fines que rebasen su propia situación y el estado presente del mundo, tomado en bloque. En virtud de la forma de su *ser* mismo, el hombre, cada hombre, está más allá de sí mismo y de su contorno físico; más allá de su cuerpo y de su situación. El hombre es una facticidad (cuerpo, situación, pasado irrevocable, etc.) que es al propio tiempo una trascendencia, es decir, un ir más allá de todo ésto, dándole sentido por un proyecto de sí mismo.

Esta estructura del ser del hombre es condición de la aparición de algo así como un obstáculo y de una posible liberación. Sólo porque me proyecto como filósofo o humanista, porque puedo estar, de cualquier manera que sea, más allá de mi ignorancia presente, puede aparecerme como obstáculo la ausencia de la enseñanza del griego, del latín o de la literatura universal en nuestra enseñanza media, pero también por virtud de esta trascendencia puedo liberarme de mi

ignorancia estudiándolos por mi cuenta. Es que los muros de la cárcel sólo son prisión capaz de perseguir fines y realizar proyectos; y no lo son, tal vez, para el desamparado interior encuentra sustento y reposo.

Las experiencias de liberación no agotan, el contenido de la noción de liberación, tal vez, la forma más inmediata y experiencia. Hegel diría que no son la "ver-nómeno" de la libertad. La libertad se experimenta, por vez primera, al advenir la presencia de un obstáculo y se realizaría por primera vez.

Ahora bien, siendo la trascendencia un atributo del hombre, quedaría postulado el sentido de la libertad como una secuencia de liberaciones sucesivas. El curso de la existencia personal podría considerarse como la historia de una libertad en marcha hacia su realización, lo tanto, hacia su humanización.

En todo caso lo que a nosotros nos importa es que basarse en un obstáculo "se abre una espacio" según la bella expresión de Romano Guardini, una forma de aparición de la libertad que implica la superación de un obstáculo y que lleva a una conciencia oscura de que ante nosotros se abre una nueva posibilidad. Hay una forma de vivir la libertad que se funda en la experiencia, y esta experiencia se funda en la estructura de la existencia humana.

Para que esta experiencia sea posible no importa que el obstáculo sea exterior a la persona, tal como una insuficiencia física, una pasión, un prejuicio, pueden ser formas de obstáculo que operan en la no-libertad.

Es evidente que el resentimiento, lo mismo que el orgullo, opera como un obstáculo que veda un sector de la realidad o de los valores. El orgullo físico, como la fealdad o la corta estatura, puede ser una traba, insuperable en algunos individuos, pero en común normal. Pero sucede lo contrario. Hay quien no puede trascender su orgullo, su buen gusto o su posición social mostrándola, imponiéndosela a los demás.

propósito; aunque tal vez no sea del todo
ra comprender la relación verdadera entre
ón o, en general, entre relajo y política, tan
incomprendida por quienes quisieran descu-
eriores en todas las manifestaciones de la
ricana, aún en las más abyectas. Nos impor-
o, señalar que la libertad puede ser fin de
ólo condición de su posibilidad o rasgo me-
a la existencia humana.

olítica es la forma por excelencia de la li-
de la acción. Investigar las implicaciones
puede, sin duda, dar lugar a una concep-
tanto del sentido de lo humano como del
niversal, pero no es la única forma en que
libertad como fin. Hay otras muchas posi-
libertad-fin que se ofrecen de manera in-
innumerables experiencias de *liberación*.

liberación nos revela otra forma posible de
, a la que es inherente la idea de obstáculo
s de esclarecer en lo que sigue.

un ser de tal naturaleza que, aún partici-
corporeidad, del modo de ser de las cosas,
scenderlas. El hombre no es sólo una cosa
otras, sino que puede dárselas a sí mismo
uede enfrentarse a ellas y, al hacerlo, va más
as. Es capaz de proponerse fines que reba-
uación y el estado presente del mundo, to-
En virtud de la forma de su *ser* mismo,
hombre, está más allá de sí mismo y de su
más allá de su cuerpo y de su situación.
a facticidad (cuerpo, situación, pasado irre-
ue es al propio tiempo una trascendencia,
ás allá de todo ésto, dándole sentido por un
ismo.

del ser del hombre es condición de la-apa-
sí como un obstáculo y de una posible libe-
que me proyecto como filósofo o humanista,
tar, de cualquier manera que sea, más allá
presente, puede aparecerme como obstácu-
e la enseñanza del griego, del latín o de la
sal en nuestra enseñanza media, pero tam-
de esta trascendencia puedo liberarme de mi

ignorancia estudiándolos por mi cuenta. Es un lugar común
que los muros de la cárcel sólo son prisión para quien es
capaz de perseguir fines y realizar proyectos más allá de ellos,
y no lo son, tal vez, para el desamparado que sólo en su
interior encuentra sustento y reposo.

Las experiencias de liberación no agotan tampoco, cierta-
mente, el contenido de la noción de libertad, pero consti-
tuyen, tal vez, la forma más inmediata y frecuente de su
experiencia. Hegel diría que no son la "verdad" sino el "fe-
nómeno" de la libertad. La libertad se experimentaría a sí
misma, por vez primera, al advenir la primera conciencia
de un obstáculo y se realizaría por primera vez al reba-
sarlo.

Ahora bien, siendo la trascendencia un rasgo esencial del
ser del hombre, quedaría postulado el sentido de su existen-
cia como una secuencia de liberaciones sucesivas, y el trans-
curso de la existencia personal podría concebirse como la
historia de una libertad en marcha hacia su liberación y, por
lo tanto, hacia su humanización.

En todo caso lo que a nosotros nos importa es que al re-
basarse un obstáculo "se abre una espacialidad caracterís-
tica" según la bella expresión de Romano Guardini. Hay
una forma de aparición de la libertad que consiste en vivir
la superación de un obstáculo y que lleva consigo la con-
ciencia oscura de que ante nosotros se abre un cierto espa-
cio. Hay una forma de vivir la libertad que es una libera-
ción, y esta experiencia se funda en la estructura esencial
de la existencia humana.

Para que esta experiencia sea posible no es necesario que
el obstáculo sea exterior a la persona, también una insufi-
ciencia o una suficiencia física, una pasión, un resentimiento,
un prejuicio, pueden ser formas de obstáculo que me confi-
nan en la no-libertad.

Es evidente que el resentimiento, lo mismo que un pre-
juicio, opera como un obstáculo que veda el acceso a todo
un sector de la realidad o de los valores. Una insuficiencia
física, como la fealdad o la corta estatura, pueden llegar a
ser una traba, insuperable en algunos individuos, para una
vida en común normal. Pero sucede lo mismo en el caso
contrario. Hay quien no puede trascender su propia inteli-
gencia, su buen gusto o su posición social y se pasa la vida
mostrándola, imponiéndosela a los demás. Se puede vivir en

perpetua referencia, literalmente "pegado" a la propia nariz, como expositor permanente de un bello perfil. La pasión hace al avaro, impotente para rebasar la significación elemental del dinero como fuente de seguridad y de poder; el avaro se complace, sin poder alcanzar nunca una satisfacción plena, en dársele en espectáculo como encarnación infinitamente firme de aquella seguridad, poder, etc. La superación de semejantes actitudes es, evidentemente, una liberación.

La intuición de la libertad, que transparece en el fondo de las experiencias de liberación, nos aproxima a la noción de la libertad que andamos buscando como fundamento para comprender el sentido moral del relajo.

En efecto, la libertad puede en general actualizarse de dos maneras claramente discernibles. Puede consistir en una liberación exterior que implique la remoción, destrucción o superación de un obstáculo realmente presente en el mundo, como sucede en el caso de un hombre que sale de la prisión o en el caso de un cambio político o de una revolución. La libertad es aquí fin y resultado de una acción llevada a cabo efectivamente sobre las cosas o las situaciones. Pero puede consistir también en un puro movimiento de la interioridad. Puede consistir simplemente en un cambio de actitud. Hay posibilidades de la libertad que no han menester de una trascendencia efectiva a la conciencia, que no requieren una nueva ordenación real del mundo sino que son libres variaciones de la actitud en pura interioridad.

Cuando me libero de un prejuicio, es decir, cuando aprendo a dirigir una mirada limpia sobre las cosas y los hombres dejando de atenerme al cristal empañado de una frase hecha o de una concepción acuñada que he recibido sin saber cuándo ni cómo, aparentemente no ha pasado nada. Yo he cambiado de actitud, pero todo sigue igual. Sin duda, ha habido un cambio, pero sólo en mi interior. Sólo se ha alterado mi subjetividad.

Podría pensarse que semejante cambio de actitud es una falsa liberación y que tales cambios no afectan para nada la marcha de las cosas; que las variaciones de la subjetividad son un valor deleznable al considerar la realidad y que las buenas intenciones deben seguir contribuyendo a empeorar el infierno en justo castigo por su ineficacia.

Pero prescindiendo de la ineficacia eventual de las bue-

nas intenciones, es un hecho de la experiencia que la actitud en pura interioridad puede tener efectivamente, la eficacia de cambio del mundo para quien adopta la nueva actitud, mundo no es un factor deleznable para la eficacia. Las cosas varían bastante si contemplan bajo el signo del progreso o bajo el signo de la decadencia. La acción de un hombre o de una generación será diferente en uno u otro caso. El mundo resultará decisivo para su acción, decisivo para el aspecto que el mundo adquiera después.

Ciertamente, nada cambia en el mundo de actitud, sino yo mismo. Pero en la medida en que soy una parte del mundo y en que estoy estrechamente ligado a la realidad, mi cambio puede ser el cambio del mundo.

Pero sea de todo esto lo que fuere, nos queda aquí que a una cierta variación de mi subjetividad corresponde una variación en el aspecto de la realidad es como la dimensión de profundidad que ella están surgiendo de continuo las variaciones de aspecto; es como la posibilidad misma de la realidad. No se trata, pues, de la profundidad romántica de la realidad, sino de la profundidad romántica creciente de lejanías llenas de misterio y de eterna evanescencia de su origen, sino de la posibilidad siempre latente de cambiar su sentido. La subjetividad es el origen primigenio de las distintas significaciones que tiene el mundo y es, como tal origen, libre y surge necesariamente del estado del mundo. El mundo es el último análisis, fuente de su sentido y de su significado, incluso, de aquella manera de ver en la realidad que se ha aherrado por puras determinaciones causales.

Las libres variaciones de mi subjetividad, de mi actitud en pura interioridad, algunos de los cuales se caracterizan como liberaciones, y que producen un cambio concomitante en el aspecto del mundo, abren posibilidades de cambio de aspecto, diversas posibilidades de cambio de mundo es esto lo que aquí nos interesa. A este género de cambios interiores, de variaciones de la actitud, corresponden esas realidades humanas de difícil captación: la ironía, el humor, la seriedad y el espíritu de serie, de su significación y de sus relajaciones rec-

ia, literalmente "pegado" a la propia nariz permanente de un bello perfil. La pasión impotente para rebasar la significación elemental como fuente de seguridad y de poder; place, sin poder alcanzar nunca una satisfacción dándose en espectáculo como encarnación de aquella seguridad, poder, etc. La sujeción a estas actitudes es, evidentemente, una li-

berdad que transparece en el fondo de la liberación, nos aproxima a la noción de libertad que buscamos como fundamento para el modo moral del relajamiento.

La libertad puede en general actualizarse de dos modos muy discernibles. Puede consistir en una liberación que implique la remoción, destrucción o eliminación de un obstáculo realmente presente en el mundo, como el caso de un hombre que sale de la prisión por un cambio político o de una revolución. Puede consistir en un puro movimiento de la intención que consista simplemente en un cambio de actitud hacia la libertad que no han menester para ser efectiva a la conciencia, que no requieren una ordenación real del mundo sino que son libres en la actitud en pura interioridad.

La libertad de un prejuicio, es decir, cuando aprendemos a mirar limpia sobre las cosas y los hombres, es como mirar al cristal empañado de una frase hebreica que he recibido sin saber que aparentemente no ha pasado nada. Yo he creído que así es, pero todo sigue igual. Sin duda, ha pasado algo, pero sólo en mi interior. Sólo se ha alterado.

La libertad que semeja un cambio de actitud es una libertad que tales cambios no afectan para nada a las cosas; que las variaciones de la subjetividad no afectan al mundo; que las variaciones de la subjetividad no afectan a la realidad y que las variaciones de la subjetividad deben seguir contribuyendo a emitir un justo castigo por su ineficacia. La libertad de un prejuicio de la ineficacia eventual de las buenas

intenciones, es un hecho de la experiencia que un cambio de actitud en pura interioridad puede tener, y de hecho tiene efectivamente, la eficacia de cambiar el aspecto del mundo para quien adopta la nueva actitud, y el aspecto del mundo no es un factor deleznable para la acción lúcida y eficaz. Las cosas varían bastante si contemplamos la historia bajo el signo del progreso o bajo el signo de la decadencia. La acción de un hombre o de una comunidad humana será diferente en uno u otro caso y el aspecto del mundo resultará decisivo para su acción, decisivo por lo tanto para el aspecto que el mundo adquiere después de esa acción.

Ciertamente, nada cambia en el mundo con mi cambio de actitud, sino yo mismo. Pero en la medida en que yo soy una parte del mundo y en que estoy esencialmente referido a la realidad, mi cambio puede ser el comienzo de un cambio del mundo.

Pero sea de todo esto lo que fuere, nos importa señalar aquí que a una cierta variación de mi subjetividad corresponde una variación en el aspecto de las cosas. La subjetividad es como la dimensión de profundidad del mundo; de ella están surgiendo de continuo las variaciones de su aspecto; es como la posibilidad misma de estas variaciones. No se trata, pues, de la profundidad romántica, como superación creciente de lejanías llenas de misterio o como perpetua evanescencia de su origen, sino como posibilidad siempre latente de cambiar su sentido. La subjetividad es el origen primigenio de las distintas significaciones que puede tener el mundo y es, como tal origen, libre, puesto que no surge necesariamente del estado del mundo sino que es, en último análisis, fuente de su sentido y de su estado; fuente, incluso, de aquella manera de ver en la que éste aparece aherrojado por puras determinaciones causales.

Las libres variaciones de mi subjetividad, los cambios de actitud en pura interioridad, algunos de los cuales pueden caracterizarse como liberaciones, y que producen un cambio concomitante en el aspecto del mundo, abren, al operar este cambio de aspecto, diversas posibilidades de mi conducta: es esto lo que aquí nos interesa. A este género de acontecimientos interiores, de variaciones de la actitud, pertenecen esas realidades humanas de difícil captación que llamamos ironía, humor, seriedad y espíritu de seriedad. El examen de su significación y de sus relajaciones recíprocas, sobre el

trasfondo de la noción de libertad, habrá de poner en claro, esperamos, el sentido moral del relajo.

La ironía

La ironía, como el relajo, puede comprenderse a la luz de la relación entre la conciencia y el valor. Hemos dicho que es una posible variación de la actitud subjetiva. Debemos decir también que es una actitud notable y poco frecuente que los hombres pueden adoptar, sin embargo, libremente. No viene impuesta por ninguna circunstancia exterior a la conciencia. Queda pues, de antemano, caracterizada como una actitud de una conciencia o de un hombre. Pero esto no basta, evidentemente, para una intelección más o menos plena de su ausencia y de su valor. Nuestra afirmación es sólo un paso inicial, puesto que en la ironía como actitud está contenida ya una serie de posibilidades del comportamiento, a la manera como en una actitud o en un gesto del cuerpo está indicada toda una serie de movimientos y de acciones concordantes. Para mostrar con claridad su esencia y su sentido, empezaremos por dirigir la mirada a la noción vaga que todos tenemos de la ironía, antes de toda reflexión teórica, y trataremos de acorralarla por aproximaciones sucesivas para lograr una intuición más o menos nítida.

Lo primero que nos sugiere la palabra "ironía" es una cierta discordancia, una contradicción. Es una ironía —decimos— que un hombre sepa qué es la justicia y no sea justo. Es una ironía que un hombre crea ser sabio y no obre sabiamente, que pretenda poseer un conocimiento "superior" y tenga un comportamiento inferior.

La ironía parece incluso dominar, como una contradicción que aflora de súbito, procesos de largo alcance: Es una ironía que el hombre se haya pasado dos siglos engolando la voz para hablar del progreso y de la técnica, y que la técnica haya parido, como un ratón siniestro, la bomba atómica.

La ironía parece *estar*, pues, no sólo en un hombre: en el que interiormente se tiene por sabio, mientras su conducta exterior nos lo muestra como tonto o malvado. Parece surgir también como sentido de todo un desarrollo histórico. Ahora bien, si observamos estas contradicciones más de cer-

ca, veremos que no resultan irónicas simplemente contradictorias. Lo irónico no es que haya en la conciencia o discordancia, sin más, puesto que por tradición no irónicas. El fracaso de un empeño largamente perseguido no es necesario, por más que se muestre una discordancia y un logro. En el fracaso de una empresa una contradicción que puede ser trágica es de ironía. Para que haya ironía es menos la contradicción pura y simple. En nuestra vida una contradicción entre una "pretensión" y un hombre pretende ser sabio pero actúa como un niño. Una época histórica pretende estar en posesión de la felicidad humana, y al llevar adelante sus planes produce un instrumento de destrucción que azobra en la humanidad. A esto le llamamos ironía y es, realmente, una ironía. Pero, ¿qué es la ironía? Desde luego, no la contradicción tomada simplemente como tal sino el contraste entre la conciencia y un valor cualquiera (sabiduría, justicia, etc.) que es imposible de un medio para la felicidad humana. La ironía es lo verdaderamente logrado. Por otra parte, la ironía debe hacerse manifiesto a la luz del valor.

Ahora bien, un contraste no es una cosa que se encuentra al lado de las demás. Un contraste es una relación, y las relaciones, por objetivas y concretas que sean, no son atributos reales de las cosas. Las cosas se ponen entre ellas por la conciencia. La ironía es inmanente a una conciencia que juzga y que actúa. Hay una distancia entre la posible realización de un valor y el hombre de quien pretende haberla llevado a cabo.

La conciencia irónica es la que advierte la distancia del valor en relación con la inanidad de las realizaciones. Advertir esa distancia y esa inanidad es la ironía. Dicho de otra manera, la ironía es la actitud de una conciencia que advierte la distancia entre la posible plenitud de un valor y las realizaciones por alguien que pretende llevarlas a cabo por decirlo así, la respuesta adecuada al problema.

La ironía puede mostrarse, por otra parte, en el pensamiento mismo. Tiene que ver también con la estructura lógica del pensamiento o, mejor dicho,

noción de libertad, habrá de poner en claro, sentido moral del relajo.

Lo el relajo, puede comprenderse a la luz de la conciencia y el valor. Hemos dicho que variación de la actitud subjetiva. Debemos que es una actitud notable y poco frecuente pueden adoptar, sin embargo, libremente. Esta por ninguna circunstancia exterior a la da pues, de antemano, caracterizada como una conciencia o de un hombre. Pero esto temente, para una intelección más o menos encia y de su valor. Nuestra afirmación es icial, puesto que en la ironía como actitud ra una serie de posibilidades del comporta-nera como en una actitud o en un gesto ndicada toda una serie de movimientos y ordantes. Para mostrar con claridad su esen-), empezaremos por dirigir la mirada a la e todos tenemos de la ironía, antes de toda b, y trataremos de acorralarla por aproxi-vas para lograr una intuición más o menos

que nos sugiere la palabra "ironía" es una cia, una contradicción. Es una ironía —de- i hombre sepa qué es la justicia y no sea onía que un hombre crea ser sabio y no obre pretenda poseer un conocimiento "superior" portamiento inferior.

rece incluso dominar, como una contradic- de súbito, procesos de largo alcance: Es una ombre se haya pasado dos siglos engolando ar del progreso y de la técnica, y que la rido, como un ratón siniestro, la bomba ató-

rece *estar*, pues, no sólo en un hombre: en ente se tiene por sabio, mientras su conducta muestra como tonto o malvado. Parece sur- mo sentido de todo un desarrollo histórico. observamos estas contradicciones más de cer-

ca, veremos que no resultan irónicas simplemente por contradictorias. Lo irónico no es que haya en ellas contradicción o discordancia, sin más, puesto que pueden existir contradicciones no irónicas. El fracaso de un hombre en un empeño largamente perseguido no es necesariamente irónico, por más que se muestre una discordancia entre un propósito y un logro. En el fracaso de una empresa transparece una contradicción que puede ser trágica sin mezcla alguna de ironía. Para que haya ironía es menester algo más que la contradicción pura y simple. En nuestros ejemplos se da una contradicción entre una "pretensión" y una realidad. Un hombre pretende ser sabio pero actúa como un ignorante. Una época histórica pretende estar en posesión de la clave de la felicidad humana, y al llevar adelante sus concepciones produce un instrumento de destrucción que siembra la zozobra en la humanidad. A esto le llamamos una ironía, y es, realmente, una ironía. Pero, ¿qué es aquí lo irónico? Desde luego, no la contradicción tomada pura y simplemente como tal sino el contraste entre la pretensión de poseer un valor cualquiera (sabiduría, justicia, eficacia infalible de un medio para la felicidad humana) y la realidad de lo verdaderamente logrado. Por otra parte, ese contraste debe hacerse manifiesto a la luz del valor en cuestión.

Ahora bien, un contraste no es una cosa real que pueda encontrarse al lado de las demás. Un contraste es una relación, y las relaciones, por objetivas y concretas que puedan ser, no son atributos reales de las cosas sino referencias puestas entre ellas por la conciencia. La ironía es, entonces, immanente a una conciencia que juzga y que advierte la distancia entre la posible realización de un valor y la realidad de quien pretende haberla llevado a cabo.

La conciencia irónica es la que advierte la transcendencia del valor en relación con la inanidad de sus supuestas realizaciones. Advertir esa distancia y esa inanidad a la luz del valor en cuestión es ya ironía. Dicho de otra manera: La ironía es la actitud de una conciencia que advierte la distancia entre la posible plenitud de un valor y sus supuestas realizaciones por alguien que pretende llevarlas a cabo. Es, por decirlo así, la respuesta adecuada al pretensioso".

La ironía puede mostrarse, por otra parte, inherente al pensamiento mismo. Tiene que ver también con la estructura lógica del pensamiento o, mejor dicho, de la proposi-

ción. Hay en ella algo de juego lógico. Es dialéctica. Cuando Sócrates le dice a Eutifrón: "Tú, admirable Eutifrón, eres el único de nosotros que sabe qué es lo santo", todos vemos que Eutifrón no sabe nada de lo santo. ¿Qué ha pasado aquí? Ha pasado que en el instante mismo en que Sócrates lo dice sabemos que quiere decir justamente lo contrario. El significado de la proposición: "Tú sabes qué es lo santo" permanece idéntico, pero su sentido ha cambiado totalmente; ésto ha acontecido en el instante mismo en que la proposición fué dicha, porque la proposición se encuentra en un contexto irónico. A partir de la actitud irónica de Sócrates, precisamente por esa actitud, ha cambiado de sentido la figura de Eutifrón y se ha invertido el de una frase. Por su contenido puramente designativo, la frase de Sócrates estaba destinada a revelar el saber de Eutifrón, pero la ironía ha hecho que revele justamente lo contrario: su ignorancia.

Este cambio de sentido ha tenido lugar porque la frase vive en una atmósfera móvil, dialéctica. La frase misma está viva, está animada por una intención de Sócrates, quien, a su vez, se mueve en el devenir viviente de la conversación con Eutifrón.

La ironía es, por una parte, la actitud de Sócrates, pero vemos que es una actitud capaz de invertir el sentido expresado de una proposición. La ironía es algo que puede penetrar en la lógica y en la realidad: hace cambiar también el sentido de la figura de Eutifrón, trascendiendo la conciencia o la psique de Sócrates. ¿Cómo es ésto posible?

La ironía es la actitud que Sócrates guarda hacia Eutifrón, pero él se orienta hacia Eutifrón en la medida en que este último está en relación con un valor; se dirige a "Eutifrón que sabe de la santidad". Por la ironía, Sócrates muestra, no se limita a decirlo sino que lo hace visible: muestra que el tal Eutifrón no sabe una palabra de la santidad. Nos hace descubrirlo in fraganti en su no saber de la santidad. Lo desnuda de sus pretensiones, de tal manera que casi sentimos un poco de pena por el buenón de Eutifrón que está ahí, ante nuestros ojos, tratando de cubrir su desnudez con algún harapo de pensamiento. La ironía ha convertido de golpe a Eutifrón el sabio, en Eutifrón el ignorante.

La ironía es pues una actitud, pero es también una acción, una empresa. Se puede hablar, con justeza, de una sonrisa irónica. Hay una conciencia-ironía; pero hay tam-

bién, como en Sócrates, la empresa-ironía, al habrá quedado claro que Eutifrón no sabe santidad. Pero no sólo ésto.

Hay la conciencia-ironía, que es *actitud* i puede revelar en una sonrisa; hay la ironía-*empresa* la ironía inherente a una proposición irónica. En las cosas, la ironía no es una cualidad lógica, es una acción, puesto que la proposición en su puro ser basta a sí misma. La ironía aparece cuando es vista en relación con su objeto, con lo que ella. La estructura lógica de la proposición, inmanente a la proposición misma y no tomada nada la relación de la proposición con su objeto, bien, una proposición es irónica cuando revela lo contrario de lo que afirma. La ironía, la acción, no es paradoja. La paradoja es una acción que encierra un contrasentido a pesar de lo que afirma. En la proposición irónica no hay contradicción entre la proposición misma, sin la cual la paradoja no puede ser.

La contradicción que hay en la ironía se ve en la mirada al objeto de la proposición. La ironía es una manera de designar "al revés". Así como se puede poner banderillas "al quiebro", también se puede designar "al revés". Esta manera de designar es la ironía. La proposición irónica. Lo irónico no está, puesto que la proposición sino en la relación entre la proposición y el objeto por ella.

Lo irónico no está tampoco en las cosas. Las ironías de la vida sólo por analogía. La ironía es una manera de ver las cosas. Una manera de ver que atiende a la contradicción. Pero tampoco la ironía podría encontrarse entre las cosas como tales, sino que la pone el hombre. "En sí" no hay contradicción entre el blanco y el negro, ni entre una pluma y un plomo, ni entre dos locomotoras que chocan, ni si hay contradicción entre lo que los hombres dicen, o entre lo que un hombre dice y lo que él hace. El hacer del hombre es una forma del hablar. Si hay contradicción entre lo que un hombre dice y lo que él hace, es porque todo lo humano está dividido en "logos", de "logos": la contradicción es algo que pertenece al espíritu.

a algo de juego lógico. Es dialéctica. Cuanto a Eutifrón: "Tú, admirable Eutifrón, eres tonto que sabe qué es lo santo", todos vemos que sabe nada de lo santo. ¿Qué ha pasado que en el instante mismo en que Sócrates que quiere decir justamente lo contrario. El mismo propósito: "Tú sabes qué es lo santo" lógico, pero su sentido ha cambiado totalmente; do en el instante mismo en que la proposición porque la proposición se encuentra en un A partir de la actitud irónica de Sócrates, esa actitud, ha cambiado de sentido la figura y se ha invertido el de una frase. Por su sentido designativo, la frase de Sócrates estaba para dar el saber de Eutifrón, pero la ironía ha dado justamente lo contrario: su ignorancia. El sentido ha tenido lugar porque la frase es una esfera móvil, dialéctica. La frase misma está dada por una intención de Sócrates, quien, a diferencia de en el devenir viviente de la conversación

por una parte, la actitud de Sócrates, pero por otra parte, la actitud capaz de invertir el sentido de la proposición. La ironía es algo que puede penetrar en la realidad: hace cambiar también la figura de Eutifrón, trascendiendo la conciencia de Sócrates. ¿Cómo es esto posible? La actitud que Sócrates guarda hacia Eutifrón se orienta hacia Eutifrón en la medida en que está en relación con un valor; se dirige a descubrir el "saber de la santidad". Por la ironía, Sócrates invita a decirlo sino que lo hace visible: muestra a Eutifrón no sabe una palabra de la santidad. Nos muestra su fraganti en su no saber de la santidad. Sus pretensiones, de tal manera que casi sentimos pena por el bueno de Eutifrón que está ante nuestros ojos, tratando de cubrir su desnudez con el pensamiento. La ironía ha convertido de Eutifrón el sabio, en Eutifrón el ignorante. Hay una actitud, pero es también una conciencia. Se puede hablar, con justeza, de una conciencia-ironía; pero hay tam-

bién, como en Sócrates, la conciencia-ironía, al cabo de la cual habrá quedado claro que Eutifrón no sabe nada de la santidad. Pero no sólo esto.

Hay la conciencia-ironía, que es *actitud* irónica y que se puede revelar en una sonrisa; hay la ironía-acción y además la ironía inherente a una proposición irónica. Vistas bien las cosas, la ironía no es una cualidad lógica de la proposición, puesto que la proposición en su puro valor lógico se basta a sí misma. La ironía aparece cuando la proposición es vista en relación con su objeto, con lo significado por ella. La estructura lógica de la proposición, en cambio, es inmanente a la proposición misma y no toma en cuenta para nada la relación de la proposición con su objeto. Ahora bien, una proposición es irónica cuando revela justamente lo contrario de lo que afirma. La ironía, la proposición irónica, no es paradójica. La paradoja es una proposición que encierra un contrasentido a pesar de lo cual es verdadera. En la proposición irónica no hay contradicción interna a la proposición misma, sin la cual la paradoja es inconcebible.

La contradicción que hay en la ironía se descubre al volver la mirada al objeto de la proposición. La ironía es una manera de designar "al revés". Así como se puede hablar de poner banderillas "al quiebro", también se puede hablar de designar "al revés". Esta manera de designar es la de la proposición irónica. Lo irónico no está, pues, en la proposición sino en la relación entre la proposición y lo aludido por ella.

Lo irónico no está tampoco en las cosas. Se habla de las ironías de la vida sólo por analogía. La ironía está más bien en la manera de verlas. Una manera de verlas que subraya o atiende a la contradicción. Pero tampoco la contradicción podría encontrarse entre las cosas como tales. La contradicción la pone el hombre. "En sí" no hay contradicción entre el blanco y el negro, ni entre una pluma y un pedazo de plomo, ni entre dos locomotoras que chocan de frente. Pero sí hay contradicción entre lo que los hombres dicen o piensan, o entre lo que un hombre dice y lo que hace, porque el hacer del hombre es una forma del hablar y viceversa. Y sí hay contradicción entre lo que un hombre espera y lo que obtiene, es porque todo lo humano está transido de "habla", de "logos": la contradicción es algo inherente al espíritu.

La conciencia irónica "ve" las contradicciones y las vanidades de la existencia, y al nombrarlas las destruye. Pero las destruye subrayándolas, insistiendo en ellas mediante el artificio de nombrarlas al revés. Las destruye condensando su esencia contradictoria hasta que hace explosión y nos deja el paso franco. La ironía llama a la vanidad "saber", para que la vanidad sea tan vanidad que se desvanezca en su total vanidad. Las palabras de Sócrates no destruyen a Eutifrón, pero destruyen para nosotros su vanidad, volatilizándola a fuerza de condensarla. La hacen desaparecer, si no como una cualidad psicológica real de Eutifrón, sí como pantalla que nos obstruye la vía hacia el saber y la virtud.

No basta sin embargo, descubrir contradicciones o aniquilar vanidades para que haya ironía. Es esencial también una voluntad de verdad. Sócrates no se limita a fastidiar a Eutifrón o a mostrar su superioridad frente a él. Sócrates no está "choteando" a Eutifrón, Sócrates quiere saber qué es lo santo, y quiere saberlo porque lo ignora y sabe que lo ignora. Eutifrón, en cambio, que es un técnico de la santidad, simplemente no sabe qué es la Santidad y ese saber lo necesita Sócrates urgentísimamente, no sólo para colmar el vacío de su ignorancia sino porque le parece indispensable para la buena marcha de la ciudad.

Sócrates, padre de la filosofía, inventó también la ironía. En él, la ironía no es sólo destrucción de una vanidad mediante el rodeo genial de llamarla saber o virtud, sino, también voluntad de verdad. También la más acerada, implacable, directa y apasionada voluntad de verdad que jamás haya tenido hombre alguno. "Nada me place si no es al mismo tiempo verdad" le hace decir Platón, en una fórmula que expresa el lema de toda filosofía auténtica y de toda humanidad superior.

Esta voluntad de verdad y esta rectitud, inherentes a la ironía socrática, son esenciales a la ironía, sin más. De otra manera se confundiría con la burla, con el sarcasmo, con el choteo e incluso con el relajo, actitudes puramente negativas o que tienden, cuando más, como en el caso del choteo, a la afirmación del individuo que las adopta.

La ironía se muestra así, por una parte, como algo demolidor. Es una negación. Pero, por otra parte, es una afirmación constructiva. En cierto modo aniquila a Eutifrón, pero con ello nos aporta una liberación. Abre a nuestra mi-

rada la vía, el espacio que conduce a la vida de lo sagrado y que antes estaba obstruido por su vanidad y su ignorancia.

La ironía de Sócrates se manifiesta como librarse de un obstáculo que se opone a la autoridad de Eutifrón. Podemos decir, pues, que nos libera, nos deja el paso franco hacia el acto en que se libera él mismo, mediante la ilegítima autoridad de Eutifrón, la que a su vez sólo después de la ironía de Sócrates.

En la ironía de Sócrates nos va algo a cierta manera somos sus contemporáneos, y resonamos *con él* en la verdad de lo sagrado, de la belleza, de la justicia, etc. La actitud de Sócrates es una afición de su intimidad. Es realmente perspectivas sobre el mundo, y su vivacidad esas perspectivas. El mundo bloqueado ha convertido en un mundo franco a nuestro. La ironía de Sócrates, al transformar el mundo sentido un acto fundante de una comunidad de discípulos, la comunidad de los que buscan

Tampoco es la ironía socrática una simple libertad que él ponga en ejercicio como una técnica para mostrar su propia importancia. En él un acto de liberación, es ponerse a distancia para orientar adecuadamente la búsqueda de la verdad. En la ironía se trasciende un otro de la verdad. Esta trascendencia hacia la verdad es un proceso.

Sócrates afirmaba su propia ignorancia. En la ironía se ponía a salvo de las frases hechas y una sabiduría que había degenerado, con la apariencia. Pero con ello afirmaba Sócrates su lucha con la verdad, se hacía infinitamente exigente con ella. La verdad era para él una exigencia que requería una entrega absoluta. Su ironía era una entrega suprema seriedad, pues la seriedad no es otra cosa que una vocación y entrega, incondicionada a una vocación y entrega no están sujetas a condiciones de ninguna manera a la de vivir. Sócrates podía ejercer su seriedad porque se trascendía a sí mismo y se entregaba concretamente hacia la verdad, más allá de las

a irónica "ve" las contradicciones y las vanidades, y al nombrarlas las destruye. Pero brayándolas, insistiendo en ellas mediante el mbrarlas al revés. Las destruye condensando radictoria hasta que hace explosión y nos deja

La ironía llama a la vanidad "saber", para l sea tan vanidad que se desvanezca en su Las palabras de Sócrates no destruyen a Eutifruyen para nosotros su vanidad, volatilizán-de condensarla. La hacen desaparecer, si no lidad psicológica real de Eutifrón, sí como os obstruye la vía hacia el saber y la virtud.

embargo, descubrir contradicciones o aniqui-ara que haya ironía. Es esencial también una rdad. Sócrates no se limita a fastidiar a Euti- ar su superioridad frente a él. Sócrates no está Eutifrón, Sócrates quiere saber qué es lo san-berlo porque lo ignora y sabe que lo ignora. mbio, que es un técnico de la santidad, sim-abe qué es la Santidad y ese saber lo nece-rgentísimamente, no sólo para colmar el vacío ia sino porque le parece indispensable para ha de la ciudad.

re de la filosofía, inventó también la ironía. a no es sólo destrucción de una vanidad me- genial de llamarla saber o virtud, sino, tam- de verdad. También la más acerada, impla- y apasionada voluntad de verdad que jamás mbre alguno. "Nada me place si no es al mis- rdad" le hace decir Platón, en una fórmula . lema de toda filosofía auténtica y de toda perior.

id de verdad y esta rectitud, inherentes a la , son esenciales a la ironía, sin más. De otra ifundiría con la burla, con el sarcasmo, con luso con el relajo, actitudes puramente nega- nden, cuando más, como en el caso del cho- ación del individuo que las adopta.

e muestra así, por una parte, como algo de- na negación. Pero, por otra parte, es una afir- ictiva. En cierto modo aniquila a Eutifrón, os aporta una liberación. Abre a nuestra mi-

rada la vía, el espacio que conduce a la visión de la esen- cia de lo sagrado y que antes estaba obstruido por Eutifrón, por su vanidad y su ignorancia.

La ironía de Sócrates se manifiesta como una manera de librarse de un obstáculo que se opone a nuestro saber: la autoridad de Eutifrón. Podemos decir, pues, que Sócrates nos libera, nos deja el paso franco hacia la verdad, por el acto en que se libera él mismo, mediante la ironía, de la ilegítima autoridad de Eutifrón, la que a su vez aparece ilegítima sólo después de la ironía de Sócrates.

En la ironía de Sócrates nos va algo a nosotros, que en cierta manera somos sus contemporáneos, porque nos interesamos *con él* en la verdad de lo sagrado o del bien, de la belleza, de la justicia, etc. La actitud de Sócrates no es sólo una afección de su intimidad. Es realmente una fuente de perspectivas sobre el mundo, y su vivacidad es capaz de alterar esas perspectivas. El mundo bloqueado por Eutifrón se ha convertido en un mundo franco a nuestras indagaciones. La ironía de Sócrates, al transformar el mundo, es en cierto sentido un acto fundante de una comunidad: la de los discípulos, la comunidad de los que buscan la verdad.

Tampoco es la ironía socrática un simple juego, una agilidad que él ponga en ejercicio como una esgrima dialéctica para mostrar su propia importancia. La ironía es en él un acto de liberación, es ponerse a distancia de una mera apariencia para orientar adecuadamente la persecución de la verdad. En la ironía se trasciende un obstáculo hacia la verdad. Esta trascendencia hacia la verdad se realiza en dos etapas.

Sócrates afirmaba su propia ignorancia. Con esta afirmación se ponía a salvo de las frases hechas y las fórmulas de una sabiduría que había degenerado, convertida en pura apariencia. Pero con ello afirmaba Sócrates su relación absoluta con la verdad, se hacía infinitamente responsable de ella. La verdad era para él una exigencia absoluta que requería una entrega absoluta. Su ironía se funda en una suprema seriedad, pues la seriedad no es otra cosa que esta vocación y entrega, incondicionada a un valor. En él, esta vocación y entrega no están sujetas a condición alguna, ni siquiera a la de vivir. Sócrates podía ejercer la ironía justamente porque se trascendía a sí mismo y a sus intereses concretos hacia la verdad, más allá de las pretensiones de

sus conciudadanos a la virtud y al saber, pero también más allá de su propia vida. El mismo señala el carácter absoluto de su compromiso cuando lo presenta como exigencia de la Divinidad y afirma frente a la muerte su carácter irrevocable.

La figura de Sócrates nos muestra, pues, al ironista como un hombre esencialmente vocado a la verdad. Su ignorancia es voluntad de verdad, recta, buena voluntad, por oposición al sofista que se conforma con una apariencia de saber y se ostenta como maestro en el arte del éxito mundano, animado en el fondo por una voluntad de poder, como charlatán. Al sofista le preocupa expresamente la apariencia, es cuidadoso de su aspecto, solemne; su conducta, destinada a los ojos de los demás, es una exposición de la propia importancia y de la excelencia de su doctrina.

Platón nos muestra a Protágoras paseando por un patio interior, acompañado por ocho o diez discípulos obligados a las más singulares maniobras para no quedar colocados delante de él y recuperar su lugar detrás del maestro cada vez que éste "con gran elegancia" da media vuelta y vuelve sobre sus pasos. Sócrates no se cuida de las cosas que conciernen a su persona. Es un hombre pobre, declara en su defensa ante el Areópago no preocuparse de ser honrado públicamente, afirma "no haber tenido jamás mando alguno fuera del de consejero" y haber descuidado "lo que tanto cuidan otros: enriquecimiento, economía y generalatos, caudillajes, etc.". No se tiene ni quiere ser tenido por maestro de nadie, ni aspira —ésto menos que nada— a ser tratado exteriormente con muestras de respeto, como los sofistas. Al sofista, que vocifera la excelencia de su propio saber, opone el filósofo, con la ironía, el silencio de su vocación a la verdad. Su mirada ve más allá de la apariencia y con la acción irónica hace aparecer la distancia que hay entre ella y la verdad, el abismo que separa lo contingente del valor en toda su pureza. Pero sólo es capaz de obrar así porque previamente se ha hecho responsable del valor. Porque en realidad es profundamente serio, con la seriedad auténtica que no toma en serio lo que no lo es; la apariencia que se ostenta con una pretensión al reconocimiento de los hombres. El ironista le quita peso a la apariencia para echar sobre su espalda el del valor auténtico. Al hacerlo, quita de los hombros de los demás el peso que echan

sobre ellos quienes pretenden hacerse pasantes del valor. Su acción liberadora se reeje en el trasfondo de la seriedad y de la responsable que en Sócrates la voluntad de la verdad que en Sócrates la voluntad de la verdad que, ciertamente, nos obliga a tener pero no un "saber absoluto". No se presenciará el valor de un sistema totalitario de conocimiento sino que libera a su interlocutor y nos libera a nosotros al abrirnos el camino de la verdad. Mal podría realizar esta liberación si presenciamos su saber. Al afirmar su ignorancia afirmamos pero sucede que esta negación es la misma que los hombres llevamos dentro. La ironía es, en sí misma, una negatividad que, por entrañar un contraste con el valor, es capaz de fundar una conciencia capaz de abrir una perspectiva de comunicación entre los hombres con otros en una obra constructiva y el establecimiento de la verdad.

La ironía no excluye, pues, la seriedad. Ambas aparecen como actitudes correlativas en el campo de la verdad y de la responsabilidad. Empieza a aparecer en el contraste, su significación, opuesta a la actitud del relajo. Este último es una suspensión de la seriedad, lo cual es equivalente a la libertad. La ironía es una liberación que funda para el valor. El relajo es una negación de la pseudo-libertad puramente negativa y, por lo tanto, cunda.

El humor

En un ejemplo anterior hemos visto cómo trasciende siempre a sus actualizaciones un acto de puntualidad no me hace ser puntual. Parecen poder unirse nunca de manera definitiva, menos, no parece haber en el área de la experiencia humana ninguna experiencia ni objeto en los que esta coincidencia se realice plenamente. En un fruto o la frescura del agua no son "I

ios a la virtud y al saber, pero también más la vida. El mismo señala el carácter absoluto solo cuando lo presenta como exigencia de la forma frente a la muerte su carácter irrevocable.

Sócrates nos muestra, pues, al ironista esencialmente vocado a la verdad. Su ignorancia de verdad, recta, buena voluntad, por finta que se conforma con una apariencia tentativa como maestro en el arte del éxito mundano en el fondo por una voluntad de poder, como sofista le preocupa expresamente la apariencia de su aspecto, solemne; su conducta, desdichada de los demás, es una exposición de la pobreza y de la excelencia de su doctrina.

Nuestra a Protágoras paseando por un patio añado por ocho o diez discípulos obligados a realizar maniobras para no quedar colocados a recuperar su lugar detrás del maestro cada vez con gran elegancia" da media vuelta y vuelvas. Sócrates no se cuida de las cosas que le afectan a persona. Es un hombre pobre, declara en el Areópago no preocuparse de ser honrado y afirma "no haber tenido jamás mando alguno de consejero" y haber descuidado "lo que tanto le enriquecimiento, economía y generalatos, cautiva. No se tiene ni quiere ser tenido por maestro y mira —ésto menos que nada— a ser tratado con muestras de respeto, como los sofistas. Al ostenta la excelencia de su propio saber, opone a la ironía, el silencio de su vocación a la verdad le hace aparecer la distancia que hay entre él y el abismo que separa lo contingente del ser puro. Pero sólo es capaz de obrar así cuando se ha hecho responsable del valor. Por eso es profundamente serio, con la seriedad que toma en serio lo que no lo es; la apariencia se conforma con una pretensión al reconocimiento del mundo. El ironista le quita peso a la apariencia que se apoya en la espalda del valor auténtico. Al hacer los hombros de los demás el peso que echan

sobre ellos quienes pretenden hacerse pasar por representantes del valor. Su acción liberadora se realiza, pues, sobre el trasfondo de la seriedad y de la responsabilidad. Es evidente que en Sócrates la voluntad de la verdad no quiere decir conocimiento. Él afirma un compromiso absoluto con la verdad que, ciertamente, nos obliga a todos los hombres, pero no un "saber absoluto". No se presenta como poseedor de un sistema totalitario de conocimiento. No pretende saber lo que él mismo ha mostrado que los otros ignoran, que es, justamente, lo que hace el sofista. No se afirma a sí mismo sino que libera a su interlocutor y a sus oyentes y nos libera a nosotros al abrirnos el camino hacia la verdad. Mal podría realizar esta liberación si pretendiera imponernos su saber. Al afirmar su ignorancia afirma una negación, pero sucede que esta negación es la misma que todos los hombres llevamos dentro. La ironía es, en último análisis, una negatividad que, por entrañar un compromiso absoluto con el valor, es capaz de fundar una comunidad, es decir, es capaz de abrir una perspectiva de comunicación de unos hombres con otros en una obra constructiva: la investigación y el establecimiento de la verdad.

La ironía no excluye, pues, la seriedad. Ironía y seriedad aparecen como actitudes correlativas en el interior de la libertad y de la responsabilidad. Empieza así a perfilarse, por contraste, su significación, opuesta a la actitud fundamental del relajo. Este último es una suspensión, pura y simple, de la seriedad, lo cual es equivalente a la irresponsabilidad. La ironía es una liberación que funda una libertad para el valor. El relajo es una negación que funda una pseudo-libertad puramente negativa y, por lo tanto, infundada.

El humor

En un ejemplo anterior hemos visto cómo el valor trasciende siempre a sus actualizaciones contingentes. Un acto de puntualidad no me hace ser puntual. Valor y ser no parecen poder unirse nunca de manera definitiva o, por lo menos, no parece haber en el área de nuestra experiencia humana ninguna experiencia ni objeto alguno en el que esta coincidencia se realice plenamente. El sabor dulce de un fruto o la frescura del agua no son "la dulzura" ni "la

frescura" en sí, plenamente realizadas. Los valores en sí mismos siempre quedan más allá de sus apariciones posibles, no se agotan nunca en ninguna de sus realizaciones. Esta trascendencia del valor, hemos dicho, es lo que hace posible la ironía, que no es sino la forma de conciencia que la hace patente cuando alguien pretende constituirse en encarnación plena de algún valor.

En cierta contigüidad con la ironía encontramos otra actitud que, a primera vista, se le asemeja pero que descansa sobre bases muy diferentes: el humor. El humor puede definirse, por comparación con la ironía, como una trascendencia hacia la libertad. En la ironía, se da una trascendencia hacia el valor. En el humor simplemente se patentiza la libertad como trascendencia a la existencia en bloque.

Al hablar de las experiencias de liberación habíamos mostrado cómo tales experiencias sólo son posibles gracias a ese rasgo esencial de la estructura de la existencia humana que la filosofía contemporánea llama trascendencia. Esta, a su vez, se nos muestra como libertad fundante, como libertad que hace posible una liberación. La ironía resulta entonces, una liberación hacia un valor. El humor, en cambio es una liberación hacia la libertad. La ironía toma su punto de partida en una persona concreta para dejar en franquía un valor. El humor, en cambio, deja en franquía la apertura de la trascendencia misma. Lo trascendido por la ironía es, en general, un individuo humano y la estrella polar de esta trascendencia es un valor. Lo trascendido por el humor es la existencia en total y aquello hacia lo cual trasciende el movimiento del humorista es la apertura de la libertad.

Hemos apuntado ya en nuestras reflexiones anteriores que el valor y el ser nunca coinciden plenamente. Hemos caracterizado por otra parte al valor, por su función viviente en la existencia humana, como "pauta de autoconstitución", es decir, como una cierta orientación o guía de la existencia humana que nunca puede encarnar absolutamente en ésta. El mundo padece una forma peculiar de desenfoque. El mundo del ser y del valor, aunque son de cierta manera "el mismo mundo", nunca acaban de fundirse plenamente para mostrarnos un perfil nítido y unitario que pudiera ofrecernos la identidad del uno con el otro. Las cosas nos aparecen siempre como si padeciéramos un estrabismo meta-

físico. Las vemos siempre como vemos sólo una imagen lanzada por un proyector continuamente tenemos que corregir, con un gen que tenemos delante, para reconocerla "imagen" de tal o cual idea, de tal o cual esquema mental. Los perfiles son débiles tan unos sobre otros, los valores se despliegan dibujo y viceversa. El arte nos ofrece, en algunas, una imagen de lo que sería un *valor* y *valor* se correspondieran con una correspondencia y no de simple inherencia, como acontece en la vida cotidiana. El arte nos ofrece un mundo que tiene todo el resplandor del valor y aparece ya encarnado, dotado de toda la plenitud. Pero el arte nos da sólo una imagen, es decir, una imagen imaginaria de esta unidad perdida. Por otra parte, alcanza la unidad del valor y ser en los límites de la mística o en la idea escatológica renovada, como en la idea de la "nueva vida" de San Pablo o en los mundos transmundanos de las del Budismo.

La unidad valor-ser se da pues *como si* estuviera en el arte, en tanto que la religión real de los términos, accesible en un mundo extraordinario, en la que pocos hombres tienen la esperanza de venir en un futuro indeterminado aunque de estas experiencias de excepción, imaginarias para los hombres comunes y corrientes nos encorrala irremediablemente en la, para nosotros, existencia y desdibujamiento que presenta la existencia.

Dentro de esta perspectiva, la ironía es una actitud que trata la insuperable trascendencia del valor. La ironía, dirige la mirada a la distancia que hay entre el valor, hacia el cual se halla dirigido el movimiento. La ironía sonrío al pronunciar un *no* con respecto a un valor. El humor sonrío al pronunciar un *no* con una mirada puesta en una negatividad que no llega por completo a la existencia.

La no coincidencia entre el valor y el ser en el valor en cuestión es un valor negativo. La ironía es la trascendencia de los valores hacia lo existente. El horizonte del humor es:

plenamente realizadas. Los valores en sí quedan más allá de sus apariciones posibles, nunca en ninguna de sus realizaciones. Este valor, hemos dicho, es lo que hace posible no es sino la forma de conciencia que la vida buscando alguien pretende constituirse en ende algún valor.

Identidad con la ironía encontramos otra manera vista, se le asemeja pero que descansa en diferentes: el humor. El humor puede compararse con la ironía, como una trascendencia. En la ironía, se da una trascendencia a el humor simplemente se patentiza la libertad a la existencia en bloque.

Las experiencias de liberación habíamos mostradas, las experiencias sólo son posibles gracias a esa estructura de la existencia humana que temporalmente llama trascendencia. Esta, a su vez, es como libertad fundante, como libertad y una liberación. La ironía resulta entonces hacia un valor. El humor, en cambio es hacia la libertad. La ironía toma su punto de partida en una persona concreta para dejar en franquía el humor, en cambio, deja en franquía la experiencia misma. Lo trascendido por la ironía, un individuo humano y la estrella polar de la experiencia es un valor. Lo trascendido por el humor es en total y aquello hacia lo cual trasciende del humorista es la apertura de la

que ya en nuestras reflexiones anteriores que nunca coinciden plenamente. Hemos encontrado parte al valor, por su función viviente humana, como "pauta de autoconstitución", una cierta orientación o guía de la existencia que nunca puede encarnar absolutamente en ésta. Es una forma peculiar de desenfoque. El valor y del valor, aunque son de cierta manera "lo", nunca acaban de fundirse plenamente en un perfil nítido y unitario que pudiera ofrecerse del uno con el otro. Las cosas nos aparecen como si padeciéramos un estrabismo meta-

físico. Las vemos siempre como vemos sobre una pantalla una imagen lanzada por un proyector mal enfocado. Continuamente tenemos que corregir, con un esfuerzo, la imagen que tenemos delante, para reconocerla justamente como "imagen" de tal o cual idea, de tal o cual valor, de tal o cual esquema mental. Los perfiles son débiles o bien se montan unos sobre otros, los valores se despliegan más allá del dibujo y viceversa. El arte nos ofrece, en ocasiones privilegiadas, una imagen de lo que sería un mundo en que *ser* y *valor* se correspondieran con una correspondencia de identidad y no de simple inherencia, como acontece en nuestra vida cotidiana. El arte nos ofrece un mundo en que lo existente tiene todo el resplandor del valor y en que el valor aparece ya encarnado, dotado de toda la solidez del ser. Pero el arte nos da sólo una imagen, es decir, una realización imaginaria de esta unidad perdida. La religión, por su parte, alcanza la unidad del valor y ser en las experiencias liminares de la mística o en la idea escatológica de un mundo renovado, como en la idea de la "nueva creación" de San Pablo o en los mundos transmundanos de ciertas escuelas del Budismo.

La unidad valor-ser se da pues *como si* ya estuviera realizada en el arte, en tanto que la religión afirma una unidad real de los términos, accesible en una experiencia extraordinaria, en la que pocos hombres tienen parte, o porvenir en un futuro indeterminado aunque inminente. Fuera de estas experiencias de excepción, imaginarias o reales, los hombres comunes y corrientes nos encontramos atascados irremediablemente en la, para nosotros, irremediable borrosidad y desdibujamiento que presenta la existencia.

Dentro de esta perspectiva, la ironía es un acto que muestra la insuperable trascendencia del valor. La ironía, hemos dicho, dirige la mirada a la distancia que separa lo existente y el valor, hacia el cual se halla dirigido lo existente mismo. La ironía sonríe al pronunciar un *no* con la mirada puesta en un valor. El humor sonríe al pronunciar un *no* con la mirada puesta en una negatividad que no alcanza a avasallar por completo a la existencia.

La no coincidencia entre el valor y ser subsiste cuando el valor en cuestión es un valor negativo. El horizonte de la ironía es la trascendencia de los valores positivos respecto a lo existente. El horizonte del humor es la trascendencia

de lo existente respecto a los valores negativos. La ironía nos libera *hacia* un valor positivo, el humor nos libera *de* un valor negativo, de una adversidad.

El ironista vive en el horizonte de la idealidad del valor. El humorista vive en el horizonte de la negatividad de la existencia. El ironista sonríe ante la pretensión a la excelencia. El humorista ante la impotencia de la adversidad para avasallar del todo a la existencia humana. Uno y otro viven en una referencia perpetua a esa esencial inadecuación entre valor y ser que hemos señalado. Uno y otro muestran la distancia entre la existencia y su significado, pero, en tanto que el ironista se orienta hacia la trascendencia del valor, el humorista se orienta hacia la libertad misma para mostrar que ésta resulta abolida por la finitud y la adversidad de la existencia.

Ahora bien, dado el hecho de la finitud de la existencia humana y del tono negativo que con tanta frecuencia predomina en ella, el humorista es un hombre permanentemente orientado en el sentido de lo que podríamos llamar la miseria del hombre. El humorista descubre las motivaciones ruines en los grandes hechos o los orígenes deleznable de los grandes prestigios. Es humorístico, por ejemplo, el relato del hombre que, aclamado por haber rescatado a un hombre que se ahogaba, declara que sólo le interesa saber quién lo arrojó al agua. Pero ésta es sólo una dirección posible del humor; la que muestra la insuficiencia de las realizaciones del valor, no por referencia directa al valor mismo, no *desde arriba*, como la ironía —que hace patente la pureza y la trascendencia del valor— sino *desde abajo*, destacando la presencia de lo deleznable en y con lo valioso. El humor, en este sentido, se muestra también como moderador de las pretensiones del hombre al reconocimiento de su propio valor y realiza, en otra dirección, la misma función de la ironía. En él, la dirección explícita de la intención no se orienta hacia el valor mismo sino hacia las circunstancias de hecho que ensombrecen su realización.

Pero este aspecto negativo y crítico no agota las posibilidades del humor. Si el humor se agotara en él, no pasaría de ser una especie de ironía negativa y amarga, una ironía escéptica, es decir, una ironía frustrada, lo cual equivale, casi, a una no ironía. Sería pura y simplemente escepticismo moral: cinismo. El humor auténtico, por el contrario,

tiene una intención explícitamente dirigida. El punto de partida es, en general, la negatividad; en particular un caso en que se manifieste con fuerza, para de ahí dirigirse hacia la libertad misma. Muestra, así, cómo el hombre está de sí mismo y de su circunstancia; cómo se comporta en las situaciones más adversas y afronta los hechos externos, ajenos, que no pueden ser controlados. El humor es una actitud de estilo que muestra el hecho de que la interioridad del hombre es una libertad pura, nunca puede ser alcanzada por la situación, por adversa que ésta pueda ser. El hombre nunca puede ser agotado por la circunstancia. “Yo soy yo y mi circunstancia” decía Orwell. El humorista yo soy más bien yo que mi circunstancia.

Esta significación del humor se hace patente en el llamado humor negro, que dice del hombre, no sólo frente a su finitud sino especialmente frente a los aspectos oscuros o siniestros de la existencia. Alguien ha dicho que es la tierra de elección del humor negro en cierta medida. En México el humor negro cuenta y los mexicanos ponen en obra con maestría espeluznante. Los dibujos de G. Tamayo son un testimonio bien conocido de ello.

Hay humor negro, por ejemplo, en el relato de la entrevista entre el médico y el hombre cuyo pecho atravesado por un puñal.

—¿Duele mucho?— pregunta el médico.

—Sólo cuando me río—, contesta el paciente.

O en el cuento acerca del hombre que se encuentra en una casa de un barrio de la Ciudad de México objeto de comprar “menudo”. En el caso el hombre es herido y es apuñalado. A su regreso apenas llega a la anfitriona: “Perdóneme comadre, el dolor que pude conseguirle fue el mío”, y cae muerto entre las manos.

Alguien me contó en cierta ocasión que el dolor que le causó el cáncer a su abuela había sido atacada por el dedo de un pie. Fué necesario amputar el pie que el cáncer cundiera. Pero el cáncer se curó por la necesidad de una nueva amputación y el dolor cesó.

specto a los valores negativos. La ironía nos libera de un valor positivo, el humor nos libera de una adversidad.

En el horizonte de la idealidad del valor, el humorista sonríe ante la pretensión a la excelencia ante la impotencia de la adversidad de todo a la existencia humana. Uno y otro por referencia perpetua a esa esencial inadecuación y ser que hemos señalado. Uno y otro muestra la existencia y su significado, pero, el humorista se orienta hacia la trascendencia, el ironista se orienta hacia la libertad misma que ésta resulta abolida por la finitud y la existencia.

El hecho de la finitud de la existencia es un hecho negativo que con tanta frecuencia presenta el humorista es un hombre permanente en el sentido de lo que podríamos llamar hombre. El humorista descubre las motivaciones, grandes hechos o los orígenes deleznable de los prestigios. Es humorístico, por ejemplo, el hombre que, aclamado por haber rescatado a un ahogado, declara que sólo le interesa saber cómo se ahoga. Pero ésta es sólo una dirección positiva; la que muestra la insuficiencia de las acciones, no por referencia directa al valor, sino por referencia indirecta al valor — que hace patente la ausencia de lo deleznable en y con lo valioso. En este sentido, se muestra también como modestas las pretensiones del hombre al reconocimiento y realiza, en otra dirección, la misma ironía. En él, la dirección explícita de la intención hacia el valor mismo sino hacia el hecho que ensombrecen su realización.

El humor negativo y crítico no agota las posibilidades. Si el humor se agotara en él, no pasaría a ser una especie de ironía negativa y amarga, una ironía frustrada, lo cual equivale a la ironía. Sería pura y simplemente escepticismo. El humor auténtico, por el contrario,

tiene una intención explícitamente dirigida a la libertad. Su punto de partida es, en general, la negatividad de la existencia; en particular un caso en que esta negatividad se manifieste con fuerza, para de ahí dirigirse hacia la libertad misma. Muestra, así, cómo el hombre está siempre más allá de sí mismo y de su circunstancia; cómo puede encontrarse en las situaciones más adversas y afrontarlas como si fueran hechos externos, ajenos, que no pueden alcanzarlo por completo. El humor es una actitud de estilo estoico que muestra el hecho de que la interioridad del hombre, su subjetividad pura, nunca puede ser alcanzada o cancelada por la situación, por adversa que ésta pueda ser; muestra que el hombre nunca puede ser agotado por su circunstancia. "Yo soy yo y mi circunstancia" decía Ortega y Gasset; para el humorista yo soy más bien yo que mi circunstancia.

Esta significación del humor se hace particularmente visible en el llamado humor negro, que destaca la trascendencia del hombre, no sólo frente a su facticidad en general sino especialmente frente a los aspectos dolorosos, sombríos o siniestros de la existencia. Alguien ha dicho que México es la tierra de elección del humor negro y esto es verdad en cierta medida. En México el humor negro es cosa frecuente y los mexicanos ponen en obra esta actitud a veces con maestría espeluznante. Los dibujos de Posada son un testimonio bien conocido de ello.

Hay humor negro, por ejemplo, en el relato que refiere la entrevista entre el médico y el hombre que tiene el pecho atravesado por un puñal.

—¿Duele mucho?— pregunta el médico.

—Sólo cuando me río—, contesta el paciente.

O en el cuento acerca del hombre que sale de una fiesta en una casa de un barrio de la Ciudad de México con el objeto de comprar "menudo". En el camino tiene una reyerta y es apuñalado. A su regreso apenas alcanza a decirle a la anfitriona: "Perdóneme comadre, el único menudo que pude conseguirle fue el mío", y cae muerto con los intestinos entre las manos.

Alguien me contó en cierta ocasión que el día de su nacimiento su abuela había sido atacada por un cáncer en un dedo de un pie. Fué necesario amputar el dedo para evitar que el cáncer cundiera. Pero el cáncer reapareció. Hubo necesidad de una nueva amputación y el proceso continuó

ininterrumpidamente. "Cuando yo la conocí —concluyó mi amigo— mi abuelita era ya sólo un busto encima del piano y, al morir, no era más que un mechoncito de pelo". Esta es una verdadera obra maestra de humor negro. El relato es siniestro y, sin embargo, muestra la posibilidad de tratarlo cómicamente, de ponerse a distancia de las situaciones más intolerables.

En todos estos casos la comicidad es el signo de la liberación. Sólo se puede reír si se guarda distancia de aquello de que se ríe. Un hombre en ciertas circunstancias puede resultar cómico para los demás, pero no para sí mismo, como ya lo hemos indicado. Mientras los otros ríen, él puede sentir vergüenza o dolor. Pero si es capaz de retroceder ante la propia situación y colocarse en actitud de espectador, puede reír de sí mismo. Al hacerlo, exterioriza su libertad-trascendencia. Esta capacidad de alejamiento es el humor y, cuando las circunstancias son atroces, llamamos al conjunto "humor negro". Pero el hombre sólo puede realizar este gesto de desprendimiento porque la libertad lo hace posible. El humor es, entonces, la exteriorización de esa libertad y la capacidad de hacer uso de ella en el sentido indicado. Mi capacidad de reír de mí mismo está en razón directa de mi capacidad de asumir la posibilidad que abre, a priori, esta libertad "interior".

La polaridad dentro de la cual se lleva a cabo la ironía es la de "facticidad-valor". La polaridad del humor, la de "adversidad-libertad". La presencia regulativa y explícita de la libertad en el seno del humor, permite que el humor ejerza una influencia "benéfica" no sólo en quien lo pone en obra sino también en quien presencia el aparecer de lo humorístico. El humor provoca en sus testigos un sentimiento peculiar de facilidad y liberación que todo el mundo ama y admira; por eso un hombre "sin sentido del humor" difícilmente es un compañero agradable. Un hombre sin humor está encadenado a sus propias virtudes y excelencias, reales o imaginarias, lo que suele ser el caso más frecuente. Es un intocable, siempre dispuesto a salir por sus fueros supuestamente violados por cualquier descuido de sus interlocutores. No es un azar que se diga de él que es un "pesado". Tiene un cierto peso, como una cosa, justamente porque quiere darle a su valor toda la solidez y seguridad de las cosas. Desatiende en sí mismo la presencia del factor que lo ha-

ce ser un hombre, que hace vulnerable, intensidad humana por más que al mismo dignidad y la revista de ligereza y de libertad. Incapaz de reconocer y de afrontar su propia autotranscendencia, el hombre a ser valioso, al reconocimiento y respeto un respeto y reconocimiento *necesarios*, a *cimiento necesario* que otorgamos a la existencia presente. Con ello niega su libertad, único posible del reconocimiento auténtico del hombre, y la libertad de los demás, único elemento para hacer valioso el reconocimiento. Todos conforma densa, paralizante, que provoca la propia "pagado de sí mismo", prendido a su propia reglas; todos hemos resentido el ali-

Hay otra forma del humor que no constituye una liberación directa de la libertad como en el humor negro. En éste la libertad estalla, por decirlo así, cancelando de un solo golpe la existencia; la libertad surge de súbito sobre el trasfondo de una adversidad aterradora: un hombre con el pecho atravesado por un rayo. "Sólo cuando me río". Aquí la libertad se manifiesta fulgurante. La intención del humorista es liberar a ella.

Pero hay otro estilo de humor que no se refiere directamente a la libertad sino que alude a ella indirectamente, dando un rodeo. El trasfondo es la adversidad, de dolor o de miseria humana, presente y el acto humorístico consiste en la importancia de esa adversidad. Deja ver que la adversidad es ciertamente considerable y aún abrumadora, pero no se encamina a mostrar que, a pesar de eso, el hombre es libre, sino que se limita a señalar sobre el índice de adversidad de la realidad que su magnitud carece de significación definida. Después de todo, la situación no es tan grave como parece, más tolerable de lo que un espíritu demasiado serio nos haría creer.

"Así —nos dice Kierkegaard— cuando uno se encuentra en un estado de desesperación, como el tunado dice, por ejemplo: 'Para mí todo se ha perdido', el humorista podría

ite. "Cuando yo la conocí —concluyó mi
ita era ya sólo un busto encima del piano
a más que un mechoncito de pelo". Esta
obra maestra de humor negro. El relato es
ibargo, muestra la posibilidad de tratarlo
ponerse a distancia de las situaciones más

casos la comicidad es el signo de la libera-
e reír si se guarda distancia de aquello de
ombre en ciertas circunstancias puede re-
i los demás, pero no para sí mismo, como
ado. Mientras los otros ríen, él puede sen-
olor. Pero si es capaz de retroceder ante
y colocarse en actitud de espectador, pue-
smo. Al hacerlo, exterioriza su libertad-
a capacidad de alejamiento es el humor
unstancias son atroces, llamamos al con-
gro". Pero el hombre sólo puede realizar
prendimiento porque la libertad lo hace
es, entonces, la exteriorización de esa li-
idad de hacer uso de ella en el sentido
icidad de reír de mí mismo está en razón
acididad de asumir la posibilidad que abre,
tad "interior".

ntro de la cual se lleva a cabo la ironía es
"olor". La polaridad del humor, la de "ad-
La presencia regulativa y explícita de la
o del humor, permite que el humor ejerza
néfica" no sólo en quien lo pone en obra
quien presencia el aparecer de lo humo-
provoca en sus testigos un sentimiento pe-
l y liberación que todo el mundo ama y
un hombre "sin sentido del humor" difi-
pañero agradable. Un hombre sin humor
sus propias virtudes y excelencias, reales
que suele ser el caso más frecuente. Es un
dispuesto a salir por sus fueros supuesta-
r cualquier descuido de sus interlocutores.
e se diga de él que es un "pesado". Tiene
como una cosa, justamente porque quiere
toda la solidez y seguridad de las cosas.
nismo la presencia del factor que lo ha-

ce ser un hombre, que hace vulnerable, insegura a la exis-
tencia humana por más que al mismo tiempo funde su
dignidad y la revista de ligereza y de transparencia: la li-
bertad. Incapaz de reconocer y de afrontar directamente
su propia autotranscendencia, el hombre sin humor aspira
a ser valioso, al reconocimiento y respeto universales, pero a
un respeto y reconocimiento *necesarios*, análogos al recono-
cimiento *necesario* que otorgamos a la existencia de una cosa
presente. Con ello niega su libertad, único fundamento po-
sible del reconocimiento auténtico del hombre por el hom-
bre, y la libertad de los demás, único elemento que podría
hacer valioso el reconocimiento. Todos conocemos esa atmós-
fera densa, paralizante, que provoca la presencia del hombre
"pagado de sí mismo", prendido a su yo y gendarme de sus
propias reglas; todos hemos resentido el alivio de su ausencia.

Hay otra forma del humor que no consiste en una mos-
tración directa de la libertad como en el caso del humor
negro. En éste la libertad estalla, por decirlo así, ante nues-
tros ojos, cancelando de un solo golpe la tensión opresora de
la circunstancia; la libertad surge de súbito, como un relám-
pago, sobre el trasfondo de una adversidad atroz y avasa-
lladora: un hombre con el pecho atravesado por una daga:
"Sólo cuando me río". Aquí la libertad se adelanta de manera
fulgurante. La intención del humorista alude directamente
a ella.

Pero hay otro estilo de humor que no se dirige directa-
mente a la libertad sino que alude a ella de una manera
indirecta, dando un rodeo. El trasfondo de negatividad, de
adversidad, de dolor o de miseria humana se halla igual-
mente presente y el acto humorístico consiste en reducir la
importancia de esa adversidad. Deja ver que la adversidad
es ciertamente considerable y aún abrumadora, pero su ac-
ción no se encamina a mostrar que, aún siendo las cosas
así, el hombre es libre, sino que se limita a rebajarla. Opera
sobre el índice de adversidad de la realidad, mostrando que
su magnitud carece de significación definitiva. Señala que,
después de todo, la situación no es tan grave, o que resulta
más tolerable de lo que un espíritu demasiado patético qui-
siera hacernos creer.

"Así —nos dice Kierkegaard— cuando un hombre infor-
tunado dice, por ejemplo: 'Para mí todo ha terminado,
todo se ha perdido', el humorista podría continuar: Sí, qué

pobres criaturas somos los hombres en medio de esta desdicha multiforme de la vida, todos estamos condenados al sufrimiento; si sólo llegara yo a ver el día que mi casero hiciera cambiar el llamador de la puerta, me tendría por dichoso'." Esto, añade Kierkegaard, no lo dice el humorista por ofender a su desgraciado amigo, sino porque "ha comprendido el sufrimiento de tal manera que encuentra superfluo todo intento de documentarlo, y expresa ésto diciendo cualquier cosa".

Ahora bien, "comprender" el sufrimiento implica en este contexto, por una parte, contar con él y, por otra, representárselo en cierta forma, ponérselo delante, es decir: trascenderlo.

El humor opera aquí paliando el patetismo de la adversidad y con ello muestra la libertad del humorista de una manera indirecta. El humorista sabe perfectamente que la existencia humana es algo *esencialmente* difícil y doloroso. Su gesto de liberación no implica desprecio o burla. El humorista no es un cínico, ni pretende tampoco quedar a salvo del sufrimiento o del humor; sabe simplemente que la cosa es demasiado grave para hacer aspavientos.

El humorista —según Kierkegaard, que ha calado en el sentido de la ironía y del humor a mayor profundidad que hombre alguno— es un hombre que se encuentra en la frontera entre lo moral y lo religioso. Para el humorista, como para el hombre religioso, la existencia es sufrimiento, pero, al contrario de éste, el humorista no apela a una instancia trascendente que pudiera aportar una solución. Al borde de lo religioso, el humorista da media vuelta y calla. "El comprende la significación del sufrimiento en su relación a la existencia (sabe que le es esencial), pero no comprende la significación del sufrimiento (porque semejante significación sólo se hace clara en una conexión religiosa), comprende que el sufrimiento forma parte de la existencia, pero su comprensión no va más allá". "El toca, en el dolor, el secreto de la existencia, pero de inmediato vuelve a estar sobre sí". Este "volver sobre sí" se realiza mediante el chiste o la broma, es la significación del chiste en el humor.

El humor tiene en Kierkegaard una significación de un alcance mucho mayor que el que nosotros le hemos dado; aunque sólo de manera incidental pudiera tener importancia la doctrina de Kierkegaard para nuestro propósito de

explorar el significado de la ironía y del humor en la breve exposición de la función y el sentido atribuye a la ironía y al humor en la total modo, en el desarrollo de la existencia presente su doctrina puede aclarar y abrir nuevo significado a lo que hemos dicho hasta aquéllas actitudes.

Kierkegaard distingue tres niveles o esferas: la estética, la ética y la religiosa. La línea límite entre la estética y la ética, el humor entre la ética y la religiosa. La esfera estética por la ingenuidad que busca la felicidad en los momentos de la vida, propia del hombre que vive más, al placer, como don Juan, o al logro de una jerarquía de los valores efectivamente vigentes dada. Este tipo de existencia carece de profundidad conforme a los múltiples puntos que puede ofrecer el mundo. El ironista es el que ha comprendido el juego y mira escépticamente desde la plenitud que ofrece lo inmediato, pero que ya en relación con la "exigencia ética" y con la exigencia incondicionada del valor ofrece él un despego total de las oportunidades que ofrece el mundo. "La ironía —dice Kierkegaard cuando, poniendo de manera continua la vida de la vida finita en conexión con la infinita— se deja aparecer la contradicción". Pero no es ironista. La ironía es todavía una relación particularidades de lo finito". Sólo se está en la medida en que uno "se relaciona con la exigencia absoluta". es decir, cuando ha asumido la responsabilidad del valor de la vida señalado en Sócrates. El ironista empieza a ser todo, un hombre moral, es decir, un hombre que ya a la existencia como totalidad. El que vive en esfera ética, está en relación con el todo, por una parte; por otra, la totalidad de su existencia como un todo unitario refiere toda al dato absoluto de un valor, el deber. Para el hombre moral, el deber es una fuerza unificadora que da unidad y libertad a la existencia.

El hombre de la ética, el hombre mor

omos los hombres en medio de esta des- de la vida, todos estamos condenados al o llegara yo a ver el día que mi casero l llamador de la puerta, me tendría por iade Kierkegaard, no lo dice el humoris- su desgraciado amigo, sino porque "ha ufrimiento de tal manera que encuentra ento de documentarlo, y expresa ésto di- sosa".

mprender" el sufrimiento implica en este parte, contar con él y, por otra, repre- a forma, ponérselo delante, es decir: tras-

aquí paliando el patetismo de la adversi- uestra la libertad del humorista de una El humorista sabe perfectamente que la es algo *esencialmente* difícil y doloroso. ción no implica desprecio o burla. El hu-ínico, ni pretende tampoco quedar a salvo del humor; sabe simplemente que la cosa e para hacer aspavientos.

según Kierkegaard, que ha calado en el a y del humor a mayor profundidad que es un hombre que se encuentra en la fron- il y lo religioso. Para el humorista, como ligioso, la existencia es sufrimiento, pero, e, el humorista no apela a una instancia udiera aportar una solución. Al borde de norista da media vuelta y calla. "El com- ción del sufrimiento en su relación a la e le es esencial), pero no comprende la sig- rimiento (porque semejante significación en una conexión religiosa), comprende o forma parte de la existencia, pero su a más allá". "El toca, en el dolor, el se- sia, pero de inmediato vuelve a estar sobre bre sí" se realiza mediante el chiste o la icación del chiste en el humor.

en Kierkegaard una significación de un ayor que el que nosotros le hemos dado; anera incidental pudiera tener importan- e Kierkegaard para nuestro propósito de

explorar el significado de la ironía y del humor, haremos una breve exposición de la función y el sentido que Kierkegaard atribuye a la ironía y al humor en la totalidad y, en cierto modo, en el desarrollo de la existencia humana. Tener presente su doctrina puede aclarar y abrir nuevos horizontes de significado a lo que hemos dicho hasta aquí sobre esas dos actitudes.

Kierkegaard distingue tres niveles o esferas de la existen- cia: la estética, la ética y la religiosa. La ironía es la zona límite entre la estética y la ética, el humor es la frontera entre la ética y la religiosa. La esfera estética se caracteriza por la ingenuidad que busca la felicidad en los bienes inme- diatos de la vida, propia del hombre que se entrega, sin más, al placer, como don Juan, o al logro de un puesto en la jerarquía de los valores efectivamente vigentes en una socie- dad dada. Este tipo de existencia carece de unidad; está frag- mentada conforme a los múltiples puntos de atracción que puede ofrecer el mundo. El ironista es el hombre que ha comprendido el juego y mira escépticamente las posibilida- des de plenitud que ofrece lo inmediato, porque se encuen- tra ya en relación con la "exigencia ética infinita", es decir, con la exigencia incondicionada del valor que demanda de él un despego total de las oportunidades de placer que le ofrece el mundo. "La ironía —dice Kierkegaard— aparece cuando, poniendo de manera continua las particularidades de la vida finita en conexión con la infinita exigencia ética, se deja aparecer la contradicción". Pero no se es moral por ser ironista. La ironía es todavía una relación con las "par- ticularidades de lo finito". Sólo se está en la ética cuando y en la medida en que uno "se relaciona, en sí mismo, con la exigencia absoluta". es decir, cuando ha asumido plena- mente la responsabilidad del valor de la manera que hemos señalado en Sócrates. El ironista empieza a ser, o es ya del todo, un hombre moral, es decir, un hombre que contem- pla ya a la existencia como totalidad. El hombre moral, el que vive en esfera ética, está en relación con la existencia como un todo, por una parte; por otra, sostiene esta tota- lidad de su existencia como un todo unitario porque la re- fiere toda al dato absoluto de un valor, a la exigencia del deber. Para el hombre moral, el deber es una instancia tota- lizadora que da unidad y libertad a la existencia.

El hombre de la ética, el hombre moral (que no es lo

mismo que el moralista), empero, puede caer en la cuenta de que la existencia implica, esencialmente, algo inherente a la finitud: el sufrimiento. Pero si comprende la situación en toda su profundidad, su vida se tiñe de un cierto escepticismo de rango superior: el humor. El hombre moral se convierte en humorista cuando empieza a comprender el sufrimiento como derivado necesario de la finitud, como algo esencialmente inherente a la condición humana. Con ésto, el humorista se abre a un tipo de comunidad superior, al abandonar la primera ingenuidad del hombre moral que perseguía fines egoístas y les atribuía un valor supremo, y comprende, incluso, que la excelencia moral se encuentra bien lejos de una solución radical y universal de los enigmas de la existencia. "Porque el humor —dice Kierkegaard— es un sufrimiento escondido, es también una instancia de simpatía".⁸

Sin embargo, el humorista no es todavía un hombre que viva en la esfera de lo religioso. Su relación con la existencia en bloque lo pone en referencia con una trascendencia absoluta; la presencia irrevocable del dolor y del sufrimiento como enigmas insolubles apuntan ya a una solución de nivel religioso, pero el humorista, aún dentro de una relación profunda y viva con todos estos fenómenos, no pasa nunca a asumirlos en una perspectiva religiosa, es decir, en una apertura a lo trascendente y a lo infinito. El puede explayar expresamente el dolor de la situación humana pero lo revoca con un acto "humorístico", con un chiste. El humorista, consciente de la enorme carga de problematicidad de la existencia humana (sin lo cual no podría ser en manera alguna un humorista) bordea el límite de lo religioso volviéndole, sin embargo, la espalda.

"Que el humor precede a la fe, en el sentido cristiano religioso muestra además —comenta Kierkegaard— el enorme juego de la existencia (es decir, el gran número de posibilidades vitales) posible fuera del Cristianismo y, por otra parte el desprendimiento que se requiere para abrazar correctamente el Cristianismo".⁹

Como se ve, Kierkegaard atribuye a la ironía y al humor una significación esencial en las capas profundas de la

⁸ Esta referencia y las anteriores de Kierkegaard se encuentran en la edición de *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, p. 441 y ss.

⁹ *Ibid.*, p. 259.

existencia. No piensa que estas actitudes zonas cercanas a lo cómico, ni considera a como una simple "curiosidad" de la vida. Actitudes radicales que muestran todo su sentido dependientemente de este sentido "existencial" y del humor, a nosotros nos interesan sólo peculiar con la libertad; los destacamos simplemente para hacer más clara nuestra moral del relajo.

Con su actitud, el humorista se impide en el sentimentalismo y en la declamación de antemano un estilo de existencia que de estoico. Se compromete a no invocar el sufrimiento para darse el lujo de no hacer nada que implique que el dolor humano o su propia responsabilidad de su vida y de todo lo que encuentre envuelto en una situación difícil de la vida arrastre un volumen formidable de adversidad. El humorista indica con su vida que no podemos cancelar nuestra responsabilidad, nuestra libertad, simplemente porque señala que el hombre está avocado, siempre para tareas que son una exigencia inaplazable para la vida sea "un mar de dificultades", como no es un humorista sino un hombre patético, los hombres patéticos, incapaz de una acción denodada de la realidad.

Relajo, humor e ironía

Tanto en la ironía como en el humor la libertad como una positividad. Como una responsabilidad. Un poco más como logro de la ironía y un poco más como supuesto en ambos casos la libertad aparece como una responsabilidad, como el aura de la seriedad del humor. La libertad aparece aquí preñada de acción, envolviendo a existencias claramente en dirección. Es una libertad realmente efectiva en él abre perspectivas llenas de sentido,

oralista), empero, puede caer en la cuenta
ncia implica, esencialmente, algo inherente
sufrimiento. Pero si comprende la situación
ndidad, su vida se tiñe de un cierto esce-
superior: el humor. El hombre moral se
orista cuando empieza a comprender el su-
lerivado necesario de la finitud, como algo
erente a la condición humana. Con ésto,
abre a un tipo de comunidad superior, al
nera ingenuidad del hombre moral que per-
tas y les atribuía un valor supremo, y com-
que la excelencia moral se encuentra bien
ción radical y universal de los enigmas de
orque el humor —dice Kierkegaard— es un
dido, es también una instancia de simpatía”.⁸
el humorista no es todavía un hombre que
de lo religioso. Su relación con la existen-
pone en referencia con una trascendencia
encia irrevocable del dolor y del sufrimiento
solubles apuntan ya a una solución de nivel
l humorista, aún dentro de una relación
con todos estos fenómenos, no pasa nunca
na perspectiva religiosa, es decir, en una
ascendente y a lo infinito. El puede expla-
e el dolor de la situación humana pero lo
cto “humorístico”, con un chiste. El humo-
de la enorme carga de problematicidad de
ana (sin lo cual no podría ser en manera
rista) bordea el límite de lo religioso vol-
vargo, la espalda.
or precede a la fe, en el sentido cristiano
además —comenta Kierkegaard— el enor-
existencia (es decir, el gran número de po-
) posible fuera del Cristianismo y, por otra
dimiento que se requiere para abrazar co-
ristianismo”⁹.
Kierkegaard atribuye a la ironía y al hu-
ación esencial en las capas profundas de la

y las anteriores de Kierkegaard se encuentran en
uding Unscientific Postscript, Princeton University

existencia. No piensa que estas actitudes sean simplemente
zonas cercanas a lo cómico, ni considera a lo cómico mismo
como una simple “curiosidad” de la vida. Para él son acti-
tudes radicales que muestran todo su sentido sólo cuando se
las comprende a partir de la totalidad de la existencia. In-
dependientemente de este sentido “existencial” de la ironía
y del humor, a nosotros nos interesan sólo por su relación
peculiar con la libertad; los destacamos en esta conexión,
simplemente para hacer más clara nuestra visión del sentido
moral del relajo.

Con su actitud, el humorista se impide a sí mismo caer
en el sentimentalismo y en la declamación. Con ello traza
de antemano un estilo de existencia que hemos calificado
de estoico. Se compromete a no invocar la adversidad o el
sufrimiento para darse el lujo de no hacer nada. Su acti-
tud implica que el dolor humano o su propio sufrimiento no
pueden valer como una excusa, que el hombre sigue siendo
responsable de su vida y de todo lo que hace, aunque se
encuentre envuelto en una situación difícil, a pesar de que
la vida arrastre un volumen formidable de dificultades y
de adversidad. El humorista indica con su actitud el hecho
de que no podemos cancelar nuestra responsabilidad, es de-
cir, nuestra libertad, simplemente porque la vida sea dura;
señala que el hombre está avocado, siempre en franquía,
para tareas que son una exigencia inaplazable, aunque la
vida sea “un mar de dificultades”, como dice Hamlet, que
no es un humorista sino un hombre patético y, como todos
los hombres patéticos, incapaz de una acción decisiva y or-
denadora de la realidad.

Relajo, humor e ironía

Tanto en la ironía como en el humor aparece, pues, la
libertad como una positividad. Como una constante de la res-
ponsabilidad. Un poco más como logro inmediato en la
ironía y un poco más como supuesto en el humor. Pero en
ambos casos la libertad aparece como trasfondo de la res-
ponsabilidad, como el aura de la seriedad y de un compro-
miso. La libertad aparece aquí preñada de posibilidades de
acción, envolviendo a existencias claramente lanzadas en una
dirección. Es una libertad realmente efectuada en el mundo;
en él abre perspectivas llenas de sentido, en las que cual-

quiera puede participar. Ironía y humor son una cierta apertura de caminos en la maraña de las pretensiones y de los sentimientos humanos.

Veamos ahora qué pasa con el relajo; en qué relación se encuentra con estas dos actitudes, con las que, en un vistazo superficial, parecería encontrarse en una situación de analogía.

Hemos visto que el relajo es una actitud de disidencia. Es un *no* segregado por una conciencia que se niega a apoyar la exigencia de la realización de un valor. A primera vista, el relajo se ofrece, pues, como una actitud cuyo sentido es la libertad, ya que la libertad puede concebirse también como negación pura. Puede pensarse la libertad como la condición flotante, expectante, de una conciencia *no* determinada por la serie causal del acontecer físico-natural. La libertad puede concebirse por negación. Esta negación supuestamente constituyente de la libertad puede extenderse, sin duda, al mundo moral, puesto que la exigencia del valor o de la ley no tiene eficacia compulsiva sobre la voluntad. Uno puede negarse a seguir las frágiles indicaciones del valor puro. Se puede perpetuamente pasar de largo ante las exigencias incondicionadas de la moral. La norma ética no puede ni siquiera concebirse como una legalidad natural ejercida por el espíritu sobre la voluntad humana.

Si se acepta como válida esta noción negativa de la libertad; si consideramos que esa no-dependencia de la causalidad natural y de la exigencia ética (prescindiendo de las diferencias radicales que evidentemente separan a la una de la otra) sea ya plena y totalmente libertad, entonces no cabe duda de que el relajo es un acto de liberación y que al ejercerlo se alcanza una cierta libertad. Es ésta, evidentemente, la noción de libertad que *internamente* preside la actualidad del relajo.

Pero esta noción de la libertad es doblemente ilusoria. Por una parte interpreta en términos positivos una mera negación; le da valor positivo a algo que no lo tiene y cuya positividad, si alguna tuviera (como la de ser expresión de una libertad en acto), no le adviene de su carácter negativo. Dicho en otras palabras: esta interpretación pasa por alto el hecho de que un acto de adhesión al valor es tan libre como un acto de negación del valor. Yo soy libre cuando me niego a seguir las indicaciones del valor o del deber, pero

soy igualmente libre cuando consiento o sigo efectivamente. El relajo es una acción ilegítimamente rebeldía con libertad, sin ventraña la libertad de la misma manera. Una y otra actitud se refieren por igual a libertades en el orden moral y, por lo tanto, *siempre ya* en el ámbito de la libertad. El relajo como liberación hacia la libertad, por su carácter de acto libre no le viene de su negación espontaneidad.

La libertad como pura negación, por otro lado, puede ser un espejismo y un engaño, puesto que, la libertad negativa, no es sino la carencia de "libertad para", o bien el supuesto de la libertad. En el primer caso la libertad negativa no es sino la libertad positiva que sí es una acción que puede quedar en franquía para una acción efectiva de los valores. En el segundo, no es sino la negación de la responsabilidad: soy responsable, luego *no* estoy absolutamente sujeto a las consecuencias.

El relajo se mete por el callejón sin salida de la libertad negativa y alcanza sólo la libertad de una acción encaminada a obstruir la acción en la medida en que es eficaz, resulta eficaz. Persigue un espejismo de valor: la libertad *no*; es decir, persigue el valor que puede haber, pero no puede realizar el valor. Es una acción ordenada al desmoronamiento y confundir las vías de la acción.

La ironía cancela los obstáculos que bloquean el valor auténtico. El relajo emborrona los valores y las situaciones, nos encierra en un mundo de facticidad ruidosa que oscurece la autenticidad y e incluso hace dudosa su existencia. Con ello destruye los canales que comunican la inmanencia de la libertad y la trascendencia del valor y promueve una atmósfera de oscuridad e incomunicación.

El humor hace patente la libertad como libertad viable donde se asienta la responsabilidad de la libertad. El relajo mima un movimiento de liberación que es sino una negación de la libertad en busca de la irresponsabilidad.

La libertad del ironista se origina en un

cipar. Ironía y humor son una cierta aperturación de la maraña de las pretensiones y de los deseos.

¿Qué pasa con el relajo; en qué relación se encuentran estas dos actitudes, con las que, en un vistazo, se podría encontrar en una situación de ana-

El relajo es una actitud de disidencia. No es por una conciencia que se niega a apoyar la realización de un valor. A primera vista parece, pues, como una actitud cuyo sentido es que la libertad puede concebirse también de otra manera. Puede pensarse la libertad como la expectativa, de una conciencia *no* determinada por el acontecer físico-natural. La libertad puede concebirse por negación. Esta negación sustituyente de la libertad puede extenderse, no sólo al orden moral, puesto que la exigencia del valor no tiene eficacia compulsiva sobre la voluntad, sino a seguir las frágiles indicaciones del valor y a perpetuamente pasar de largo ante las exigencias de la moral. La norma ética no puede concebirse como una legalidad natural ejercida sobre la voluntad humana.

No es válida esta noción negativa de la libertad. Queremos que esa no-dependencia de la causalidad de la exigencia ética (prescindiendo de los factores que evidentemente separan a la libertad plena y totalmente de la libertad, entonces no es el relajo es un acto de liberación y que alcanza una cierta libertad. Es ésta, evidentemente, la libertad que *internamente* preside la acción.

El sentido de la libertad es doblemente ilusorio. Interpretada en términos positivos una mera ilusión positiva a algo que no lo tiene y cuya realización tuviera (como la de ser expresión de un valor), no le adviene de su carácter negativo. En palabras: esta interpretación pasa por alto que un acto de adhesión al valor es tan libre como la negación del valor. Yo soy libre cuando obedezco las indicaciones del valor o del deber, pero

soy igualmente libre cuando consiento en seguirlas y las obedezco efectivamente. El relajo es una actitud que identifica ilegítimamente rebeldía con libertad, sin ver que la rebeldía entraña la libertad de la misma manera que la no rebeldía. Una y otra actitud se refieren por igual al valor, son actividades en el orden moral y, por lo tanto, se encuentran *siempre ya* en el ámbito de la libertad. La interpretación del relajo como liberación hacia la libertad no ve que su carácter de acto libre no le viene de su negación sino de su espontaneidad.

La libertad como pura negación, por otra parte, no pasa de ser un espejismo y un engaño, puesto que la "libertad negativa", la libertad negativa, no es sino la cara negativa de una "libertad para", o bien el supuesto de la responsabilidad. En el primer caso la libertad negativa no es sino un aspecto de la libertad positiva que sí es una auténtica liberación, un quedar en franquía para una acción eficaz en la realización de los valores. En el segundo, no es sino la forma negativa de la responsabilidad: soy responsable de mis actos, luego *no* estoy absolutamente sujeto a las circunstancias.

El relajo se mete por el callejón sin salida, por la ilusión de la libertad negativa y alcanza sólo la infecundidad. Es una acción encaminada a obstruir la acción con sentido. Así, en la medida en que es eficaz, resulta eficaz para el fracaso. Persigue un espejismo de valor: la libertad como simple ilusión; es decir, persigue el valor que puede haber en no actualizar el valor. Es una acción ordenada al desorden, a enmarañar y confundir las vías de la acción.

La ironía cancela los obstáculos que bloquean los caminos hacia el valor auténtico. El relajo embrolla las vías, los valores y las situaciones, nos encierra en una inmanencia de facticidad ruidosa que oscurece la autenticidad del valor e incluso hace dudosa su existencia. Con ello cierra los canales que comunican la inmanencia de la situación con la trascendencia del valor y promueve una atmósfera de clausura e incomunicación.

El humor hace patente la libertad como lugar inconmovible donde se asienta la responsabilidad del hombre. El relajo mima un movimiento de liberación que en realidad no es sino una negación de la libertad en busca de un escape hacia la irresponsabilidad.

La libertad del ironista se origina en un apasionado asu-

mir la responsabilidad de un valor. La pseudo libertad del relajo, en una radical negativa a asumir esa responsabilidad. La ironía apunta hacia un mundo ordenado en el sentido de la autenticidad y la verdad de la vida moral. El relajo es un intento desesperado de impedir que la vida moral llegue a manifestarse como enérgica apelación a un ennoblecimiento y a una espiritualización de la vida humana.

A la acción del ironista sucede un mundo desembarazado de los obstáculos que se oponen a la sincera búsqueda de la verdad o de algún otro valor, en el que los caminos del pensamiento y de la acción aparecen despejados para las empresas del hombre. A la acción del humorista sucede un mundo libre de la tentación del patetismo que proclama que todo es inútil y que el hombre es un ser irremediablemente desventurado e incapaz de remediar su situación. A la acción del relajo sucede un mundo en el que todo sigue igual que antes, pero en el que ha tenido lugar un fracaso más en la empresa de hacer advenir los valores a la realidad.

La ironía quiere la verdad, el humor quiere la libertad, el relajo quiere la irresponsabilidad. El *no* que el relajo opone a la realización del valor desemboca en él mismo. El relajo quiere, literalmente, una libertad para nada. Libertad para no elegir nada. Promueve el desorden para no tener que hacer nada en una acción prolongada y con sentido, tiene como fin la irresponsabilidad.

Sí, por otra parte, concebimos la libertad como una "posesión de sí en un orden", cualquiera que pueda ser ésta, como lo requiere la esencial referencia de la libertad a la acción, el relajo se muestra como una verdadera "abdicación de sí en el desorden". En efecto, la noción de "orden" en la vida humana no es sino la condición *a priori* de la acción. La palabra "orden" implica una idea de finalidad. Se dice que una acción está "ordenada" a un fin: que un sentimiento se halla "ordenado" a un objeto o a una persona.

La idea de "orden" destaca una estructura de significación activa. Un "orden" es un estado del mundo en el que las relaciones instrumentales entre la acción y sus fines son claramente visibles. Un hombre es tanto más libre cuanto más clara es la noción que tiene de su propia función en una perspectiva de medios y fines, cuanto mayor señorío alcanza

sobre su propia situación, gracias a una "sus" fines dentro de una constelación de valores. La promoción del desorden es, entonces, equivalente a un embrollamiento de los canales. Este es, justamente el resultado del relajo: apunta en una dirección aún más decisiva del valor, intenta suprimir incluso la dirección de la acción, puesto que impide la expresión definitiva de los medios y los fines. Hace difícil o imposible la acción eficaz, si su negatividad, la motivación de la acción. El relajo mata la acción en su cuna. Niega el sentido; impide que la luz del valor ilumine los medios y fines mediatos que conducirían al valor. Es una paradójica acción inactiva que ha matado del valor. Es la acción esterilizante es un salitre moral en el que no puede crearse sentido o, lo que es lo mismo, la acción resaca del relajo las cosas siguen exactamente igual. Esto no puede considerarse como una "anarquía", como veremos más adelante. Su efecto, consiste en hacer ineficaz una acción activa.

El relajo sabotea la libertad, en tanto que el humor, modalidades de la libertad subjetiva, caminos de la acción. Las tres actitudes, si bien algo en común. Son, en cierto sentido, respectivamente, más concretamente, a una circunstancia en la que va en juego de alguna manera la ironía aniquila una pretensión, un prestigio, abre un camino al valor. El humor cancero que es una actitud de desesperación ante el patetismo lleva implícita la afirmación: "no hacer"; quiere consagrar, como insuperable mundo. El humor destruye esta consagración carácter transitorio a la situación que el relajo hace definitiva.

Pero ninguna de estas actitudes niega en absoluto la exigencia axiológica. La ironía conserva el sentido de la vida de acuerdo con la exigencia, pero no niega que las cosas sean como las ve el mundo, pero deja abierta la posibilidad de superarlo sólo por una actitud interna. El ironista y el

ilidad de un valor. La pseudo libertad del
dical negativa a asumir esa responsabilidad.
hacia un mundo ordenado en el sentido
d y la verdad de la vida moral. El relajo
esperado de impedir que la vida moral lle-
se como enérgica apelación a un ennoble-
espiritualización de la vida humana.
el ironista sucede un mundo desembarazado
que se oponen a la sincera búsqueda de
algún otro valor, en el que los caminos del
le la acción aparecen despejados para las
mbre. A la acción del humorista sucede un
la tentación del patetismo que proclama
il y que el hombre es un ser irremediable-
ado e incapaz de remediar su situación. A
ajo sucede un mundo en el que todo sigue
pero en el que ha tenido lugar un fracaso
esa de hacer advenir los valores a la rea-

ere la verdad, el humor quiere la libertad,
irresponsabilidad. El *no* que el relajo opone
del valor desemboca en él mismo. El relajo
ate, una libertad para nada. Libertad para
Promueve el desorden para no tener que
una acción prolongada y con sentido, tiene
responsabilidad.

arte, concebimos la libertad como una "po-
un orden", cualquiera que pueda ser ésta,
e la esencial referencia de la libertad a la
se muestra como una verdadera "abdicación-
desorden". En efecto, la noción de "orden"
ana no es sino la condición *a priori* de la
ora "orden" implica una idea de finalidad.
acción está "ordenada" a un fin: que un
alla "ordenado" a un objeto o a una per-

orden" destaca una estructura de significa-
"orden" es un estado del mundo en el que
strumentales entre la acción y sus fines son
es. Un hombre es tanto más libre cuanto más
ón que tiene de su propia función en una
medios y fines, cuanto mayor señorío alcanza

sobre su propia situación, gracias a una visión precisa de
"sus" fines dentro de una constelación de medios eficaces.
La promoción del desorden es, entonces, estrictamente equi-
valente a un embrollamiento de los canales de la acción, y
éste es, justamente el resultado del relajo. Pero su acción
apunta en una dirección aún más decisiva. Como negación
del valor, intenta suprimir incluso la dirección general de
la acción, puesto que impide la expresión clara de la sig-
nificación última de los medios y los fines mismos. No sólo
hace difícil o imposible la acción eficaz, sino que borra, con
su negatividad, la motivación de la acción misma: el valor.
El relajo mata la acción en su cuna. Niega lo único que le
da sentido; impide que la luz del valor ilumine el tramado
de medios y fines mediatos que conducirían a su realización.
Es una paradójica acción inactiva que hace estéril el lla-
mado del valor. Es la acción esterilizante por excelencia;
es un salitre moral en el que no puede crecer la acción con
sentido o, lo que es lo mismo, la acción responsable. Después
del relajo las cosas siguen exactamente igual que antes. Por
ésto no puede considerársele como una actitud "revolucio-
naria", como veremos más adelante. Su eficacia, indiscuti-
ble, consiste en hacer ineficaz una acción ajena.

El relajo sabotea la libertad, en tanto que la ironía y el
humor, modalidades de la libertad subjetiva, aclaran los
caminos de la acción. Las tres actitudes, sin embargo, tienen
algo en común. Son, en cierto sentido, respuestas a una cir-
cunstancia y, más concretamente, a una circunstancia huma-
na en la que va en juego de alguna manera un valor. La
ironía aniquila una pretensión, un prestigio injustificado y
abre un camino al valor. El humor cancela el patetismo,
que es una actitud de desesperación ante la acción. El pa-
tetismo lleva implícita la afirmación: "no hay nada que
hacer"; quiere consagrar, como insuperable, un estado del
mundo. El humor destruye esta consagración y devuelve su
carácter transitorio a la situación que el patetismo quería
hacer definitiva.

Pero ninguna de estas actitudes niega en bloque la situa-
ción axiológica. La ironía conserva el sentido del valor y la
exigencia de dirigir la vida de acuerdo con éste. El humor
no niega que las cosas sean como las ve el hombre patético,
pero deja abierta la posibilidad de superarlas aunque sea
sólo por una actitud interna. El ironista y el humorista guar-

dan su unidad en la contradicción. El ironista es también un hombre grave. El humorista no carece de la clarividencia pesimista que el patetismo quisiera elevar a lo absoluto. Uno y otro conservan y superan algo de la actitud de sus opositores. No niegan al otro absolutamente, sino que lo trascienden sin perder de vista lo que hay de válido en su actitud. Ironía y humor son negaciones que afirman; negaciones que se niegan a sí mismas en una afirmación ulterior. El relajo, en cambio, niega en bloque toda la situación y su fundamento mismo. La unidad del relajo depende de una negación totalitaria de lo otro. "Lo otro", según lo hemos descrito, es un valor que un hombre invoca frente a los otros hombres en una invitación a una acción común.

El hombre del relajo no "interioriza" nada de la situación; no acepta la invitación y deja todo el conjunto "afuera". El ironista y el humorista, por el contrario, "asumen", interiorizan a su contrario al aceptar algo de sus pretensiones. Llevan dentro de sí algo de lo mismo a que se oponen, en tanto que el hombre del relajo se opone a lo otro exteriorizándolo, haciéndolo ajeno.

El ironista asume en sí mismo la tensión dialéctica: "pretensión al valor-trascendencia del valor". El humorista asume la tensión: "adversidad-libertad". El hombre del relajo simplemente niega el valor en su interior y con ello se libera de toda tensión interna. La unidad del relajo no es, pues, la unidad tensa y dinámica de dos o varios términos contrapuestos, sino sólo la unidad abstracta y estática de una negación pura y simple, sin salidas, sin movilidad, sin perspectivas al futuro. El resultado es que la contrafigura del relajo queda fuera de él. Hay un estilo de relación al valor que es una afirmación simple y absoluta, justo como el relajo es una negación simple y absoluta. Quiero decir con esto, que la dualidad interna y unitaria que preside la tensión irónica y la tensión humorística no aparece en el campo del relajo, el cual está presidido más bien por una dualidad externa y binaria. A la figura del hombre del relajo se opone otra figura igualmente abstracta y carente de una tensión moral interna, de la misma manera que en el hombre del relajo no encontramos esta tensión interna que sí se encuentra en la ironía y en el humor. La ironía es una síntesis de la pretensión del sofista y de la aspiración a la verdad del filósofo, el humor es una síntesis del patetismo

y de la libertad responsable. Pues bien, e contrario, el "espíritu de seriedad", no lo es. El ironista es, en cierto sentido, un hombre que el mismo puede decirse del humorista. El relajo, en cambio está condenado a la singularidad por su esencial contrafigura: el hombre del espíritu de seriedad. El relajo y el espíritu de seriedad son dos cosas que pueden superarse en ninguna síntesis. El humorista, hemos visto, un hombre serio que no toma cosas que parecen serias, pero que no lo son como el humorista. En un mismo hombre, la seriedad y la capacidad de hacer surgir es la degradación incidental de algún valor que constituye el centro de su interior. El relajo, en cambio, "no toma nada en serio" que a él le falta se condensa toda en otro. En México se llama "el apretado".

Fisonomía del apretado

"Apretado" se llama, en el lenguaje vulgar de México, al hombre afectado de espíritu de seriedad. En el lenguaje literario, y genéricamente, la palabra parece tener una connotación dada, sobre todo, en una diferencia de uso. Su uso primero fue designar al hombre que no valía su puesto en una jerarquía de clases. Así, sinónimo de "snob". Pero actualmente designa a un hombre de cierto estilo, una de cuyas características es el "snob". Este estilo no es otro que el espíritu de seriedad cuyo primer bosquejo ha sido trazado un par de siglos atrás. Hablábamos del hombre carente de "sentido".

El espíritu de seriedad es aquella actitud que se niega a advertir la distancia exterior, de cualquier manera que ello pueda ser una determinación ineludible para cualquier hombre. Pero en el hombre al que llamamos "apretado", esta actitud es un hábito. El "apretado" se valora a sí mismo por valioso, sin contemplación de ninguna especie. La expresión externa característica de su manifestación más periférica, es su aspecto. Desde su aspecto, expresión de su ser íntimo, el "apretado" es un elegante, o, por lo menos,

en la contradicción. El ironista es también. El humorista no carece de la clarividencia patetismo quisiera elevar a lo absoluto. Uno y superan algo de la actitud de sus opo- al otro absolutamente, sino que lo tras- de vista lo que hay de válido en su acti- or son negaciones que afirman; negaciones sí mismas en una afirmación ulterior. El), niega en bloque toda la situación y su no. La unidad del relajo depende de una ia de lo otro. "Lo otro", según lo hemos lor que un hombre invoca frente a los otros invitación a una acción común.

relajo no "interioriza" nada de la situa- a invitación y deja todo el conjunto "afue- el humorista, por el contrario, "asumen", contrario al aceptar algo de sus pretensio- o de sí algo de lo mismo a que se oponen, ombre del relajo se opone a lo otro exte- éndolo ajeno.

ne en sí mismo la tensión dialéctica: "pre- rescendencia del valor". El humorista asu- adversidad-libertad". El hombre del relajo a el valor en su interior y con ello se libera nterna. La unidad del relajo no es, pues, dinámica de dos o varios términos contra- la unidad abstracta y estática de una ne- ple, sin salidas, sin movilidad, sin pers- o. El resultado es que la contrafigura del a de él. Hay un estilo de relación al valor ación simple y absoluta, justo como el tensión humorística no aparece en el cam- cual está presidido más bien por una dua- inaria. A la figura del hombre del relajo ura igualmente abstracta y carente de una rna, de la misma manera que en el hom- o encontramos esta tensión interna que sí a ironía y en el humor. La ironía es una tensión del sofista y de la aspiración a la io, el humor es una síntesis del patetismo

y de la libertad responsable. Pues bien, entre el relajo y su contrario, el "espíritu de seriedad", no hay síntesis posible. El ironista es, en cierto sentido, un hombre universal, y lo mismo puede decirse del humorista. El hombre del relajo en cambio está condenado a la singularidad, lo mismo que su esencial contrafigura: el hombre del espíritu de seriedad. El relajo y el espíritu de seriedad son dos contrarios que no pueden superarse en ninguna síntesis. El ironista es, como hemos visto, un hombre serio que no toma en serio muchas cosas que parecen serias, pero que no lo son de verdad; igual que el humorista. En un mismo hombre se dan en unidad la seriedad y la capacidad de hacer surgir lo cómico, que es la degradación incidental de algún valor, incluso del valor que constituye el centro de su interés. El hombre del relajo, en cambio, "no toma nada en serio". La seriedad que a él le falta se condensa toda en otro hombre al que en México se llama "el apretado".

Fisonomía del apretado

"Apretado" se llama, en el lenguaje vulgar de la Ciudad de México, al hombre afectado de espíritu de seriedad. Originariamente, la palabra parece tener una significación fundada, sobre todo, en una diferencia de clases. Parece que su uso primero fue designar al hombre cuidadoso de hacer valer su puesto en una jerarquía de clases. "Apretado" sería, así, sinónimo de "snob". Pero actualmente designa en general a un hombre de cierto estilo, una de cuyas especies es el "snob". Este estilo no es otro que el espíritu de seriedad, cuyo primer bosquejo ha sido trazado un poco antes, cuando hablábamos del hombre carente de "sentido del humor".

El espíritu de seriedad es aquella actitud de la conciencia que se niega a advertir la distancia entre "ser" y "valor", de cualquier manera que ello pueda suceder. En este sentido, puede ser una determinación incidental de cualquier hombre. Pero en el hombre al que en México se llama "apretado", esta actitud es un hábito. El "apretado" se tiene a sí mismo por valioso, sin contemplaciones y sin reparos de ninguna especie. La expresión externa de esta actitud, su manifestación más periférica, es su aspecto. El apretado cuida su aspecto, expresión de su ser íntimo. Viste impecablemente, es un elegante, o, por lo menos, trata de serlo a

toda costa. Su exterior muestra esa masividad sin fisuras de acuerdo con la cual interpreta él su propia interioridad. Es un poco demasiado impecable; su autoestimación resplandece en el cuidado minucioso de todos los detalles de su figura externa. Nuestra ingenuidad colonialista dice que es "muy británico", y él mismo siente una debilidad, muchas veces confesada, por lo que llama "buen gusto inglés".

Pero esto es sólo exterior, es un detalle de su personalidad. El apretado es elegante, como es, igualmente, cualquier otro valor que se le ocurra adjudicarse en su intimidad. Los valores no son para él, pautas siempre inalcanzables de auto-constitución, sino ingredientes reales de su propia personalidad. No son ideas regulativas perpetuamente evanescentes, sino propiedades que el apretado posee, con la tranquila seguridad con que una roca posee su dureza. Para él, "ser" y "valor" se identifican plenamente en ese punto privilegiado del mundo que es su propia persona. El apretado lleva su valor como lleva sus piernas o su hígado: como un silencioso y macizo motivo de goce que acaricia en la intimidad.

Al bautizarlo como "apretado", el lenguaje popular ha dado en el centro de su significación. El apretado es una masa compacta de valor; se vive a sí mismo por dentro como un denso volumen de "ser" valioso; como un haz de "propiedades" valiosas, concebidas sobre el modelo de las propiedades de una cosa. No es un azar que sea, esencialmente, un propietario, aunque todavía no posea riquezas cuantiosas. Tal vez no pase, todavía, de ser un funcionario probo, muy inteligente, muy eficaz, lleno de cualidades. Pero tiene una ventaja infinita sobre todos los demás hombres: él *es* todas esas cosas. No importa lo que haga, él es funcionario, inteligente, eficaz, lleno de cualidades. Si dice una estupidez, si comete un error, esto no prueba nada, puesto que se tratará de una estupidez dicha por un hombre muy inteligente; se tratará del error de un funcionario eficaz. Cuando él se pasea, se pasea un funcionario; cuando come, come un funcionario. Un hombre inteligente y eficiente duerme, un hombre de buen gusto pasa por la calle, un hombre de talento saborea tranquilamente el desayuno...

El apretado vive en tranquila posesión de sus "propiedades": inteligencia, brillantez, talento, funcionariedad (tal vez "bancariedad"). Su ser es asimismo, naturalmente, un *tener*, un poseer —su ser valioso se desliza mágica e imper-

ceptiblemente hacia su *poseer* valioso. En apretado es también su automóvil, su casa, muebles elegantes, sus obras de arte. El modo en la realidad, su manera de ser en el mundo, la propiedad. No podía ser de otra manera que ha empezado por concebir su propio modo de las cosas y la propiedad ha empezado en esa manera que tiene de referirse a sí mismo como un diablo que se convierte también en la materia de referencia al mundo. Es el poseedor de sus propiedades, como lo es de sus propiedades-cualidades, general sobre el cual se funda su relación con los demás hombres, puede formularse así: "El que no posee, no es".

De todo esto se derivan consecuencias importantes con respecto a la posición del apretado dentro de la vida nacional mexicana.

En todo caso, el apretado parece un conde al hombre del reloj. Se diría que su figura es la de éste, en todos aspectos. Por lo que respecta a la plenitud de afirmación frente a la negación del mundo, "el apretado es el polo positivo de una correlación". Parece el polo positivo de una correlación en otro de cuyos extremos estaría la negación del mundo. Si, como lo hemos mostrado, el reloj implica una falsa libertad negativa, el apretado es un portador de la libertad. Sería libre.

Pero esto es falso; semejante manera de ser es una abstracción. En la realidad, el apretado resulta tan negativo y tan carente de libertad como el apretado se refiere al prójimo.

Sin duda, el apretado empieza por concebir un bloque impenetrable de *ser valioso*, y esta es toda su manera de relacionarse al mundo; un bien, y un bien es algo que se posee. Pero el bien es uno mismo, la posesión implica necesariamente una relación con los demás. En efecto, en la pura posesión mismo, no hay manera de captarse de sí mismo como valioso. Yo muy bien puedo "tenerme por" inteligente, pero no puedo ver mi inteligencia, como veo esta de mí. Para ello, necesitaría tomar respecto

terior muestra esa masividad sin fisuras a cual interpreta él su propia interioridad. Asiado impecable; su autoestimación residoado minucioso de todos los detalles de su uestra ingenuidad colonialista dice que es y él mismo siente una debilidad, muchas or lo que llama "buen gusto inglés".

lo exterior, es un detalle de su personali- es elegante, como es, igualmente, cualquier le ocurra adjudicarse en su intimidad. Los a él, pautas siempre inalcanzables de auto- ingredientes reales de su propia persona- as regulativas perpetuamente evanescentes, ue el apretado posee, con la tranquila se- una roca posee su dureza. Para él, "ser" fican plenamente en ese punto privilegiado s su propia persona. El apretado lleva su sus piernas o su hígado: como un silen- tivo de goce que acaricia en la intimidad. omo "apretado", el lenguaje popular ha o de su significación. El apretado es una valor; se vive a sí mismo por dentro como i de "ser" valioso; como un haz de "pro- , concebidas sobre el modelo de las pro- osa. No es un azar que sea, esencialmente, unque todavía no posea riquezas cuantio- ase, todavía, de ser un funcionario probo, muy eficaz, lleno de cualidades. Pero tiene ita sobre todos los demás hombres: él es o importa lo que haga, él es funcionario, lleno de cualidades. Si dice una estupi- error, esto no prueba nada, puesto que estupidez dicha por un hombre muy inteli- el error de un funcionario eficaz. Cuando ea un funcionario; cuando come, come un ombre inteligente y eficiente duerme, un gusto pasa por la calle, un hombre de ta- quilamente el desayuno...

en tranquila posesión de sus "propieda- , brillantez, talento, funcionariedad (tal). Su ser es asimismo, naturalmente, un -su ser valioso se desliza mágica e imper-

ceptiblemente hacia su *poseer* valioso. En cierto sentido, el apretado es también su automóvil, su casa, sus terrenos, sus muebles elegantes, sus obras de arte. El modo de su inserción en la realidad, su manera de ser en el mundo, es la posesión, la propiedad. No podía ser de otra manera. Puesto que ha empezado por concebir su propio ser sobre el modelo de las cosas y la propiedad ha empezado por ser la manera que tiene de referirse a sí mismo, resulta irremediable que se convierta también en la manera de su referencia al mundo. Es el poseedor de sus propiedades-cualidades, como lo es de sus propiedades-cosas. El esquema general sobre el cual se funda su relación con los demás hombres, puede formularse así: "El que posee, es; el que no posee, no es".

De todo esto se derivan consecuencias muy importantes con respecto a la posición del apretado dentro de la comunidad nacional mexicana.

En todo caso, el apretado parece un contrapolo absoluto al hombre del relajo. Se diría que su figura es antinómica a la de éste, en todos aspectos. Por lo pronto, semeja una plenitud de afirmación frente a la negación pura del "relajiento". Parece el polo positivo de una correlación unitaria, en otro de cuyos extremos estaría la negatividad del relajo. Si, como lo hemos mostrado, el relajo implica una no-libertad, una falsa libertad negativa, el apretado podría resultarnos un portador de la libertad. Sería auténticamente libre.

Pero esto es falso; semejante manera de razonar no pasa de ser una abstracción. En la realidad, el espíritu de seriedad resulta tan negativo y tan carente de libertad como el relajo. Esto se hará evidente en cuanto examinemos la manera como el apretado se refiere al prójimo.

Sin duda, el apretado empieza por concebirse como un bloque impenetrable de *ser valioso*, y esta actitud motiva toda su manera de relacionarse al mundo; un ser valioso es un bien, y un bien es algo que se posee. Pero cuando este bien es uno mismo, la posesión implica necesariamente una relación con los demás. En efecto, en la pura relación consigo mismo, no hay manera de captarse de inmediato como valioso. Yo muy bien puedo "tenerme por" inteligente, pero no puedo ver mi inteligencia, como veo esta mesa delante de mí. Para ello, necesitaría tomar respecto de mí mismo

el punto de vista de otro, como, en cierta manera, lo hago cuando veo mi imagen en un espejo. El apretado necesita un espejo que refleje su excelencia interior. Puesto que los valores no son para él esa trascendencia inalcanzable que esboza las vías de su conducta, sino ingredientes reales de su ser, y puesto que ese ser valioso no puede contemplarse en la reflexión que sólo lo sitúa ante sí mismo como una presencia neutra, el apretado está condenado a hacerse presente ante los otros en busca de su reconocimiento. Ahora bien, este reconocimiento que busca, es reconocimiento de "su" valor como valor-ser; necesita testigos, a falta de los cuales su supuesto ser valioso se desvanecería en el silencio y en la irrealidad. El apretado no puede ser apretado en el desierto. Necesita que su valor aparezca ante los demás. Necesita leer su valor en la mirada de los demás. Sólo puede ver su carácter de funcionario en la respetuosa sumisión de sus subordinados, aunque esto le sirva para, después, guardar la deliciosa certidumbre de su importancia cuando se quede solo. Necesita las miradas admirativas de los otros para que corra por sus venas la dulce seguridad de su elegancia. Todas sus acciones están orientadas hacia esta lectura perpetua de sí mismo en el otro-espejo. Necesita de esos testimonios para poder sostenerse en su beatífica autoestimación. Sin advertirlo, dada su continua orientación hacia sí mismo, está condenado a la mirada ajena, que le es indispensable para recuperar la estabilidad de su ser valioso. El apretado, que empieza siendo una plenitud y una autoafirmación, comienza a desplazarse hacia la periferia de su ser, necesita de los otros, pero no para comunicar con ellos. Necesita de los otros, pero no para constituir con ellos un "nosotros", sino para negarlos autoafirmandose: los necesita sólo como espectadores de su propia excelencia. El apretado empieza por afirmarse a sí mismo como esencial, pero para poder serlo, es el otro quien es esencial. El otro es esencial para poder ser negado y para que el apretado recupere así su esencialidad originaria. El apretado necesita del otro para no ser el otro, necesita de los otros justamente para distinguirse de ellos. Es un hombre que se distingue de los demás, es un hombre "distinguido". Pero tiene que ser "distinguido" por los otros. Nadie puede ser distinguido por sí solo. Ser distinguido no puede ser una determinación intrínseca de nadie. A esta negación, que los otros tienen que ejer-

cer sobre él "distinguiéndolo", corresponde que él efectúa sobre los otros: él los excluye "distinguido" por los demás, pero por "exclusivo". La "exclusividad" es la categoría superior de los apretados. El apretado come en exclusivos, asiste a espectáculos exclusivos, participa en exclusivos. Se establece así una especie de jerarquía de exclusividades; a mayor exclusividad, mayor prestigio. Para llegar, por eliminación, a un grado supremo de exclusividad, que constituye el paraíso del apretado. Su meta es pertenecer a la más exclusiva de las categorías. El apretado excluye a los otros y se distingue por ellos. Lo que queda cuando excluimos a los otros es un concepto vacío y universal, como es vacío el concepto de exclusión del apretado. Lo que queda, luego de la exclusión, es "la gente". Esta estructura de exclusión se refleja también en el lenguaje de nuestros días. Como ha hecho posible que la palabra "gente" signifique una realidad positiva. Este concepto, que designa a las personas en una generalidad vacía y sin rostro, se ha convertido en México, gracias a la actividad exclusiva del elogio. En México se dice algo positivo de alguien cuando se dice que es "gente". Fulano es "gente", o "un hombre de gente", quiere decir que fulano no se tiene que rehuir a los otros, que es un hombre de bondad capaz de comunicar y de comprender. Quiere decir, en suma: fulano no es un apretado, muestra, por otra parte, hasta qué grado ha sido influenciado en México la influencia del apretado.

Pero distinción y exclusividad, categoría superior, quieren esencialmente aquello que se excluye, lo que uno se distingue. El exclusivo y distinguido *aparece* como exclusivo y distinguido, pero no aparece, si no "se muestra" a la luz del mundo. Quien participa en el juego, sólo podría atenerse a reglas positivas, sustanciales, reales, para ser. A la distinción y exclusión consideradas como categorías cerradas, se le añade también la ostentación, la ostentación que cierra el juego de reflejos que instaura el mundo propio: mundo de negaciones fundadas en la distinción falsa. A mayor apariencia, mayor distinción y exclusividad, pero en el punto de suprema

a de otro, como, en cierta manera, lo hago imagen en un espejo. El apretado necesita e fleje su excelencia interior. Puesto que los para él esa trascendencia inalcanzable que de su conducta, sino ingredientes reales de que ese ser valioso no puede contemplarse que sólo lo sitúa ante sí mismo como una , el apretado está condenado a hacerse pretros en busca de su reconocimiento. Ahora ocimiento que busca, es reconocimiento de o valor-ser; necesita testigos, a falta de los to ser valioso se desvanecería en el silencio ad. El apretado no puede ser apretado en esita que su valor aparezca ante los demás. valor en la mirada de los demás. Sólo rácter de funcionario en la respetuosa sumi- dinados, aunque esto le sirva para, después, iosiosa certidumbre de su importancia cuando ecesita las miradas admirativas de los otros por sus venas la dulce seguridad de su ele- is acciones están orientadas hacia esta lectu- sí mismo en el otro-espejo. Necesita de esos poder sostenerse en su beatífica autoesti- ertirlo, dada su continua orientación hacia ondenado a la mirada ajena, que le es in- recuperar la estabilidad de su ser valioso. e empieza siendo una plenitud y una auto- enza a desplazarse hacia la periferia de su os otros, pero no para comunicar con ellos. otros, pero no para constituir con ellos un para negarlos autoafirmándose: los necesi- ctadores de su propia excelencia. El apre- r afirmarse a sí mismo como esencial, pero o, es el otro quien es esencial. El otro es der ser negado y para que el apretado recu- ialidad originaria. El apretado necesita del el otro, necesita de los otros justamente para llos. Es un hombre que se distingue de los mbre "distinguido". Pero tiene que ser "dis- s otros. Nadie puede ser distinguido por sí uido no puede ser una determinación intrín- esta negación, que los otros tienen que ejer-

cer sobre él "distinguiéndolo", corresponde una negación que él efectúa sobre los otros: él los excluye. El apretado es "distinguido" por los demás, pero por sí mismo es "exclusivo". La "exclusividad" es la categoría suprema del mundo de los apretados. El apretado come en restaurantes exclusivos, asiste a espectáculos exclusivos, pertenece a círculos exclusivos. Se establece así una especie de competencia de exclusividades; a mayor exclusividad, mayor valor. Hasta llegar, por eliminación, a un grado supremo de exclusividad que constituye el paraíso del apretado. Su aspiración suprema es pertenecer a la más exclusiva de las exclusividades. El apretado excluye a los otros y se distingue de ellos, simplemente. Lo que queda cuando excluimos al apretado es un concepto vacío y universal, como es vacía y universal la exclusión del apretado. Lo que queda, lisa y llanamente, es "la gente". Esta estructura de exclusiones y distinciones se refleja también en el lenguaje de nuestra comunidad, y ha hecho posible que la palabra "gente" signifique una cualidad positiva. Este concepto, que designa al ser humano apenas en una generalidad vacía y sin rostro, se ha convertido en México, gracias a la actividad exclusiva del apretado, en un elogio. En México se dice algo positivo de alguien cuando se dice que es "gente". Fulano es "gente", o fulano es "muy gente", quiere decir que fulano no se tiene por excepcional, que no rehuye a los otros, que es un hombre generoso, con bondad capaz de comunicar y de comprender al otro, etc.; quiere decir, en suma: fulano no es un apretado. Esto nos muestra, por otra parte, hasta qué grado ha penetrado en México la influencia del apretado.

Pero distinción y exclusividad, categorías negativas, requieren esencialmente aquello que se excluye y aquello de lo que uno se distingue. El exclusivo y distinguido tiene que *aparecer* como exclusivo y distinguido, puesto que si no aparece, si no "se muestra" a la luz del mundo de los que participan en el juego, sólo podría atenerse a determinaciones positivas, sustanciales, reales, para ser. A la exclusividad y distinción consideradas como categorías constitutivas, tiene que añadirse también la ostentación, la apariencia, para cerrar el juego de reflejos que instaura el apretado en su mundo propio: mundo de negaciones fundado en una afirmación falsa. A mayor apariencia, mayor distinción y mayor exclusividad, pero en el punto de suprema exclusividad el

supuesto valor encarnado ha desaparecido. El más exclusivo de los exclusivos puede ser, y a menudo es, un hombre insignificante que ni siquiera se molesta en tenerse por excelente, que se mantiene en un perpetuo éxtasis irreflexivo en el mundo de las apariencias.

El cinturón de negaciones que constituye el mundo de los apretados, aprieta cada vez con mayor fuerza y acaba excluyendo incluso el ser valioso del apretado ingenuo, del apretado novicio, cuya supuesta sustancia valiosa queda totalmente fuera de juego cuando se trata de fundar jerárquicamente el mundo de los "mejores". Sólo queda en pie la forma de su relación con el mundo: la propiedad —y en último extremo, la apariencia de la propiedad.

Todo este juego de negaciones se funda sólo en la propiedad. El apretado aspirante se inclina reverente ante los que poseen más que él y desprecia a la masa de los que no poseen. El que posee es, el que no posee no es. Dentro de este horizonte, lo mejor que puede hacerse es guardar las apariencias, en todo caso. El mundo es así y no hay nada más que averiguar. El apretado es, de esta manera, esclavo de las apariencias y esclavo de los demás. Esclavo de los desposeídos, a los que teme, pero de los cuales necesita para ser apretado y distinguido. Esclavo de los poseedores, a los que teme y adula; esclavo de las apariencias, a las que somete su vida entera. Esclavo de sus aparentes virtudes y de sus máximas, que, inmerso en un mundo de negaciones, siente amagadas por la negación. Obligado de continuo a hacerlas valer, puesto que ponerlas en duda equivale a poner en duda su propio ser. Esclavo de la propiedad, condenado a perseguirla o a simularla para poder valer, o lo que es lo mismo, para ser. El apretado es la negación viviente de la libertad. El apretado tiene también una idea de la libertad, pero es una idea negativa. Una idea pequeña. Su idea de la libertad se reduce a la creencia de que el Estado no tiene derecho a violar la propiedad privada.

El mismo movimiento por el cual el apretado pretende encarnar plenamente el valor, lo condena a convertir esta plenitud de valor en mera apariencia. El mismo movimiento por el cual el apretado pretende ser un bloque de afirmación, lo enreda en un juego dialéctico en el que la negación se instaura como fuerza constitutiva de su ser. El mismo acto por el cual se instaura en el mundo como ser valioso, lleva

implícita una negación de la libertad de nados a ser no-valiosos, y de la suya pro si su valor es un atributo de su ser, el fu valor no es una elección contingente y lib buto necesario, como la extensión es un de las cosas. La libertad queda entonces bida negativamente, como independencia, trucción del campo de sus actividades por p y sobre todo como la no-intervención del F piedad. En este sentido, el apretado ama cuando oye esta misma palabra en labios dores, su capacidad de amor se siente at mente por otra palabra mágica: "orden". ama más el orden que la libertad. El orde estable de la sociedad que le permite hac exclusividad y darse el gusto de encarnar presión objetiva de ese orden es el Derech permite ser confortablemente todo lo que é eficiente, propietario próspero y hombre ej

El hombre del relajo, por el contrario, y lo destruye cada vez que puede. Sin e conciben la libertad como independencia y lo que no impide que, como estilos morale el uno en las antípodas del otro.

El apretado no sólo "tiene" una noción libertad, sino que encarna, en su actitud, u ción de la libertad de la *gente*, de la que el reconocimiento de su valor y el respet No exige sólo el reconocimiento del valor mismo *junto* a los demás en la actitud del exige el reconocimiento de sí mismo como a los demás. El otro debe inclinarse resp él sin esperanza de participar con él en l valor, puesto que él, el apretado, es el valor se niega a esa sumisión, el apretado dice qu o un "levantado"; es decir, un hombre que clinarse. El apretado quiere, esencialmente, doblegue ante él, quiere que se doble. De de significación y la resonancia popular de quiebro pero no me doblo", que responde rebeldía que el apretado suscita por su pre lista del valor pleno. Este monopolio y la p

carnado ha desaparecido. El más exclusivo puede ser, y a menudo es, un hombre insiquiera se molesta en tenerse por excelente, en un perpetuo éxtasis irreflexivo en el apariencias.

negaciones que constituye el mundo de los cada vez con mayor fuerza y acaba excluyendo el ser valioso del apretado ingenuo, del apretado. La supuesta sustancia valiosa queda totalmente anulada cuando se trata de fundar jerárquicamente los "mejores". Sólo queda en pie la forma con el mundo: la propiedad —y en último término la esencia de la propiedad.

El mundo de negaciones se funda sólo en la propiedad. El apretado aspirante se inclina reverente ante los valores que él y desprecia a la masa de los que no posee, es, el que no posee no es. Dentro de lo mejor que puede hacerse es guardar las apariencias. El mundo es así y no hay nada más que el apretado es, de esta manera, esclavo de esclavo de los demás. Esclavo de los despotas, pero de los cuales necesita para ser útil. Esclavo de los poseedores, a los que el apretado es el esclavo de las apariencias, a las que somete el apretado a las apariencias de sus virtudes y de sus máximas en un mundo de negaciones, siente amargura. Obligado de continuo a hacerlas valer, en duda equivale a poner en duda el valor del apretado, condenado a perorar para poder valer, o lo que es lo mismo, el apretado es la negación viviente de la libertad. Una idea pequeña. Su idea de libertad es la creencia de que el Estado no tiene nada que ver con la propiedad privada.

El movimiento por el cual el apretado pretende poseer el valor, lo condena a convertir esta libertad en mera apariencia. El mismo movimiento que el apretado pretende ser un bloque de afirmación, es un juego dialéctico en el que la negación es la fuerza constitutiva de su ser. El mismo acto que el apretado pretende en el mundo como ser valioso, lleva

implícita una negación de la libertad de los otros, condenados a ser no-valiosos, y de la suya propia —puesto que si su valor es un atributo de su ser, el fundamento de este valor no es una elección contingente y libre, sino un atributo necesario, como la extensión es un atributo necesario de las cosas. La libertad queda entonces "afuera", concebida negativamente, como independencia, como la no-observación del campo de sus actividades por parte de los demás, y sobre todo como la no-intervención del Estado en su propiedad. En este sentido, el apretado ama la libertad; pero cuando oye esta misma palabra en labios de los no poseedores, su capacidad de amor se siente atraída irresistiblemente por otra palabra mágica: "orden". En el fondo, él ama más el orden que la libertad. El orden es esa situación estable de la sociedad que le permite hacer el juego de la exclusividad y darse el gusto de encarnar el valor. La expresión objetiva de ese orden es el Derecho. El Derecho le permite ser confortablemente todo lo que él es: funcionario eficiente, propietario próspero y hombre ejemplar.

El hombre del relajo, por el contrario, detesta el orden y lo destruye cada vez que puede. Sin embargo, los dos conciben la libertad como independencia y como negación: lo que no impide que, como estilos morales, se encuentren el uno en las antípodas del otro.

El apretado no sólo "tiene" una noción negativa de la libertad, sino que encarna, en su actitud, una efectiva negación de la libertad de la *gente*, de la que exige, simplemente, el reconocimiento de su valor y el respeto a su persona. No exige sólo el reconocimiento del valor poniéndose a sí mismo *junto* a los demás en la actitud del respeto, sino que exige el reconocimiento de sí mismo como ser valioso *frente* a los demás. El otro debe inclinarse respetuosamente ante él sin esperanza de participar con él en la realización del valor, puesto que él, el apretado, es el valor. Cuando el otro se niega a esa sumisión, el apretado dice que es un "alzado" o un "levantado"; es decir, un hombre que se resiste a inclinarse. El apretado quiere, esencialmente, que el otro se doblegue ante él, quiere que se doble. De ahí la plenitud de significación y la resonancia popular de la expresión "me quiebro pero no me doblo", que responde a la actitud de rebeldía que el apretado suscita por su pretensión monopolista del valor pleno. Este monopolio y la preeminencia per-

sonal a que aspira el apretado, disuelven todas las posibilidades de formación de una comunidad auténtica en su contorno. El hombre que se tiene por valioso o por plenamente significativo irradia esterilidad y distancia. Si es un intelectual, sus puntos vulnerables se convierten en auténticos tabúes. El más leve disentimiento de sus opiniones es para él tan grave como un insulto, porque se pone en crisis su carácter de "fuente" de valor. Disentir es suponer que existe algo atendible (así sea la verdad pura) aparte de él, y esto es robarle su sustancia misma, puesto que es desviar la atención de los demás —y él la necesita para poder ser lo que es. Con él es imposible el diálogo. El diálogo auténtico supone la trascendencia y la evanescencia del valor. Pero cuando el valor está ahí, hecho totalmente carne y casimir inglés, lo único que hay que hacer es escuchar con atención y asentir respetuosamente, o disentir —pero no mucho y sólo con la mayor prudencia posible. Si es católico, el apretado posee el catolicismo. El es católico, definitiva, infinita e irrevocablemente piedra. No importa, por ejemplo, que en su profesión se permita el lujo de ser un pillo. Son cosas que no tienen importancia. El mamá el catolicismo, tiene sangre católica, huesos católicos, vísceras católicas —lo cual no le impide despreciar un poco a los curas y hablar del fanatismo de las peregrinaciones guadalupanas. Posee una fuente infinita y perfecta de justificación que le permitirá, si no "ser", por lo menos, estar siempre en el bien. Su persona excepcional posee una protección arrebatazoramente reconfortante, porque protege también su propiedad. Las puertas del infierno, las del religioso y las del social, no prevalecerán contra él. Hay veinte siglos (¡veinte siglos!) de tradición que le dan una palmadita en la espalda y le dicen que todo marcha bien. Frente a veinte siglos de tradición, el comunismo es una tempestad en un vaso de agua. "Nosotros los católicos nos las hemos visto peores". La tradición católica es un asiento de lo más confortable, y Francisco Franco ha demostrado en España que incluso las bayonetas pueden no ser del todo incómodas.

Tanto la libertad del apretado como la del relajiento son libertades negativas. Por eso, en ambas actitudes hay una negación de la comunidad. Uno y otra disuelven la comunidad, que sólo puede fundarse en un valor trascendental a

sus miembros.

En efecto, el fundamento de una comunidad, puede pensarse como la continua auto-referencia de un grupo por referencia a un valor. El valor o guía de la constitución del grupo, resulta inalcanzable como el valor-guía para el individuo niega la trascendencia del valor apropiado virtiéndose así en *fundamento* de la comunicación. Hemos visto, el apretado se ve envuelto en la que esta actitud se revela justamente contrario: el apretado resulta fundamento de la constitución de la comunidad por la doble negación de la distancia y la exclusión. Por su parte el hombre del relajiento niega la constitución de la comunidad al impedir la apropiación de la comunidad al impedir la apropiación.

Relajientos y apretados constituyen dos tipos de actitud en esta difícil tarea en que estamos toda la constitución de una comunidad mexicana, auténtica comunidad y no de una sociedad escintillada y desposeídos.

el apretado, disuelven todas las posibilidades de una comunidad auténtica en su conque se tiene por valioso o por plenamente a esterilidad y distancia. Si es un intelectual vulnerable se convierten en auténticos tadisentimiento de sus opiniones es para él insulto, porque se pone en crisis su carácter. Disentir es suponer que existe algo (la verdad pura) aparte de él, y esto es la misma, puesto que es desviar la atención —y él la necesita para poder ser lo que posible el diálogo. El diálogo auténtico suia y la evanescencia del valor. Pero cuando hecho totalmente carne y casimir inglés, ue hacer es escuchar con atención y asentir disentir —pero no mucho y sólo con la posible. Si es católico, el apretado posee es católico, definitiva, infinita e irrevocapiedra es definitiva, infinita e irrevocablemporta, por ejemplo, que en su profesión de ser un pillo. Son cosas que no tienen amó el catolicismo, tiene sangre católica, ísceras católicas —lo cual no le impide a los curas y hablar del fanatismo de las adalupanas. Posee una fuente infinita y acción que le permitirá, si no “ser”, por mpre en el bien. Su persona excepcional ón arrebatadoramente reconfortante, por n su propiedad. Las puertas del infierno, las del social, no prevalecerán contra él. ¡veinte siglos!) de tradición que le dan la espalda y le dicen que todo marcha te siglos de tradición, el comunismo es un vaso de agua. “Nosotros los católicos o peores”. La tradición católica es un onfortable, y Francisco Franco ha demosue incluso las bayonetas pueden no ser

del apretado como la del relajiento son . Por eso, en ambas actitudes hay una unidad. Uno y otra disuelven la comu- de fundarse en un valor trascendental a

sus miembros.

En efecto, el fundamento de una comunidad, la convivencia, puede pensarse como la continua autoconstitución de un grupo por referencia a un valor. El valor como pauta o guía de la constitución del grupo, resulta para éste tan inalcanzable como el valor-guía para el individuo. El apretado niega la trascendencia del valor apropiándose y convirtiéndose así en *fundamento* de la comunidad. Pero, como hemos visto, el apretado se ve envuelto en una dialéctica en la que esta actitud se revela justamente como su contrario: el apretado resulta fundamento de la disolución de la comunidad por la doble negación de la distinción y la exclusión. Por su parte el hombre del relajo impide la integración de la comunidad al impedir la aparición del valor.

Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos.

El objeto de esta conferencia, de acuerdo con el propósito que anima al ciclo entero, es ofrecer a ustedes una interpretación de dos momentos importantes de la filosofía francesa contemporánea: se trata en primer lugar de la novela de Jean-Paul Sartre que lleva el extraño y casi mal sonante título de *La náusea*, y de la conferencia que el mismo filósofo dictó en París en 1945 bajo el título de: "El Existencialismo es un Humanismo".

Es probable que resulte extraño oír llamar obras o momentos importantes de la filosofía francesa contemporánea a una novela y a una simple conferencia.

No sería tal vez legítimo adjudicar a *La náusea* el subtítulo de novela filosófica, porque en ninguna parte de ella aparece temáticamente un tratamiento técnico de los problemas filosóficos que las experiencias del protagonista plantean, salvo en la medida indispensable para explicar el transcurso por demás extraño e inusitado de estas experiencias.

Su carácter filosófico viene de otra parte, le viene de su posición dentro de la obra total de Sartre, en la cual se inserta como una ilustración y como un primer paso.

Alguien ha dicho que Jean-Paul Sartre no parece existir sino con el objeto de ilustrar una filosofía, y esto es verdad. Pero una verdad a medias, puesto que se trata de la filosofía de Jean-Paul Sartre. Si comparamos su obra con un libro, encontraríamos *La Náusea* como una lámina ilustrativa de alguno de los primeros capítulos, lámina destinada a conmover a un público no familiarizado con la temática filosófica de nuestro tiempo, y como uno de los momentos fundamentales de su filosofía: el momento del descubrimiento de la existencia.

Es característico de Jean-Paul Sartre entre todos los filósofos de la existencia el pretender tener un público; el deseo de hacer llegar su filosofía al gran número; al "hombre de la calle", como dicen algunos hombres de gabinete.

A este deseo de publicidad obedece el que un filósofo del talento de Sartre haya, según algunos críticos, condescendido o

condescendido a escribir novela escabrosa historias cortas que muchos espíritus de moralidad negarán haber leído, y obra solo título irrita sobremanera a los defensores de las costumbres, que se apresuran a declarar que el filósofo mágico está perdido y como novelista no

Una de estas obras destinadas al gran público inofensiva de todas, es *La náusea*.

Hasta Jean-Paul Sartre la filosofía había sido menos en los países latinos, cosa de profesiones, de aulas. Cuando algunos de estos filósofos de personalidad rebasaba el interés puramente académico, intentaba llevar sus reflexiones o los resultados de sus trabajos a la universidad, al centro mismo de la vida intelectual, los fariseos del pensamiento, lo embargado de la cultura, se apresuraban a descalificarlo, al heterodoxo que se atrevía a sacar a la luz pública *sancta sanctorum* de la mediocridad académica.

No es pues extraño que de todas partes llegaran críticas acerbas y hasta insultos contra el filósofo francés y como en otro tiempo surgieron y surgen contra otros filósofos de otras nacionalidades. Pero lo que es más grave, a Sartre se le acusa de inmoralidad: algunos críticos declaran tranquilamente que él es un oportunista que aspira a la popularidad y a la riqueza. Que, "existencialista", tiene un ojo al gato de la filosofía y al garabato del negocio.

Nosotros creemos que esto es superficial, de que quien ha podido escribir *El Ser y Nada* o *Los caminos de la libertad* o *La náusea* o *Un jefe*, requiere una explicación más profunda.

Creemos que el somero análisis que a lo largo de esta conferencia haremos de las dos obras que le vamos a presentar, esclarecerá en cierta medida el sentido del pensamiento de Sartre y el sentido de su tan criticada actividad filosófica en las circunstancias en que esta actividad se desarrolló, es decir, con vista a las circunstancias de su tiempo actual.

Tenemos pues como un primer punto de partida para esta conferencia porque en ella, nos parece, se describe una

EL HUMANISMO

La conferencia, de acuerdo con el propósito entero, es ofrecer a ustedes una interpretación importante de la filosofía francesa que se trata en primer lugar de la novela de *Nausea*, y de la conferencia que el mismo filósofo dio en 1945 bajo el título de: "El Existencialismo".

Que resulte extraño oír llamar obras o momentos de la filosofía francesa contemporánea a una simple conferencia.

Es legítimo adjudicar a *La náusea* el subtitulo filosófico, porque en ninguna parte de ella aparece un tratamiento técnico de los problemas que las experiencias del protagonista plantean indispensable para explicar el transcurso extraño e inusitado de estas experiencias.

El subtitulo filosófico viene de otra parte, le viene de su título de la obra total de Sartre, en la cual se ilustra y como un primer paso.

Es cierto que Jean-Paul Sartre no parece existir sólo para ilustrar una filosofía, y esto es verdad.

En la obra de Sartre, puesto que se trata de la filosofía de Sartre. Si comparamos su obra con un libro como *La Náusea* como una lámina ilustrativa de los primeros capítulos, lámina destinada a un público no familiarizado con la temática filosófica, y como uno de los momentos fundamentales de la filosofía: el momento del descubrimiento

de Jean-Paul Sartre entre todos los filósofos que pretenden tener un público; el de dar su filosofía al gran número; al "hombre común" dicen algunos hombres de gabinete.

La publicidad obedece el que un filósofo del siglo XX haya, según algunos críticos, descendido

condescendido a escribir novela escabrosas, escabrosísimas; historias cortas que muchos espíritus delicados y cargados de moralidad negarán haber leído, y obras de teatro cuyo solo título irrita sobremanera a los defensores de las buenas costumbres, que se apresuran a declarar que como autor dramático está perdido y como novelista no vale nada.

Una de estas obras destinadas al gran público, la más inofensiva de todas, es *La náusea*.

Hasta Jean-Paul Sartre la filosofía había venido siendo, al menos en los países latinos, cosa de profesores, de universidades, de aulas. Cuando algunos de estos profesores, cuya personalidad rebasaba el interés puramente académico, intentaba llevar sus reflexiones o los resultados de ellas despojados de todo aparato técnico más allá de los muros de la universidad, al centro mismo de la vida de su comunidad, los fariseos del pensamiento, lo embargados por la beatitud de la cultura, se apresuraban a descalificar al colega de talento, al heterodoxo que se atrevía a sacar a la filosofía del *sancta sanctorum* de la mediocridad académica.

No es pues extraño que de todas partes hayan surgido críticas acerbas y hasta insultos contra el filósofo francés, tal y como en otro tiempo surgieron y surgen todavía contra otros filósofos de otras nacionalidades. Pero ahora la cosa es más grave, a Sartre se le acusa de inmoralista profesional; algunos críticos declaran tranquilamente que Sartre sólo aspira a la popularidad y a la riqueza. Que, "como buen existencialista", tiene un ojo al gato de la filosofía y otro al garabato del negocio.

Nosotros creemos que esto es superficial, y que el hecho de que quien ha podido escribir *El Ser y la Nada* escriba *Los caminos de la libertad* o *La náusea* o *La infancia de un jefe*, requiere una explicación más prudente y más detallada.

Creemos que el somero análisis que a lo largo de esta conferencia haremos de las dos obras que le sirven de apoyo, esclarecerá en cierta medida el sentido del filosofar Sartreano y el sentido de su tan criticada actividad literaria con vista a las circunstancias en que esta actividad se ha desarrollado, es decir, con vista a las circunstancias de nuestro mundo actual.

Tenemos pues como un primer punto de apoyo *La náusea*, porque en ella, nos parece, se describe una situación que ha-

lla una respuesta o una resonancia en la conferencia acerca del existencialismo como humanismo. Aquélla nos sirve como un punto de apoyo para la interpretación de ésta, y creemos que de esta interpretación ha de surgir cierta claridad acerca de la posición de Sartre no sólo dentro del terreno de la filosofía, sino también, y esto es más importante, dentro de la problemática que agita actualmente a Europa y en menor medida a nuestro Continente.

De *La náusea* como novela hay poco que decir, y desde luego que no nos interesa desde el punto de vista literario.

Se trata del diario de un tal Antonio Roquentin, escrito en el año de 1932. Roquentin se encuentra radicado en el imaginario puerto comercial de Bouville, es decir, en algún lugar de Francia, entregado a la tarea de concluir sus investigaciones históricas sobre un supuesto personaje del siglo XVIII, el marqués de Rollebon. Escribe su diario y nos cuenta lo que le pasa. Pero lo que le sucede es algo completamente inusitado.

Desde el punto de vista de lo que se entiende comúnmente por "acción", no pasa aquí absolutamente nada. Todo se reduce al relato de cómo Roquentin decide no escribir la historia del marqués de Rollebon, para ir a parar en la decisión de escribir una novela. Hay además descripciones, descripciones de un café, de una habitación, de un domingo en Bouville, de una galería de retratos, y una descripción central que es como el alma o la médula del libro, la descripción de unos momentos que pasa el protagonista en un jardín público.

Y esto es todo. Desde un punto de vista externo no podemos decir más.

Sin embargo, en *La náusea* sucede algo, pero es sólo algo así como un movimiento subterráneo que afecta únicamente al aspecto de las cosas y de las personas y a la manera que el protagonista tiene de habérselas con ellas.

Sucede un cambio. Al principio es casi imperceptible, difícil de precisar, como un ruido lejano. Roquentin intentará describirlo e inicia su diario en estos términos:

"Lo mejor sería escribir los acontecimientos cotidianamente. Llevar un diario para comprenderlos. No dejar escapar los matices, los hechos menudos, aunque parezcan fruslerías, y sobre todo clasificarlos. Es preciso decir cómo veo esta mesa,

la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que ha cambiado. Es preciso determinar exactamente y la naturaleza de este cambio."¹ El motivo de explicación es una experiencia insignificante —nos dice— los chicos jugaban y yo quise un guijarro al agua; en este momento me lancé al guijarro y me fui. Lo cierto es que tuve un estilo. Si por lo menos supiera de qué tuvo un gran paso."²

Casi no hay nada que decir, y sin embargo. Parece cosa de locura y Roquentin : de una experiencia sumamente extraña, y cuestión afirmando: "... todos los cambios son objetos. Por lo menos quisiera estar seguro

Después de un período no determinado la normalidad y en el que el diario se su lejano crece en intensidad, algo ha pasado y desentenderse de ello. Roquentin reanuda serio fechando sus notas.

Lunes 29 de diciembre de 1932.—"Algo no puedo seguir dudándolo, vino como una certeza ordinaria o una evidencia padamente poco a poco, yo me sentí algo y nada más; una vez en su sitio aquello no me nació tranquilo y pude persuadirme de que de que era una falsa alarma. Y ahora creo

"Por ejemplo, en mis manos hay algo nuevo de tomar la pipa o el tenedor, o es el tenedor tiene una nueva manera de hacerse tomar instante cuando iba a entrar en mi cuarto me to al sentir en la mano un objeto frío, que viene con una especie de personalidad. Abrir era simplemente el picaporte."⁴

Poco después Roquentin adquiere una conciencia de lo que pasa: "Los objetos —dice— re puesto que no viven. Uno los usa, los pone entre ellos; son útiles, nada más. Y a mi

¹ *La náusea*. Editorial Losada, Buenos Aires,

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 17.

o una resonancia en la conferencia acerca de como humanismo. Aquélla nos sirve como o para la interpretación de ésta, y creemos retación ha de surgir cierta claridad acerca : Sartre no sólo dentro del terreno de la bién, y esto es más importante, dentro de e agita actualmente a Europa y en menor Continente.

no novela hay poco que decir, y desde lue- resesa desde el punto de vista literario. ario de un tal Antonio Roquentin, escrito 2. Roquentin se encuentra radicado en el comercial de Bouville, es decir, en algún entregado a la tarea de concluir sus in- ricas sobre un supuesto personaje del siglo de Rollebon. Escribe su diario y nos cuenta ro lo que le sucede es algo completamente

de vista de lo que se entiende comúnmente pasa aquí absolutamente nada. Todo se e cómo Roquentin decide no escribir la his- de Rollebon, para ir a parar en la deci- na novela. Hay además descripciones, des- café, de una habitación, de un domingo una galería de retratos, y una descripción mo el alma o la médula del libro, la des- momentos que pasa el protagonista en un

Desde un punto de vista externo no po-

n *La náusea* sucede algo, pero es sólo algo imiento subterráneo que afecta únicamente cosas y de las personas y a la manera que ne de habérselas con ellas.

bio. Al principio es casi imperceptible, di- como un ruido lejano. Roquentin intentará a su diario en estos términos:

ía escribir los acontecimientos cotidianadiario para comprenderlos. No dejar escapar chos menudos, aunque parezcan fruslerías, y arlos. Es preciso decir cómo veo esta mesa,

la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es esto lo que ha cambiado. Es preciso determinar exactamente el alcance y la naturaleza de este cambio.”¹ El motivo de este deseo de explicación es una experiencia insignificante: “El sábado —nos dice— los chicos jugaban y yo quise tirar como ellos un guijarro al agua; en este momento me detuve, dejé caer el guijarro y me fui. Lo cierto es que tuve miedo o algo por el estilo. Si por lo menos supiera de qué tuve miedo, ya sería un gran paso.”²

Casi no hay nada que decir, y sin embargo algo ha pasado. Parece cosa de locura y Roquentin sabe que se trata de una experiencia sumamente extraña, pero despacha la cuestión afirmando: “... todos los cambios conciernen a los objetos. Por lo menos quisiera estar seguro de esto.”³

Después de un período no determinado en el que vuelve la normalidad y en el que el diario se suspende, el ruido lejano crece en intensidad, algo ha pasado y ya no es posible desentenderse de ello. Roquentin reanuda su diario ya en serio fechando sus notas.

Lunes 29 de diciembre de 1932.—“Algo me ha sucedido”, no puedo seguir dudándolo, vino como una enfermedad, no como una certeza ordinaria o una evidencia. Se instaló solapadamente poco a poco, yo me sentí algo raro, algo molesto nada más; una vez en su sitio aquello no se movió, permaneció tranquilo y pude persuadirme de que no tenía nada, de que era una falsa alarma. Y ahora crece”.

“Por ejemplo, en mis manos hay algo nuevo, cierta manera de tomar la pipa o el tenedor, o es el tenedor el que ahora tiene una nueva manera de hacerse tomar; no sé. Hace un instante cuando iba a entrar en mi cuarto me detuve de pronto al sentir en la mano un objeto frío, que retenía mi atención con una especie de personalidad. Abrí la mano, miré, era simplemente el picaporte.”⁴

Poco después Roquentin adquiere una conciencia más clara de lo que pasa: “Los objetos —dice— no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mi me tocan; es in-

¹ *La náusea*. Editorial Losada, Buenos Aires, 19, p. 13.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 17.

soportable”.

“Ahora veo, recuerdo mejor lo que sentí el otro día a la orilla del mar, cuando tenía el guijarro. Era una especie de repugnancia dulzona y procedía del guijarro, estoy seguro; pasaba del guijarro a mis manos... una especie de náusea en las manos.”⁵

Roquentin se pregunta si en todo esto su soledad no juega un papel importante, pues todo esto es raro e insólito, es difícil de explicar, es inverosímil. Es inverosímil que un objeto adquiriera una especie de personalidad. Es mucho más inverosímil que los objetos lo toquen a uno, y lo de la náusea es una expresión fuera de toda verosimilitud. Se percata de que se ha puesto a sí mismo fuera del campo de lo verosímil que es la sociedad, la compañía, la comunidad. Las personas que observa a su alrededor “se cuentan historias claras y verosímiles”, pero “el que vive solo —se dice— ni siquiera sabe lo que es contar. Lo verosímil desaparece al mismo tiempo que los amigos.”⁶

Sabe ya que lo que pasa, *le pasa a él, a él solo*, y que es algo así como una náusea que le coge desprevenido y se marcha cuando le da la gana.

A lo largo de todo el libro hará un esfuerzo para describir cada vez con mayor amplitud y precisión cómo aparece el mundo cuando se está poseído por esta enfermedad que crece cada vez más en intensidad y en duración, que le afecta cada vez más profundamente hasta embargarlo por completo: “Las cosas —dice— se han desembarazado de sus nombres. Están ahí grotescas, obstinadas, gigantes, y parece absurdo llamarlas por algún nombre o decir cualquier cosa de ellas; estoy en medio de las cosas, las innominables. Solo, sin palabras, sin defensa. Las cosas me rodean debajo de mí, detrás de mí, sobre mí; no exigen nada, no se imponen, simplemente están ahí.”⁷

Después de esto hay una descripción culminante y completa de este extraño fenómeno, que abarca trece páginas de la obra, desde la 187 a la 200.

Unas cuantas peripecias más que no nos interesan ahora, y la novela termina nuevamente en tono menor.

⁵ Ibid., p. 26.

⁶ Ibid., p. 22.

⁷ Ibid., p. 186.

Cualquiera pensaría que todas estas experiencias son imaginarias y que han nacido sólo o menos calenturienta de nuestro filósofo.

Pero no hay tal, la náusea, tal como se describe en esta novela, es una experiencia posible bajo ciertas condiciones. Se trata de un personaje inventado por Sartre, que se encuentra con ciertas variantes en los cuadernos de Roquentin, personaje inventado por Sartre, que se encuentra con ciertas variantes en los cuadernos de Briggé, que es un diario parisiense de un personaje no inventado sino real, y también de inverosímiles experiencias de solitario. Sólo los de Rilke, aunque tienen un estilo literario al de Sartre, carecen de la inexpressa armadura de esta novela que es lo que pretendemos describir.

Es evidente que si Sartre se ha tomado el trabajo de dedicar un libro entero a la descripción de un hecho que ha bautizado con el nombre de náusea, trata de un hecho que tiene una relevancia considerable. La “náusea” es un concepto hecho muy preciso y perfectamente caracterizado por una descripción directa de la existencia en cuanto tal.

“Jamás había presentido antes de esto que quería decir ‘existir’”, dice Roquentin.⁸

Se trata, pues, del descubrimiento de la existencia. En las páginas centrales de la novela, pues la existencia es algo inefable, se trata en palabras, los conceptos son débiles: que el hombre pone encima de lo existente mismo se hurta a toda comunicabilidad, a la función simplemente copulativa del verbo ser en el mundo infinitamente compacto de lo existente. Se apela a toda suerte de metáforas, somete a los vocablos para conducirnos a la vivencia de la existencia. Nos dice que las cosas se confían abyectamente, que la individualidad es un barniz bajo el que se encuentran solamente masas monstruosas y blandas en sus nudas, y que esta desnudez es espantosa y que la única relación entre los existentes es que e

⁸ Ibid., p. 188.

uerdo mejor lo que sentí el otro día a la ando tenía el guijarro. Era una especie de na y procedía del guijarro, estoy seguro; ro a mis manos... una especie de náusea

regunta si en todo esto su soledad no juega nte, pues todo esto es raro e insólito, es es inverosímil. Es inverosímil que un objeto cie de personalidad. Es mucho más inve- jetos lo toquen a uno, y lo de la náusea uera de toda verosimilitud. Se percata de a sí mismo fuera del campo de lo verosí- dad, la compañía, la comunidad. Las per- a su alrededor "se cuentan historias cla- , pero "el que vive solo —se dice— ni e es contar. Lo verosímil desaparece al mis- s amigos." ⁶

que pasa, *le pasa a él, a él solo*, y que es náusea que le coge desprevenido y se mar- la gana.

odo el libro hará un esfuerzo para descri- mayor amplitud y precisión cómo aparece se está poseído por esta enfermedad que s en intensidad y en duración, que le afec- rofundamente hasta embargarlo por com- : —dice— se han desembarazado de sus í grotescas, obstinadas, gigantes, y parece por algún nombre o decir cualquier cosa medio de las cosas, las innominables. Solo, efensa. Las cosas me rodean debajo de mí, e mí; no exigen nada, no se imponen, sim- í." ⁷

o hay una descripción culminante y com- año fenómeno, que abarca trece páginas la 187 a la 200.

eripencias más que no nos interesan ahora, na nuevamente en tono menor.

Cualquiera pensaría que todas estas experiencias son pura- mente imaginarias y que han nacido sólo en la cabeza más o menos calenturienta de nuestro filósofo.

Pero no hay tal, la náusea, tal como Sartre la describe, es una experiencia posible bajo ciertas condiciones; el diario de Roquentin, personaje inventado por Sartre, puede encontrarse con ciertas variantes en los cuadernos de Malte Lauritz Brigge, que es un diario parisiense de Rainer Maria Rilke, personaje no inventado sino real, y también registrador de inverosímiles experiencias de solitario. Sólo que los cuadernos de Rilke, aunque tienen un estilo literario muy superior al de Sartre, carecen de la inexpressa armazón filosófica de esta novela que es lo que pretendemos desentrañar en lo que sigue.

Es evidente que si Sartre se ha tomado el trabajo de dedicar un libro entero a la descripción de esta experiencia que ha bautizado con el nombre de náusea, es porque se trata de un hecho que tiene una relevancia filosófica muy considerable. La "náusea" es un concepto que designa un hecho muy preciso y perfectamente caracterizable: la captación directa de la existencia en cuanto tal.

"Jamás había presentido antes de estos últimos días lo que quería decir 'existir'", dice Roquentin.⁸

Se trata, pues, del descubrimiento de la existencia, de un tomar contacto con lo que las cosas tienen de puramente existentes. En las páginas centrales de la novela Sartre lucha denodadamente por hacer una descripción de este encuentro, pues la existencia es algo inefable, se resiste a ser captada en palabras, los conceptos son débiles marcas, señales que el hombre pone encima de lo existente. Lo existente mismo se hurta a toda comunicabilidad, a todo decir *es*. La función simplemente copulativa del verbo ser no hace mella en el mundo infinitamente compacto de lo existente. Sartre apela a toda suerte de metáforas, somete a tormento a los vocablos para conducirnos a la vivencia de su personaje. Así, nos dice que las cosas se confían abyectamente su existencia, que la individualidad es un barniz bajo el cual quedan solamente masas monstruosas y blandas en desorden, desnudas, y que esta desnudez es espantosa y obscena. Que la única relación entre los existentes es que están demás unos

⁸ Ibid., p. 188.

con respecto a otros. Que todo lo que existe, precisamente en la medida en que existe, es decir, en la medida en que simplemente está ahí, es absurdo, y que el mundo de las explicaciones y razones no es el de la existencia. Los objetos en cuanto existentes son *innominables*, los nombres resbalan por encima de ellos, sin tocarlos, las cosas *existen* en la medida en que no pueden ser explicadas.

Simultáneamente a este intento de descripción que nos haga vivir la captación de la existencia en estado puro, Sartre va dejando caer los conceptos que filosóficamente caracterizan a lo existente. Y el concepto filosófico que le conviene de manera más cercana a la existencia es el de contingencia. "Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que por definición la existencia no es la necesidad."⁹ La necesidad surge de una vinculación puramente ideal, lógica, dos y dos son cuatro necesariamente, la suma de los cuadrados de los catetos es necesariamente igual al cuadrado de la hipotenusa, pero el dos, el cuatro y el triángulo recto que se explican perfectamente, no existen.

Lo existente está más acá de ese mundo ideal, "los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos."¹⁰

Es decir, son puramente contingentes. Ahora bien, captar algo como contingente significa *que no se encuentra ninguna razón para que exista*, pues, por definición, lo existente está fuera del mundo de las razones y de las explicaciones, es absurdo.

Podemos caracterizar pues con cierta precisión lo que es la náusea: la náusea surge cuando se toma contacto inmediato con lo existente en una forma originaria, de tal manera que al propio tiempo captamos su esencial contingencia.

Este contacto no puede ser alcanzado a voluntad, y en manera alguna por una vía conceptual o filosófica; ha de ser una experiencia *real, vivida*.

"La existencia —dice Sartre— no es algo que se deje pensar de lejos, es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente

⁹ Ibid., p. 194.

¹⁰ Ibid.

nada."¹¹

Esta invasión nos revelaría nuestra propia existencia. Habrá algunos bienaventurados que se den cuenta de que existen, que en su corazón el peso de su propia contingencia no quieren que Sartre, es que en realidad no quieren esta experiencia fundamental.

Otros han comprendido todo esto, sólo superar su contingencia inventando un ser de sí, necesariamente existente y existen han inventado a Dios. Hipótesis de Sartre discutible; pero aquí se trata de explicar futarlo.

He aquí por qué la náusea que debería ser de todos los hombres, lo es apenas de algunos: el hacer humano, la cultura, el derecho, la moral, son evasiones de esta constatación fundamental; no hay nada de lo que el hombre tratado de filosofía hasta el entregarse a la náusea, que no pueda interpretarse como propia contingencia.

"El hombre protesta en su más honda conciencia, contra la contingencia que nunca podrá ser superada. Hay varios posibles puntos de partida para la protesta: uno es ocultar el hecho mismo de la contingencia; tal ha sido el camino seguido por la burguesía mediante la filosofía idealista y la idea de Dios, el que ha sido seguido por el cristianismo. Sartre llama la invención de un ser necesario al hombre de su contingencia.

La burguesía cercenó, como quien no quiere la cosa, los extremos en que se apoyaba el mundo. En parte quitó a Dios, por la otra ocultó por el hecho de la inexplicable presencia del hombre concibió a este hombre como un ser necesario, áspera cáscara al fruto de la cultura, y se contentó con el contenido es considerable: son los hábitos, las virtudes, los valores y, sobre todo,

¹¹ Ibid., p. 195.

¹² A. de Waelels, *La filosofía de Martín Heidegger*.

tros. Que todo lo que existe, precisamente que existe, es decir, en la medida en que ahí, es absurdo, y que el mundo de las cosas no es el de la existencia. Los objetos son *innominables*, los nombres resbalan los, sin tocarlos, las cosas *existen* en la medida que pueden ser explicadas.

En este intento de descripción que nos muestra la acción de la existencia en estado puro, Sartre utiliza los conceptos que filosóficamente caracterizan el ser. Y el concepto filosófico que le conviene más cercana a la existencia es el de contingencia. Quiero decir que la existencia no es la necesidad.⁹ La necesidad es una vinculación puramente ideal, lógica, y necesariamente, la suma de los cuadrados es necesariamente igual al cuadrado de la hipotenusa, el cuatro y el triángulo recto que se forma, no existen.

En el mundo más allá de ese mundo ideal, "los existencias se dejan encontrar, pero nunca es posible

serlas puramente contingentes. Ahora bien, captar la esencia significa *que no se encuentra ninguna esencia*, pues, por definición, lo existente está determinado por las razones y de las explicaciones, es

esencializar pues con cierta precisión lo que es esencial. Surge cuando se toma contacto inmediatez en una forma originaria, de tal modo que en un tiempo captamos su esencia contingente.

o puede ser alcanzado a voluntad, y en una vía conceptual o filosófica; ha de ser esencial, *vivida*.

—dice Sartre— no es algo que se deje pensarse que nos invada bruscamente, que se nos arroja, que pese sobre nuestro corazón como un peso inmóvil; si no, no hay absolutamente

nada."¹¹

Esta invasión nos revelaría nuestra propia contingencia, revelándonos la *inexplicabilidad*, por decirlo así, de nuestra propia existencia. Habrá algunos bienaventurados que nunca se den cuenta de que existen, que nunca sientan sobre su corazón el peso de su propia contingencia, pero, diría Sartre, es que en realidad no quieren dejarse atrapar por esta experiencia fundamental.

Otros han comprendido todo esto, sólo que han intentado superar su contingencia inventando un ser necesario y causa de sí, necesariamente existente y existente necesariamente; han inventado a Dios. Hipótesis de Sartre que nos parece discutible; pero aquí se trata de explicar a Sartre, no de refutarlo.

He aquí por qué la náusea que debería ser una experiencia de todos los hombres, lo es apenas de unos cuantos. Todo lo que el hombre hace, el derecho, la religión, la política, la cultura, son evasiones de esta constatación fundamental de la contingencia; no hay nada de lo que el hombre hace, desde un tratado de filosofía hasta el entregarse al vicio y a la abyección, que no pueda interpretarse como una huida de la propia contingencia.

"El hombre protesta en su más honda raíz, en su ser mismo, contra la contingencia que nunca podrá aceptar."¹² Sólo que hay varios posibles puntos de partida para esta superación: uno es ocultar el hecho mismo de la contingencia; tal ha sido el camino seguido por la burguesía europea mediante la filosofía idealista y la idea del derecho. Otro es el que ha sido seguido por el cristianismo a través de lo que Sartre llama la invención de un ser necesario que salvaría al hombre de su contingencia.

La burguesía cercenó, como quien no quiere la cosa, los dos extremos en que se apoyaba el mundo cristiano; por una parte quitó a Dios, por la otra ocultó prudentemente el hecho de la inexplicable presencia del hombre en el mundo y concibió a este hombre como un ser necesario. Le quitó su áspera cáscara al fruto de la cultura, y se quedó con el contenido. El contenido es considerable: son las buenas costumbres, las virtudes, los valores y, sobre todo, el derecho, los

¹¹ Ibid., p. 195.

¹² A. de Waehrens, *La filosofía de Martin Heidegger*.

derechos del hombre, el derecho a la felicidad y otros derechos por el estilo.

El existencialismo pretendió seguir un tercer camino que implica como paso previo una *exploración*, una *fenomenología* de la existencia. Pero que a este paso previo pueden seguir otros pasos conforme a la idea de los existencialistas alemanes, Heidegger y Jaspers, es lo que todavía no está claro, y si ello es posible o no, la historia habrá de mostrarlo.

Para Sartre la condición del hombre es insuperable, y el hombre debe aprender a vivir sin hacerse ilusiones, afrontando siempre, no olvidando nunca, ésta su condición original, la ausencia de razones para su existencia. En *La náusea* nos muestra cómo aparece el mundo cuando se le *capta* en su contingencia absoluta.

Pero es un hecho indiscutible que a casi nadie le aparece el mundo de esta manera; ¿cómo es posible llegar a semejante captación?

La explicación la buscaríamos inútilmente en esta novela cuyo propósito es mostrar precisamente la excepción; pero se halla en el contenido doctrinal del pensamiento de algunos filósofos existencialistas, y podríamos resumirla de esta manera: El hombre es el donador de sentido por excelencia. La fuente de toda inteligibilidad, de toda razón es el hombre mismo, y fuera de él no hay nada que por sí mismo subsista cargado de significación y que, por decirlo así, desde fuera del hombre pudiera dar el sentido, la razón de su existencia. "No hay inteligibilidad en las cosas sino relativa al hombre, siendo éste la medida de lo inteligible puro."¹³ Las cosas no dan razón de sí mismas, el hombre es quien da razón de ellas y esto se extiende incluso hasta el dar razón de su sinrazón. Buena muestra de ello es esta novela en la que un filósofo nos da razón de la sin-razón de la existencia, de la simple existencia sobre la que va montada, sin afectarla en lo más mínimo, toda la armazón de significaciones, de relaciones, es decir de conexiones de sentido que el hombre ha puesto sobre ella.

Lo que Sartre describe en *La náusea* es el choque de estos dos factores, de dos polos absolutamente antitéticos: por una parte, el hombre, fuente única de significación, y por otra

¹³ Ibid.

la existencia como lo absolutamente sí, queda por debajo de toda racionalidad. hombre, fuente de la inteligibilidad, tor irracionalidad absoluta de la existencia.

Pues si bien es un hecho que, habitualmente se extiende tranquilamente sobre la existencia significaciones, de conexiones de sentido, decirlo así, *haciéndola habitable para el hombre*, que un hombre vaya perdiendo es por resultar impotente para realizar este mundo circundante en algo lleno de manejable, en fin, inteligible.

¿Cómo es posible este proceso? Creer que la captación es en buena medida histórica: cree que es una ilustración del derrumbe del mundo del *idealismo*, del mundo burgués; y en el mundo que todo proviene precisamente de esta dualidad a que nos hemos referido, y que el mundo del *idealismo*, de un sujeto del conocimiento distinto del objeto de este conocimiento.

Esta polaridad fue matizada por la filosofía que, frente al método llamado trascendental (que podríamos caracterizar, *grosso modo*, como por parte del *sujeto*, de las cualidades y inherentes al objeto. Este proceso de degradación de la filosofía de Descartes y de Locke. El filósofo se tiende a suponer las cualidades secundarias del objeto, el sabor, la temperatura, como virtualidades que se derivan del lado del objeto tan sólo las cualidades primarias, tales como la extensión, la forma, etc. Una vez iniciado este proceso fundacional, la filosofía antropocéntrica, propia de la burguesía, continuó acarreado las determinaciones, *del objeto, al sujeto*. En Kant encierra la función *deglutiva* de la filosofía moderna, llegado casi a su término: por una parte, la filosofía trascendental constituido por dos intuiciones, el espacio y el tiempo, doce categorías, es decir, doce que organizan los datos sensibles dados en sí, y tres ideas que son algo así como principios que organizan y dirigen el trabajo de las categorías, quedando el objeto en general, *la cosa en sí*,

bre, el derecho a la felicidad y otros de-
o.

no pretendió seguir un tercer camino que
o previo una *exploración*, una *fenomeno-*
ncia. Pero que a este paso previo pueden
conforme a la idea de los existencialistas
ger y Jaspers, es lo que todavía no está
posible o no, la historia habrá de mos-

condición del hombre es insuperable, y el
nder a vivir sin hacerse ilusiones, afrontan-
vidando nunca, ésta su condición original,
ones para su existencia. En *La náusea* nos
arece el mundo cuando se le *capta* en su
uta.

no indiscutible que a casi nadie le aparece
manera; ¿cómo es posible llegar a seme-

la buscaríamos inútilmente en esta novela
mostrar precisamente la excepción; pero
tenido doctrinal del pensamiento de algu-
encialistas, y podríamos resumirla de esta
re es el donador de sentido por excelen-
toda inteligibilidad, de toda razón es el
fuera de él no hay nada que por sí mismo
significación y que, por decirlo así, desde
podiera dar el sentido, la razón de su exis-
nteligibilidad en las cosas sino relativa al
e la medida de lo inteligible puro." ¹³ Las
in de sí mismas, el hombre es quien da
sto se extiende incluso hasta el dar razón
iena muestra de ello es esta novela en la
da razón de la sin-razón de la existencia,
encia sobre la que va montada, sin afec-
ínimo, toda la armazón de significaciones,
ecir de conexiones de sentido que el hom-
e ella.

escribe en *La náusea* es el choque de estos
s polos absolutamente antitéticos: por una
fuente única de significación, y por otra

la existencia como lo absolutamente sin sentido, lo que se
queda por debajo de toda racionalidad. En este choque, el
hombre, fuente de la inteligibilidad, toma conciencia de la
irracionalidad absoluta de la existencia.

Pues si bien es un hecho que, habitualmente, la concien-
cia extiende tranquilamente sobre la existencia su red de
significaciones, de conexiones de sentido, *iluminándola*, por
decirlo así, *haciéndola habitable para el hombre*, puede suce-
der que un hombre vaya perdiendo esta facultad y acabe
por resultar impotente para realizar esta labor de integrar
su mundo circundante en algo lleno de sentido, ordenado,
manejable, en fin, inteligible.

¿Cómo es posible este proceso? Creemos que la explica-
ción es en buena medida histórica: creemos que *La náusea*
es una ilustración del derrumbe del mundo imaginado por el
idealismo, del mundo burgués; y en el fondo encontramos
que todo proviene precisamente de esta polaridad, de esta
dualidad a que nos hemos referido, y que fue creada por
el idealismo, de un sujeto del conocimiento radicalmente
distinto del objeto de este conocimiento.

Esta polaridad fue matizada por la filosofía idealista me-
diante el método llamado trascendental de una manera que
podríamos caracterizar, *grosso modo*, como una deglución,
por parte del *sujeto*, de las cualidades y determinaciones in-
herentes al objeto. Este proceso de deglución se inicia con
la filosofía de Descartes y de Locke. El primer paso consis-
tió en suponer las cualidades secundarias tales como el color,
el sabor, la temperatura, como virtualidades del sujeto, de-
jando del lado del objeto tan sólo las llamadas cualidades
primarias, tales como la extensión, la forma, el movimiento,
etc. Una vez iniciado este proceso fundado en la actitud idea-
lista, antropocéntrica, propia de la burguesía, el método tras-
cendental continuó acarreado las determinaciones inteli-
gibles, *del objeto, al sujeto*. En Kant encontramos ya que la
función *deglutiva* de la filosofía moderna, del idealismo, ha
llegado casi a su término: por una parte hay un sujeto tras-
cendental constituido por dos intuiciones puras: el espacio
y el tiempo, doce categorías, es decir, doce conceptos regla
que organizan los datos sensibles dados en aquellas intuicio-
nes, y tres ideas que son algo así como reglas de reglas que
organizan y dirigen el trabajo de las categorías; por la otra,
queda el objeto en general, *la cosa en sí*, exenta de toda de-

terminación posible, y de la que no podemos decir absolutamente nada.

En Kant se encuentran del lado del sujeto no sólo ya las cualidades secundarias, sino también el espacio y el tiempo, reducidos a formas puras de intuición; la substancia, la causalidad, la relación, la existencia, etc., son sólo categorías, conceptos regla para la realización de la actividad sintética de la conciencia; el yo, el mundo, Dios, son sólo ideas regulativas que marcan direcciones de esa actividad sintética que se ejerce sobre los fenómenos, estas chispas que surgen al choque del acero de la conciencia con el pedernal impenetrable de la cosa en sí.

Faltaba sólo un paso para que la filosofía se convirtiera en *el mundo al revés*, como decía Hegel. Este paso, el más descomunal de todos, al poner a la cosa en sí como producto del sujeto, fué la hazaña de Fichte, con lo que quedaba abierto el camino al idealismo absoluto de Hegel. En Hegel la actitud iniciada por Descartes llega a una plenitud absoluta. Descartes se conformaba con ideas claras y distintas; Hegel no se conforma con menos que el saber absoluto. El sujeto trascendental de Kant se convierte aquí en espíritu absoluto a partir del cual puede explicarse todo. Todo resultará deducible, todo necesario, hasta la pluma con que Hegel fijaba en el papel sus ideas. *La contingencia ha quedado definitivamente desterrada del mundo*. Pero a partir de Hegel se inició un retroceso que no ha parado hasta nuestros tiempos. El mundo al revés de Hegel fue puesto al derecho por Marx, Kierkegaard y Nietzsche. Frente al idealismo absoluto apareció un nuevo realismo, el realismo de lo humano.

En Heidegger el realismo da un paso más. En su obra *Kant y el Problema de la Metafísica*, transparece ya un realismo de la tierra, de la existencia, de la cosa en sí. Sartre ilustra en *La náusea* la manera como irrumpe de pronto en el mundo del idealismo la cosa en sí, lo existente, pero añade una nota más: el realismo de la cualidad.

Podemos decir que si en el idealismo absoluto, expresión suprema del apogeo de la burguesía, el mundo se encuentra en el hombre, en el existencialismo el hombre se encuentra en el mundo, y en este mundo las cosas son blandas o duras ellas mismas, ellas mismas tienen tal o cual color, tal o cual temperatura. Roquentin simplemente constata la presencia de estas cualidades; para él sería ridículo pensar siquiera

que estas cosas con sus cualidades no existieran. La conciencia no las ha puesto que las había creado. Las cosas ya no existen para la conciencia, porque son de naturaleza real y no para ella.

La náusea ilustra el derrumbe del mundo burgués: el hombre imaginado por el idealismo como un ángel, sin cuerpo, sin izquierda, sin derecha. *La náusea* es una súbita revelación del hecho de que el mundo no es un sujeto. El idealismo, teoría de la ciencia, centra el mundo en el sujeto; aquí el sujeto se halla nuevamente en el mundo subsistente por sí. Es cosa entre cosas, entre los hombres. Por virtud de aquel mundo llegó a concebirse como necesario; *La náusea* toma contacto con la más absoluta contingencia.

En fin, el mundo deglutido por el sujeto reaparece fuera del sujeto individual, que se enfrenta a él. El sujeto, antes dominado por la existencia, por la impotencia frente a ellas, conscientemente determina las determinaciones científicas que amontonan para impedir la paz de alterarlas en lo más mínimo.

Se ha transitado del mundo de la ciencia al mundo vivido, pero vivido aquí de una manera peculiar, ciertos hechos para mostrar la ruptura de la ciencia, idealista, del mismo.

Ahora bien, esto significa que hemos vuelto al mundo en un sentido común, significa que el mundo es una existencia de enorme complejidad metódica, desenvuelto dentro de este mundo del sentido filosófico dentro de este mundo del sentido científico, y esto explica la atracción que ejerce sobre el hombre profesional de la filosofía; explica que el mundo haya convertido en una moda. Y es que hoy interesan al hombre: habla de la muerte, del hombre y de su responsabilidad, de si ha vivido y de que las consecuencias que ello acarrea si estamos sujetos a los siniestros procesos del psicoanálisis o si podemos superarlos y de que el hombre es una marioneta movida por el mundo de la economía o es el amo de su destino individual.

le, y de la que no podemos decir absoluta-

cuentran del lado del sujeto no sólo ya las larias, sino también el espacio y el tiempo puros de intuición; la substancia, la acción, la existencia, etc., son sólo categorías, para la realización de la actividad sintética el yo, el mundo, Dios, son sólo ideas recorren direcciones de esa actividad sintética pero de la conciencia con el pedernal imcosa en sí.

El paso para que la filosofía se convirtiera en filosofía, como decía Hegel. Este paso, el más importante, al poner a la cosa en sí como producto de la hazaña de Fichte, con lo que quedaba fuera del idealismo absoluto de Hegel. En Hegel se ve por Descartes llega a una plenitud absoluta: conformaba con ideas claras y distintas; la forma con menos que el saber absoluto. El pensamiento de Kant se convierte aquí en espíritu del cual puede explicarse todo. Todo resultado necesario, hasta la pluma con que Hegel apeló sus ideas. *La contingencia ha quedado esterrada del mundo.* Pero a partir de Hegel el mundo que no ha parado hasta nuestros tiempos al revés de Hegel fue puesto al derecho por el mundo y Nietzsche. Frente al idealismo absoluto o realismo, el realismo de lo humano.

El realismo da un paso más. En su obra *na de la Metafísica*, transparece ya un realismo, de la existencia, de la cosa en sí. Sartre *nausea* la manera como irrumpe de pronto en el mundo la cosa en sí, lo existente, pero añade el realismo de la cualidad.

que si en el idealismo absoluto, expresión del mundo de la burguesía, el mundo se encuentra en el existencialismo el hombre se encuentra y en este mundo las cosas son blandas o duras y sus mismas tienen tal o cual color, tal o cual perfume simplemente constata la presencia de ellas; para él sería ridículo pensar siquiera

que estas cosas con sus cualidades no existen sino en la conciencia. La conciencia no las ha puesto allí, esto supondría que las había creado. Las cosas ya no pueden disolverse en la conciencia, porque son de naturaleza radicalmente opuesta a ella.

La náusea ilustra el derrumbe del mundo idealista, del mundo burgués: el hombre imaginado por el idealismo era como un ángel, sin cuerpo, sin izquierda ni derecha; *La náusea* es una súbita revelación del hecho de la encarnación. El idealismo, teoría de la ciencia, centraba el mundo en el sujeto; aquí el sujeto se halla nuevamente en medio de un mundo subsistente por sí. Es cosa entre las cosas, hombre entre los hombres. Por virtud de aquel centramiento todo llegó a concebirse como necesario; *La náusea* surge de un tomar contacto con la más absoluta contingencia.

En fin, el mundo deglutido por el sujeto trascendental reaparece fuera del sujeto individual, que se ha tornado impotente frente a él. El sujeto, antes dominador y legislador, se ve avasallado por la existencia, por las cosas, consciente de su impotencia frente a ellas, consciente de que por más determinaciones científicas que amontone sobre ellas es incapaz de alterarlas en lo más mínimo.

Se ha transitado del mundo de la ciencia al mundo vivido, pero vivido aquí de una manera peculiar, que subraya ciertos hechos para mostrar la ruptura de la concepción científica, idealista, del mismo.

Ahora bien, esto significa que hemos vuelto al mundo del sentido común, significa que el existencialismo, a pesar de su enorme complejidad metódica, desenvuelve el pensamiento filosófico dentro de este mundo del sentido común. El filósofo de la existencia piensa como hombre entre los hombres, y esto explica la atracción que ejerce sobre la gente no profesional de la filosofía; explica que el existencialismo se haya convertido en una moda. Y es que habla de cosas que interesan al hombre: habla de la muerte, de la libertad, del hombre y de su responsabilidad, de si hay o no hay Dios y de que las consecuencias que ello acarrea son graves; de si estamos sujetos a los siniestros procesos descubiertos por el psicoanálisis o si podemos superarlos y dominarlos; de si el hombre es una marioneta movida por el proceso dialéctico de la economía o es el amo de su destino individual y colectivo.

La náusea ilustra una posible manera de aparecerle el mundo al hombre: el mundo como masa de cosas existentes, y una posible manera de habérselas el hombre con su mundo: la de estar volcado en las cosas, pegado a ellas, fascinado por su realidad cualitativa sin escape alguno.

El proceso descrito en *La náusea*, que hemos caracterizado como una ruptura del mundo idealista, se realiza por una vía que tiene dos vertientes, dos aspectos que se dan simultáneamente, inseparables el uno del otro, y que se implican mutuamente: hay un proceso interno que puede caracterizarse como una caída en el presente, y un proceso externo que no es sino la pérdida de toda comunidad humana. Roquentin es un hombre que ha perdido su pasado y su futuro en la misma medida en que ha llegado a ser un hombre aislado, un solitario.

Todos sabemos perfectamente bien que el tiempo es en cierta manera tres tiempos: pasado, presente y futuro, unidos entre sí por una cierta continuidad que no podemos precisar fácilmente. Nos pasa lo que a San Agustín, si no nos preguntan qué es el tiempo, lo sabemos; pero si nos lo preguntan, ya no lo sabemos. Pero San Agustín sí llegó a saber con bastante precisión lo que es el tiempo, y nosotros nos aprovechamos de ello. "Me pareció —dice San Agustín en sus *Confesiones*— que el tiempo no es otra cosa sino una cierta *distensión*. Distensión no se de *qué cosa*, y no me extrañaría que fuera del alma misma."

Distensión del alma; luego de algo que en cierto sentido está dentro del hombre. No es ya el tiempo de los relojes, el tiempo astronómico, sino al contrario, el medir el tiempo con un reloj o con el sol es posible gracias a un sentimiento interno del transcurrir del tiempo. El tiempo es la forma del sentido interno, dice Kant; nos vivimos por dentro como tiempo.

Dilthey dirá que "la primera determinación de la vida, fundamentadora de todas las demás, es la temporalidad".¹⁴ La vida siempre nos aparece como un transcurrir; hablamos del curso de la vida. Lo primero que podemos decir, pues, de nuestra vida, es que es temporal; su estrato más profundo es el tiempo.

El análisis de la existencia humana que hace Heidegger en

¹⁴ W. Dilthey, *El Mundo Histórico*, p. 216.

Ser y Tiempo arroja más o menos esta *tendencia es un tiempo subsistente y finito que surge de la comprensión del ser*. Algo así que se silba a sí misma, que se inventa biéndose en el cuaderno pautado del ser.

El existencialismo es la filosofía que ha dado la articulación de los momentos de importancia definitiva de los cambios en esta existencia humana.

Así, no es lo mismo vivir hacia el futuro como un revolucionario, que vivir hacia un viejo o como un reaccionario. No es de un refugio en el pasado o en el futuro puro presente. Tal es el caso de A. R. personaje.

Es indudable que todos vivimos en un "La nave de nuestra vida es llevada por las olas, y el presente se halla ahí donde surgen, donde sufrimos, recordamos y esperamos, ahí donde vivimos en la plenitud de r

Dentro de este presente se encuentran el futuro y el pasado. Dentro del presente se encuentra el futuro bajo la forma de proyectos acompañados de deseo, temor: "Nuestro comportamiento es activo y libre, él nos abre el mundo de senda para caminar sobre lo existente."¹⁶

Dentro del presente está *siempre ya el futuro* en la forma de un retener los acontecimientos en el presente al pasado no somos libres, frente a él nos sentimos pasivamente; se halla invariable."¹⁷ En él es que ya no tiene remedio, lo que no podemos

"El presente a su vez es la concreción del tiempo con realidad."¹⁸ El presente se halla en la realidad, es la ventana por donde nos asomamos al futuro, así como el futuro es la que nos abre el pasado es aquella a través de la cual la irremediabilidad, lo irremediable.

"El presente está siempre ahí, y sólo está

¹⁵ *Ibid.*, p. 217.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ *Ibid.*, p. 217.

¹⁸ *Ibid.*, p. 217.

una posible manera de aparecerle el mundo como masa de cosas existentes, y de habérselas el hombre con su mundo: en las cosas, pegado a ellas, fascinado alitativa sin escape alguno.

ito en *La náusea*, que hemos caracterizatura del mundo idealista, se realiza por dos vertientes, dos aspectos que se dan inseparables el uno del otro, y que se im-: hay un proceso interno que puede ca-una caída en el presente, y un proceso sino la pérdida de toda comunidad huma-m hombre que ha perdido su pasado y su na medida en que ha llegado a ser un i solitario.

perfectamente bien que el tiempo es en cier-mpos: pasado, presente y futuro, unidos erta continuidad que no podemos precisar isa lo que a San Agustín, si no nos pre-mpo, lo sabemos; pero si nos lo preguntan,

Pero San Agustín sí llegó a saber con lo que es el tiempo, y nosotros nos apro-“Me pareció —dice San Agustín en sus el tiempo no es otra cosa sino una cierta ón no se de *qué cosa, y no me extrañaría i misma.*”

lma; luego de algo que en cierto sentido mbre. No es ya el tiempo de los relojes, nico, sino al contrario, el medir el tiempo el sol es posible gracias a un sentimiento rrir del tiempo. El tiempo es la forma del ice Kant; nos vivimos por dentro como

e “la primera determinación de la vida, e todas las demás, es la temporalidad”.¹⁴ nos aparece como un transcurrir; habla-la vida. Lo primero que podemos decir, vida, es que es temporal; su estrato más mpo.

existencia humana que hace Heidegger en

Mundo Histórico, p. 216.

Ser y Tiempo arroja más o menos este resultado: *La existencia es un tiempo subsistente y finito que sirve como horizonte de la comprensión del ser.* Algo así como una melodía que se silba a sí misma, que se inventa a sí misma, inscribiéndose en el cuaderno pautado del ser.

El existencialismo es la filosofía que ha visto con más claridad la articulación de los momentos del tiempo, y la importancia definitiva de los cambios en esta articulación para la existencia humana.

Así, no es lo mismo vivir hacia el futuro como un joven o como un revolucionario, que vivir hacia el pasado como un viejo o como un reaccionario. No es lo mismo disponer de un refugio en el pasado o en el futuro que vivir en un puro presente. Tal es el caso de A. Roquentin —nuestro personaje.

Es indudable que todos vivimos en un perpetuo presente. “La nave de nuestra vida es llevada por una corriente progresiva, y el presente se halla ahí donde estamos sobre las ondas, donde sufrimos, recordamos y esperamos, en una palabra, ahí donde vivimos en la plenitud de nuestra realidad.”¹⁵

Dentro de este presente se encuentran siempre el futuro y el pasado. Dentro del presente se encuentra *siempre el futuro* bajo la forma de proyectos acompañados de esperanza, deseo, temor: “Nuestro comportamiento respecto del futuro es activo y libre, él nos abre el mundo de la posibilidad”, la senda para caminar sobre lo existente.¹⁶

Dentro del presente está *siempre ya el pasado* bajo la forma de un retener los acontecimientos en el recuerdo. “Frente al pasado no somos libres, frente a él nos comportamos pasivamente; se halla invariable.”¹⁷ En él está lo necesario, lo que ya no tiene remedio, lo que no podemos alterar.

“*El presente a su vez es la concreción de un momento del tiempo con realidad.*”¹⁸ El presente se halla *transido de realidad*, es la ventana por donde nos asomamos a la existencia, así como el futuro es la que nos abrimos a la posibilidad y el pasado es aquélla a través de la cual nos aparece la necesidad, lo irremediable.

“El presente está siempre ahí, y sólo está ahí lo que trans-

¹⁵ Ibid., p. 217.

¹⁶ Ibid., p. 218.

¹⁷ Ibid., p. 217.

¹⁸ Ibid., p. 217.

curre en él.”¹⁹ En fin, el presente es este *poro* por donde Roquentin ha caído en la existencia.

Los hombres normales escapamos continuamente de este *lleno* del presente y nos refugiamos en un recordar el pasado o un proyectar el futuro en alas de la imaginación; es por ello que lo existente no nos aplasta, no pesa sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil, pues burlamos su embestida refugiándonos en cualquiera de estos dos burladeros metafísicos, el pasado o el futuro.

Pero Roquentin no puede hacer esto porque le ha sobrecogido una enfermedad mucho peor que cualquier enfermedad del cuerpo: *una enfermedad metafísica*. Se le han anquilosado su futuro y su pasado. La náusea es una conciencia paroxística del presente. Roquentin no puede escapar a su presente; se encuentra como clavado, hipnotizado por las cosas, imposibilitado para desprenderse de ellas, pues las únicas vías de escape son o el retener el pasado o el lanzarse hacia el futuro mediante la imaginación. Se halla anclado en el presente. *Cómo* se ve el mundo cuando se está anclado, *varado* en el presente, es lo que describe *La náusea*.

Pero es precisamente este proceso, esta enfermedad, lo que ha desgajado a Roquentin de la comunidad de los hombres y lo que le ha arrojado en la más espantosa soledad.

En efecto, *proyectar algo*, tenderse hacia el futuro proyectando algo, es necesariamente contar con otros. Es imposible que imaginemos nuestro futuro sin apoyarlo en una comunidad humana, sin contar con que nuestra acción será acogida, apoyada por otros hombres.

Roquentin no tiene futuro, *es literalmente un hombre sin porvenir*, sin proyectos, luego: no tiene una comunidad en qué apoyarse. Invirtiendo los términos podemos decir que no tiene una comunidad humana en qué apoyarse y por ello no tiene futuro, pues es casi imposible discernir cuál de estos dos términos tiene prioridad sobre el otro; los dos se implican y son susceptibles de ser interpretados *alternativamente el uno como fundamento* del otro.

Esta falta de proyecto impide a Roquentin retener su pasado, puesto que *éste* sólo podría retenerlo interpretándolo como una sucesiva realización de sus proyectos, y lo que no puede incardinarse en semejante interpretación cae indefec-

¹⁹ Ibid., p. 218.

tiblemente en un olvido total. Su pasado un montón de hechos inconexos y absurdos en su esquema, en un proyecto de vida.

Su pasado se le ha escapado poco a poco en un olvido total, porque carece del que le permitiría retener algo: un esquema dado por un proyecto. “Es inútil —dice— hurge en el pasado; sólo saco restos de muy bien lo que representan, ni si son reales.”²⁰ Por esta parte también pierde Roquentin su comunidad con el mundo humano que le rodea de Bouville.

Este solitario que rumia su soledad se piensa melancólicamente en la comunidad suya: “Las gentes están en sus casas —se miran el cielo por la ventana; para ellos es un mundo vejecido de otra manera, viven en medio de sus muebles es un recuerdo... el mundo de propietario. ¿Dónde había de conservar se mete el pasado en el bolsillo. Hay que tenerlo acomodar. Mi cuerpo es lo único que poseo, con su cuerpo, no puede retener los recuerdos.”

Pero Roquentin no sólo piensa en la burocracia y nos da su opinión sobre ella. Nos la da en un domingo por la calle principal de Bouville, un mundo lamentable de estos grandes y pequeños que se hallan en el mundo como actores cuyo papel es limitado, pero que permanecen torpemente en el mundo de tonterías, tonterías cortesas.

Lejos de un contacto originario con la propia inexplicable existencia, estas gentes que viven en el mundo, el idealismo, y su mundo del Derecho.

El idealismo corrige el mundo de aristocracia, experiencia vital, *crea y dirige la marcha* del mundo. El Derecho corrige las relaciones de los hombres, *encarna la corrección*, es un hombre complejo de vinculaciones jurídicas, idealista, concibiendo todas sus relaciones con los

²⁰ *La náusea*, p. 57.

²¹ Ibid., p. 101.

Al fin, el presente es este *poro* por donde
o en la existencia.

Enormes escapamos continuamente de este
y nos refugiamos en un recordar el pasado
futuro en alas de la imaginación; es por
que no nos aplasta, no pesa sobre nuestro
gran bestia inmóvil, pues burlamos su em-
puje en cualquiera de estos dos burladeros
del presente o el futuro.

Roquentin no puede hacer esto porque le ha sobre-
venido mucho peor que cualquier enfer-
medad: *una enfermedad metafísica*. Se le han
venido el futuro y su pasado. La náusea es una con-
dición del presente. Roquentin no puede esca-
par; se encuentra como clavado, hipnotizado
e inhabilitado para desprenderse de ellas, pues
los escapes son o el retener el pasado o el lan-
zarlo mediante la imaginación. Se halla ante
el presente. *Cómo se ve el mundo cuando se está
en el presente, es lo que describe La náusea.*
Roquentin, al vivir este proceso, esta enfermedad, lo que
Roquentin de la comunidad de los hombres
es ojado en la más espantosa soledad.

Roquentin *no puede contar algo, tenderse hacia el futuro proyec-*
esariamente contar con otros. Es imposible
nuestro futuro sin apoyarlo en una comuni-
contar con que nuestra acción será ac-
otros hombres.

Roquentin, *es literalmente un hombre sin*
lectos, luego: no tiene una comunidad en
entiendo los términos podemos decir que no
dad humana en qué apoyarse y por ello
es casi imposible discernir cuál de estos
prioridad sobre el otro; los dos se impli-
bles de ser interpretados alternativamente
amiento del otro.

Roquentin, *el proyecto impide a Roquentin retener su pa-*
éste sólo podría retenerlo interpretándolo
realización de sus proyectos, y lo que no
en semejante interpretación cae indefec-

tiblemente en un olvido total. Su pasado se le convierte en
un montón de hechos inconexos y absurdos inarticulables
en su esquema, en un proyecto de vida.

Su pasado se le ha escapado poco a poco, se le ha hundi-
do en un olvido total, porque carece del instrumento que
le permitiría retener algo: un esquema de su propia vida
dado por un proyecto. "Es inútil —dice—, es inútil que
hurge en el pasado; sólo saco restos de imágenes y no sé
muy bien lo que representan, ni si son recuerdos o ficcio-
nes."²⁰ Por esta parte también pierde Roquentin su comuni-
dad con el mundo humano que le rodea, con la burguesía
de Bouville.

Este solitario que rumia su soledad sentado en un café,
piensa melancólicamente en la comunidad que ya no es la
suya: "Las gentes están en sus casas —se dice—, leen, mi-
ran el cielo por la ventana; para ellos es otra cosa, han en-
vejecido de otra manera, viven en medio de legados y cada
uno de sus muebles es un recuerdo... el pasado es un lujo
de propietario. ¿Dónde había de conservar yo el mío? *Nadie
se mete el pasado en el bolsillo.* Hay que tener una casa para
acomodarlos. Mi cuerpo es lo único que poseo, y un hombre
solo, con su cuerpo, no puede retener los recuerdos."²¹

Pero Roquentin no sólo piensa en la burguesía, también la
ve y nos da su opinión sobre ella. Nos la describe en su paseo
dominical por la calle principal de Bouville, nos da una ima-
gen lamentable de estos grandes y pequeños burgueses que
se hallan en el mundo como actores cuyo papel ha termi-
nado, pero que permanecen torpemente en la escena dici-
endo tonterías, tonterías corteses.

Lejos de un contacto originario con la existencia, con su
propia inexplicable existencia, estas gentes han erigido su vi-
sión del mundo, el idealismo, y su mundo propio, el mundo
del Derecho.

El idealismo corrige el mundo de aristas imprecisas de la
experiencia vital, *crea y dirige la marcha de la ciencia*; el
Derecho corrige las relaciones de los hombres: *el burgués
encarna la corrección, es un hombre correcto*. Inmerso en un
complejo de vinculaciones jurídicas, ideales, necesarias, acabó
concibiendo todas sus relaciones con los hombres y con las

²⁰ *La náusea*, p. 57.

²¹ *Ibid.*, p. 101.

cosas, con la existencia misma, como derechos. Su máxima invención fueron los derechos del hombre y del ciudadano. Cree que tiene derecho a la existencia.

Roquentin, el hombre que no puede concebir su relación con la existencia como un tener derecho a ella, se encuentra frente a su antípoda, el hombre que cree tener derecho a todo, el burgués. Al burgués —nos dice Roquentin— “los latidos de su corazón y los ruidos sordos de sus órganos le llegan en forma de pequeños derechos instantáneos y puros; ha reclamado sin debilidad sus derechos: niño, el derecho a ser bien educado en una familia unida, el derecho a heredar un nombre sin tacha, un negocio próspero; marido, el derecho a gozar de cuidados y tiernos afectos; padre, el derecho de ser venerado; jefe, el derecho a ser obedecido sin chistar”.²² Estos hombres, dice Roquentin, “han tenido derecho a todo: a la vida, al trabajo, a la riqueza, al mando, al respeto y, para terminar, a la inmortalidad”.²³ Claro que muchos de ellos están fuera de la Iglesia, pero éstos disfrutaban de un derecho a la inmortalidad *honoris causa*.

Al salir de la galería de retratos de Bouville, Roquentin ha roto con su pasado social, con su clase; esta ruptura es definitiva, y deja caer entonces la palabra que es un término técnico en manos de Sartre, la palabra que designa al hombre que se oculta su contingencia: *salauds, inmundos*.

Tales son los procesos a través de los cuales Roquentin ha quedado arrojado al presente y reducido a una soledad absoluta. Es, como dice el epígrafe del libro, “un hombre sin importancia colectiva, *exactamente un individuo*”. Parece que no hay salvación para él. Sin embargo, al final de la novela, en la última página, Roquentin descubre un posible camino para escapar a esta intolerable situación.

Inmerso en el mundo de lo existente, creará para escapar a la existencia un pequeño mundo inteligible, creará algo que no exista, una *parcela de ser* de aristas puras y precisas, algo que esté por encima de la existencia, por ejemplo, una historia que no pueda suceder, una aventura. Escribirá una novela. Justificará su existencia y se convertirá en centro de una pequeña comunidad que, al pensar en él, en el autor, verá en él algo precioso y semilegendario. Se trata de un

²² Ibid., p. 129.

²³ Ibid., p. 126.

pequeño proyecto y de una menguada co- pero no puede hacer otra cosa.

Podemos reducir la historia que nos c- náusea a los siguientes términos:

Roquentin, el burgués sin porvenir, sin esto mismo desligado de su pasado, de su al que rechaza con profunda energía. Ha sente con la inhóspita existencia carente *contingencia pura de su propia existenci- ción* intentará construirse un futuro, apo- nidad de posibles lectores, que le permit- pasado.

Pues bien, *esta misma es la situación* Sartre es un burgués sin porvenir que co- dez contempla la absoluta decadencia de- pea. La obra de Sartre pone de manifiesto luta de la presencia del hombre en el munc- *intenta fundar una comunidad creando l- nuevo humanismo*, sólo que Sartre no asp- nidad de lectores, sino a una comunic- actuar en el mundo y de *transformarlo*.

Esto lo revelan claramente dos hechos: su apelación al público, su llamado al he- contenido en las obras de vulgarización c- segundo lugar, el carácter eminentemente- losofía. Sartre es un filósofo que quiere act- ha llegado incluso a ingresar en un nuev-

Esto puede parecer desmesurado, pero no- sen ustedes en que la comunidad fundac- Carlos Marx está bien lejos de ser una u-

Los instrumentos de que Sartre se sirve- sito son, por una parte, sus dramas, sus no- destinados a *conmover*, a atraerse un pú- una *Ética* anunciada al final de su obra *L- exposición sistemática de las consecuencias- losofía*, que todavía no se publica.

Pero conocemos ya ciertas direcciones, capitales de esta ética que Sartre ha dado- conferencia “El existencialismo es un hum- hace Sartre un resumen sumarisimo de su- cuyos puntos fundamentales pueden reducir-

El existencialismo —por lo menos el de-

icia misma, como derechos. Su máxima in-
derechos del hombre y del ciudadano. Cree
a la existencia.

ombre que no puede concebir su relación
como un tener derecho a ella, se encuen-
poda, el hombre que cree tener derecho a
l burgués —nos dice Roquentin— “los la-
a y los ruidos sordos de sus órganos le
pequeños derechos instantáneos y puros;
lebilidad sus derechos: niño, el derecho a
en una familia unida, el derecho a here-
tacha, un negocio próspero; marido, el
e cuidados y tiernos afectos; padre, el de-
cado; jefe, el derecho a ser obedecido sin
ombres, dice Roquentin, “han tenido de-
vida, al trabajo, a la riqueza, al mando,
terminar, a la inmortalidad”.²³ Claro que
tán fuera de la Iglesia, pero éstos disfrutan
t inmortalidad *honoris causa*.

alería de retratos de Bouville, Roquentin
sado social, con su clase; esta ruptura es
er entonces la palabra que es un término
de Sartre, la palabra que designa al hom-
su contingencia: *salauds, inmundos*.

ocesos a través de los cuales Roquentin ha
al presente y reducido a una soledad abso-
ce el epígrafe del libro, “un hombre sin
va, *exactamente un individuo*”. Parece que
para él. Sin embargo, al final de la no-
página, Roquentin descubre un posible
ar a esta intolerable situación.

undo de lo existente, creará para escapar
i pequeño mundo inteligible, creará algo
parcela de ser de aristas puras y precisas,
encima de la existencia, por ejemplo, una
ueda suceder, una aventura. Escribirá una
su existencia y se convertirá en centro de
unidad que, al pensar en él, en el autor,
recioso y semilegendario. Se trata de un

pequeño proyecto y de una menguada comunidad, es cierto,
pero no puede hacer otra cosa.

Podemos reducir la historia que nos cuenta Sartre en *La
náusea* a los siguientes términos:

Roquentin, el burgués sin porvenir, sin futuro, queda por
esto mismo desligado de su pasado, de su clase, de su mundo
al que rechaza con profunda energía. Ha topado en su pre-
sente con la inhóspita existencia carente de sentido, *con la
contingencia pura de su propia existencia*. Ante esta situa-
ción intentará construirse un futuro, apoyado en una comu-
nidad de posibles lectores, que le permita asumir su propio
pasado.

Pues bien, *esta misma es la situación de Sartre*: también
Sartre es un burgués sin porvenir que con superlativa luci-
dez contempla la absoluta decadencia de la burguesía euro-
pea. La obra de Sartre pone de manifiesto la *gratuidad* abso-
luta de la presencia del hombre en el mundo. *También Sartre
intenta fundar una comunidad creando lo que él llama un
nuevo humanismo*, sólo que Sartre no aspira sólo a una co-
munidad de lectores, sino a una comunidad real, capaz de
actuar en el mundo y de *transformarlo*.

Esto lo revelan claramente dos hechos: en primer lugar,
su apelación al público, su llamado al hombre de la calle,
contenido en las obras de vulgarización de su filosofía; en
segundo lugar, el carácter eminentemente moral de esta fi-
losofía. Sartre es un filósofo que quiere actuar en la historia;
ha llegado incluso a ingresar en un nuevo partido político.

Esto puede parecer desmesurado, pero no lo es tanto. Pien-
sen ustedes en que la comunidad fundada por el filósofo
Carlos Marx está bien lejos de ser una utopía.

Los instrumentos de que Sartre se sirve para este propó-
sito son, por una parte, sus dramas, sus novelas, sus cuentos,
destinados a *conmover*, a atraerse un público, y, por otra,
una *Ética* anunciada al final de su obra *El Ser y la Nada*,
exposición sistemática de las consecuencias morales de su fi-
losofía, que todavía no se publica.

Pero conocemos ya ciertas direcciones, ciertos conceptos
capitales de esta ética que Sartre ha dado a conocer en su
conferencia “El existencialismo es un humanismo”. En ella
hace Sartre un resumen sumarisimo de su filosofía moral,
cuyos puntos fundamentales pueden reducirse a lo siguiente:

El existencialismo —por lo menos el de Sartre— puede

interpretarse como "un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente", y declara que "si Dios no existe hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto; este ser es el hombre".²⁴

Dentro de una visión teísta, el hombre individual realizaría una cierta esencia, un cierto concepto pensado por Dios. En el existencialismo, en cambio, "no hay una naturaleza humana, no hay un concepto fijo del hombre, porque no hay un Dios para concebirlo". El hombre empieza simplemente por existir, por estar ahí, empieza por no *tener un ser*. Sólo llega a ser tal o cual después de haber realizado tal o cual proyecto. "El hombre no es otra cosa que lo que él mismo se hace."²⁵

Así, "el primer paso del existencialismo —dice Sartre— es poner al hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia, pues cada hombre es tal o cual, dentro de su circunstancia, porque ha elegido serlo y responde por entero de su ser".²⁶

Esto nos descubre la libertad del hombre. Kant había descubierto ya que por encima, por fuera de la corriente inflexible de las causas y los efectos que regulan los hechos de la naturaleza, hay en el hombre una cierta espontaneidad, una cierta fuente de actos que debemos atribuir a esta espontaneidad, a la *libertad humana*. Esta libertad hace posible el hecho de la *imputación*. Todos nuestros actos nos son imputables, esto es evidente, pero el hecho mismo de que nos sean imputables indica ya que suponemos detrás de la corriente de los hechos fisiológicos y psicológicos, detrás de las pasiones y de los deseos, una fuente de los actos del hombre que es una pura espontaneidad: la libertad.

Sartre recoge estas ideas de Kant y transforma, gracias a su tesis de que la existencia precede a la esencia, la libertad frente al mundo natural en una libertad de elección. Elegimos libremente el proyecto que hemos de realizar, y por ello hemos de responder plenamente de todos, absolutamente de todos nuestros actos.

²⁴ "El existencialismo es un humanismo." Publicado en *Sur*. Buenos Aires, marzo de 1947.

²⁵ *Ibid.*, p. 250.

²⁶ *Ibid.*, p. 251.

"Todo esto permite comprender lo que labras un tanto grandilocuentes como angustia y desesperación";²⁷ términos puestos en boca de un ser existencial y que no designan, como a priori algunos vagos sentimientos propios sólo de los o de hombres que encaran alguna situación terrible.

"Que el hombre se angustia, significa que su acción libremente elegida se compromete al elegir su ser, y que no puede escapar de su total y profunda responsabilidad."²⁸ La falta de desamparo, se dice simplemente que el hombre y que de esto es menester sacar todas las consecuencias. "La desesperación quiere decir que nos limitamos a lo que depende de nuestra voluntad junto de probabilidades que hacen posible la existencia."²⁹

"El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera serlo con el menor gasto posible."

Algunos de los intentos habidos hasta ahora de una moral laica, pueden describirse más fácilmente con palabras de Sartre: "Dios es una hipótesis que nosotros lo suprimiremos; pero es necesario que haya una moral, una sociedad, un mundo, ciertos valores se tomen en serio y se consideren *a priori*; es necesario que sea obligatorio uno sea honrado, que no mienta, etc. Hacer un pequeño trabajo que permitirá demostrar que los valores existen, a pesar de todo, escritos en un libro aunque por otra parte Dios no exista; es necesario que las mismas normas de honradez, de progreso, de justicia, habremos hecho de Dios una hipótesis sujeta a ser suprimida tranquilamente por sí misma". El existencialismo se opone al contrario que es muy incómodo que Dios exista, que con ello desaparece toda posibilidad de valores en un cielo inteligible. Ya no se puede hablar *a priori*, porque no hay ya conciencia infinita.

²⁷ *Ibid.*, p. 252.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 254.

³⁰ *Ibid.*, p. 259.

“un esfuerzo por sacar todas las consecuencias atea coherente”, y declara que “si por lo menos un ser en el que la existencia, un ser que existe antes de poder ningún concepto; este ser es el hombre”.²⁴ visión teísta, el hombre individual realidad, un cierto concepto pensado por racionalismo, en cambio, “no hay una naturaleza hay un concepto fijo del hombre, porque para concebirlo”. El hombre empieza existir, por estar ahí, empieza por no tener un ser tal o cual después de haber realizado. “El hombre no es otra cosa que lo que”²⁵

caso del existencialismo —dice Sartre— es en posesión de lo que es y asentar sobre el total de su existencia, pues cada hombre dentro de su circunstancia, porque ha elegido por entero de su ser”.²⁶

de la libertad del hombre. Kant había descrito encima, por fuera de la corriente influyente y los efectos que regulan los hechos de la vida en el hombre una cierta espontaneidad, de actos que debemos atribuir a esta espontaneidad. Esta libertad hace posible la imputación. Todos nuestros actos no son evidentes, pero el hecho mismo de que los hechos fisiológicos y psicológicos, detrás de los deseos, una fuente de los actos del hombre espontaneidad: la libertad.

estas ideas de Kant y transforma, gracias a la existencia precede a la esencia, la libertad natural en una libertad de elección. Elegir un proyecto que hemos de realizar, y por ello elegir plenamente de todos, absolutamente de todos.

“Todo esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo o desesperación”,²⁷ términos puestos en boga por la filosofía existencial y que no designan, como a primera vista parece, algunos vagos sentimientos propios sólo de hombres tímidos o de hombres que encaran alguna situación trágica o terrible.

“Que el hombre se angustia, significa simplemente que en su acción libremente elegida se compromete con otros hombres al elegir su ser, y que no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad.”²⁸ “Cuando se habla de desamparo, se dice simplemente que Dios no existe y que de esto es menester sacar todas las consecuencias.”²⁹ “La desesperación quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción.”³⁰

“El existencialismo se opone decididamente —dice Sartre— a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible.”

Algunos de los intentos habidos hasta ahora para construir una moral laica, pueden describirse más o menos así con palabras de Sartre: “Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros lo suprimiremos; pero es necesario sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*; es necesario que sea obligatorio *a priori* que uno sea honrado, que no mienta, etc. Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, escritos en un cielo inteligible, aunque por otra parte Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanidad, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente por sí misma”. El existencialismo piensa por el contrario que es muy incómodo que Dios no exista, porque con ello desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible. Ya no se puede tener el bien *a priori*, porque no hay ya conciencia infinita y perfecta para

ismo es un humanismo.” Publicado en *Sur*. Buenos Aires, 1947.

²⁷ Ibid., p. 252.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p. 254.

³⁰ Ibid., p. 259.

pensarlo; no está inscrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, etc., puesto que estamos en un plano donde solamente hay hombres.

“Si Dios no existiera, todo estaría permitido —dice Dostoiewski—, y este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad a que aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá explicar jamás el hombre por una referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, *no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad*. Si Dios no existe no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta y que nos sirvan de justificación o excusa. *Estamos solos y sin excusa*. El hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. *El existencialista no cree en el poder de la pasión*. Nunca pensará que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre pueda encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que le oriente, porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como lo prefiere. Piensa pues que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. El hombre es el porvenir del hombre.”³¹

Ahora se ve claro por qué dice Sartre que el existencialismo es un humanismo. “Porque recuerda al hombre que no hay otro legislador que él mismo y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque muestra que no es volviendo hacia sí, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto hombre.”³²

Por una parte pues, no cuenta con Dios, *por la otra* afirma que “la vida *a priori* no tiene sentido. Antes que usted

³¹ Ibid., pp. 254 y ss.

³² Ibid., p. 273.

des vivan —dice Sartre—, la vida no e ponde a ustedes darle un sentido, y el va que este sentido que ustedes eligen.”³³

Después de estas frases, Sartre deja escrito consigo mismo, esta otra que en el c ferencia se encuentra aislada y que a pri de porque no sabe uno dónde ponerla, fuero interno del propio Sartre: “Por esto que hay posibilidad de crear una comuni

Si le preguntáramos a Sartre cómo se comunidad humana, nos contestaría proba hacerlo es menester proponer a hombres contrar sentido a su propia vida un senti *ponerles un valor a realizar*. El ejemplo Carlos Marx, que propuso a los proletario do un sentido para su vida: la revoluci realizar: la sociedad sin clases.

Y en esto tendríamos que convenir. Pe la filosofía de Sartre todavía no alcanza a sito.

Ciertamente, el análisis de Sartre nos dad *cuál* es la condición del hombre que conducta moral. Nos muestra la forma de mana en la medida en que esta forma p el receptáculo de una vida moral. Lo que de la parte moral de su obra, es sólo una la estructura de la existencia humana gr hombre puede llegar a ser un posible su rales.

Hemos de convenir en que si Sartre a mos, a fundar una comunidad humana, tener un sentido, un valor a realizar a aquel encontrar el sentido de su vida en el m son estos hombres los que forman el públi su filosofía ha de llegar a alcanzar eficaci cial, ha de sujetarse a esta exigencia ine valores a realizar. De no ser así, esta filotación a la acción, al *compromiso*, quedar nalizar la irrupción de estos hombres e comunidades que subsisten con mayor o

³³ Ibid., p. 272.

inscrito en ninguna parte que el bien existe ser honrado, etc., puesto que estamos en solamente hay hombres.

istiera, todo estaría permitido —dice Dostoievski— el punto de partida del existencialismo. está permitido si Dios no existe y en cambio está abandonado, porque no encuentra: si una posibilidad a que aferrarse. No eno, excusas. Si en efecto la existencia propia, no se podrá explicar jamás el hombre por una naturaleza humana dada y fija; dicho *o hay determinismo, el hombre es libre, el id.* Si Dios no existe no encontramos frente a u órdenes que legitimen nuestra conducta de justificación o excusa. *Estamos solos y ombre está condenado a ser libre. Condesse ha creado a sí mismo, y, sin embargo, bre, porque una vez arrojado al mundo es odo lo que hace. El existencialista no cree a pasión.* Nunca pensará que una bella pante devastador que conduce fatalmente al actos y que por consecuencia es una excusa el hombre es responsable de su pasión. El npoco pensará que el hombre pueda encontrar un signo dado sobre la tierra que le oriente, ie el hombre descifra por sí mismo el signo. Piensa pues que el hombre, sin ningún apoyo ondenado a cada instante a inventar al hombre el porvenir del hombre.”³¹

laro por qué dice Sartre que el existencialismo. “Porque recuerda al hombre que slador que él mismo y que es en el desamdirá de sí mismo; y porque muestra que hacia sí, sino siempre buscando fuera de sí al o cual liberación, tal o cual realización el hombre se realizará precisamente en cuan-

pues, no cuenta con Dios, *por la otra* afirmación *a priori* no tiene sentido. Antes que uste-

des vivan —dice Sartre—, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.”³³

Después de estas frases, Sartre deja escapar, como hablando consigo mismo, esta otra que en el contexto de su conferencia se encuentra aislada y que a primera vista sorprende porque no sabe uno dónde ponerla, como no sea en el fuero interno del propio Sartre: “Por esto se ve —nos dice— que hay posibilidad de crear una comunidad humana.”

Si le preguntáramos a Sartre cómo se puede fundar una comunidad humana, nos contestaría probablemente que para hacerlo es menester proponer a hombres que no logran encontrar sentido a su propia vida un sentido para ésta; *proponerles un valor a realizar.* El ejemplo de esto podría ser Carlos Marx, que propuso a los proletarios de todo el mundo un sentido para su vida: la revolución, y un valor a realizar: la sociedad sin clases.

Y en esto tendríamos que convenir. Pero nos parece que la filosofía de Sartre todavía no alcanza a lograr este propósito.

Ciertamente, el análisis de Sartre nos muestra con claridad *cuál* es la condición del hombre que hace posible una conducta moral. Nos muestra la forma de la existencia humana en la medida en que esta forma puede llegar a ser el receptáculo de una vida moral. Lo que sabemos hasta hoy de la parte moral de su obra, es sólo una *patentización* de la estructura de la existencia humana gracias a la cual el hombre puede llegar a ser un posible sujeto de actos morales.

Hemos de convenir en que si Sartre aspira, *como creemos*, a fundar una comunidad humana, tendrá que proponer un sentido, un valor a realizar a aquellos que no logran encontrar el sentido de su vida en el mundo actual, pues son estos hombres los que forman el público de Sartre; y si su filosofía ha de llegar a alcanzar eficacia en el plano social, ha de sujetarse a esta exigencia ineludible: proponer valores a realizar. De no ser así, esta filosofía con su invitación a la acción, al *compromiso*, quedará reducida a canalizar la irrupción de estos hombres en las dos únicas comunidades que subsisten con mayor o menor estabilidad

• y ss.

³³ Ibid., p. 272.

al lado de la burguesía que se disuelve: la comunidad cristiana con su iglesia y la comunidad del proletariado con su partido comunista.

Sin embargo, la parte publicada de su obra está lejos de ser inocua en el terreno de la ética. Resulta un argumento filosófico contundente contra el régimen de irresponsabilidad moral en que vive un enorme número de los hombres del siglo xx, ante los cuales proclama el hecho irrefutable de la libertad en sus novelas. A "los hombres que se ocultan su libertad total por espíritu de seriedad y por excusas deterministas",³⁴ a los que declaran que un hombre es criminal porque es un enfermo sin ver que hay otros enfermos que no son criminales; a los que se permiten las peores perversiones y que se deshacen tranquilamente del peso de su responsabilidad alegando ante sí mismos que tienen un complejo sumergido, a estos hombres que se niegan a asumir su ser, que se niegan a reconocer que son los que son, Sartre los llama cobardes.

Por otra parte, es un viento saludable que barre con los últimos vestigios del fariseísmo burgués. *A los que "pretenden que su existencia es necesaria, cuando que es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra"*,³⁵ a los fariseos que se sienten justificados, legitimados por una ética jurídica en que todas las relaciones son necesarias objetivamente, *incluso la relación del hombre a su existencia, a éstos los llama inmundos.*

"*La contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra*", la inexplicabilidad de la presencia del hombre en el mundo, tal es el centro del pensamiento de Sartre, el irremediable punto de partida de su filosofía: *su mensaje*. No es extraño que encontremos al final de su obra fundamental, *El Ser y la Nada*, dos frases definitorias del hombre que ahora cobran sentido: "El hombre es un proyecto de ser Dios" esto es: un existente, una pura contingencia que aspira a ser necesario, un existente necesario. Pero: "El hombre es una pasión inútil."

Cabe preguntar, ¿estas definiciones del hombre, no serán acaso la definición del burgués? ¿No nos entregan el sentido de la historia de la burguesía? Para terminar: Sartre,

³⁴ Ibid., p. 270.

³⁵ Ibid., p. 270.

el burgués desesperado, logrará o no logre una comunidad anclada entre la Iglesia y el comunismo; pero el filósofo Jean-Paul Sartre tiene presente el fin que, al decir de Karl Jaspers, es el nacimiento del hombre existencial:

"Que el hombre se acuerde de sí mismo"

burguesía que se disuelve: la comunidad cristiana y la comunidad del proletariado con su

parte publicada de su obra está lejos de ser libre de la ética. Resulta un argumento fuerte contra el régimen de irresponsabilidad que un enorme número de los hombres del mundo proclama el hecho irrefutable de la existencia. A "los hombres que se ocultan su espíritu de seriedad y por excusas determinan que un hombre es criminal sólo porque se permiten las peores perversiones tranquilamente del peso de su responsabilidad ante sí mismos que tienen un complejo de inferioridad; hombres que se niegan a asumir su ser, a reconocer que son los que son, Sartre los

es un viento saludable que barre con los últimos vestigios del fariseísmo burgués. *A los que "pretencian que es necesaria, cuando que es la contingencia la aparición del hombre sobre la tierra";³⁵ se sienten justificados, legitimados por una teoría que todas las relaciones son necesarias objeto de la relación del hombre a su existencia, a los mundos.*

La misma de la aparición del hombre sobre la contingencia de la presencia del hombre en el centro del pensamiento de Sartre, el irrepartido de su filosofía: *su mensaje*. No es al final de su obra fundamental, *La existencia humana*, dos frases definitorias del hombre que dice: "El hombre es un proyecto de ser existente, una pura contingencia que asume, un existente necesario. Pero: "El hombre es inútil."

¿Estas definiciones del hombre, no serán el fin del burgués? ¿No nos entregan el sentido de la burguesía? Para terminar: Sartre,

el burgués desesperado, logrará o no logrará fundar una nueva comunidad anclada entre la Iglesia católica y el partido comunista; pero el filósofo Jean-Paul Sartre logra perfectamente el fin que, al decir de Karl Jaspers, dirige el pensamiento existencial:

"Que el hombre se acuerde de sí mismo."

COMUNIDAD, GRANDEZA Y MISERIA DEL MEXICANO

Se trata en este ciclo de conferencias de exponer el nivel que actualmente alcanza en México la reflexión sobre nuestros propios valores, ya sea que pretenda fijar y descubrir el "ser" del mexicano o apunte a una descripción meramente psicológica de su carácter.

No pretendemos, naturalmente, ofrecer aquí una imagen acabada de nuestra realidad. Se trata más bien de un esbozo, tal vez del mero presentimiento de un vasto campo en el que una investigación ulterior, que proyectamos, pudiera cosechar frutos insospechados.

Quisiéramos aquí tan solo señalar aquella dirección de la filosofía contemporánea que consideramos más importante en orden al descubrimiento de algunos puntos clave para el esclarecimiento de nuestra peculiaridad. No hacemos con ello sino sumarnos a la orientación fundamental del pensamiento del presente en nuestro país, entregado a un enérgico esfuerzo de autognosis que es, en último análisis, el sentido de todo filosofar auténtico desde Sócrates hasta nuestros días.

Es hoy evidente que el pensamiento filosófico empieza a desplazar su punto de vista desde el individuo hacia la comunidad, o, por lo menos, que ha modificado su punto de partida de tal manera que puede realizar avances fructíferos en este terreno que en la época inmediatamente anterior le estaba vedado.

Gabriel Marcel ha opuesto al Yo absoluto de Hegel una filosofía del Tú absoluto de matiz religioso. Martín Heidegger ha mostrado entre las dimensiones esenciales de la existencia humana un cierto "ser unos con otros" que delata el espíritu activo y gregario de su nacionalidad y Jean-Paul Sartre ha puesto de manifiesto la mirada ajena como fundamento de nuestro reconocimiento o conciencia originaria de nuestro ser en comunidad, provocadora de conflictos inevitables en el campo de las relaciones concretas entre hombre y hombre. En su concepción de las relaciones concretas con otro puede leerse con claridad meridiana el esta-

do de las relaciones humanas en una so- mente escindida por el individualismo más

Esta tendencia de la filosofía actual res- dente que sorprende que un pensador con- serl —que afirma en uno de los párrafos f. *Meditación Cartesiana* que el fundament- vidad es una "intersubjetividad trascende- resulta fundamento y otras veces se conf- que con el "Ser" mismo—, pase por ser- presentante del individualismo burgués y de solipsismo.

Apuntaremos, pues, algunas ideas acerca la comunidad en México que pueden dar rasgos del carácter nacional y de algunas ciales de lo mexicano.

Pero ¿qué es "comunidad"?

A primera vista parece que la respuesta carla en el campo de la sociología. Esta puede llamársela así, ha dado a esa palab- nico, preciso. Comunidad en sentido socie- mino que designa una peculiar forma de conocida es ya la distinción que hace Fernan- los conceptos de comunidad y sociedad, a como categorías sociológicas fundamentales.

La comunidad representa una forma de nica en la que el individuo no ingresa por luntaria sino que encuentra "siempre ya" arrolla dentro de ella ligado por una solid- él no es autor, movido por impulsos espo- especie de voluntad esencial, es decir pene- nada por el trasfondo emocional inconscien- lidad; voluntad no eventual y no suscitad- ciones de cálculo reflexivo.

En cambio la sociedad se halla constituid una libre decisión de los individuos partici- de ordinario por procedimientos contractua- fines que el individuo sienta como propios, e- cide y concuerda con los fines de otros, y- gresa o se sale voluntaria y deliberadament-

Casos típicos de la primera forma de a

¹ Cf. Luis Recasens Siches. *Principios de Sociol*

iclo de conferencias de exponer el nivel canza en México la reflexión sobre nues- s, ya sea que pretenda fijar y descubrir no o apunte a una descripción meramente carácter.

naturalmente, ofrecer aquí una imagen realidad. Se trata más bien de un esbozo, esentimiento de un vasto campo en el que ulterior, que proyectamos, pudiera cose- chados.

í tan solo señalar aquella dirección de la ánea que consideramos más importante rimiento de algunos puntos clave para el nuestra peculiaridad. No hacemos con a la orientación fundamental del pensa- e en nuestro país, entregado a un enér- utognosis que es, en último análisis, el sofatar auténtico desde Sócrates hasta nues-

que el pensamiento filosófico empieza a de vista desde el individuo hacia la co-) menos, que ha modificado su punto de era que puede realizar avances fructíferos e en la época inmediatamente anterior le

ha opuesto al Yo absoluto de Hegel una soluto de matiz religioso. Martín Heideg- ntre las dimensiones esenciales de la exis- cierto "ser unos con otros" que delata gregario de su nacionalidad y Jean-Paul le manifiesto la mirada ajena como fun- ro preconocimiento o conciencia origina- en comunidad, provocadora de conflictos campo de las relaciones concretas entre

En su concepción de las relaciones con- ede leerse con claridad meridiana el esta-

do de las relaciones humanas en una sociedad exagerada- mente escindida por el individualismo más extremado.

Esta tendencia de la filosofía actual resulta ahora tan evi- dente que sorprende que un pensador como Edmundo Hus- serl —que afirma en uno de los párrafos finales de su quinta *Meditación Cartesiana* que el fundamento de toda objeti- vidad es una "intersubjetividad trascendental", que a veces resulta fundamento y otras veces se confunde nada menos que con el "Ser" mismo—, pase por ser el más típico re- presentante del individualismo burgués y aún sea acusado de solipsismo.

Apuntaremos, pues, algunas ideas acerca de las formas de la comunidad en México que pueden dar razón de ciertos rasgos del carácter nacional y de algunas integrantes esen- ciales de lo mexicano.

Pero ¿qué es "comunidad"?

A primera vista parece que la respuesta debiéramos bus- carla en el campo de la sociología. Esta ciencia, si es que puede llamársela así, ha dado a esa palabra un sentido téc- nico, preciso. Comunidad en sentido sociológico es un tér- mino que designa una peculiar forma de asociación. Muy conocida es ya la distinción que hace Fernando Tönnies entre los conceptos de comunidad y sociedad, a los que considera como categorías sociológicas fundamentales.

La comunidad representa una forma de asociación orgá- nica en la que el individuo no ingresa por una decisión vo- luntaria sino que encuentra "siempre ya" en ella y se des- arrolla dentro de ella ligado por una solidaridad de la que él no es autor, movido por impulsos espontáneos, por una especie de voluntad esencial, es decir penetrada y determi- nada por el trasfondo emocional inconsciente de la persona- lidad; voluntad no eventual y no suscitada por considera- ciones de cálculo reflexivo.

En cambio la sociedad se halla constituida libremente, por una libre decisión de los individuos participantes; realizada de ordinario por procedimientos contractuales y en vista de fines que el individuo sienta como propios, en los cuales coin- cide y concuerda con los fines de otros, y en la cual se in- gresa o se sale voluntaria y deliberadamente.¹

Casos típicos de la primera forma de asociación, la co-

¹ Cf. Luis Recasens Siches. *Principios de Sociología*.

munidad, son la nación o la familia, de la segunda, las sociedades mercantiles.

Max Weber llama comunidad a una relación social "cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes de formar un todo". Y define la sociedad como "una relación social en que la actitud en la acción se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales o una unión de intereses con igual motivación".

Las analogías de ambas concepciones saltan a la vista y para nuestro interés poco importa subrayar las diferencias.

Del lado del pensamiento sociológico anglosajón no encontramos esta distinción característica del pensamiento alemán y correlativa de las ideas igualmente germánicas de cultura y civilización, tan familiares en nuestro medio.

Encontramos aquí dos conceptos de comunidad, fundado uno en nociones de estructura y otro en nociones de proceso, cuyo detalle no es menester analizar.

Estos conceptos y definiciones de la comunidad tomados de la sociología no pueden tener para nosotros un valor instrumental. Son, en primer lugar, demasiado generales, se refieren a las formas de asociación más universales, que podemos encontrar en cualquier parte del mundo y poco adelantáramos en nuestro propósito con dictaminar abstractamente por ejemplo si nuestra comunidad pertenece o no a alguno de estos tipos destacados por la ciencia. Por otra parte, son conceptos meramente formales y nuestro propósito no puede ser más material y concreto: se trata de determinar, en la medida de lo posible, la estructura específica de la comunidad mexicana y poner de manifiesto esta estructura como fundamento de manifestaciones más superficiales y visibles que son patrimonio muy peculiar de nuestro estilo de vida.

Nuestro punto de partida no puede ser pues un concepto de comunidad acuñado por el pensamiento científico de acuerdo con sus propios fines y métodos, sino un concepto que convenga a nuestro fin.

Ahora bien, eliminado el concepto sociológico de comunidad, no nos queda más que iniciar nuestra exposición partiendo de aquel concepto cotidiano, corriente o preontológico de comunidad; de aquella concepción no explícita de la comunidad que está en juego cuando en nuestro hablar coti-

diano pronunciamos esta palabra.

En este plano creo evidente que concebimos la comunidad como a una persona, o como a un lo menos uno de los rasgos fundamentales que la definen: el ser centro responsable ideal de los actos.

Cuando hablamos, por ejemplo, de la América Latina, de los Estados Unidos como un ente, como una nación, como un país, en los términos de Scheler, a quien atribuimos los términos, los actos que revelan su política exterior y los propósitos que adivinamos dentro de ella.

Esta misma idea está en juego cuando hablamos de la historia de Francia, del destino de una nación, de la acción financiera de una sociedad anónima, etc.

Con esto nos bastaría para poder afirmar que, en una manera vaga, el concepto preontológico de comunidad es otro que el de persona total o colectividad cotidiana y vulgar posibilita toda una gama de concepciones científicas y filosóficas de la comunidad, que son sino su decantación.

Dentro de este marco del sentido común cotidiano se mueven también, posibilitadas por estas representaciones personales simbólicas, tales como "John Bull", "El Oso Ruso", etc.

Tanto estas representaciones habituales de comunidad como las respetables y etéreas de comunidad y sociedad que encontramos en la sociología, no son sino este concepto vago de comunidad, especificado según los gustos de un pensador, que los ha acuñado impregnados de su meditación a esta vivencia imprecisa. En todos ellos está el concepto de comunidad concebido *mente como persona*.

Desde esta vertiente objetiva sólo podemos salvar a nuestra comunidad colocándonos idealmente como pretendían hacerlo los historiadores Ranke en su pretendida objetividad científica. Los hechos históricos de su propia nación. Hoy nuestra posición es un movimiento de marcha atrás, como lo ha mostrado claramente Edmundo O'Gorman en *porvenir de la Ciencia Histórica*.

No podemos, en forma alguna, situarnos

nación o la familia, de la segunda, las soles.

na comunidad a una relación social "cuando en que la actitud en la acción social se imiento subjetivo de los partícipes de forma define la sociedad como "una relación actitud en la acción se inspira en una comeres por motivos racionales o una unión gual motivación".

le ambas concepciones saltan a la vista y res poco importa subrayar las diferencias. ensamiento sociológico anglosajón no enstinción característica del pensamiento ale de las ideas igualmente germánicas de ión, tan familiares en nuestro medio.

quí dos conceptos de comunidad, fundado de estructura y otro en nociones de pro no es menester analizar.

y definiciones de la comunidad tomados no pueden tener para nosotros un valor en primer lugar, demasiado generales, se nas de asociación más universales, que po: n cualquier parte del mundo y poco ade: nstro propósito con dictaminar abstracta: o si nuestra comunidad pertenece o no a ipos destacados por la ciencia. Por otra os meramente formales y nuestro propósito material y concreto: se trata de determi: de lo posible, la estructura específica de xicana y poner de manifiesto esta estruc: nento de manifestaciones más superficiales patrimonio muy peculiar de nuestro estilo

le partida no puede ser pues un concepto uñado por el pensamiento científico de propios fines y métodos, sino un concepto uestro fin.

minado el concepto sociológico de comu: da más que iniciar nuestra exposición par: oncepto cotidiano, corriente o preontoló: l; de aquella concepción no explícita de la tá en juego cuando en nuestro hablar coti-

diano pronunciamos esta palabra.

En este plano creo evidente que concebimos a la comunidad como a una persona, o como a un ente que tiene por lo menos uno de los rasgos fundamentales de la persona, a saber: el ser centro responsable ideal de imputación de actos.

Cuando hablamos, por ejemplo, de la política de los Estados Unidos en la América Latina, estamos tomando a los Estados Unidos como un ente, como una "persona total" en términos de Scheler, a quien atribuimos ciertos actos y propósitos: los actos que revelan su política en la América Latina y los propósitos que adivinamos detrás de ellos.

Esta misma idea está en juego cuando hablamos de la historia de Francia, del destino de una familia, de la situación financiera de una sociedad anónima, etc.

Con esto nos bastaría para poder afirmar que, sea de una manera vaga, el concepto preontológico de comunidad no es otro que el de persona total o colectiva, y esta representación cotidiana y vulgar posibilita toda una serie de concepciones científicas y filosóficas de la comunidad que no son sino su decantación.

Dentro de este marco del sentido común y del hablar cotidiano se mueven también, posibilitadas por él, las representaciones personales simbólicas, tales como el "Tío Sam", "John Bull", "El Oso Ruso", etc.

Tanto estas representaciones habituales como aquéllas más respetables y etéreas de comunidad y sociedad que encontramos en la sociología, no son sino este mismo concepto vago de comunidad, especificado según los fines y el sistema de un pensador, que los ha acuñado imponiendo el troquel de su meditación a esta vivencia imprecisa y diaria. Detrás de todos ellos está el concepto de comunidad *pensada vagamente como persona*.

Desde esta vertiente objetiva sólo podríamos hablar de nuestra comunidad colocándonos idealmente fuera de ella, como pretendían hacerlo los historiadores de la escuela de Ranke en su pretendida objetividad científica frente a los hechos históricos de su propia nación. Hoy sabemos que esta toma de posición es un movimiento de mala fe, como lo ha mostrado claramente Edmundo O'Gorman en su libro *Crisis y porvenir de la Ciencia Histórica*.

No podemos, en forma alguna, situarnos fuera de nuestra

comunidad nacional, de la misma manera que no podemos situarnos realmente fuera de nuestra comunidad familiar. Hablar de México desde esta perspectiva, sólo puede hacerlo un extranjero bajo cuya mirada debemos asumir la comunidad por la cual existimos integrados en una forma o figura (en este caso la nacionalidad mexicana) que concurrimos con otros (en este caso nuestros compatriotas) a constituir.

Esto quiere decir, que *desde este punto de vista externo*, lo único que podemos afirmar es que, en cuanto mexicanos, somos corresponsables con todos nuestros compatriotas pasados y presentes de lo que México es, y con nuestros compatriotas pasados, presentes y futuros de lo que México será, ante la mirada extranjera.

Sucede a veces que, ante la radical inseguridad de los auténticos valores de nuestra nacionalidad, damos por hecho que la mirada del extranjero nos alcanza en la verdad de nuestro ser y empezamos a creer que de verdad somos, por ejemplo, charros disolutos o indios tristes, imágenes deformes y falsas del mexicano que son como un reflejo en la pantalla cinematográfica, o en el lienzo, de formas, seudofomas de vida arrancadas a retinas turísticas por algún director cinematográfico o por la superficialidad de algún pintor en alguna parte de su obra.

Todo esto es *Mexican Curious*, es decir, pura imagen e imagería de lo mexicano plasmadas desde un punto de vista extraño, es la imagen vulgar de nuestro "ser para otros" que nos convierte en un puro objeto de contemplación.

Naturalmente, no nos agotamos en ella y afortunadamente no todas nuestras expresiones espirituales se reducen a las apuntadas. Para tomar un ejemplo del mundo del arte, si Diego Rivera ha pintado lo que él cree que es el mexicano visto por el mundo norteamericano, o visto desde el punto de vista del "yo" absoluto que domina la perspectiva de la historia universal, ha habido también un José Clemente Orozco que ha pintado el mundo, incluyendo el mundo norteamericano y la historia, la nuestra y la universal, vistas por un mexicano desde su propia perspectiva.

Pero todavía dentro de este plano previo a toda reflexión, encontramos otra representación también confusa de la comunidad, que a nosotros nos parece más profunda y que no

ha sido explicitada aún en la objetividad con el mismo vigor ni en la misma medida.

En la vida diaria, más en la vida del pensar y en la del hablar, está o se concibe la comunidad como horizonte articulador de ciertos actos de la mayoría casi absoluta de los actos.

Un ejemplo aclarará esta idea. Si en las elecciones señaladas por las leyes respectivas nos presentamos en silla de nuestro Distrito a depositar nuestro voto por algún candidato a un cargo político, interpretamos nuestra acción dentro de la comunidad nacional matizada políticamente, en forma con nosotros aguardando su turno para ir a la urna en que depositaremos un trozo de papel o cuales signos, los delegados de los partidos políticos vigilan la operación y todos los demás que nos rodeamos delante de nosotros están articulados en una conciencia dentro y a partir de ese horizonte articulador del conjunto que es la Nación. Hay aquí una vida política. Hay aquí una trascendencia que involucra a los votantes y funcionarios cualificados en la política nacional y de la cual cada uno de nosotros es sino una personalización efímera.

Si de pronto alguna deidad maligna, una broma pesada, suprimiera este horizonte articulador de súbito como si despertáramos de un sueño, cesaríamos de comprender nuestra presencia en el mundo y serie de actos que en él se desarrollan. El mundo se volvería muy extraño, tal vez conservaría un carácter borroso de que nuestra presencia no carece de sentido, pero, incapaces de recobrarlo, nos quedaríamos abrigando una incipiente inquietud que debilita nuestras facultades mentales.

Este ejemplo nos presenta el horizonte articulador cional y política, pero vivimos siempre inmersos en una multiplicidad de horizontes comunitarios que se cruzan y confunden y que permanecen presentes, según que nuestra acción los revele o no. Vivimos siempre simultáneamente inmersos en la vida nacional que puede tomar matices muy

l, de la misma manera que no podemos fuera de nuestra comunidad familiar. desde esta perspectiva, sólo puede haber, bajo cuya mirada debemos asumir la cual existimos integrados en una forma o la nacionalidad mexicana) que concurrieste caso nuestros compatriotas) a cons-

, que desde este punto de vista externo, nos afirmar es que, en cuanto mexicanos, les con todos nuestros compatriotas pasalo que México es, y con nuestros com-erentes y futuros de lo que México será, anjera.

que, ante la radical inseguridad de los de nuestra nacionalidad, damos por he-del extranjero nos alcanza en la verdad npezamos a creer que de verdad somos, ros disolutos o indios tristes, imágenes el mexicano que son como un reflejo en ográfica, o en el lienzo, de formas, seudo-rancadas a retinas turísticas por algún áfico o por la superficialidad de algún arte de su obra.

Mexican Curious, es decir, pura imagen e mexicano plasmadas desde un punto de a imagen vulgar de nuestro "ser para vierte en un puro objeto de contempla-

nos agotamos en ella y afortunadamente expresiones espirituales se reducen a las mar un ejemplo del mundo del arte, si ntado lo que él cree que es el mexicano , norteamericano, o visto desde el punto absoluto que domina la perspectiva de l, ha habido también un José Clemente ntado el mundo, incluyendo el mundo a historia, la nuestra y la universal, vis-o desde su propia perspectiva. tro de este plano previo a toda reflexión, epresentación también confusa de la co-sotros nos parece más profunda y que no

ha sido explicitada aún en la objetividad de las ciencias con el mismo vigor ni en la misma medida que la anterior.

En la vida diaria, más en la vida del "hacer" que en la del pensar y en la del hablar, está operando una vivencia o concepción de la comunidad como horizonte. Y más precisamente como horizonte articulador de actos, o como horizonte de comprensión de ciertos actos, y quién sabe si no de la mayoría casi absoluta de los actos humanos.

Un ejemplo aclarará esta idea. Si en una de las fechas señaladas por las leyes respectivas nos dirigimos a la caxilla de nuestro Distrito a depositar nuestro voto en favor de algún candidato a un cargo político, nosotros mismos interpretamos nuestra acción dentro de un horizonte de comunidad nacional matizada políticamente. La gente que forma con nosotros aguardando su turno dentro de la fila, la urna en que depositaremos un trozo de papel con tales o cuales signos, los delegados de los partidos políticos que vigilan la operación y todos los demás elementos que tenemos delante de nosotros están articulados en nuestra experiencia dentro y a partir de ese horizonte interpretativo y articulador del conjunto que es la Nación Mexicana en su vida política. Hay aquí una trascendencia común a todos los votantes y funcionarios cualificada como trascendencia política nacional y de la cual cada uno de nosotros no es sino una personalización efímera.

Si de pronto alguna deidad maligna, por jugarnos una broma pesada, suprimiera este horizonte, nos encontraríamos de súbito como si despertáramos de un sueño, incapaces de comprender nuestra presencia en el sitio y toda la serie de actos que en él se desarrollan. La escena nos resultaría muy extraña, tal vez conserváramos un recuerdo borroso de que nuestra presencia no carecía totalmente de sentido, pero, incapaces de recobrarlo, tal vez nos retiráramos abrigando una incipiente inquietud por el estado de nuestras facultades mentales.

Este ejemplo nos presenta el horizonte de comunidad nacional y política, pero vivimos siempre inmersos también en una multiplicidad de horizontes comunitarios que se entrecruzan y confunden y que permanecen potenciales o actuales, según que nuestra *acción* los revele o los suprima. Vivimos siempre simultáneamente inmersos en una comunidad nacional que puede tomar matices muy variados, desde el

político hasta el estético; en una comunidad profesional; de gremio; de clase; familiar; e incluso dentro del horizonte de una comunidad humana, destacada de la naturaleza y de la totalidad universal, en la que podemos también integrarnos en ciertas vivencias de comunidad cósmica que son el fundamento de toda clase de panteísmos, así como aquellas anteriores son el fundamento de los nacionalismos, del sentimiento de solidaridad de clase, de lo que se llama espíritu de grupo, del sectarismo, humanitarismo, etc.

Estos horizontes tienen una importancia capital para la acción humana. Una de sus funciones primordiales es la de servir como muros que nos devuelven un eco portador del sentido de nuestra acción. Así, el eco de nuestra acción de votar puede llegarnos con una cierta distorsión que nos indica que en nuestro horizonte político nacional existen ciertas peculiaridades que nos resultan misteriosas. El eco que nos devuelve la comunidad nacional tal vez nos hace patente que nuestro voto no tenía precisamente el sentido que nosotros le dábamos.

El resultado es una vida política débil con todas las consecuencias que acarrea y que tenemos todos al alcance de la mano: la ambigüedad ampulosa de los actos en que esta vida se manifiesta; el tono demagógico y hueco de los discursos, proclamas, informes, etc.; un general no saber a qué atenerse; un juego de adivinanzas como criterio para decidir probabilidades; olas de rumores, etc.

A esta falla del horizonte de la acción es a lo que se alude cuando se dice que uno ha perdido el norte. La expresión es justísima, pues toda acción se proyecta siempre contando con que será acogida y que obtendrá una respuesta de otros hombres o de una colectividad y cuando la respuesta contradice o desdice a la que hemos previsto, nuestra situación es análoga a la del explorador o navegante que se encuentra con que su brújula no funciona. Su horizonte, en este caso geográfico, se ha tornado confuso y muy probablemente amenazador.

Pues bien, todo pasa como si estas estructuras de trascendencia que hemos denominado horizontes de comunidad adolecieran en nuestro país de una falla o inarticulación, de tal manera que determinaran sólo muy débil y lateralmente nuestra vida y nuestra acción. Tal vez sea éste el hecho que determine con mayor fuerza nuestro carácter na-

cional.

Esta hipótesis explicaría una serie de hechos cotidianos que para ningún mexicano carecen de explicación clara.

En primer lugar estaría la mordida, carga con todas las culpas de los infortunados. El desarrollo monstruoso del cohecho y el funcionario no actúa como representante de comunidad que se llama el representante de sus intereses personales.

Hay aquí una falla del sentimiento que debería integrarlo a la persona total del individuo y no la mirada del particular.

Su horizonte comunitario-estatal se desmorona y no da en pie la medida suficiente para que los particulares se conviertan fácilmente en ciudadanos en las que van en juego intereses personales. El interés personal se ha desplazado de su trascendencia objetiva a su trascendencia personal, subjetiva. ¿La trascendencia individual? tal vez no, sino alteración o deterioro del fundamento de la moral que es la comunidad.

Otro fenómeno que llama la atención, es el regateo del turista, es el regateo. En el regateo que regula la acción de los compradores y vendedores del mercado, determinante del precio, el horizonte objetivo del comprador y vendedor se ha desplazado a un tanteo más o menos hábil de las posibilidades de uno y otro. De este juego de regateo, lleva la mejor parte quien comprende el juego *personal* de su oponente, surge el precio negociado en cada caso, no puramente negociado.

Lo mismo podríamos decir de esa otra institución mexicana que aquí ha sido bautizada con un nombre que no alude siquiera a su irregularidad sino a su significación dentro de la vida familiar, la "casa chica" y que revela el fracaso de la comunidad familiar como una entidad que no tiene horizonte ético y jurídico; fracaso que se traduce en la falta de una relación interindividual ilimitada en el hogar.

Es evidente que puede objetarse que lo

estético; en una comunidad profesional; se; familiar; e incluso dentro del horizonte humana, destacada de la naturaleza universal, en la que podemos también las vivencias de comunidad cósmica que de toda clase de panteísmos, así como son el fundamento de los nacionalismos, solidaridad de clase, de lo que se llama del sectarismo, humanitarismo, etc.

tienen una importancia capital para la vida de sus funciones primordiales es la de que nos devuelven un eco portador del horizonte de la acción. Así, el eco de nuestra acción armoniza con una cierta distorsión que nos abre este horizonte político nacional existencial que nos resultan misteriosas. El eco a la comunidad nacional tal vez nos hace el voto no tenía precisamente el sentido que buscamos.

La vida política débil con todas las carencias y que tenemos todos al alcance de la mano, la edad ampulosa de los actos en que esta el tono demagógico y hueco de los discursos, etc.; un general no saber a qué se refiere de adivinanzas como criterio para decidir; olas de rumores, etc.

El horizonte de la acción es a lo que se busca que uno ha perdido el norte. La existencia, pues toda acción se proyecta siempre será acogida y que obtendrá una respuesta o de una colectividad y cuando la acción o desdice a la que hemos previsto, nos aleja a la del explorador o navegante en un mar que su brújula no funciona. Su horizonte geográfico, se ha tornado confuso y muy incierto.

Así como si estas estructuras de trascendencia denominadas horizontes de comunidad en nuestro país de una falla o inarticulación, determinarían sólo muy débil y lateralmente nuestra acción. Tal vez sea éste el hecho con mayor fuerza nuestro carácter na-

cional.

Esta hipótesis explicaría una serie de hechos típicos y cotidianos que para ningún mexicano carecen de una significación clara.

En primer lugar estaría la mordida, ese fantasma que carga con todas las culpas de los infortunios nacionales.

El desarrollo monstruoso del cohecho es posible porque el funcionario no actúa como representante de esa trascendencia de comunidad que se llama el Estado, sino como representante de sus intereses personales.

Hay aquí una falla del sentimiento de solidaridad que debería integrarlo a la persona total del Estado bajo la mirada del particular.

Su horizonte comunitario-estatal se desvanece y sólo queda en pie la medida suficiente para que sus relaciones con los particulares se conviertan fácilmente en relaciones personales en las que van en juego intereses personales. Su mirada se ha desplazado de su trascendencia comunitaria y objetiva a su trascendencia personal, subjetiva. ¿Inmoralidad individual? tal vez no, sino alteración o debilidad del fundamento de la moral que es la comunidad.

Otro fenómeno que llama la atención, sobre todo la atención del turista, es el regateo. En el regateo la trascendencia que regula la acción de los compradores y vendedores: el mercado, determinante objetivo del precio, es aquí un horizonte inexistente, y comprador y vendedor se entregan a un tanteo más o menos hábil de las posibilidades y necesidades de uno y otro. De este juego de astucia, en el que lleva la mejor parte quien comprende mejor la situación personal de su oponente, surge el precio, un precio cualificado en cada caso, no puramente numérico y cuantitativo.

Lo mismo podríamos decir de esa otra institución tan mexicana que aquí ha sido bautizada con un nombre especial que no alude siquiera a su irregularidad jurídica y moral, sino a su significación dentro de la vida personal, llamada la "casa chica" y que revela el fracaso para vivir la comunidad familiar como una entidad que nos ofrece un horizonte ético y jurídico; fracaso que se traduce en la búsqueda de una relación interindividual ilegítima fuera del hogar.

Es evidente que puede objetarse que los hechos apunta-

dos se dan en todo el mundo y no sólo en México, pero lo que importa aquí no son los hechos como tales —todo hecho humano es, por serlo, universal en cierto sentido— sino el peso, el calibre, el alcance, la importancia patente que tales hechos revisten en la vida mexicana.

Pero todo esto es puramente anecdótico y creemos que la eficacia explicativa de nuestra hipótesis alcanza un radio más extenso y esencial.

En su excelente "Ensayo de una ontología del mexicano" Emilio Uranga ha destacado como rasgos esenciales del carácter nacional: un sentimiento agudo de la fragilidad de ser, la inactividad y una tendencia a la introversión, una como rumiación interior "sustitutivo interno de la actividad, una especie de ensoñación, de pasar y repasar lo vivido" rasgos todos del carácter sentimental.

Parecería en efecto, que el mexicano no viviera el ser, y muy especialmente su propio ser, dotado de una consistencia substancial sino afectado por la fragilidad de lo accidental. Ser frágil, ser afectado o transido por la nada, o ser accidental, he ahí la piedra fundamental a partir de la cual deberá intentarse una descripción ontológica del mexicano.

En la estructura categorial del sujeto trascendental que nos unificaría en tanto que mexicanos, es decir, en el ser mismo de la conciencia nacional encontramos un hueco. Falta la categoría de substancia y, como inevitable consecuencia, todo lo demás queda afectado de una incurable fragilidad o accidentalidad. Aunque resulte extraño podría afirmarse que los mexicanos somos existencialistas de nacimiento.

No tenemos nada que oponer a las afirmaciones de Uranga. Sus descripciones nos parecen adecuadas a la realidad.

Ahora bien, como lo ha mostrado Heidegger, el horizonte de la comprensión del ser es el tiempo. No el tiempo astronómico y objetivo sino el tiempo humano, intrasubjetivo, el tiempo íntimo, la distensión del alma de San Agustín, que para el pensador alemán encierra toda nuestra consistencia y que es el estrato más profundo de nuestro existir concreto, de nuestra realidad de verdad.

Este tiempo originario y verdadero es descrito por Heidegger como un futuro que va haciéndose presente para convertirse en pasado; como un "advenir presentante que

va siendo sido", según la fórmula del

Este tiempo real sobre el que descansamos transcurre en sentido inverso al tiempo objetivo y objetivo de los relojes y de los primado del futuro.

En un plano concreto vamos construyendo desde un no ser, desde una creación de comienzos se hunden en la incertidumbre un advenir, desde un recinto temporal mediante un movimiento de *proyección*: movimiento originario generador de la existencia es un proyecto, en el doble y de lanzamiento hacia adelante, cuyo zamos en el no ser del futuro. No es en vida humana, toda vida humana, se ha incurable nihilidad accidentalidad o insu-

Sin embargo, es un hecho que esta parte del ser humano, tan cercana y por ello somos nosotros mismos, los mexicanos, de una manera especial por esta vivencia y la zozobra, que Uranga ha destacado. ¿sible?

Es indudable que el proyectarnos hacia el futuro de nuestro propio ser no consiste en contemplar por adelantado una imagen que hubiera de adquirir realidad por su parte en un proyectar activo. Nuestro ser es nuestro ser actual por un intermediario proyectamos hacia el futuro activamente.

Pero nuestra acción, por otra parte, no es en el desierto, sino en comunidad. No podemos alguna sin contar con los demás, apoyados los otros. Nuestra acción es inconcebible si no va acompañada de un halo preciso de aprobación o reprobación, de estímulo cuya fuente es la comunidad, "los otros".

¿Y si este horizonte comunitario resultara frágil, qué firmeza podrá tener el tra de nuestro ser en el tiempo?

Nuestro propio ser o el ser en general nuestra mirada de un carácter endeble.

lo el mundo y no sólo en México, pero lo í no son los hechos como tales —todo; por serlo, universal en cierto sentido—alibre, el alcance; la importancia patente revisten en la vida mexicana.

es puramente anecdótico y creemos que ativa de nuestra hipótesis alcanza un ra- y esencial.

e “Ensayo de una ontología del mexica- iga ha destacado como rasgos esenciales nal: un sentimiento agudo de la fragili- iactividad y una tendencia a la introver- rumiación interior “sustitutivo interno de especie de ensoñación, de pasar y repasar todos del carácter sentimental.

fecto, que el mexicano no viviera el ser, nte su propio ser, dotado de una consis- sino afectado por la fragilidad de lo acci- , ser afectado o transido por la nada, o ahí la piedra fundamental a partir de la rtarse una descripción ontológica del me-

ra categorial del sujeto trascendental que tanto que mexicanos, es decir, en el rnciencia nacional encontramos un hueco. a de substancia y, como inevitable con- o demás queda afectado de una incurable lentabilidad. Aunque resulte extraño podría s mexicanos somos existencialistas de na-

da que oponer a las afirmaciones de Uran- ones nos parecen adecuadas a la realidad. mo lo ha mostrado Heidegger, el horizon- sión del ser es el tiempo. No el tiempo bjetivo sino el tiempo humano, intrasub- íntimo, la distensión del alma de San Agus- pensador alemán encierra toda nuestra con- el estrato más profundo de nuestro existir tra realidad de verdad.

iginario y verdadero es descrito por Hei- futuro que va haciéndose presente para asado; como un “advenir presentante que

va siendo sido”, según la fórmula del propio Heidegger.

Este tiempo real sobre el que descansa nuestra existencia, transcurre en sentido inverso al tiempo derivado, astronómico y objetivo de los relojes y de los astros. Hay en él un primado del futuro.

En un plano concreto vamos construyendo nuestro ser desde un no ser, desde una creación de posibilidades cuyos cimientos se hunden en la incertidumbre de un futuro, de un advenir, desde un recinto temporal incierto y hueco, mediante un movimiento de *proyección* que es el movimiento originario generador de la existencia humana. Nuestra existencia es un proyecto, en el doble sentido de esquema y de lanzamiento hacia adelante, cuyo primer esbozo trazamos en el no ser del futuro. No es extraño, pues, que la vida humana, toda vida humana, se halle afectada de una incurable nihilidad accidentalidad o insubstancialidad.

Sin embargo, es un hecho que esta peculiar especificación del ser humano, tan cercana y por ello tan confusa, que somos nosotros mismos, los mexicanos, se halla afectada de una manera especial por esta vivencia de la fragilidad y la zozobra, que Uranga ha destacado. ¿Cómo es esto posible?

Es indudable que el proyectarnos hacia el futuro en busca de nuestro propio ser no consiste simplemente en un contemplar por adelantado una imagen de nosotros mismos que hubiera de adquirir realidad por arte de magia, sino en un proyectar activo. Nuestro ser en potencia deviene nuestro ser actual por un intermediario: la acción. Nos proyectamos hacia el futuro activamente y no contemplativamente.

Pero nuestra acción, por otra parte, no se da en medio del desierto, sino en comunidad. No podemos proyectar acción alguna sin contar con los demás, apoyada o rechazada por los otros. Nuestra acción es inconcebible para nosotros mismos si no va acompañada de un halo más o menos preciso de aprobación o reprobación, de estímulo o de obstáculo, cuya fuente es la comunidad, “los otros”.

¿Y si este horizonte comunitario resulta lejano o desarticulado, qué firmeza podrá tener el trazo que intentemos de nuestro ser en el tiempo?

Nuestro propio ser o el ser en general se afectará ante nuestra mirada de un carácter endeble, impreciso, frágil,

porque el punto de apoyo de la acción no ofrece la resistencia suficiente en algunos puntos, en tanto que en otros resulta demasiado resistente, y la acción, cada uno de nuestros actos, es un elemento constitutivo de nuestro ser.

Puede verse ya el fundamento de la inactividad, de la desganancia, de ese dejarlo todo para mañana que es ya un lugar común acerca de nuestro carácter.

En efecto, si la acogida y la respuesta comunitaria de nuestra acción no puede ser determinada con cierta claridad, lo más probable es que aplacemos indefinidamente la acción exigida hasta que el horizonte se aclare y si esto no sucede sólo la llevaremos adelante cuando las circunstancias la conviertan en una exigencia inaplazable y entonces tendrá muy probablemente el sello de la improvisación.

Nada refrena tanto el ímpetu activo como la incertidumbre en cuanto al modo como será acogida la obra realizada. De ahí que en una comunidad desarticulada, como la nuestra, el hombre de acción y aún el intelectual hayan de afectarse de un cierto cinismo que no es más que un movimiento de defensa o de autoafirmación que presenta cierta analogía con el de silbar o canturrear en la obscuridad para olvidar el miedo.

De ahí también que unos y otros frecuentemente se refugien en el seno de pequeñas comunidades fundadas en relaciones interindividuales de amistad que llevan la dirección y dan el tono en la política y en todo lo demás, aún en la vida cultural.

No sabemos a qué atenernos respecto a nuestra posición en la totalidad pero sí sabemos a qué atenernos dentro de un pequeño círculo más o menos cerrado de amigos, colegas o asociados.

El resultado es la aparición periódica en todos los campos de la vida social, con resultados benéficos o funestos, de grupos o "camarillas" que se destacan del todo, no tanto por la excelencia individual de sus componentes cuanto porque actúan sobre un fondo de inactividad general.

Al sentimiento de la fragilidad y a la inactividad se añade un tercer elemento constitutivo del carácter sentimental "un sustituto interior de la actividad, una especie de ensañamiento, de pasar y repasar lo vivido, de marchar y contramarchar con la experiencia interior".

Es claro que la acción fallida, desnaturalizada, mal inter-

pretada nos vuelve introvertidos, melancólicos. La acción se torna imaginaria; en México está pletórica de relatos sobretentaron una acción benéfica, que qui obra noble o útil, aplastada por la dureza, desvirtuada por colaboradores ineptos. Relatos que son acogidos con un gesto de desconfianza: "Ya ve usted, todos sabemos que puede hacer nada..." etc. etc.

No nos queda sino defender el ser humano como tal aparece vulnerable, amenazado en su grado, estabilizar nuestra situación, como lo tenemos. "Defender las conquistas obreras", "defender las conquistas del liberalismo", "defender la tradición" son los *slogans* fundados en política.

Y todo ello no frente a programas proclamados públicamente sino frente a realidades terribles, inconfesables pero delatadas de esencias "rojillas" que permanecen en las fuentes tenebrosas —en el argot político el verbo "tenebrosear"— que amenazan de destruir las conquistas y depósitos por guardar.

Desde un punto de vista externo este estado de cosas puede describirse como un estado de subindependencia mexicana, como una especie de aislamiento que forma una atmósfera espiritual dentro de la cual es tanto asfixiante para quien ha de funcionar dentro de ella, pero que para aquel que vive dentro de ella es un mundo de facilidades increíbles abiertas a la acción, así como el paraíso del hombre de empresa, cuando frecuentemente se convierte en el dominio de la rapiña.

Este estado de cosas tiene todavía otro aspecto: la vida individual que importa mucho a un individuo impedido para fundar seguridad, cuando un tramado de relaciones humanas se sitúa expuesto a la intemperie cósmica. Vivimos simultáneamente en un mundo humano y en un mundo natural y si aquél nos niega en cierta medida, el mundo natural se nos destaca con fuerza.

le apoyo de la acción no ofrece la resistencia en algunos puntos, en tanto que en otros resistente, y la acción, cada uno de nuestros elementos constitutivo de nuestro ser. El fundamento de la inactividad, de la desolación todo para mañana que es ya un lugar nuestro carácter.

La acogida y la respuesta comunitaria de puede ser determinada con cierta claridad es que aplacemos indefinidamente la tarea que el horizonte se aclare y si esto no vamos adelante cuando las circunstancias en una exigencia inaplazable y entonces simplemente el sello de la improvisación.

Entonces el ímpetu activo como la incertidumbre como será acogida la obra realizada. La comunidad desarticulada, como la nuestra acción y aún el intelectual hayan de ser el cinismo que no es más que un movimiento de autoafirmación que presenta cierta silbar o canturrear en la obscuridad para

que unos y otros frecuentemente se reúnen de pequeñas comunidades fundada en individuales de amistad que llevan la dirección en la política y en todo lo demás, aún así.

¿Qué atenernos respecto a nuestra posición pero sí sabemos a qué atenernos dentro de un mundo más o menos cerrado de amigos, colegas

que aparecen periódica en todos los campos con resultados benéficos o funestos, de "las" que se destacan del todo, no tanto individual de sus componentes cuanto por un fondo de inactividad general.

La fragilidad y a la inactividad se añaden elemento constitutivo del carácter sentimental inferior de la actividad, una especie de ensombramiento, repasar lo vivido, de marchar y contra-experiencia interior".

La acción fallida, desnaturalizada, mal inter-

pretada nos vuelve introvertidos, melancólicos y desesperanzados. La acción se torna imaginaria; la charla cotidiana en México está pletórica de relatos sobre hombres que intentaron una acción benéfica, que quisieron realizar una obra noble o útil, aplastada por la dureza del mundo exterior, desvirtuada por colaboradores ineptos o de mala fe. Relatos que son acogidos con un gesto de amarga experiencia: "Ya ve usted, todos sabemos que en México no se puede hacer nada..." etc. etc.

No nos queda sino defender el ser frágil que al surgir como tal aparece vulnerable, amenazado; guardar lo ya logrado, estabilizar nuestra situación, conformarnos con lo que tenemos. "Defender las conquistas obreras", "defender las conquistas del liberalismo", "defender el depósito sagrado de la tradición" son los *slogans* fundamentales de la vida política.

Y todo ello no frente a programas de acción concreta proclamados públicamente sino frente a maquinaciones misteriosas, inconfesables pero delatadas de esas camarillas, "reaccionarias" o "rojillas" que permanecen en el misterio como fuentes tenebrosas —en el argot político existe incluso el verbo "tenebrosear"— que amenazan dar al traste con las conquistas y depósitos por guardar.

Desde un punto de vista externo este estado de cosas puede describirse como un estado de subintegración de la sociedad mexicana, como una especie de desnutrición social, que forma una atmósfera espiritual demasiado mala y por lo tanto asfixiante para quien ha de formar su personalidad dentro de ella, pero que para aquellos que se han formado en una sociedad superintegrada resulta un campo de increíbles facilidades abiertas a la acción individual, algo así como el paraíso del hombre de empresa que muy frecuentemente se convierte en el dominio del hombre de rapiña.

Este estado de cosas tiene todavía otro efecto sobre la vida individual que importa mucho a nuestro objeto. El individuo impedido para fundar seguramente su ser sobre un tramado de relaciones humanas se siente dolorosamente expuesto a la intemperie cósmica. Vivimos siempre alojados simultáneamente en un mundo humano y en un mundo natural y si aquél nos niega en cierta medida su alojamiento, el mundo natural se nos destaca con fuerza tanto mayor

cuanto más insegura sea la textura de las conexiones humanas. Esto daría razón, en parte, de la extremada importancia que tiene el paisaje en el arte mexicano y el carácter telúrico que impregna desde la pintura y la novela hasta la cinematografía. Pero también y sobre todo es lo que posibilita que la vida política se polarice en partidos que no son formas de asociación racionales con arreglo a fines concretos, sino formas de asociación de adeptos a una concepción del mundo, lo cual acarrea una escisión cuya profundidad hace totalmente impermeables a los grupos en pugna y queda así trazado de antemano el carácter volcánico y turbulento de los cambios políticos.

Todo lo dicho parecerá bastante negativo y lamentable. Es indudable que el estado de subintegración de nuestra sociedad es un mal, pero no lo es menos que un estado de superintegración puede representar un mal mayor. Por otra parte no faltan testimonios de los aspectos positivos que una situación como la nuestra pueda albergar. Hace algunos años que el hispanista alemán Karl Vossler resumía, ante la academia bávara, su experiencia de un viaje a Sudamérica con estas palabras: "Los centroeuropeos de hoy, que estamos a punto de enyesar nuestros miembros sanos con un sistema de vendajes bien intencionados y de tornarnos inmóviles a fuerza de organización, podemos tomar un ejemplo en el libre espíritu de independencia del latinoamericano".

Hemos mostrado hasta aquí que la comunidad es vivida en México como en horizonte lejano y desarticulado que no ofrece una orientación precisa ni un apoyo firme a la acción. Con ello no hemos hecho, por otra parte, más que caracterizar negativamente la experiencia de la comunidad que nos parece peculiar del mexicano. Hemos hablado hasta ahora, sólo de dos formas de comprender la comunidad: como persona y como horizonte, que no son sino dos aspectos de la misma concepción preontológica vista desde una vertiente objetiva o subjetiva. Hay todavía un tercer sentido, una tercera forma preontológica o cotidiana de comprenderla que nos dará la clave de aspectos muy importantes de lo mexicano, pero antes de abordar su exposición hemos de esclarecer un poco el campo de nuestra meditación. Hemos de sacar a luz previamente el fundamento existencial de la experiencia de la comunidad como persona, hori-

zonte e institución.

Este fundamento no es otro que la sentido literal de este término. Existir del hombre no es sólo un "ser ahí" o "ser con otros" o coexistencia, y esta es lo que posibilita que usemos con sentido "otros" que es algo así como el dios tu ciones.

Pero veamos esto más de cerca.

En su descripción analítica de la existencia Heidegger toma como hilo conductor "ser en el mundo". Ser es "ser en su obra *El Ser y el Tiempo* no es sino todo lo que hay implicado en esa sola

La descripción del "mundo" del "ser" caracterizado como mundo en torno o mundo lleva a Heidegger a poner como ejemplo de éste una pluralidad de existencias que de la mía. "El libro que escribo, el café que manejo, el traje que llevo en mi mundo en torno— todos son útiles pluralidad de existentes que son lectores, artesanos o sastres. Estos no están lejos, sino cundante. El lector está en la proximidad yo soy labrador o abogado mis clientes están en mi mundo en torno, como esquemas llenados por personas concretas. ¿Puede ser un escritor o un periodista solos en la esfera de las cosas? Estas preocupaciones —ya lo he dicho— reciben sentido y realidad sino por los otros. No son eso que queda de la humanidad fuera vendríamos a establecer un ilegítimo privilegio de este género existe. Los otros "Yo" al "mi mismo"; de ellos, a primer término distingue, entre ellos yo soy también. "Yo" son existenciaros, es decir, constituyentes de la existencia. Mi ser mismo es existencia común. El mundo que habito, lo divido con él, un mundo esencialmente compartido. El mundo no es "otro yo" sino un "conmigo".

"No se trata pues de que concluyamos

ra sea la textura de las conexiones hura-
razón, en parte, de la extremada impor-
tancia del paisaje en el arte mexicano y el carác-
ter que la novela hasta
Pero también y sobre todo es lo que po-
lítica se polarice en partidos que no
ción racionales con arreglo a fines con-
de asociación de adeptos a una concepción
al acarrea una escisión cuya profundidad
permeables a los grupos en pugna y queda
emano el carácter volcánico y turbulento
íticos.

parecerá bastante negativo y lamentable.
el estado de subintegración de nuestra so-
pero no lo es menos que un estado de
uede representar un mal mayor. Por otra
timonios de los aspectos positivos que una
nuestra pueda albergar. Hace algunos
nista alemán Karl Vossler resumía, ante
a, su experiencia de un viaje a Sudamé-
abras: "Los centroeuropeos de hoy, que
de enyesar nuestros miembros sanos con
adajes bien intencionados y de tornarnos
de organización, podemos tomar un ejem-
píritu de independencia del latinoameri-

o hasta aquí que la comunidad es vivida
n horizonte lejano y desarticulado que no
ción precisa ni un apoyo firme a la ac-
hemos hecho, por otra parte, más que
vamente la experiencia de la comunidad
culiar del mexicano. Hemos hablado hasta
s formas de comprender la comunidad:
como horizonte, que no son sino dos as-
concepción preontológica vista desde una
o subjetiva. Hay todavía un tercer sen-
forma preontológica o cotidiana de com-
dará la clave de aspectos muy importantes
ero antes de abordar su exposición hemos
oco el campo de nuestra meditación. He-
iz previamente el fundamento existencial
de la comunidad como persona, hori-

zonte e institución.

Este fundamento no es otro que la coexistencia en el
sentido literal de este término. Existir es co-existir, el ser
del hombre no es sólo un "ser ahí" o existencia sino un
"ser con otros" o coexistencia, y esta estructura ontológica
es lo que posibilita que usemos con sentido la palabra "nos-
otros" que es algo así como el dios tutelar de las institu-
ciones.

Pero veamos esto más de cerca.

En su descripción analítica de la existencia humana, Mar-
tín Heidegger toma como hilo conductor la estructura uni-
taria "ser en el mundo". Ser es "ser en el mundo". Toda
su obra *El Ser y el Tiempo* no es sino una exposición de
todo lo que hay implicado en esa sola proposición.

La descripción del "mundo" del "ser en el mundo" —ca-
racterizado como mundo en torno o mundo circundante—,
lleva a Heidegger a poner como elementos constitutivos
de éste una pluralidad de existencias que son coexistencias
de la mía. "El libro que escribo, el campo que cultivo, el
auto que manejo, el traje que llevo puesto —objetos de
mi mundo en torno— todos son útiles que remiten a una
pluralidad de existentes que son lectores, consumidores, obre-
ros o sastres. Estos no están lejos, sino en mi mundo cir-
cundante. El lector está en la proximidad del autor y si
yo soy labrador o abogado mis clientes se integran de suyo
en mi mundo en torno, como esquemas a priori que serán
llenados por personas concretas. ¿Puede concebirse un mé-
dico o un periodista solos en la esfera de sus preocupa-
ciones? Estas preocupaciones —ya lo hemos dicho— no re-
ciben sentido y realidad sino por los otros. Pero los otros
no son eso que queda de la humanidad fuera de mí. Si así
fuera vendríamos a establecer un ilegítimo primado del yo,
una soledad primero puesta y después superada. Ningún
privilegio de este género existe. Los otros, no se oponen al
"Yo" al "mi mismo"; de ellos, a primera vista, éste no se
distingue, entre ellos yo soy también. "Con" y "también"
son existenciaros, es decir, constituyentes del ser de mi exis-
tencia. Mi ser mismo es existencia común con el prójimo.
El mundo que habito, lo divido con él, es un co-mundo,
un mundo esencialmente compartido. El prójimo en el fondo
no es "otro yo" sino un "conmigo".

"No se trata pues de que concluyamos la existencia del

otro a partir de la nuestra sino que nos acompaña en un mundo del que tanto él como nosotros somos inseparables". "Frente a estos hechos no cabe objetar la soledad, pues no hay soledad sino relativa a la posible presencia de otro. Puedo por otra parte estar solo en medio de la muchedumbre; prueba perentoria de que la presencia de otro no es reductible al dato de hecho de una mera vecindad material sino que se funda en este factor constitutivo de la existencia que en el ser en común. La soledad se dará, pues, según un modo deficiente del coexistir".²

Esta estructura existencial puesta de manifiesto por Heidegger, es criticada en cuanto a su alcance ontológico, a nuestro parecer certeramente, por J.-P. Sartre, quien afirma que la experiencia del "nosotros" se da sólo en el terreno de la psicología individual y es sólo un símbolo de la unidad de las trascendencias; pues "no es en modo alguno aprehensión real de subjetividades por una subjetividad singular; las subjetividades permanecen realmente fuera de alcance y radicalmente separadas. Son las cosas y los cuerpos, las canalizaciones materiales de mi trascendencia lo que me dispone a captar ésta como prolongada y apoyada por otras trascendencias sin que yo salga de mí mismo. Conozco que formo parte de un nosotros por el mundo". Hay en el mundo un sinnúmero de formaciones que me indican, me señalan, como "uno cualquiera": En primer lugar los útiles, los utensilios y las instituciones. Soy uno cualquiera que los maneja; uno cualquiera de los votantes en un comicio; uno cualquiera de los depositantes de un banco; uno cualquiera de los compradores en un almacén; de los asistentes a un espectáculo, etc.³ No es este el lugar para exponer el fundamento o la justificación de las objeciones de Sartre a la doctrina de Heidegger. A nuestro objeto importa sólo señalar que la relación que unifica a los individuos constituyentes de un "nosotros" es una relación mediata, se da siempre a través de acontecimientos exteriores o cosas que apuntan o indican a una trascendencia común. Por ello la experiencia del nosotros nos arroja en una comunidad abstracta y vacía cuyo testigo son las cosas que señalan hacia ella. Una especie de entrecruza-

² A. de Waeblens, *La filosofía de Martín Heidegger*, pp. 69 y 93.

³ *L'Être et le Néant*, p. 498.

miento objetivo y puramente materialidad opaca y muerta, meramente latencia del hombre que marcha con codo en un batallón o el sentimiento que puede unir en su trabajo a los que los cuales tiene relación alguna con lo de los otros queda aquí reducido a rostro y sin nombre, a "uno cualquiera los uno es una mera contigüidad anónima.

Este es el modo de "ser con otros" de las instituciones y que se encuentra supercherías y las hipocresías socializantes y la beneficencia.

No podemos menos de convenir con Sartre que esta relación lateral y mediata del hombre sino más bien la nada del hombre está simplemente anunciado, lo mundo de objetos que alude a él más como presente. Pues la presencia no se da sino cuando éste se convierte en un "nosotros" verdadera no se da sino en forma de un "nosotros dos", un "tú y yo" entre los cuales la relación es inmediata, sin interposición de nada previo, ningún juego de conceptos y ninguna distancia.

Pues bien, sólo dentro del campo de la autenticidad busca el mexicano la plenitud y auténtica busca el mexicano la plenitud gada en la dimensión meramente societaria.

A primera vista, esta afirmación podría parecer clara y no tenemos tiempo para entrar en ciertas manifestaciones cotidianas que confirman de nuestra tesis. Pero este hecho tiene consecuencias amplias, se nos ofrece también en la extensión de la vida pública. Ahí vemos claramente como de gran calado nunca es la proyección en los hechos comunes sino más bien la galvanización por la persona de un caudillo que a través de una tal acción, y que es la única fuerza capaz de romper el equilibrio muerto de los odios y las políticas.

El instinto de comunidad es aquí el deseo de que nos salga al encuentro como una persona colectiva velada y siempre trascendente.

... nuestra sino que nos acompaña en un
... to él como nosotros somos inseparables”.
... chos no cabe objetar la soledad, pues no
... relativa a la posible presencia de otro.
... te estar solo en medio de la muchedum-
... oria: de que la presencia de otro no es
... de hecho de una mera vecindad mate-
... da en este factor constitutivo de la exis-
... er en común. La soledad se dará, pues,
... ficiente del coexistir”.²

... xistencial puesta de manifiesto por Hei-
... a en cuanto a su alcance ontológico, a
... rteramente, por J.-P. Sartre, quien afir-
... ncia del “nosotros” se da sólo en el te-
... gía individual y es sólo un símbolo de
... ascendencias; pues “no es en modo algu-
... l de subjetividades por una subjetividad
... ividades permanecen realmente fuera de
... ente separadas. Son las cosas y los cuer-
... ones materiales de mi trascendencia lo
... captar ésta como prolongada y apoyada
... encias sin que yo salga de mí mismo.
... o parte de un nosotros por el mundo”.

... un sinnúmero de formaciones que me
... in, como “uno cualquiera”: En primer
... s utensilios y las instituciones. Soy uno
... maneja; uno cualquiera de los votantes
... o cualquiera de los depositantes de un
... iera de los compradores en un almacén;
... un espectáculo, etc.³ No es este el lugar
... ndamento o la justificación de las obje-
... a la doctrina de Heidegger. A nuestro
... o señalar que la relación que unifica a
... tituyentes de un “nosotros” es una rela-
... da siempre a través de acontecimientos
... ue apuntan o indican a una trascenden-
... lo la experiencia del nosotros nos arroja
... l abstracta y vacía cuyo testigo son las
... hacia ella. Una especie de entrecruza-

La filosofía de Martín Heidegger, pp. 69 y 93.
... it, p. 498.

... miento objetivo y puramente material de soledades. Comu-
... nidad opaca y muerta, meramente lateral, que traduce la
... vivencia del hombre que marcha con otros hombres codo
... con codo en un batallón o el sentimiento subjetivo común
... que puede unir en su trabajo a los galeotes, ninguno de
... los cuales tiene relación alguna con los demás. Cada uno
... de los otros queda aquí reducido a una abstracción sin
... rostro y sin nombre, a “uno cualquiera” y la relación que
... los une es una mera contigüidad anónima y ciega.

... Este es el modo de “ser con otros” que preside la vida
... de las instituciones y que se encuentra detrás de todas las
... supercherías y las hipocresías socializantes como el huma-
... nitarismo y la beneficencia.

... No podemos menos de convenir con Sartre en que a tra-
... vés de esta relación lateral y mediata no alcanzamos el ser
... del hombre sino más bien la nada del hombre. El “nosotros”
... sujeto está simplemente anunciado, lo presentimos en el
... mundo de objetos que alude a él más como ausente que
... como presente. Pues la presencia no se da en el “nosotros”
... sino cuando éste se convierte en un “nosotros dos”. La co-
... munidad verdadera no se da sino en un “nosotros” que
... es un “nosotros dos”, un “tú y yo” entre los cuales la rela-
... ción es inmediata, sin interposición de ningún esquema
... previo, ningún juego de conceptos y ninguna imagen.

... Pues bien, sólo dentro del campo de esta relación viva
... y auténtica busca el mexicano la plenitud que le esté ne-
... gada en la dimensión meramente societaria de su existencia.

... A primera vista, esta afirmación podrá no parecer muy
... clara y no tenemos tiempo para entrar en el análisis de
... ciertas manifestaciones cotidianas que vendría en apoyo
... de nuestra tesis. Pero este hecho tiene proyecciones más
... amplias, se nos ofrece también en la extensa pantalla de la
... vida pública. Ahí vemos claramente como la acción política
... de gran calado nunca es la proyección en común de accio-
... nes comunes sino más bien la galvanización de las volun-
... tades por la persona de un caudillo que asume el riesgo de
... una tal acción, y que es la única fuerza real capaz de su-
... perar el equilibrio muerto de los odios y las prevenciones
... políticas.

... El instinto de comunidad es aquí el deseo de que el mun-
... do nos salga al encuentro como una persona, no como una
... persona colectiva velada y siempre trascendente a sus mani-

festaciones, sino como tal o cual persona, con un rostro, con un nombre propio y con un estilo personal concreto; a la cual podemos ver y por la cual podemos ser vistos, cuya mano podríamos estrechar y con quien podemos hablar conversación. Nuestra historia es la de unas cuantas individualidades señeras que emergen de tiempo en tiempo sobre el pantano quieto de las sordas pugnas políticas. Es la historia de la acción de los caudillos y de sus seguidores personales. Los mexicanos no creemos tanto en el liberalismo como en Juárez; no tanto en el orden y el progreso cuanto en Porfirio Díaz; no tanto en la reforma agraria y en el movimiento obrero cuanto en Zapata y en Cárdenas; y el liberalismo, el orden y el progreso, la democracia, la reforma agraria y obrera no existen si no existen Juárez, Díaz, Madero, Zapata o Cárdenas. El pecado político verdaderamente grave no es tanto el cambiar de ideología o de programa cuanto la infidelidad personal al caudillo.

Y no se invoque como prueba en contrario de lo dicho la analogía que puede encontrarse entre el caudillismo mexicano, que yo llamaría de buena fe, y los caudillismos de mala fe que han aparecido en Europa desde hace algunos años. En México el caudillo responde personalmente, libremente, de su acción. Funda su política en el centro contingente de su persona. Su fuerza, su prestigio y el alcance de su acción no se encuentran disfrazados y potenciados mediante la presentación de sí mismo como mera "encarnación" de la fuerza mística y mítica de la sangre, como en Alemania, del pasado histórico, como en Italia, o de la tradición y de la religión, como en España. *En México la adhesión al caudillo es adhesión a un hombre y no a un mito.*

Lo que definitivamente cuenta es la adhesión personal, libre, de la amistad en todas sus formas, la relación que puede ser acotada, en último análisis, por las palabras "tú y yo". En alguna de sus novelas John Steinbeck destaca este hecho haciendo patente que la palabra "amigo" es algo así como un sésamo ábrete, una palabra mágica capaz de derribar todas las barreras, de vencer todas las resistencias. La vida pública y privada se desenvuelve dentro de un tramado de relaciones *interindividuales, personales*, lo cual explica la inadecuación palpable entre las instituciones y la realidad política.

Todo esto ha sido interpretado desde antiguo como el

fruto de un lamentable individualismo. Piénsese en que los pueblos más indivic como Inglaterra y los Estados Unidos se llos en que más peso tiene lo institucional: una hipertrofia del individualismo lo que a una amenazadora hipertrofia del colectivo.

No, el mexicano no es individualista, podría ser colectivista. Todas las ten resultan en nuestro país de una falsedad indiferencia nacional ante todo aquello sustentado por una personalidad real. I vista podríamos caracterizar al mexicano que desconfía por instinto de estos dos una comunidad auténtica. Pero decimos que la alcanza, aunque la busca ahí po contrarse, en la relación viva y verdadera el hombre; en la de un "yo" que se di que recibe una respuesta.

La alternativa entre individualismo resulta extraña y aún repugnante. La s y nos aniquila en la zozobra; la mera sc sin calor nos hiela por la desconfianza.

Sabiamente nos negamos a elegir en tal mos en buena hora por este tercer cami se cierne entre los extremos, entre los rada la vida contemporánea. Tercer cam mera vía intermedia entre aquellos extre fundamental de la vida humana".

"También el gorila es un individuo Buber—, también un hormiguero es una el yo y el tú sólo se dan en nuestro mu lariza al mundo humano es por encima ocurre entre ser y ser, algo que no ocur rincón de la naturaleza. El lenguaje no e y su medio, toda obra espiritual ha sido algo. Sus raíces se hallan en que un s como este ser concreto, para comunicar fera común a los dos pero que sobrepas de cada uno".⁵ Es en esta esfera que M la esfera del "entre" y que "constituye

⁵ Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* Fondo d México, 1949, p. 157.

mo tal o cual persona, con un rostro propio y con un estilo personal concreto; ver y por la cual podemos ser vistos, nos estrechar y con quien podemos tra- Nuestra historia es la de unas cuantas eras que emergen de tiempo en tiempo uieto de las sordas pugnas políticas. Es ción de los caudillos y de sus seguidores xicanos no creemos tanto en el libera- rez; no tanto en el orden y el progreso Díaz; no tanto en la reforma agraria y brero cuanto en Zapata y en Cárdenas; orden y el progreso, la democracia, la obrera no existen si no existen Juárez, ata o Cárdenas. El pecado político ver- no es tanto el cambiar de ideología o to la infidelidad personal al caudillo. como prueba en contrario de lo dicho ede encontrarse entre el caudillismo me- uría de buena fe, y los caudillismos de mala do en Europa desde hace algunos años. lillo responde personalmente, libremente, a su política en el centro contingente de za, su prestigio y el alcance de su acción isfrazados y potenciados mediante la pre- ismo como mera "encarnación" de la ítica de la sangre, como en Alemania,), como en Italia, o de la tradición y de 1 España. *En México la adhesión al cau- un hombre y no a un mito.* amente cuenta es la adhesión personal, d en todas sus formas, la relación que en último análisis, por las palabras "tú de sus novelas John Steinbeck destaca lo patente que la palabra "amigo" es ésamo ábrete, una palabra mágica capaz as barreras, de vencer todas las resisten- íca y privada se desenvuelve dentro de laciones *interindividuales, personales*, lo adecuación palpable entre las institucio- olítica. ido interpretado desde antiguo como el

fruto de un lamentable individualismo. Nada más erróneo. Piénsese en que los pueblos más individualistas del planeta como Inglaterra y los Estados Unidos son justamente aque- llos en que más peso tiene lo institucional. Por otra parte es una hipertrofia del individualismo lo que ha llevado a Europa a una amenazadora hipertrofia del colectivismo.

No, el mexicano no es individualista, pero mucho menos podría ser colectivista. Todas las tendencias colectivistas resultan en nuestro país de una falsedad tan obvia como la indiferencia nacional ante todo aquello que no se halle sustentado por una personalidad real. Desde este punto de vista podríamos caracterizar al mexicano como un hombre que desconfía por instinto de estos dos polos y que busca una comunidad auténtica. Pero decimos que la busca y no que la alcanza, aunque la busca ahí por donde puede en- contrarse, en la relación viva y verdadera del hombre con el hombre; en la de un "yo" que se dirige a un "tú" del que recibe una respuesta.

La alternativa entre individualismo y colectivismo nos resulta extraña y aún repugnante. La soledad nos quiebra y nos aniquila en la zozobra; la mera sociedad sin rostro y sin calor nos hiela por la desconfianza.

Sabiamente nos negamos a elegir en tal alternativa y echa- mos en buena hora por este tercer camino del diálogo que se cierne entre los extremos, entre los cuales se halla va- rada la vida contemporánea. Tercer camino que no es una mera vía intermedia entre aquellos extremos sino "el hecho fundamental de la vida humana".

"También el gorila es un individuo —nos dice Martín Buber—, también un hormiguero es una colectividad, pero el yo y el tú sólo se dan en nuestro mundo. Lo que singu- lariza al mundo humano es por encima de todo que en él ocurre entre ser y ser, algo que no ocurre por ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Sus raíces se hallan en que un ser busca otro ser, como este ser concreto, para comunicar con él en una es- fera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno".⁵ Es en esta esfera que Martín Buber llama la esfera del "entre" y que "constituye una protocategoría

⁵ Martín Buber, *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p. 157.

de la realidad humana", donde el mexicano encuentra su único alojamiento comunitario.

Ahora bien, una comunidad perfecta sólo puede ser aquella en la que un "nosotros" resulte sustentado en su totalidad por una apretada trabazón de relaciones personales; como una familia perfecta es aquella en la que marido y mujer y padres e hijos se encuentran recíprocamente dentro de esta relación: "tú y yo", sin que ninguno de los miembros se las haya como los demás como un mero "él" o "ellos" sino siempre como un "tú" esencial y no meramente fonético. Es aquella comunidad en la que el tránsito del "nosotros" al "tú y yo" se halla más facilitado que dificultado; en donde los canales que integran ambos tipos de relación en una totalidad viva no se encuentran obturados sino que permanecen francos en las dos direcciones.

Debe existir la posibilidad de realizar con plenitud un "nosotros" esencial donde todo "él" pueda ser un "tú" y todo "ellos" un "vosotros" en una comunicación viva y auténtica. Sólo una tal constelación merece el nombre de comunidad y nuestro destino como nación se juega paralelamente con nuestra capacidad para realizarla.

Ha dicho Keyserling, en alguna parte, que la melancolía del Latinoamericano (y bajo este título podemos subsumir nuestras experiencias de conciencia desgarrada, de fragilidad, de zozobra y de insuficiencia) tiene su fundamentación en un presentimiento del espíritu ausente. Nada más cierto, pues el espíritu exige la forma para manifestarse y ésta no puede perfilarse más que en el seno de una comunidad.

Es probable que algún día nos encontremos constituídos en magnavoces del espíritu, como quería Vasconcelos, pues parece que nuestra comunidad se encuentra en trance de integración. Pero si algún día su soplo ha de sentirse por estas latitudes no será ciertamente por obra de esa oscura mística de la tierra cuya melancolía no pueden velar ni siquiera los desaforados alaridos de un Neruda. Tampoco hablará a través de la raza, pues quien dice raza dice sangre, aria o de la otra, y de una concepción de la nacionalidad fundada en la sangre o en la mezcla de sangres no puede salir nada más que eso: sangre.

El espíritu no lo llevamos dentro como la sangre sino que en él estamos como en el aire que respiramos, el lugar de su aparición es el "entre" de una comunidad perfecta.

LA CRISIS ESPIRITUAL DE LOS ESTADOS UNIDOS

Es ya un lugar común del filosofar que todo pensar reflexivo se da a partir de un mundo que lo determina. Todo pensar cierto de un mundo no construido científicamente, abre un campo de realidad determinado de vista de quien discurre y una intención; ese punto de vista es el origen nacional.

Que esto vaya en detrimento de la objetividad formulada sobre un cierto mundo nacional extranjero a ese mundo es asunto que no cabe en el hecho es que tales juicios se formulan con poca de ellos, bien amargos, por cierto objeto a nuestro país. Váyase, pues, lo un

Por otra parte, a todos los mexicanos se les da la naturaleza de las cosas mismas, la necesidad de algún momento una posición lo más lúcida al hecho histórico de nuestro vecino del norte. La toma de posición se funda a mi parecer en la conciencia de los Estados Unidos se nos aparece en forma de una radical "otredad", para decirlo con el neologismo de Antonio Machado. Los frutos de la civilización norteamericana nos resultan tan extraños por muy impresionantes que nos parezcan los resultados.

El esfuerzo por comprender el peculiar espíritu norteamericano se impone, pues, como un deber, la adopción de una actitud lúcida y abierta a la cultura norteamericana, y es sobre todo un radical sentimiento de extrañeza y como resultado de una voluntad de comprensión que se perfila el espíritu norteamericano y su alcance.

Para decirlo de una vez, creemos que la crisis que atraviesa en crisis es precisamente el fundamento de la vida norteamericana como tal; el fundamen

nana", donde el mexicano encuentra su comunitario.

comunidad perfecta sólo puede ser aque-
"nosotros" resulte sustentado en su tota-
etada trabazón de relaciones personales;
perfecta es aquélla en la que marido y
hijos se encuentran recíprocamente den-
in: "tú y yo", sin que ninguno de los
ya como los demás como un mero "él"
pre como un "tú" esencial y no mera-
aquella comunidad en la que el tránsito
"tú y yo" se halla más facilitado que di-
e los canales que integran ambos tipos
totalidad viva no se encuentran obtura-
anecen francos en las dos direcciones.

posibilidad de realizar con plenitud un
donde todo "él" pueda ser un "tú" y to-
tros" en una comunicación viva y autén-
constelación merece el nombre de comu-
stino como nación se juega paralelamente
dad para realizarla.

ring, en alguna parte, que la melanco-
cano (y bajo este título podemos subsumir
as de conciencia desgarrada, de fragilidad,
ficiencia) tiene su fundamentación en un
espíritu ausente. Nada más cierto, pues el
orma para manifestarse y ésta no puede
en el seno de una comunidad.

algún día nos encontremos constituídos
espíritu, como quería Vasconcelos, pues
comunidad se encuentra en trance de
i algún día su soplo ha de sentirse por
será ciertamente por obra de esa oscura
a cuya melancolía no pueden velar ni
ados alaridos de un Neruda. Tampoco
e la raza, pues quien dice raza dice san-
tra, y de una concepción de la naciona-
a sangre o en la mezcla de sangres no
rás que eso: sangre.

o llevamos dentro como la sangre sino
como en el aire que respiramos, el lugar
el "entre" de una comunidad perfecta.

LA CRISIS ESPIRITUAL DE LOS ESTADOS UNIDOS

Es ya un lugar común del filosofar contemporáneo decir que todo pensar reflexivo se da a partir de un mundo natural que lo determina. Todo pensar científico se da a partir de un mundo no construido científicamente. De la misma manera todo discurrir sobre el mundo cultural de una nación, abre un campo de realidad determinado por el punto de vista de quien discurre y una integrante esencial de ese punto de vista es el origen nacional del observador.

Que esto vaya en detrimento de la objetividad del juicio formulado sobre un cierto mundo nacional por un individuo extranjero a ese mundo es asunto que no nos interesa; el hecho es que tales juicios se formulan continuamente, y no pocos de ellos, bien amargos, por cierto, han tenido por objeto a nuestro país. Váyase, pues, lo uno por lo otro.

Por otra parte, a todos los mexicanos se nos presenta, por la naturaleza de las cosas mismas, la necesidad de tomar en algún momento una posición lo más lúcida posible frente al hecho histórico de nuestro vecino del norte, sobre cuyas dimensiones no es menester insistir. La necesidad de tal toma de posición se funda a mi parecer en que la experiencia de los Estados Unidos se nos aparece siempre bajo la forma de una radical "otredad", para decirlo con el feliz neologismo de Antonio Machado. Los fundamentos últimos de la civilización norteamericana nos resultan casi absolutamente extraños por muy impresionantes y aun plausibles que nos parezcan los resultados.

El esfuerzo por comprender el peculiar modo de ser norteamericano se impone, pues, como un primer paso hacia la adopción de una actitud lúcida y bien definida frente a la cultura norteamericana, y es sobre el fondo de ese radical sentimiento de extrañeza y como resultado de esa voluntad de comprensión que se perfila el hecho de la crisis norteamericana y su alcance.

Para decirlo de una vez, creemos que lo que se encuentra en crisis es precisamente el fundamento mismo de la vida norteamericana como tal; el fundamento de lo que

en los EE. UU. han dado en llamar el estilo de vida norteamericano, *The American Way of Life*.

Cuál es ese fundamento y en qué sentido puede decirse que se halla en crisis es, pues, lo que trataré de esclarecer a continuación.

En el número de la revista *Time* correspondiente al 19 de mayo de 1952, apareció, en la sección de "Religión" una noticia bajo el título: "Se solicita: La sonrisa americana", y que dice así:

"El Dr. Hubert Eaton, 70 años de edad, director del cementerio Forest Lawn de California es un hombre alegre. En su credo, inscrito en una placa en Forest Lawn ha escrito: 'Creo sobre todo en un Cristo que sonríe y que lo ama a Usted y a mí' ". El soleado aparato de Forest Lawn: "los luminosos y alegres cuartos privados de sueño" (así se llama a las tumbas)... "las hermosas vistas de los verdes prados y altos árboles"... refuerza la Teología. Pero el Dr. Eaton, que ha llenado su cementerio con un amasijo de pintura y estatuaría religiosa (incluyendo una réplica del *David* de Miguel Angel con hoja de parra), no ha encontrado una imagen de Cristo que tenga un aspecto suficientemente feliz para acomodarse a sus convicciones.

Las mejores adquisiciones artísticas del Dr. Eaton han venido de Italia. El año pasado ofreció un premio de un millón de liras (1600 dls.) al artista que lograra el más adecuado retrato en *close up* de un Cristo sonriente. El jurado quedó constituido por cinco expertos italianos.

Hace algunos días, sigue diciendo *Time*, el director Eaton llegó a Florencia para examinar las pinturas presentadas por trece de los 32 artistas italianos invitados a participar en el concurso. Cuando los cuadros fueron descubiertos resultó patente que alguien había cometido algún error. Seis de los retratos no sonreían en lo absoluto. Los restantes tenían, cuando más, una sonrisita enfermiza.

Eaton comentó: "Nada es esto es suficientemente bueno para Forest Lawn, como ustedes veñ —añadió— todas estas pinturas, incluso las sonrientes, tienen un aspecto triste y una cara definitivamente europea. Lo que yo necesito es un Cristo radiante que mire hacia arriba con una luz interior de alegría y de esperanza, quiero un Cristo de cara americana". Los jueces dieron su decisión, retiraron el premio mayor y dieron a cada artista un premio de consuelo de 100,000

liras. El próximo año se celebrará un nu declaró que seguirá convocando para nu ta obtener lo que desea.

Es innegable que todo este asunto es casi seguro que la extraña pretensión d ha venido a la cabeza a nadie fuera de l

Pero no es cosa de discutir esto, lo de esta peregrina historia puede extra capital para interpretar el estilo de vida

Esta categoría se encuentra en nuestra supuesto sin el cual la pretensión del Lawn es imposible.

En efecto, la inusitada exigencia, por c tan difícil de complacer, de que Cristo damente por alto el hecho de su pasión su muerte. Desconoce radicalmente los d relación entre el Jesús histórico y la hu entre los hombres que le siguieron y lo sentido de su aparición en la historia, el y de su muerte.

Este sentido no es otro que el pecado *mal*, o la caída del hombre. Entre el h el hombre Jesús de Galilea, se extiende loso, irracional, indominable que es el *mal* relaciones entre cualquier hombre y Jesús: cil y delicado sea cual fuere la actitud q inmensa personalidad. Estas actitudes o San Pablo y las de Nietzsche, pasando p tes a los idealistas alemanes Kant y Heg rector de Forest Lawn, sin embargo, e completamente distinta y absolutamente . re un Cristo sonriente y quiere ver esta risa en una cara americana.

Esto quiere decir que el Dr. Eaton no ni del pecado ni de la caída del hombr dad de redención que se compra al prec Cristo. Es decir que el Dr. Eaton es *ino*

Pues bien, parecería que es precisame categoría que funda su última instancia e teamericano.

Pero aquí es menester deshacer una m podría surgir del hecho anecdótico con q

n dado en llamar el estilo de vida norteamericano *Way of Life*.

lamento y en qué sentido puede decirse que es, pues, lo que trataré de esclarecer

de la revista *Time* correspondiente al 19 de septiembre, en la sección de "Religión" una vez más: "Se solicita: La sonrisa americana",

Eaton, 70 años de edad, director del cementerio de Forest Lawn de California es un hombre alegre. En una placa en Forest Lawn ha escrito todo en un Cristo que sonríe y que lo ilumina. El soleado aparato de Forest Lawn: "egresos cuartos privados de sueño" (así se llaman)... "las hermosas vistas de los verdes campos"... refuerza la Teología. Pero el Dr. Eaton, al haber dado su cementerio con un amasijo de arte religiosa (incluyendo una réplica del Ángel con hoja de parra), no ha encontrado a Cristo que tenga un aspecto suficientemente cómodo a sus convicciones.

quisiciones artísticas del Dr. Eaton han pasado. El año pasado ofreció un premio de un millón de dólares al artista que lograra el más adecuado de un Cristo sonriente. El jurado por cinco expertos italianos.

Así, sigue diciendo *Time*, el director Eaton para examinar las pinturas presentadas por los artistas italianos invitados a participar en el concurso los cuadros fueron descubiertos resultó que había cometido algún error. Seis de los cuadros ganaron en lo absoluto. Los restantes tenían una sonrisa enfermiza.

"Nada es esto es suficientemente bueno como ustedes ven —añadió— todas estas sonrisas, tienen un aspecto triste y una sonrisa europea. Lo que yo necesito es un Cristo hacia arriba con una luz interior de paz, quiero un Cristo de cara americana". En su decisión, retiraron el premio mayor y les dieron un premio de consuelo de 100,000

dóla-
liras. El próximo año se celebrará un nuevo concurso. Eaton declaró que seguirá convocando para nuevos concursos hasta obtener lo que desea.

Es innegable que todo este asunto es muy original y es casi seguro que la extraña pretensión del Dr. Eaton no le ha venido a la cabeza a nadie fuera de los EE. UU.

Pero no es cosa de discutir esto, lo que importa es que de esta peregrina historia puede extraerse una categoría capital para interpretar el estilo de vida norteamericano.

Esta categoría se encuentra en nuestra historia como presupuesto sin el cual la pretensión del director de Forest Lawn es imposible.

En efecto, la inusitada exigencia, por otra parte al parecer tan difícil de complacer, de que Cristo sonría, pasa delicadamente por alto el hecho de su pasión y el de la forma de su muerte. Desconoce radicalmente los difíciles matices de la relación entre el Jesús histórico y la humanidad actualizada entre los hombres que le siguieron y lo mataron. Elimina el sentido de su aparición en la historia, el sentido de su vida y de su muerte.

Este sentido no es otro que el pecado, o si se prefiere el mal, o la caída del hombre. Entre el hombre en general y el hombre Jesús de Galilea, se extiende este hecho escandaloso, irracional, indomitable que es el mal, y esto convierte las relaciones entre cualquier hombre y Jesús en un asunto difícil y delicado sea cual fuere la actitud que se tome ante su inmensa personalidad. Estas actitudes oscilan entre las de San Pablo y las de Nietzsche, pasando por las correspondientes a los idealistas alemanes Kant y Hegel. El excelente director de Forest Lawn, sin embargo, adopta una actitud completamente distinta y absolutamente *sui generis*. El quiere un Cristo sonriente y quiere ver esta reconfortante sonrisa en una cara americana.

Esto quiere decir que el Dr. Eaton no sabe nada del mal, ni del pecado ni de la caída del hombre, ni de la necesidad de redención que se compra al precio de la muerte de Cristo. Es decir que el Dr. Eaton es *inocente*.

Pues bien, parecería que es precisamente la inocencia la categoría que funda su última instancia el estilo de vida norteamericano.

Pero aquí es menester deshacer una mala inteligencia que podría surgir del hecho anecdótico con que he ilustrado esta

hipótesis.

Cuando digo que la inocencia, es decir, la absoluta extrañeza al mal, es el *fundamento* del *American Way of Life*, quiero decir que la idea de inocencia *sirve* para comprender casi la totalidad de los matices peculiares de esa forma de vida, como espero mostrarlo más adelante.

Esto no significa, naturalmente, que cada norteamericano, tomado individualmente, se tenga a sí mismo por hombre inocente de toda culpa, y mucho menos que se acepte como verdadera esta *creencia objetiva* por decirlo así, que se encuentra por todas partes en las innumerables formas mostrencas de interpretación de la vida y del hombre que caracterizan a la cultura americana.

Tomo aquí la palabra inocencia en su sentido más genérico de extrañeza al mal; es inocente quien no está contaminado por el mal en general o por el pecado en particular. Un mundo inocente será pues, aquel mundo en el que el mal no ha penetrado, donde el mal no ha corrompido la raíz de la vida misma.

Entramos pues, sin mayores precisiones, que por otra parte no serían pertinentes en el corto espacio de esta conferencia, en nuestra interpretación.

El rasgo primeramente perceptible de los Estados Unidos, visible aún para quien nunca ha visitado ese país, es la *cuantificación*. Lo primero que uno averigua es el número de volúmenes de las bibliotecas, los costos y pesos de los edificios, o las vueltas que podría darle al mundo el alambre de una bobina. La tendencia a aplicar la categoría de cantidad, tiene muchos aspectos y es susceptible de varias interpretaciones. Se ha dicho que su origen se encuentra en el hecho de la economía dineraria y en la tendencia a *valuarlo* todo propia de un país de comerciantes. Podría interpretarse también como oriunda del pensamiento científico o como propia de un pueblo de constructores en el que la medida, la cuantificación de la realidad, es un punto de partida necesario.

Pero estas explicaciones no aclaran el hecho de que la cantidad (volumen, costo, dimensión), sirvan en los EE. UU. como criterio de valor. La insistencia sorprendente de que tal edificio de tal altura sea el *más alto* del mundo, por ejemplo, delata una tendencia a identificar lo *mayor* con lo *mejor*; esto no es el afán valuador del comerciante *sin más*;

detrás de ello hay una satisfacción de su mundo.

El norteamericano parece tomar la *c* ma abstracta y pura de su propia excelencia, dotado de cierto aire de aséptico, dotado de cierto aire de aséptico, dotado de cierto aire de aséptico.

No es nuestra intención hacer reproches, buscan estos símbolos reconfortantes, lo subrayar que el norteamericano ha tocado precisamente la cantidad, él lee su propia comparación cuantitativa.

Las explicaciones por el origen pueden ser válidas, pero lo que importa no es la *sino el hacer patente o destacar una cantidad*, decimos pues, que la condición de considerar la cantidad como criterio de valor en un mundo inocente.

En efecto, en un mundo donde no hay *aumento* no puede ser sino un *aumento* probación de una superioridad cuantitativa, constatación de una *auténtica* superioridad, conciencia de una gran magnitud está ligada a la conciencia de un gran bien.

En un mundo consciente del mal, la nada, es axiológicamente muda e incluso aspecto siniestro. Piénsese por ejemplo, las bestias apocalípticas, en la Torre de Babel, en la sombra de los seres de gran tamaño en y en el mundo de las sagas germánicas.

Que el mundo norteamericano se ha desarrollado a partir del postulado de la inocencia puede verificarse con ocasión de innumerables ejemplos, tal vez menos característicos a la cuantificación, es decir, menos conocidos exterior a los EE. UU. pero que tal vez lo caracterizarlo con la misma profundidad.

Entre otros parecerían ser los más importantes de la cinematografía, el interés excesivo en los "problemas" sexuales, el interés y la monotonía de la literatura de tema psicológico o psicológico, la liberación igualmente monstruosa de la moral, finalmente, la higiene, es decir, el sentido

la inocencia, es decir, la absoluta *extra-fundamento* del *American Way of Life*, idea de inocencia: *sirve* para comprender los matices peculiares de esa forma de mostrarlo más adelante.

naturalmente, que cada norteamericano, ente, se tenga a sí mismo por hombre lpa, y mucho menos que se acepte como *objetiva* por decirlo así, que se enartes en las innumerables formas mostren de la vida y del hombre que caracte-mericana.

labra inocencia en su sentido más gené- mal; es inocente quien no está conta- en general o por el pecado en parti- inocente será pues, aquel mundo en el penetrado, donde el mal no ha corrom- vida misma.

a mayores precisiones, que por otra parte s en el corto espacio de esta conferencia, acción.

nente perceptible de los Estados Unidos, en nunca ha visitado ese país, es la *cuando* que uno averigua es el número de bibliotecas, los costos y pesos de los edificios podría darle al mundo el alambre de inocencia a aplicar la categoría de cantispectos y es susceptible de varias inter- licho que su origen se encuentra en el ía dineraria y en la tendencia a *valuarlo* país de comerciantes. Podría interpretarse da del pensamiento científico o como de constructores en el que la medida, la realidad, es un punto de partida ne-

ciones no aclaran el hecho de que la , costo, dimensión), sirvan en los EE. de valor. La insistencia sorprendente de al altura sea el *más alto* del mundo, por . tendencia a identificar lo *mayor con* el afán valuador del comerciante *sin más*;

detrás de ello hay una satisfacción del norteamericano por su mundo.

El norteamericano parece tomar la cantidad como la forma abstracta y pura de su propia excelencia, como un símbolo aséptico, dotado de cierto aire científico, de superioridad.

No es nuestra intención hacer reproches; todos los pueblos buscan estos símbolos reconfortantes, lo que nos interesa es subrayar que el norteamericano ha tomado como símbolo precisamente la cantidad, él lee su propia excelencia en una comparación cuantitativa.

Las explicaciones por el origen pueden ser más o menos válidas, pero lo que importa no es la explicación genética *sino el hacer patente o destacar una condición de posibilidad*, decimos pues, que la condición de posibilidad de considerar la cantidad como criterio de valor, es precisamente un mundo inocente.

En efecto, en un mundo donde no penetra el mal, todo *aumento* no puede ser sino un *aumento del bien*. Toda comprobación de una superioridad cuantitativa es entonces la constatación de una *auténtica* superioridad. La pura conciencia de una gran magnitud está ligada en esta hipótesis a la conciencia de un gran bien.

En un mundo consciente del mal, la magnitud no dice nada, es axiológicamente muda e incluso puede cobrar un aspecto siniestro. Piénsese por ejemplo, en la dimensión de las bestias apocalípticas, en la Torre de Babel o en el aura sombría de los seres de gran tamaño en la mitología griega y en el mundo de las sagas germánicas.

Que el mundo norteamericano se hace comprensible plenamente a partir del postulado de la inocencia, es algo que puede verificarse con ocasión de innumerables hechos más o menos complejos, tal vez menos característicos que la tendencia a la cuantificación, es decir, menos conocidos en el mundo exterior a los EE. UU. pero que tal vez contribuyan a caracterizarlo con la misma profundidad.

Entre otros parecerían ser los más importantes algunos rasgos de la cinematografía, el interés excesivo en los llamados "problemas" sexuales, el interés y la monstruosa proliferación de la literatura de tema psicológico o psicoanalítico, la proliferación igualmente monstruosa de la novela policíaca, y finalmente, la higiene, es decir, el sentido de la limpieza cor-

poral.

Claro que hay manifestaciones de rango superior como el pragmatismo; el pragmatismo es la expresión filosófica de los EE. UU. y esto lo reconoce todo el mundo; los filósofos norteamericanos y extranjeros pueden estar en desacuerdo en todo, pero convienen en que el pragmatismo es una filosofía característicamente norteamericana; el fundamento de esta identificación no está muy claro, es algo que se presiente intuitivamente, de la misma manera que adivinamos el parentesco de dos personas por un espíritu idéntico de ciertos gestos. Pero sobre esto no vamos a decidir, simplemente señalaremos que el pragmatismo admite la misma interpretación que proponemos para otros hechos más humildes y creo que aún hemos de ver en él ciertos indicios de crisis.

Dos rasgos de la cinematografía delatan la concepción del mundo norteamericano como campo de inocencia, dejando aparte los films en que esto es casi el tema mismo, como *Mr. Deeds goes to town*, o *Vive como quieras*; el menos importante es la confrontación del mundo norteamericano y el mundo exterior en el tema del héroe norteamericano en el extranjero, el otro es el ineludible final feliz de que hablaremos más tarde.

Esta confrontación aparece, exagerando un poco los dos términos, como el contraste del paraíso con las "tinieblas de afuera, donde es el llanto y el crujir de dientes".

El héroe norteamericano aparece siempre ya justificado, él es el centro que determina el sentido del mundo que le rodea, y al determinar este sentido se convierte por ello mismo en señor de ese mundo; los "otros" no pueden tomar un punto de vista sobre él que no sea fácilmente superable por el más elemental juicio moral y precisamente por un juicio moral; los otros son los *malos*, quieren el mal, el héroe norteamericano quiere el bien, y más que quererlo puede decirse que lo encarna, esta es su fuerza, su debilidad es que se halla precisamente en las "tinieblas de afuera" donde el mal tiene un lugar importante y por lo tanto, puede acorralarlo y ponerlo en dificultades tan graves que solamente pueden arreglarse con la llegada providencial de los ángeles de acero, las fortalezas aéreas, que al final de la película se aparecen como símbolo glorioso y rugiente de la luz y del bien, de la limpieza y del orden.

El contraste entre los dos mundos resulta siempre muy

deprimente para los no norteamericanos *nética* de la poco piadosa interpretación puede hallarse en los orígenes calvinistas nación. El calvinismo condenaba la vida humana con gran violencia, pero en trina que fortalecía las virtudes económicas derando la riqueza no como camino d sí como indicio indudable de la predestinación.

El puritano, nos dice R. A. Tawney lado "El triunfo de las virtudes económicas *La Religión y el surgimiento del Capitalismo* de que el carácter lo es todo y las circunstancias en la pobreza de los que caen en el castigo de la gracia que hay que compadecer y ayudar moral que debe condenarse y en la riqueza sospecha, de la cual puede abusarse como castigo sino una bendición que premia el triunfo de la voluntad. Templado por el autoexamen y el autocontrol es el asceta práctico que gana en el claustro, sino en el campo de batalla del mercado".

Podemos aventurar como hipótesis sobre el mundo de vida norteamericano una segunda hipótesis: la secularización que ya se ve en el mundo católico. Parecería que el mundo norteamericano es un puritanismo secularizado ya en gran medida sus orígenes protestantes. Los puritanos, y se ha convertido en una espiritualidad restringida, una extraña forma de imanentismo por alguna razón conserva como reliquia que Tawney llama económicas.

En efecto, el mundo exterior aparece en el mundo norteamericano como compuesto por horribles pobres, por lo tanto malos, y además nada inteligentes, incapaces de una acción tan alta como la de los héroes norteamericanos. Pueden ser valientes, alegres, de grandes bigotes y ademanes, pero no pueden construir grandes industrias sino cantar canciones apasionadas o tocar la guitarra como la cigarra del cuento.

Quiero insistir por última vez en el hecho que nos importa subrayar no es que el norteamericano

manifestaciones de rango superior como el agmatismo es la expresión filosófica de los reconoce todo el mundo; los filósofos norteamericanos pueden estar en desacuerdo en que el pragmatismo es una filosofía norteamericana; el fundamento de esta está muy claro, es algo que se presiente en la misma manera que adivinamos el parentesco por un espíritu idéntico de ciertos esto no vamos a decidir, simplemente sepragmatismo admite la misma interpretación para otros hechos más humildes y creo ver en él ciertos indicios de crisis.

cinematografía delatan la concepción del mundo como campo de inocencia, dejando claro que esto es casi el tema mismo, como *Small Town*, o *Vive como quieras*; el menos confrontación del mundo norteamericano y en el tema del héroe norteamericano en el es el ineludible final feliz de que habla-

ción aparece, exagerando un poco los dos contraste del paraíso con las "tinieblas de llanto y el crujir de dientes".

americano aparece siempre ya justificado, se determina el sentido del mundo que le inar este sentido se convierte por ello mismo mundo; los "otros" no pueden tomar sobre él que no sea fácilmente superable tal juicio moral y precisamente por un otros son los malos, quieren el mal, el héroe quiere el bien, y más que quererlo puede carnal, esta es su fuerza, su debilidad es solamente en las "tinieblas de afuera" donde lugar importante y por lo tanto, puede verlo en dificultades tan graves que solaparse con la llegada providencial de las fortalezas aéreas, que al final de la película como símbolo glorioso y rugiente de la limpieza y del orden.

entre los dos mundos resulta siempre muy

deprimente para los no norteamericanos y la explicación genética de la poco piadosa interpretación norteamericana puede hallarse en los orígenes calvinistas y puritanos de esa nación. El calvinismo condenaba la riqueza como fin de la vida humana con gran violencia, pero era a la vez una doctrina que fortalecía las virtudes económicas y acabó considerando la riqueza no como camino de la salvación pero sí como indicio indudable de la predestinación.

El puritano, nos dice R. A. Tawney en el capítulo titulado "El triunfo de las virtudes económicas" de su libro *La Religión y el surgimiento del Capitalismo*: "Convencido de que el carácter lo es todo y las circunstancias nada, ve en la pobreza de los que caen en el camino, no una desgracia que hay que compadecer y ayudar, sino una falta moral que debe condenarse y en la riqueza no un objeto de sospecha, de la cual puede abusarse como de otros dones, sino una bendición que premia el triunfo de la energía y la voluntad. Templado por el autoexamen, la autodisciplina, autocontrol es el asceta práctico que gana sus victorias no en el claustro, sino en el campo de batalla, en la bolsa y el mercado".

Podemos aventurar como hipótesis sobre el origen del estilo de vida norteamericano una segunda potencia de secularización de la secularización que ya fue el calvinismo respecto del mundo católico. Parecería que el mundo norteamericano es un puritanismo secularizado que ha olvidado ya en gran medida sus orígenes protestantes, calvinistas y puritanos, y se ha convertido en una especie de paraíso terrestre, una extraña forma de imanentismo moderno que por alguna razón conserva como reliquias vivas las virtudes que Tawney llama económicas.

En efecto, el mundo exterior aparece en la cinematografía norteamericana como compuesto por hombres generalmente pobres, por lo tanto malos, y además naturalmente sucios y estúpidos, incapaces de una acción tan audaz y eficaz como la de los héroes norteamericanos. Pueden ser seres simpáticos, alegres, de grandes bigotes y ademanes exagerados que no pueden construir grandes industrias sino a lo más vender manzanas o cantar canciones apasionadas acompañándose a la guitarra como la cigarra del cuento.

Quiero insistir por última vez en el hecho de que lo que nos importa subrayar no es que el norteamericano se tenga

por excelente; todos los pueblos del mundo tienen la misma pretensión, sino que el norteamericano encuentra su excelencia en este peculiar sentimiento de incontaminación, de extrañeza a los factores sombríos de la existencia que se suponen ausentes de la vida norteamericana.

El enojoso tema de la visión vulgar del mundo exterior en la cinematografía suscita el problema de cómo se da el mal en los EE. UU. puesto que es evidente que la tesis de la inocencia norteamericana no puede significar que esa nación sea realmente el paraíso.

Anotemos de paso que si en el paraíso no hay pecado, tampoco debiera haber muerte que es el resultado del pecado, y del mal. Pero ciertamente en los EE. UU. sí hay muerte, pero al parecer no mucha, ya que no podemos creerle totalmente al Dr. Vincent Norman Peale, predicador de Nueva York que ha publicado un folleto con el título de *No hay tal muerte, Not death at all*.

Pues bien, así como hay realmente muerte, hay también realmente mal, y con esto abordamos la interpretación del gran interés por el psicoanálisis, por los llamados problemas sexuales, y de la proliferación de la novela policíaca.

Piénsese lo que se quiera del psicoanálisis como técnica terapéutica o como antropología, es lo cierto que desde un punto de vista moral es o puede ser un sistema de excusas.

Es obvio que al nivel de la psicología individual lo inconsciente es una especie de otro yo, un Mr. Hyde, que el psicoanálisis es capaz de domar por medio de una técnica adecuada. Tomado como antropología, el psicoanálisis escamotea limpiamente todo lo problemático de la ética tradicional. Elimina sin más la teoría de la libertad, de los fines y el problema del mal.

El yo es por una parte inocente de los desmanes del "ello", pero además estos desmanes pueden controlarse con una técnica racional. En su primer aspecto es indudablemente una excusa y permite asumir los impulsos descarriados en un horizonte de inocencia y en su segundo aspecto convierte el mal en algo dominable, en un fenómeno pasajero y por decirlo así superficial que no afecta al núcleo mismo de la personalidad, puesto que el "ello", a pesar de ser un molesto huésped de la psique, es concebido como radicalmente extraño, como reliquia *eliminable, controlable*, de un mundo infrahumano.

El psicoanálisis se revela pues como elemento garantizador de la inocencia al individual y el volumen impresionante de analítica en los EE. UU. cobra un sentido en la luz de nuestra hipótesis.

Resultaría aquí tentador hacer un paralelo del inconsciente en la vida psíquica individual y el volumen impresionante de analítica en los EE. UU. cobra un sentido en la luz de nuestra hipótesis. Resultaría aquí tentador hacer un paralelo del inconsciente en la vida psíquica individual y el volumen impresionante de analítica en los EE. UU. cobra un sentido en la luz de nuestra hipótesis.

Pero por una parte plantear una inter-blema racial de los EE. UU. en el marco del psicoanálisis significaría simplificar los problemas demasiado grave; por la otra, no resolver los problemas interiores de los EE. UU. es el fundamento último de un primer intento de interpretación de una circunstancia.

Dejamos apuntado, sin embargo, a título de que el fundamento de la discriminación racialmente esa negativa del blanco a asumir su responsabilidad.

En conexión con este papel del psicoanálisis la continua alusión a las cuestiones sexuales neutro de "sex" en periódicos y revistas y libros que solemnemente ofrecen resoluciones del sexo a un nivel científico.

Pero donde esta inocencia de lo sexual se colma es en el famoso informe Quincey que se refiere a alguien acerca de la "conducta sexual del niño". En este extraordinario libro brilla como un sol aquella "inocencia del devenir" de que se habla, *postulado y expresión* a la vez de la inocencia frente al mundo moral de la ciencia moderna.

Pasemos por alto los ingenuos y juguetones de los jóvenes estudiantes universitarios se apodan de las más íntimas de sus compañeros sin otros medios que el de exhibirlas inocentemente.

Creo que la proliferación de la literatura sexual puede explicarse por el hecho de que a lo sexual se resiste a dejarse integrar en una perspectiva de total inocencia y es menester

s los pueblos del mundo tienen la misma e el norteamericano encuentra su peculiar sentimiento de incontaminación, de tiores sombríos de la existencia que se su- la vida norteamericana.

de la visión vulgar del mundo exterior ía suscita el problema de cómo se da el J. puesto que es evidente que la tesis de mericana no puede significar que esa na- el paraíso.

o que si en el paraíso no hay pecado, tam- : muerte que es el resultado del pecado, ertamente en los EE. UU. sí hay muerte, mucha, ya que no podemos creerle total- ent Norman Peale, predicador de Nueva icado un folleto con el título de *No hay th at all*.

omo hay realmente muerte, hay también on esto abordamos la interpretación del psicoanálisis, por los llamados problemas roliferación de la novela policíaca.

se quiera del psicoanálisis como técnica) antropología, es lo cierto que desde un ral es o puede ser un sistema de excusas. nivel de la psicología individual lo incons- ie de otro yo, un Mr. Hyde, que el psico- : domar por medio de una técnica adecua-) antropología, el psicoanálisis escamotea lo problemático de la ética tradicional. a teoría de la libertad, de los fines y el

parte inocente de los desmanes del "ello", desmanes pueden controlarse con una téc- su primer aspecto es indudablemente una asumir los impulsos descarriados en un acia y en su segundo aspecto convierte el able, en un fenómeno pasajero y por de- l que no afecta al núcleo mismo de la o que el "ello", a pesar de ser un molesto ue, es concebido como radicalmente ex- ía *eliminable, controlable*, de un mundo

El psicoanálisis se revela pues como un excelente instru- mento garantizador de la inocencia al nivel de la vida indi- vidual y el volumen impresionante de la literatura psico- analítica en los EE. UU. cobra un sentido coherente a la luz de nuestra hipótesis.

Resultaría aquí tentador hacer un paralelo entre el papel del inconsciente en la vida psíquica individual y el de los hombres de raza negra en la vida social y mostrar cómo jus- tamente la negativa del blanco a asumir su culpabilidad frente al hombre de color en el sombrío conflicto racial de los EE. UU. es el fundamento último de la discriminación racial.

Pero por una parte plantear una interpretación del pro- blema racial de los EE. UU. en el marco de los conceptos del psicoanálisis significaría simplificar los términos de un pro- blema demasiado grave; por la otra, no es nuestro designio resolver los problemas interiores de los EE. UU., sino esbo- zar un primer intento de interpretación a partir de nuestra circunstancia.

Dejamos apuntado, sin embargo, a título de hipótesis, la de que el fundamento de la discriminación racial es justa- mente esa negativa del blanco a asumir su culpabilidad.

En conexión con este papel del psicoanálisis se encuentra la continua alusión a las cuestiones sexuales bajo el título neutro de "sex" en periódicos y revistas y en los innumera- bles libros que solemnemente ofrecen resolver los problemas del sexo a un nivel científico.

Pero donde esta inocencia de lo sexual parece llegar a su colmo es en el famoso informe Quincey que pretende informar a alguien acerca de la "conducta sexual del macho huma- no". En este extraordinario libro brilla con todo su esplendor aquella "inocencia del devenir" de que hablaba Nietzs- che, *postulado y expresión* a la vez de la actitud neutral frente al mundo moral de la ciencia moderna.

Pasemos por alto los ingenuos y juguetones asaltos en que los jóvenes estudiantes universitarios se apoderan de las pren- das más íntimas de sus compañeros sin otro propósito ma- nifiesto que el de exhibirlas inocentemente a la luz del día.

Creo que la proliferación de la literatura en torno a temas sexuales puede explicarse por el hecho de que todo lo que atañe a lo sexual se resiste a dejarse integrar claramente en una perspectiva de total inocencia y es menester volver y vol-

re ello en una especie de vértigo o fas-

mente este carácter proliferante al infi-
en serie lo que delata el sentido de la
los EE. UU. Frente al hecho irrefutable
a nada tan reconfortante como la novela

lí que el que la hace la paga y que todo
caer en las manos de la policía, sino que
amos capaces de dominar una de las más
ones del mal (el crimen) mediante pro-
s. Con la misma insistencia cotidiana con
hablan de la presencia del crimen en la
as policíacas recuerdan una tras otra que
científico, con laboratorios llenos de ins-
sición y hombres perfectamente entrenados
tienen el crimen en la periferia del mundo.
ste tratamiento del asunto con la novela
de Dostoievski donde el tema del mal co-
tado en toda su profundidad, resulta más
seguro de la novela policíaca de origen

y la novela policíaca pueden interpretarse
ma técnica del mal, pero semejante doma-
ando previamente está postulado un mun-
azado el mal a la periferia del ser y ahí
nicas psicológicas y policiales sólo nos res-
varnos las manos.

mundo espiritual incontaminado nos apa-
mental del agua y del jabón, además de
ás sofisticados como los desodorantes a
para todos los usos concebibles. El último,
deleznable vestigio del mal, la mugre, es el
nar.

grito de San Pablo "no hago el bien que
l que no quiero eso hago, desgraciado de
ará de este cuerpo de muerte", no halla
EE. UU.

intentado verificar el valor de una hipó-
a su luz hechos que a nuestros ojos apa-
terísticamente norteamericanos y pertene-
le la vida cotidiana de esa nación.

Pero su valor puede extenderse hasta una interpretación
de la filosofía norteamericana por excelencia, el pragmatismo.
En ese punto he de lamentar que la falta de tiempo no
me permita darle al tema la extensión que hubiera deseado.
Pero creo que en un análisis más detallado del contenido
de esa tendencia filosófica nuestra hipótesis no sólo se vería
confirmada sino que incluso su validez se haría más evi-
dente.

El pragmatismo puede sin graves alteraciones reducirse a
la siguiente fórmula, que por otra parte ha sido acuñada por
un filósofo norteamericano, el Dr. Patrick Romanell: "La
verdad de una idea (proposición, creencia, hipótesis), de-
pende del valor práctico de sus resultados".

Esto quiere decir que tanto la verdad como el significado
real de una idea hay que buscarlo en sus consecuencias para
la acción, es decir en su *eficacia*.

Tanto Pierce, como James y Dewey ponen en última ins-
tancia a la acción, a la eficacia, como criterio de verifica-
ción de toda verdad posible, es decir, que la verificación úl-
tima de una verdad es la conducta que inspira o determina
y nadie duda de la posibilidad de construir todo un sistema
filosófico dentro del horizonte de este postulado. Pero hay
aquí una ambigüedad fundamental porque sucede que pre-
viamente se ha supuesto un criterio no aclarado que decide
acerca de la acción.

En efecto, si se afirma que la verdad de una idea depende
del valor práctico de los resultados mismos de la idea, si la
verificación de una verdad depende de la conducta que ins-
pira o determina, la excelencia de tal conducta ¿de qué de-
pende? Si la verdad de una idea depende de su eficacia
podemos preguntar: ¿eficacia para qué?

Pero el pragmatismo es justamente la filosofía que se nie-
ga a contestar estas últimas cuestiones porque otro de sus
postulados es que el mundo de la acción se regula automá-
ticamente, es decir, que la acción es la fuente de sus pro-
pios criterios de valor.

En palabras de John Dewey, hay un cierto "poder de la
experiencia para proveer en su propio movimiento de avan-
ce los principios necesarios de la creencia y de la acción",
es decir que la "experiencia y la vida pueden regularse a sí
mismos". (*What I believe*, Cap. I).

La interpretación más obvia es la de que el pragmatismo

mo es la filosofía propia de un pueblo activo, pero esta interpretación con ser verdadera no cala suficientemente en el sentido de los hechos.

En semejante concepción está implicada una confianza ingenua en que todo marchará bien. Remitir la verdad a sus resultados prácticos sólo es posible en el supuesto de que se confíe en que los resultados prácticos acabarían por reflejar la Verdad con mayúscula. Es decir la confianza ingenua en que el hombre no extraviará el buen camino. La verdad depende de una conducta, pero el criterio de esa conducta, no expresado filosóficamente sino delatado en esta concepción misma es el bien difuso en un mundo donde el mal no tiene lugar.

El pragmatismo sólo puede sostenerse bajo el supuesto de que los hombres sólo se propondrán fines moralmente válidos. Sólo en el seno de una comunidad compuesta por hombres substancialmente virtuosos es posible postular la acción de los hombres como criterio del bien y aún de la verdad.

A un nivel más respetable el pragmatismo es representante del mismo mundo de que también lo es el *Happy Ending* de la cinematografía americana. Toda proporción guardada uno y otra contestan a las cuestiones más graves diciendo que todo se arreglará.

El pragmatismo sin embargo ha dejado de ser la filosofía dominante en las universidades americanas e incluso hay algunos profesores de filosofía como el notable profesor de Chicago, Mortimer Adler, que lo han atacado con violencia sorprendente.

Este abandono general del pragmatismo *aunque significativo* es sólo un indicio menor de la crisis de la inocencia y del optimismo que empieza a hacerse evidente en los EE. UU.

La crisis empieza a tomar cuerpo en ciertas paradojas cuyo perfil adquiere contornos más precisos a medida que la historia internacional de la postguerra se desenvuelve.

Empieza a ser cada vez más claro que los ideales directores de la historia interna de los EE. UU. que condujeron a esta nación al optimismo y a una confianza inquebrantable en ellos, la han colocado frente al mundo exterior como portadora de un programa de hegemonía mundial respaldado por una fuerza militar sin precedente. Una nación armada con los instrumentos más destructores de la historia, forzada

a tratar de imponer al mundo sus procelentes que éstos sean difícilmente puede de inocencia que tiñe a la vida norte-

Por otra parte, el mundo exterior no la alegría que sería de esperarse la de una regulación norteamericana. El mundo a adoptar las soluciones del mundo causa de la máxima perplejidad para

Para decirlo en la terminología de norteamericano: "todo individuo con EE. UU.) se halla en relación con una ca se ve confirmada en las vicisitudes tual". Es decir, que las categorías que la vida norteamericana bastan para comecen fallar en su función cuando se con ellas la totalidad de la historia cor

La tercera paradoja, la más grave a nrece a la luz de la pretensión norteamvalores espirituales frente a la amenaza

"La cuestión del materialismo —nos g hur en su excelente obra *La ironía de cana*— conduce a consecuencias igualmen tra disputa con el comunismo... Tal ve son en el sentido filosófico tan consisten tas como pretenden. Ellos sostienen la id tica' o 'lógica' que subyace en la natur: lo cual significa que una estructura raci extiende a lo largo de toda la realidad. tante énfasis sobre la 'dignidad del ho propia cultura liberal, su sesgo predomin lista resulta frecuentemente en puntos de turaleza humana en los que la dignidad muy clara".

"Entre tanto —añade—, estamos sumer ción histórica en la que el paraíso de nuestr tica se encuentra suspendido en un infier global".

Estas paradojas o situaciones irónicas, co son configuraciones objetivas que, en la m conocidas en los EE. UU. dan ocasión a tudes o tomas de posición, y son estas reac las que pueden interpretarse como síntoma

ropia de un pueblo activo, pero esta in-
verdadera no cala suficientemente en el
os.

cepción está implicada una confianza in-
marchará bien. Remitir la verdad a sus
sólo es posible en el supuesto de que se
sultados prácticos acabarían por reflejar
úscula. Es decir la confianza ingenua en
xtraviará el buen camino. La verdad de-
icta, pero el criterio de esa conducta, no
mente sino delatado en esta concepción
uso en un mundo donde el mal no tiene

ólo puede sostenerse bajo el supuesto de
o se propondrán fines moralmente váli-
de una comunidad compuesta por hom-
e virtuosos es posible postular la acción
o criterio del bien y aún de la verdad.
espetable el pragmatismo es representan-
o de que también lo es el *Happy Ending*
americana. Toda proporción guardada
n a las cuestiones más graves diciendo
á.

in embargo ha dejado de ser la filosofía
iversidades americanas e incluso hay al-
filosofía como el notable profesor de
Adler, que lo han atacado con violencia

neral del pragmatismo *aunque significa-*
cio menor de la crisis de la inocencia y
empieza a hacerse evidente en los EE.

a tomar cuerpo en ciertas paradojas cu-
ontornos más precisos a medida que la
l de la postguerra se desenvuelve.
la vez más claro que los ideales directo-
erna de los EE. UU. que condujeron a
ismo y a una confianza inquebrantable
ado frente al mundo exterior como por-
ama de hegemonía mundial respaldado
tar sin precedente. Una nación armada
más destructores de la historia, forzada

a tratar de imponer al mundo sus propios ideales, *por ex-*
celentes que éstos sean difícilmente puede conservar el aura
de inocencia que tiñe a la vida norteamericana.

Por otra parte, el mundo exterior no parece aceptar con
la alegría que sería de esperarse la dorada perspectiva de
una regulación norteamericana. El mundo culpable se resis-
te a adoptar las soluciones del mundo inocente y esto es
causa de la máxima perplejidad para los norteamericanos.

Para decirlo en la terminología de un eminente filósofo
norteamericano: "todo individuo con sensibilidad (en los
EE. UU.) se halla en relación con una estructura que nun-
ca se ve confirmada en las vicisitudes de la historia ac-
tual". Es decir, que las categorías que desde el interior de
la vida norteamericana bastan para comprenderlo todo, pa-
recen fallar en su función cuando se trata de interpretar
con ellas la totalidad de la historia contemporánea.

La tercera paradoja, la más grave a nuestro parecer, apa-
rece a la luz de la pretensión norteamericana de defender
valores espirituales frente a la amenaza del materialismo.

"La cuestión del materialismo —nos dice Reinhold Nieb-
hur en su excelente obra *La ironía de la historia ameri-*
cana— conduce a consecuencias igualmente irónicas en nues-
tra disputa con el comunismo... Tal vez los comunistas no
son *en el sentido filosófico* tan consistentemente materialis-
tas como pretenden. Ellos sostienen la idea de una 'dialéc-
tica' o 'lógica' que subyace en la naturaleza y la historia,
lo cual significa que una estructura *racional* de sentido se
extiende a lo largo de toda la realidad. A pesar del cons-
tante énfasis sobre la 'dignidad del hombre' en nuestra
propia cultura liberal, su sesgo predominantemente natura-
lista resulta frecuentemente en puntos de vista sobre la na-
turaleza humana en los que la dignidad del hombre está
muy clara".

"Entre tanto —añade—, estamos sumergidos en una situa-
ción histórica en la que el paraíso de nuestra seguridad domés-
tica se encuentra suspendido en un infierno de inseguridad
global".

Estas paradojas o situaciones irónicas, como dice Nieb-
hur, son configuraciones objetivas que, en la medida en que son
conocidas en los EE. UU. dan ocasión a determinadas acti-
tudes o tomas de posición, y son estas reacciones justamente
las que pueden interpretarse como síntomas de crisis. Entre

ellas pueden distinguirse varios niveles y en el más alto habría que colocar desde luego el estudio de Reinhold Niebhuur que hemos citado anteriormente. En esta obra notable, el filósofo neoyorkino al intentar esclarecer la posición de Norteamérica en la comunidad mundial pone de manifiesto la pretensión de los fundadores de esa nación y de los teóricos de su política.

“El propósito era —nos dice—, iniciar un nuevo comienzo en un mundo corrupto...”

Nueva Inglaterra llegó a ser descrita por los ideólogos norteamericanos como “el lugar donde el Señor crearía un nuevo cielo y una nueva tierra...”

Su descripción del espíritu que animaba a fundadores e ideólogos se condensa en el título del capítulo segundo de su libro *La Nación Inocente en un mundo Inocente*.

El resultado es el profundo desajuste entre el mundo norteamericano y el mundo exterior, y el contenido del libro gira en torno de las posibilidades de corregir este desajuste, es decir, de lograr la comunidad, la convivencia como medio de escapar a las ironías de la historia norteamericana, es decir de las paradojas que surgen de la posición de los EE. UU. en el mundo contemporáneo.

Al constatar este desajuste Niebhuur realiza un movimiento de reflexión sobre la historia de su país, en busca precisamente del origen de una falla, de una fisura que explique la situación, es decir, emprende una revisión de los fundamentos espirituales de Norteamérica con un espíritu crítico, es decir, con un espíritu no dogmático; en una actitud radicalmente distinta de la confianza ingenua en los valores tradicionales.

No podemos ni esbozar aquí un esquema de la profunda y lúcida marcha de su investigación, sólo interesa destacar el hecho de que el contenido mismo de la obra supone en su autor el abandono de la actitud dogmática con respecto a los valores encarnados en la vida norteamericana.

A nuestro parecer el libro de Niebhuur es una descripción de la situación norteamericana precisamente en su carácter de crisis, *porque se trata aquí de una crisis de fundamentos* y una crisis sólo es digna de tal nombre cuando afecta o pone en duda la validez de algo fundamental. En una capa más superficial sólo se dan problemas. Un problema es una contradicción más aparente que real, que se resuelve

a partir de ciertos axiomas o postulados. Los mismos axiomas o postulados se tornan cables no puede hablarse ya de prof crisis.

En efecto, Niebhuur logra salvar los valores de democracia, libertad y dignidad encuentra que la necesidad de aceptar para defender tales valores consubstancia norteamericana hace imposible conservar en que florecieron. La nación que vo comienzo en un mundo corrupto, en el acto mismo de imponer a ese mundo apreciados del suyo.

Si se compara la actitud del Prof. N sostenedores de la doctrina del destino nión americana como civilizadora, contiene de mala fe, de la ideología de sus fund Niebhuur es un momento de una crisis crisis de la inocencia que afirmamos.

A un nivel bastante menos respetable tificación del profesor de Columbia, se dogmática de la propaganda que invade publicidad según la cual es preciso defender americano de vida amenazado.

¿Por qué defender precisamente el americano y no hablar más bien tan sólo los derechos del hombre?

Más que ningún otro punto nos parece vela sobre todo la crisis de la conciencia to, sólo puede defenderse lo vulnerable mismo en que se declara la necesidad de ma de vida, se pone con ello mismo la forma de vida. Justamente en esta actitud teamericano se confiesa alcanzado *por la* de algo extranjero, de algo no americano acción nociva del exterior, la actitud en última instancia de cualquier *cosa, idea* pero en ella se volatiliza justamente la que la inocencia es por definición invulnerable no requiere de defensa alguna.

Hasta hace poco el sentimiento de invulnerabilidad de su aura de invulnerabilidad que

uirse varios niveles y en el más alto ha-
de luego el estudio de Reinhold Nieb-
hur anteriormente. En esta obra notable, el
al intentar esclarecer la posición de Nor-
nunidad mundial pone de manifiesto la
ndadores de esa nación y de los teóricos

—nos dice—, iniciar un nuevo comienzo
pto...”

llegó a ser descrita por los ideólogos
no “el lugar donde el Señor crearía un
nueva tierra...”

el espíritu que animaba a fundadores e
a en el título del capítulo segundo de su
cente en un mundo Inocente.

profundo desajuste entre el mundo nor-
undo exterior, y el contenido del libro
s posibilidades de corregir este desajuste,
a comunidad, la convivencia como medio
nías de la historia norteamericana, es de-
que surgen de la posición de los EE. UU.
nporáneo.

desajuste Niebhur realiza un movimien-
e la historia de su país, en busca preci-
de una falla, de una fisura que explique
ir, emprende una revisión de los funda-
de Norteamérica con un espíritu crítico,
píritu no dogmático; en una actitud ra-
de la confianza ingenua en los valores

esbozar aquí un esquema de la profunda
e su investigación, sólo interesa destacar
contenido mismo de la obra supone en
no de la actitud dogmática con respecto
ados en la vida norteamericana.

r el libro de Niebhur es una descripción
rteamericana precisamente en su carác-
e se trata aquí de una crisis de funda-
sólo es digna de tal nombre cuando afec-
la validez de algo fundamental. En una
al sólo se dan problemas. Un problema
n más aparente que real, que se resuelve

a partir de ciertos axiomas o postulados, pero cuando estos
mismos axiomas o postulados se tornan dudosos o injustifi-
cables no puede hablarse ya de problematicidad sino de
crisis.

En efecto, Niebhur logra salvar los ideales norteamerica-
nos de democracia, libertad y dignidad del individuo pero
encuentra que la necesidad de aceptar una política de poder
para defender tales valores consubstanciales a la nación
norteamericana hace imposible conservar la atmósfera mis-
ma en que florecieron. La nación que representaba un nue-
vo comienzo en un mundo corrupto, parece corromperse
en el acto mismo de imponer a ese mundo los bienes más
preciados del suyo.

Si se compara la actitud del Prof. Niebhur con la de los
sostenedores de la doctrina del destino manifiesto de la na-
ción americana como civilizadora, continuadores, ingenuos o
de mala fe, de la ideología de sus fundadores, se verá cómo
Niebhur es un momento de una crisis y precisamente de la
crisis de la inocencia que afirmamos.

A un nivel bastante menos respetable que el de la inves-
tigación del profesor de Columbia, se encuentra la actitud
dogmática de la propaganda que invade todos los medios de
publicidad según la cual es preciso defender el estilo norte-
americano de vida amenazado.

¿Por qué defender precisamente el estilo de vida norte-
americano y no hablar más bien tan sólo de libertad o de
los derechos del hombre?

Más que ningún otro punto nos parece ser éste el que re-
vela sobre todo la crisis de la conciencia americana. En efec-
to, sólo puede defenderse lo vulnerable y en el momento
mismo en que se declara la necesidad de defender una for-
ma de vida, se pone con ello mismo la insuficiencia de tal
forma de vida. Justamente en esta actitud defensiva el nor-
teamericano se confiesa alcanzado *por la mirada o la crítica*
de algo extranjero, de algo no americano. Frente a esta
acción nociva del exterior, la actitud puede justificarse en
última instancia de cualquier *cosa, ideal, valor o principio*,
pero en ella se volatiliza justamente la inocencia. Puesto
que la inocencia es por definición invulnerable y lo invul-
nerable no requiere de defensa alguna.

Hasta hace poco el sentimiento de inocencia iba acompa-
ñado de su aura de invulnerabilidad que se manifestaba en

la indiferencia sonriente con que se toleraban en EE. UU. por ejemplo, las insolencias de B. Shaw en contra de esa nación y en la idea de que para tener éxito como escritor en los EE. UU. el camino más directo era insultar elegantemente a los norteamericanos; ahora parecería más bien que se han tornado susceptibles.

Hay buenas razones pues, para suponer que si los propios norteamericanos se consideran vulnerables *en cuanto norteamericanos precisamente*, esto es un indicio cierto de que el presupuesto de la inocencia del mundo americano, si no desvanecido totalmente, empieza por lo menos a perder eficacia. No quiero decir pues, que el temple fundamental de la vida americana haya dejado de ser la inocencia para convertirse en culpa. Esto no sería una crisis sino una conversión. Ciertamente vulnerabilidad no es sinónimo de culpabilidad, pero tanto una como la otra, son fenómenos de la misma familia y tienen el mismo fundamento existencial. Este fundamento no es otro que la finitud o deficiencia de la existencia humana que los alemanes llaman deuda (*Schuld*) y los franceses carencia (*manque*). Conceptos tales como *finitud, deficiencia, vulnerabilidad, carencia, falta, culpa*, tienen todos un parentesco cercano que se percibe inmediatamente.

Así la vulnerabilidad americana, supuesto de la defensa del *American Way of Life* está amagada por la culpabilidad *inminente*. Dicho en lenguaje humano esto significa que tal defensa tiene su origen en el temor de la nación norteamericana de cubrirse de culpa arrojando más bombas atómicas o simplemente desencadenando una guerra ante los ojos de un mundo para el cual sus virtudes mismas son sospechosas. Y esto es una crisis espiritual de los EE. UU. porque lo que se halla en juego es justamente esa *inocencia*, esa justificación absoluta que encontramos en el espíritu que animaba a los fundadores de la nación y que se halla difuso por todos los rincones de su existencia.

Podrían acumularse datos en los que se evidencia esta mala conciencia naciente en los EE. UU., como la generación espontánea de los comités que se autonombran en los Estados de la Unión para emprender nada menos que la censura de las bibliotecas. Y aun los autos de fe en que se queman libros acusados de subversivos o de haber sido escritos por autores sospechosos de sostener "puntos de vista

inamericanos". Estas pequeñas inquisiciones tradicen evidentemente el rasgo más fundamental norteamericano justamente en la

proponen defender una vaga ortodoxia que hablamos. Pero la crisis se hace más profundo cambio de perspectiva halla implicado en todos estos hechos. que los filósofos norteamericanos destacan en el pragmatismo es la apertura filosófica al futuro.

En efecto, remitir la validez de una idea a sus resultados prácticos implica poner el acento en el futuro. Si tomamos al pragmatismo del espíritu norteamericano encontramos una distancia entre la actitud filosófica del espíritu abierto, optimista y futurizante de la cultura americana.

Pero la defensa del *American Way of Life* es un desplazamiento del énfasis que va de lo futuro a lo pasado. El estilo de vida de una nación ya hecho y realizado, algo que puede enmendarse y no en el futuro.

Sólo en el supuesto de la inocencia se puede mirar el futuro abiertamente y con confianza. En la molesta doctrina del destino manifestada en la anexión de Texas, por ejemplo, una etapa de una región geográfica por el bien encaminada por instituciones originadas en Nueva Inglaterra se ve de la actitud futurizante por una actitud que mira al pasado. El resultado es un modo de vida claro por lo menos de cierta dificultad primera.

Lo que los Estados Unidos parecen ver en el mundo no es un futuro indeterminado sino su propio pasado como autojustificación. El futuro se ha cerrado y hay en el futuro una vuelta al pasado. Pero hablar de un "futuro" es otra forma de indicar aquello mismo que se habla de crisis.

Podemos resumir todo lo dicho en los términos siguientes: La crisis espiritual de los Estados Unidos es fundamentalmente en el hecho de un cierre

ente con que se toleraban en EE. UU. olencias de B. Shaw en contra de esa de que para tener éxito como escritor camino más directo era insultar elegantes americanos; ahora parecería más bien susceptibles.

es pues, para suponer que si los propios consideran vulnerables *en cuanto norteamericano*, esto es un indicio cierto de que el nocencia del mundo americano, si no te, empieza por lo menos a perder efiir pues, que el temple fundamental de aya dejado de ser la inocencia para

Esto no sería una crisis sino una vulnerabilidad no es sinónimo de culpa como la otra, son fenómenos de ienen el mismo fundamento existencial. es otro que la finitud o deficiencia de la re los alemanes llaman deuda (*Schuld*) rancia (*manque*). Conceptos tales como *vulnerabilidad*, carencia, falta, culpa, ntesco cercano que se percibe inmedia-

ad americana, supuesto de la defensa *of Life* está amagada por la culpabilidad en lenguaje humano esto significa e su origen en el temor de la nación. ubrirse de culpa arrojando más bombas para el cual sus virtudes mismas son s una crisis espiritual de los EE. UU. la en juego es justamente esa *inocencia* absoluta que encontramos en el espíritu fundadores de la nación y que se halla rincones de su existencia.

datos en los que se evidencia esta nte en los EE. UU., como la generas comités que se autonombran en los para emprender nada menos que la ecas. Y aun los autos de fe en que se os de subversivos o de haber sido escriachosos de sostener "puntos de vista

inamericanos". Estas pequeñas inquisiciones espontáneas contradicen evidentemente el rasgo más fundamental del espíritu norteamericano justamente en la medida en que se proponen defender una vaga ortodoxia norteamericana.

Esta es una muestra más de la crisis de fundamentos de que hablamos. Pero la crisis se hace más patente al examinar el profundo cambio de perspectiva temporal que se halla implicado en todos estos hechos. Uno de los rasgos que los filósofos norteamericanos destacan con mayor insistencia en el pragmatismo es la apertura de esta actitud filosófica al futuro.

En efecto, remitir la validez de una idea o proposición a sus resultados prácticos implica poner el sentido de la verdad en el futuro. Si tomamos al pragmatismo como expresión del espíritu norteamericano encontramos una concordancia entre la actitud filosófica del pragmatismo y el espíritu abierto, optimista y futurizante de la cultura norteamericana.

Pero la defensa del *American Way of Life*, nos muestra un desplazamiento del énfasis que *va del futuro al pasado* puesto que el estilo de vida de una nación es algo que se da ya hecho y realizado, algo que puede encontrarse en el pasado y no en el futuro.

Sólo en el supuesto de la inocencia se hace posible encarar el futuro abiertamente y con confianza como acontece en la molesta doctrina del destino manifiesto que ve en la anexión de Texas, por ejemplo, una etapa de la redención de una región geográfica por el bien encarnado en las instituciones originadas en Nueva Inglaterra. Pero el abandono de la actitud futurizante por una actitud retentiva es indicio claro por lo menos de cierta dificultad en sostener la primera.

Lo que los Estados Unidos parecen presentar ahora al mundo no es un futuro indeterminado como tarea común sino su propio pasado como autojustificación. En esta perspectiva el futuro se ha cerrado y hay en cambio una apertura al pasado. Pero hablar de un "futuro cerrado", es sólo otra forma de indicar aquello mismo que se indica cuando se habla de crisis.

Podemos resumir todo lo dicho en los términos siguientes:
La crisis espiritual de los Estados Unidos se manifiesta fundamentalmente en el hecho de un cierto desajuste entre

Norteamérica y el resto del mundo incluyendo aliados y enemigos. La raíz de semejante desajuste puede explicarse por el sentimiento fundamental de la inocencia subyacente en todas las manifestaciones reconocidas como típicas del estilo de vida norteamericano, sentimiento totalmente ajeno a los demás países de la tierra. La crisis se *expresa* a su vez como una toma de conciencia por parte de los Estados Unidos de este desajuste y en la aparición de la voluntad de defender el conjunto de bienes que se piensan vagamente bajo el título de "estilo de vida norteamericano". Con ello los Estados Unidos muestran haber perdido en cierta medida el sentimiento de su absoluta justificación que se encuentra en el origen de su historia, y por ello hemos caracterizado el conjunto como una crisis de la inocencia norteamericana.

Queda como ajeno a nuestro propósito el señalar soluciones o vías de salida de esa crisis así como hacer profecías sobre la posible conducta del pueblo norteamericano encaminada a superarla.

Pero podemos afirmar que si la salida de semejante crisis ha de concebirse como una participación del mundo norteamericano en la culpa común a la humanidad entera aceptada plenamente por esa nación, podemos también decir que tal solución implica una conversión capaz de subvertir los fundamentos mismos de toda su cultura, y, desde luego, esto nos parece sumamente improbable.

Por ello sería tal vez legítimo prever un cambio de actitud en su política exterior en el sentido de una abierta política fundamentos mismos de toda su cultura, y, desde luego, esto de poder sin mayores pretensiones de justificación. Pero esta previsión sólo puede ser confirmada o desmentida por los acontecimientos mismos.

Tal nos parece ser, a grandes rasgos, el panorama de la vida espiritual norteamericana del presente.

Toda la exposición precedente ha sido posible por las meditaciones acerca de la realidad mexicana iniciadas por el grupo Hiperion en el año de 1949 y continuadas, con mayor o menor rigor y con mayor o menor fruto hasta el presente. El haber reparado en los hechos descritos viene determinado por la atención previa a los rasgos característicos de nuestro mundo cultural mexicano.

Los rasgos norteamericanos de inocencia, substancialidad

y optimismo se han hecho perceptibles ciencia de los caracteres contrarios de talidad, insuficiencia y en general del que parecen informar las manifestaciones de todo mundo.

Se nos aparecen, pues, los Estados Unidos aquella primera impresión de "otredad" al iniciar esta exposición, bajo la forma de un contraste que afecta a las raíces más profundas de los pueblos.

¿Qué significa este contraste y en vista de cuál es la actitud adecuada del mexicano norteamericano? son cuestiones cuya solución se pone al cabo del esclarecimiento de la historia que el grupo Hiperion y sus miembros, José Gaos y Leopoldo Zea han emprendido perentoria de la inteligencia mexicana.

resto del mundo incluyendo aliados y de semejante desajuste puede explicarse fundamental de la inocencia subyacente estaciones reconocidas como típicas del americano, sentimiento totalmente ajeno a la tierra. La crisis se *expresa* a su vez conciencia por parte de los Estados Unidos y en la aparición de la voluntad de todo de bienes que se piensan vagamente "estilo de vida norteamericano". Con ello muestran haber perdido en cierta medida de su absoluta justificación que se ven en su historia, y por ello hemos caracterizado como una crisis de la inocencia norteamericana.

no a nuestro propósito el señalar solución de esa crisis así como hacer profetizar la conducta del pueblo norteamericano en el futuro.

Armar que si la salida de semejante crisis como una participación del mundo norteamericano común a la humanidad entera aceptar esa nación, podemos también decir que es una conversión capaz de subvertir los valores de toda su cultura, y, desde luego, esto parece bastante improbable.

Es legítimo prever un cambio de actitud superior en el sentido de una abierta política de toda su cultura, y, desde luego, esto es una pretensión de justificación. Pero esta debe ser confirmada o desmentida por los hechos.

Por, a grandes rasgos, el panorama de la América norteamericana del presente.

En el precedente ha sido posible por las medidas que se han tomado en la realidad mexicana iniciadas por el gobierno en el año de 1949 y continuadas, con mayor o menor fruto hasta el presente, que el desarrollo en los hechos descritos viene determinado por la influencia previa a los rasgos característicos de la cultura mexicana.

Los mexicanos de inocencia, substancialidad

y optimismo se han hecho perceptibles a partir de una conciencia de los caracteres contrarios de culpabilidad, accidentalidad, insuficiencia y en general del sentido de la finitud que parecen informar las manifestaciones específicas de nuestro mundo.

Se nos aparecen, pues, los Estados Unidos, confirmando aquella primera impresión de "otredad" de que hablamos al iniciar esta exposición, bajo la forma de un rotundo contraste que afecta a las raíces más hondas de la vida de ambos pueblos.

¿Qué significa este contraste y en vista de ese significado, cuál es la actitud adecuada del mexicano frente al mundo norteamericano? son cuestiones cuya solución habrá de proponerse al cabo del esclarecimiento del sentido de nuestra historia que el grupo Hiperion y sus maestros Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea han propuesto como tarea perentoria de la inteligencia mexicana.

CRITICA DE LA CRITICA

La disputa, mal formulada, imprecisa, en torno a la literatura mexicana, que viene dando tumbos desde la famosa "mesa redonda" que tuvo lugar en Bellas Artes hace algunos meses, ofrece excelentes puntos de apoyo para la reflexión de cualquiera que se interese por la situación espiritual de México. Su alcance se manifiesta con más claridad aún a cualquiera que se haya percatado de hasta qué grado los problemas en torno a la comunidad, en torno a su estructura, a su constitución y a su destino, ocupan un lugar central en la filosofía contemporánea.

Como no podía menos de suceder, en México también se hacen cada día más patentes, en cualquier problema del espíritu, los elementos que en él están condicionados por la estructura de nuestra comunidad. El trasfondo de relaciones comunitarias *vivas* que puede encontrarse en *cualquier* aspecto de la vida humana resulta cada día más patente, y esta presencia ostensible de lo específicamente social en todo lo demás, es sin duda uno de los rasgos esenciales de la altura de nuestros tiempos. La ostensibilidad de lo comunitario es hoy un indicio del nivel que alcanza en todas partes la conciencia filosófica, la científica y la cotidiana.

Pero al hacerse ostensible una estructura de la comunidad como rasgo constituyente o como trasfondo de toda acción y pensamiento humanos, empiezan a hacerse ostensibles también los fraudes que los beneficiarios del "sistema social" podían permitirse en la época del individualismo ingenuo.

Uno de estos fraudes es el que todos los días ejercita en México, una cierta "Crítica Literaria" que no es ni literaria ni crítica, sino una grosera condenación de algunos escritores, pronunciada en nombre de la Nación mexicana. Una crítica literaria que se expresa en entrevistas, en columnas de chismes, en conversaciones de café, que está más en el aire que en el papel, y con respecto a la cual es necesario fijar ciertos puntos para no acabar ahogándose en ella o, por lo menos, siendo un cómplice silencioso.

Es evidente que nadie escribe para dente que el acto de escribir, aunque en una caja fuerte, es un esbozo de esbozo de un diálogo posible cuyo in- menos, testigo concreto es, en último Y es igualmente cierto, que el escritor, que no se dirija o no se proponga pri a una comunidad, aunque se proponga gar ante los otros las maravillas de su i tuado" en esa comunidad, acotada en lengua en que escribe, y se establece a no, en una cierta actitud y en un cie ella. La sociedad es un campo perman de la existencia de la que no puede ev nos que nadie, el escritor que ha de objetivo de su ser en su obra. Pero ta dirse los críticos, ni siquiera los críticos escritores tomando lo social como base basta desinteresarse de la vida de la pro dejar de estar situado en ella, ciertam basta invocar a la sociedad para estar la forma que uno quisiera, ni es suficien tiene la razón para tenerla efectivament ferarse representante del "pueblo" o del convertirse realmente, por ello, en tal r

La comunidad es la atmósfera en qu escritor como el crítico, y el acto de co al escritor, a nombre de la comunidad, e: acto de mala fe.

Es una necedad, sobre todo en este ca de ser un exorcismo, un gesto mágico q sar al escritor de la comunidad para la la magia es ineficaz. Octavio Paz, Arr tes, Garibay, Burns, etc., no pueden ser comunidad mexicana llamándolos inglese. tranjerizantes No pueden ser expulsados nidad cultural, ni siquiera dándoles un ti eliminarlos del mundo de los vivos, porq o mala, es *constituyente* de esa comuni expulsarlos habría que eliminarlos físic destruir su obra en un auto de fe que co bación expresa de la nación. Pero esto

mulada, imprecisa, en torno a la literatura viene dando tumbos desde la famosa: tuvo lugar en Bellas Artes hace algunos: celentes puntos de apoyo para la reflexión se interese por la situación espiritual que se manifiesta con más claridad aún haya percatado de hasta qué grado los a la comunidad, en torno a su estructura y a su destino, ocupan un lugar central imprecisa.

menos de suceder, en México también más patentes, en cualquier problema del que en él están condicionados por la a la comunidad. El trasfondo de relaciones que puede encontrarse en cualquier humana resulta cada día más patente, y visible de lo específicamente social en toda duda uno de los rasgos esenciales de los tiempos. La ostensibilidad de lo comunitario del nivel que alcanza en todas filosóficas, la científica y la cotidiana. ostensible una estructura de la comunidad constituyente o como trasfondo de toda vida humana, empiezan a hacerse ostensibles que los beneficiarios del "sistema" se ven en la época del individualismo in-

des es el que todos los días ejercita en "Crítica Literaria" que no es ni literatura grosera condenación de algunos escritores en nombre de la Nación mexicana. que se expresa en entrevistas, en conferencias y conversaciones de café, que está más papel, y con respecto a la cual es un punto para no acabar ahogándose en silencio, siendo un cómplice silencioso.

Es evidente que nadie escribe para sí mismo. Es evidente que el acto de escribir, aunque se guarde lo escrito en una caja fuerte, es un esbozo de comunicación, es el esbozo de un diálogo posible cuyo interlocutor, o por lo menos, testigo concreto es, en último extremo, el crítico. Y es igualmente cierto, que el escritor, aun en el caso de que no se dirija o no se proponga primariamente dirigirse a una comunidad, aunque se proponga simplemente desplegar ante los otros las maravillas de su intimidad, queda "situado" en esa comunidad, acotada en primer lugar por la lengua en que escribe, y se establece a sí mismo, quiéralo o no, en una cierta actitud y en un cierto lugar dentro de ella. La sociedad es un campo permanente, una dimensión de la existencia de la que no puede evadirse nadie, y menos que nadie, el escritor que ha dejado un testimonio objetivo de su ser en su obra. Pero tampoco pueden evadirse los críticos, ni siquiera los críticos que enjuician a los escritores tomando lo social como base de su crítica. No basta desinteresarse de la vida de la propia comunidad para dejar de estar situado en ella, ciertamente. Pero tampoco basta invocar a la sociedad para estar situado en ella en la forma que uno quisiera, ni es suficiente afirmar que se tiene la razón para tenerla efectivamente. Uno puede vociferarse representante del "pueblo" o del "proletariado", sin convertirse realmente, por ello, en tal representante.

La comunidad es la atmósfera en que respiran tanto el escritor como el crítico, y el acto de condenar simplemente al escritor, a nombre de la comunidad, es una necedad y un acto de mala fe.

Es una necedad, sobre todo en este caso, porque no pasa de ser un exorcismo, un gesto mágico que pretende expulsar al escritor de la comunidad para la cual escribe. Pero la magia es ineficaz. Octavio Paz, Arreola, Rulfo, Fuentes, Garibay, Burns, etc., no pueden ser expulsados de la comunidad mexicana llamándolos ingleses o franceses o extranjerizantes. No pueden ser expulsados de nuestra comunidad cultural, ni siquiera dándoles un tiro a cada uno para eliminarlos del mundo de los vivos, porque su obra, buena o mala, es *constituyente* de esa comunidad cultural. Para expulsarlos habría que eliminarlos físicamente y además destruir su obra en un acto de fe que contara con la aprobación expresa de la nación. Pero esto es, por lo menos,

improbable.

Si la negación del crítico no es este acto mágico de expulsión, sino una orden de silencio, un "cállese usted" que el crítico dirige al escritor, entonces resulta un acto de mala fe, porque se emplea el lenguaje y la comunicación para negarle a alguien el derecho a la comunicación. La crítica, entonces, ya no es crítica sino una cuestión personal, y se engaña a un público al que se quiere hacer tragar como crítica, entonces, ya no es crítica sino una cuestión personal,

En cualquiera de los dos casos se supone que el crítico es un representante de la sociedad a nombre de la cual condena. Pero este supuesto introduce un elemento que desvía a la crítica de su significado originario. Las cosas toman el aspecto de un McCartismo nacionalista, puesto que las razones esgrimidas no son propiamente estéticas, sino razones de política cultural. De un lado están los buenos y su representante: el crítico, y del otro están los malos y su vocero: el escritor. Y los criterios estéticos o literarios de la crítica "literaria" ¿dónde están?

Es inútil tratar de encontrar nada de esto; sólo encontramos al adusto censor de la nación mexicana que sabe lo que le conviene y lo que no le conviene a la nación y que, a nombre de esta conveniencia nacional, no establecida por él mismo en términos claros, desautoriza el esfuerzo comunicativo del escritor.

¿Qué puede significar la acusación (que no juicio crítico) de "extranjerizante", dirigida a un escritor mexicano? Obviamente significa que ese escritor extranjerizante no tiene derecho a dirigirse a los mexicanos. Dicho de otra manera: significa que ese escritor extranjerizante no es, propiamente hablando, un escritor mexicano, y que no lo es, simplemente, porque escribe a la manera de los escritores franceses, ingleses, españoles o norteamericanos.

Esto supone la aceptación previa de que México no es una nación más, participante de la comunidad universal, sino un compartimiento estanco de la cultura humana. Que no tenemos nada en común con los hombres de otras nacionalidades. Esto supone que México *es o posee* un bien específico, que se pone en peligro por la acción comunicativa del escritor extranjerizante; que los mexicanos tenemos una excelencia, que puede contaminarse al contacto de lo extranjero.

Así, a la negación interior de la comunidad por el crítico y el crítico, tiene que superponerse la negación exterior de la comunidad que sustrae a México de esa comunidad. (Trae a nombre de una excelencia, a nombre de lo absoluto de lo mexicano. Es evidente que el extranjerizante *ve* como valioso el compartimiento estanco, debe estar "a la espera" de encontrarlo si hemos empezado por destruirlo. ¿Cuál es esa excelencia mexicana, que no ven, y que los nacionalistas sí ven, nos hayan dicho gran cosa de ella? El propósito es templar la excelencia mexicana y que se empleen a fondo en beneficiar esa excelencia. Pero, ¿por qué no habrían empezado nosotros mismos con su descubrimiento, por qué no habrían empezado ellos mismos ese filón?)

Tal vez porque han empezado por destruirlo, como lo no-inglés, lo no-francés, lo yanqui, etc., y, desgraciadamente, una particularidad no puede arrojar un resultado positivo de universalidad, enmascarada detrás de la particularidad, no puede transformarse en universalidad. Aquí la notoria infecundidad de todos los nacionalismos, inclusive del mejor de los casos, si convertimos la universalidad en afirmación de la particularidad como excelente, una particularidad mexicana. Esta particularidad no puede ser general en los asuntos humanos, la geografía humana, en ningún caso, como fuente de universalidad. Pero la expresión concreta de lo *universal* en la particular tendría que llevarnos justo a la particularización de la cultura, darle un color de este color peculiar tendría que ser el único que puede ofrecer garantías suficientes. Bajo el punto de vista racial, la infecundidad de nuestra historia, la mestizaje puesto que afirmarla implicaría afirmar lo español y, además, todos estamos de acuerdo que tiene de valioso lo que viene de la "se-

el crítico no es este acto mágico de orden de silencio, un "cállese usted" que el escritor, entonces resulta un acto de empleo del lenguaje y la comunicación quien el derecho a la comunicación. La crítica no es crítica sino una cuestión personal. El crítico al que se quiere hacer tragar como crítico no es crítica sino una cuestión personal, en los dos casos se supone que el crítico es de la sociedad a nombre de la cual supuesto introduce un elemento que desvirtúa su significado originario. Las cosas todas son un McCartismo nacionalista, puesto que las cosas no son propiamente estéticas, sino culturales. De un lado están los buenos y el crítico, y del otro están los malos y su crítica. Y los criterios estéticos o literarios de la crítica ¿dónde están?

de encontrar nada de esto; sólo encontrar un censor de la nación mexicana que sabe lo que no le conviene a la nación y que, por conveniencia nacional, no establecida por los criterios claros, desautoriza el esfuerzo comunitario.

¿Cómo justificar la acusación (que no juicio crítico) "de que ese escritor extranjero no tiene derecho a los mexicanos. Dicho de otra manera, ese escritor extranjero no es, propiamente, un escritor mexicano, y que no lo es, porque se escribe a la manera de los escritores españoles o norteamericanos.

¿Aceptación previa de que México no es participante de la comunidad universal, sino un elemento estanco de la cultura humana. Que México no tiene en común con los hombres de otras naciones, se supone que México *es* o *posee* un bien que no tiene en peligro por la acción comunicativa del extranjero; que los mexicanos tenemos que no puede contaminarse al contacto de lo

Así, a la negación interior de la comunidad, entre el escritor y el crítico, tiene que superponerse, *necesariamente*, la negación exterior de la comunidad humana, en la que se sustrae a México de esa comunidad. Ciertamente, se le sustrae a nombre de una excelencia, a nombre de cierto valor absoluto de lo mexicano. Es evidente para el crítico que lo que el extranjero *ve* como valioso "fuera" de nuestro compartimiento estanco, debe estar "adentro". Pero, ¿cómo encontrarlo si hemos empezado por definirlo por negación? ¿Cuál es esa excelencia mexicana, que los extranjeros no ven, y que los nacionalistas sí ven, por más que nunca nos hayan dicho gran cosa de ella? Ellos nos invitan a contemplar la excelencia mexicana y quieren que los escritores se empleen a fondo en beneficiar esa mina de valor inapreciable. Pero, ¿por qué no habrían de beneficiarse ellos mismos con su descubrimiento, por qué no aprovechan ellos mismos ese filón?

Tal vez porque han empezado por definirlo negativamente, como lo no-inglés, lo no-francés, lo no-español, lo no-yanqui, etc., y, desgraciadamente, una suma de negaciones no puede arrojar un resultado positivo. La negación de la universalidad, enmascarada detrás de la negación de la particularidad, no puede transformarse en algo positivo, y de aquí la notoria infecundidad de todos los nacionalismos. De todos los nacionalismos, inclusive del mexicano. Porque, en el mejor de los casos, si convertimos la negación de la universalidad en afirmación de la particularidad, afirmaríamos como excelente, una particularidad mexicana. Pero, ¿cuál? Esta particularidad no puede ser geográfica, puesto que, en los asuntos humanos, la geografía no puede ser decisiva, en ningún caso, como fuente de valor. Tendría que ser una particularidad cultural. Pero la cultura no es sino la expresión concreta de lo *universal*. Nuestra búsqueda de lo particular tendría que llevarnos justo a aquello que pudiera particularizar a la cultura, darle color local. La fuente de este color peculiar tendría que ser la raza. La raza es lo único que puede ofrecer garantías suficientes de peculiaridad. Bajo el punto de vista racial, la capa más activa y fecunda de nuestra historia, la mestiza, ofrece un peligro, puesto que afirmarla implicaría afirmar un "pedazo" de lo español y, además, todos estamos de acuerdo en que lo que tiene de valioso le viene de la "sangre" indígena. Nos

qué son excelentes los indios?, la respuesta es: porque son quedamos, pues, con los indios, y si preguntamos: ¿por indios. Pero esto es exactamente lo mismo que decía Hitler de los alemanes. Los alemanes eran excelentes por ser alemanes. Si apelamos al pasado cultural indígena, resulta que Mussolini apelaba también al pasado imperial de Roma para probar la "superioridad" italiana, y Hitler apelaba a la "germanidad", manchada por Roma y el Cristianismo, para suscitar el entusiasmo homicida y antiuniversal de Alemania. Cuando un pueblo empieza a encontrarse a sí mismo maravilloso por lo que tiene de "propio" y de "distinto", está ya preparando la destrucción de los otros pueblos. Pero esto ya no es "la cultura", esto es la guerra.

La negación de la universalidad, implícita en la vaga "crítica" nacionalista, nos hace caer por el hueco negativo del nacionalismo en el mismo racismo obtuso de Hitler, que ha marcado, además, la época más infecunda de la cultura alemana y, tal vez, la liquidación del insigne pasado cultural de la nación alemana.

Condenar el esfuerzo de un escritor mexicano diciendo que "eso ya se hizo en Francia o en los Estados Unidos", es una apelación al nacionalismo, latente en los mexicanos como lo está en los hombres de todas las nacionalidades; es un juego sucio. Es condenar a los mexicanos a la singularidad, lo cual, además de ser demagógico, es ir contra la cultura como instancia de universalidad y de fraternidad.

Pero tiene una ventaja. Esta crítica puede significar que el que la pone en obra es un hombre avisado, que no se deja engañar. El es mucho mejor que el escritor a quien critica. Y, ¿cómo lo demuestra? Lo demuestra no escribiendo como Proust, ni como Joyce, ni como Faulkner. El no escribe como ellos porque no quiere. Lo único que quiere es hacer una crítica cuyo sentido último y real es invitar al escritor a no escribir.

El resultado es el silencio; una crítica que se encoge de hombros, que cierra el diálogo y abre el área de la soledad, del desaliento y de la infecundidad. No hay para el escritor una verdadera respuesta: no hay una orientación, una dirección a seguir por lo que se refiere a su arte. Si alguien da con un buen camino para nuestra autocomprensión, como Rulfo, neutralizando el lenguaje popular hasta

convertirlo en un instrumento literario apto para ciertos estados de lo que podríamos llamar "lucha nacional", o con una prosa limpia, ágil y libre como Arreola, el conato de lucidez *nacionalista* tra en estos afortunados descubrimientos se dio de la absurda discusión acerca de cuál de los dos es "mejor". La crítica se convierte en una discusión de taberna en la que no hay salida. Si Rulfo es "mejor" que Arreola *porque* es más mexicano, ¿por qué no resulta "peor" que Pancho Villa, que era, ¿no? más mexicano que Rulfo? ¿Y por qué no resulta mucho "mejor" que Kafka, puesto que Arreola

La voz de la crítica, lejana e imprecisamente y la oímos hablar de "lucha contra el imperialismo". Con su voz engolada, hace nuevamente la mala fe. Ahora quiere que el escritor sea político. Le señala un tema. Lo condena porque no se ocupa de política, porque no se ocupa de la cuestión histórico-universal a sus escritos. El escritor, cierta, no sabe qué responder. Tal vez no sabe nado a ocuparse de temas que no domina, no sabe la filosofía de la historia, y no sabe cómo aplicar la filosofía de la historia en un cuento que relate de un arriero o los amoríos de un joven por otra parte, no tiene nada que oponer a el imperialismo y oscila entre un sentimiento el crítico que, sin soportarlo él mismo, le echa de la historia y del destino del hombre, y la incomprensión y la violación a su derecho disputa se enreda, en parte porque no está ramente y en parte porque la enreda el territorio aparece ante el pueblo mexicano, por cómo defensor del imperialismo?

El crítico ejerce el terrorismo de lo social en su tiempo, y en otro respecto, otros críticos ejercen el terrorismo de la ciencia o el de la libertad. La crítica es simple y aplastante. Critica al escritor no hace, y no por lo que hace. Frente a ella no hay defensa posible. El escritor encuentra en ella una imagen negativa de sí mismo en la que no se le muestra, o mejor dicho, se le da en la que él no es, sin que le valga para nada.

culpa es infinita y sin apelación. El crítico, en cambio, es una masa de positividad y de inocencia, él es lo que el escritor debiera ser.

La manera como se realiza esta extraña y estupenda transformación es muy sencilla: el escritor no ha pregonado sus votos antiimperialistas, no relata la lucha del pueblo o del proletariado por libertar al hombre, *luego* es un enemigo del pueblo, del proletariado y del hombre, es un traidor vendido al oro yanqui y, por lo tanto, también un mal escritor. Su acusador debe ser un héroe de la lucha antiimperialista, un hombre generoso que ha puesto todo su esfuerzo al servicio de la buena causa, *puesto que* delata al villano escritor y tal vez, también, sea él mismo un excelente escritor, como lo demuestra el hecho de hacer crítica literaria. El resultado de la crítica es doble: crea un enemigo del proletariado, al que descubre y aniquila en el acto mismo de crearlo, y crea también a un defensor del proletariado que sigue existiendo después, con la tranquila conciencia de un hombre justo.

El juego sucio es evidente. Hay aquí una crítica en el vacío. Se juzga a un hombre por lo que no hace. Tanto valdría condenar a un arqueólogo por no ser matemático o a un fisiólogo por no ser ingeniero. El *no* es una fuente inagotable de culpabilidad. Sin duda, el juicio político es más universalizable que el profesional, pero, en todo caso, debiera recaer sobre actos políticos positivos y no sobre una obra literaria como tal. Aquí se hace pasar, en realidad, un juicio político por juicio literario, con lo cual alguien se libera del esfuerzo de juzgar de acuerdo con las cosas mismas y, de paso, confirma su posición de beneficiario de una actitud política haciéndola valer como excelencia literaria.

Si se habla de política a propósito de la literatura y se habla de literatura a propósito de la política, las cosas resultan poco claras y alguien puede quedarse con la vaga impresión de que un escritor es un mal mexicano, un imperialista y un mal escritor, y que el crítico, en cambio, es un hombre honrado al que no es fácil engañar. El juicio político parece verdadero porque se desvía la atención del público hacia una cuestión literaria; el juicio literario, a su vez, parece verdadero porque se desvía la atención hacia el campo infinito de la negación y hacia la política, y el crí-

tico se hace pasar por un hombre justo.

En realidad, en esta manera de juzgar falso que los escritores condenados por de salón que se autotitula "izquierdista" las clases trabajadoras y partidarias del imso que el no hacer tema del antiimperiali: calidad de escritores. Es falso que sus c su mal llamada crítica, estén realizando servicio de las clases trabajadoras y de su

En el supuesto de que la opinión de capaz de dirigir la de las clases trabajad sumamente dudoso—, en el supuesto d disputa fuera realmente algo más que u sión al prestigio por parte de los crítico: seno de la "burguesía" y sin una refere: a las clases trabajadoras, lo más que los lograr sería que los trabajadores estuvieran tores que antes hemos enumerado, pero i vieran contra aquéllos. No basta con lla: guien para que lo sea realmente. Y si algu alguna vez a convertirse en un efectivo del imperialismo, su calidad de agente o de un acto positivo de delación o de un cc con algún organismo imperialista, pero no hacer literatura con un cierto tema.

Si Juan José Arreola acusa ante un tigungen del Senado Americano a algu: afirmando, por ejemplo, que es un hom puede poner en grave crisis la paz de lo convertiría en un delator, pero no en Y si un crítico acusa a Octavio Paz de s: perialismo, no por ello se convertirá P: pero el acusador tampoco resulta por ell Además, nadie gana nada con todo esto. es absolutamente infecunda.

¿Qué sentido pueden tener, entonces se de juzgar? En verdad, su origen se encue: falsa del crítico con respecto a sus prop: propias perspectivas.

Sin duda el imperialismo es una realic: lidad también la opresión económica y la en el mundo entero.

y sin apelación. El crítico, en cambio, es avido y de inocencia, él es lo que el escri-

o se realiza esta extraña y estupenda trans- sencilla: el escritor no ha pregonado sus istas, no relata la lucha del pueblo o del libertar al hombre, *luego* es un enemigo proletariado y del hombre, es un traidor anqui y, por lo tanto, también un mal dor debe ser un héroe de la lucha anti- ombre generoso que ha puesto todo su es- de la buena causa, *puesto que* delata al tal vez, también, sea él mismo un exce- io lo demuestra el hecho de hacer crítica tado de la crítica es doble: crea un ene- ado, al que descubre y aniquila en el acto , y crea también a un defensor del pro- e existiendo después, con la tranquila con- mbre justo.

es evidente. Hay aquí una crítica en el un hombre por lo que no hace. Tanto a un arqueólogo por no ser matemático o r no ser ingeniero. El *no* es una fuente pabilidad. Sin duda, el juicio político es le que el profesional, pero, en todo caso, bre actos políticos positivos y no sobre a como tal. Aquí se hace pasar, en rea- olítico por juicio literario, con lo cual al- el esfuerzo de juzgar de acuerdo con las e paso, confirma su posición de beneficiario política haciéndola valer como excelencia

política a propósito de la literatura y se a a propósito de la política, las cosas res y alguien puede quedarse con la vaga un escritor es un mal mexicano, un impe- escritor, y que el crítico, en cambio, es do al que no es fácil engañar. El juicio rdadero porque se desvía la atención del a cuestión literaria; el juicio literario, a rdadero porque se desvía la atención hacia de la negación y hacia la política, y el crí-

tico se hace pasar por un hombre justo.

En realidad, en esta manera de juzgar todo es falso. Es falso que los escritores condenados por la charlatanería de salón que se autotitula "izquierdista" sean enemigos de las clases trabajadoras y partidarias del imperialismo. Es falso que el no hacer tema del antiimperialismo menoscabe su calidad de escritores. Es falso que sus críticos, al ejercer su mal llamada crítica, estén realizando una obra útil al servicio de las clases trabajadoras y de sus intereses.

En el supuesto de que la opinión de los críticos fuera capaz de dirigir la de las clases trabajadoras —lo cual es sumamente dudoso—, en el supuesto de que toda esta disputa fuera realmente algo más que una vulgar pretensión al prestigio por parte de los críticos, todo ello en el seno de la "burguesía" y sin una referencia real y eficaz a las clases trabajadoras, lo más que los "críticos" podrían lograr sería que los trabajadores estuvieran contra los escritores que antes hemos enumerado, pero no que éstos estuvieran contra aquéllos. No basta con llamar traidor a alguien para que lo sea realmente. Y si alguno de ellos llegara alguna vez a convertirse en un efectivo delator o agente del imperialismo, su calidad de agente o delator provendría de un acto positivo de delación o de un compromiso positivo con algún organismo imperialista, pero no del hecho de no hacer literatura con un cierto tema.

Si Juan José Arreola acusa ante un Comité de Investigaciones del Senado Americano a alguno de sus críticos, afirmando, por ejemplo, que es un hombre peligroso que puede poner en grave crisis la paz del continente, esto lo convertiría en un delator, pero no en un mal prosista. Y si un crítico acusa a Octavio Paz de ser Agente del Imperialismo, no por ello se convertirá Paz en tal agente, pero el acusador tampoco resulta por ello un buen poeta. Además, nadie gana nada con todo esto. La recriminación es absolutamente infecunda.

¿Qué sentido pueden tener, entonces semejantes maneras de juzgar? En verdad, su origen se encuentra en la posición falsa del crítico con respecto a sus propios fines y a sus propias perspectivas.

Sin duda el imperialismo es una realidad y es una realidad también la opresión económica y la lucha contra ella en el mundo entero.

Pero esta lucha, que vista de conjunto es una unidad, se ofrece, desde la perspectiva individual, como un mosaico de innumerables posibilidades. Se convierte en un número indeterminado de tareas posibles. Uno puede estar en ella, cooperar a ella de mil maneras diferentes, asumiendo una tarea orientada en general en el sentido de esa lucha. Desde cualquier perspectiva se puede oponer eficazmente un individuo al avance del imperialismo. Cualquiera puede hacer algo en este sentido —desde un acto incidental, hasta la entrega de la propia vida para el advenimiento de un mundo mejor o para el mejoramiento del existente. Uno puede poner todos sus esfuerzos para dar realidad, para dar cuerpo, a un movimiento encaminado a promover la justicia en el mundo.

Pero uno puede también aprovecharse del movimiento del mundo hacia la justicia para darse cuerpo a sí mismo. Aparecen así mil procedimientos fáciles de autojustificación. Cuando uno se declara por la justicia, *parece* que uno hace realmente algo por la justicia y uno puede llegar a creerse, por este camino, un hombre justo. Es evidente, sin embargo, que no basta declarar ser algo para serlo realmente; pero la acción ofrece también vías fáciles a la autojustificación. Hay un medio facilísimo para dar cuerpo a la propia excelencia justiciera: denunciar al malo —en este caso, el imperialista.

El antiimperialista de pega resulta irresistiblemente compelido a la vocación de gendarme. Exactamente igual que su conocida contrafigura: el anticomunista. Los dos están destinados a agitar frenéticamente su bandera, venga o no a cuento. La falta de fundamentos reales para su propia excelencia los obliga a descubrir al malo por todas partes, puesto que lo que nos hace buenos es fustigar a los malos. Si uno no encuentra todos los malos que necesita para ser bueno, se los inventa. No es difícil hacerlo, puesto que a falta de razones positivas siempre estarán a la mano las negativas. El campo del *no* es infinito.

Se ofrece aquí la misma estructura que ha destacado el gran dramaturgo norteamericano Miller en su drama acerca de las cacerías de brujas en Nueva Inglaterra:

El juez bueno.—Usted es una bruja...

La mujer mala.—Pero, ni siquiera sé lo que es una bruja...

El juez bueno.—Entonces, ¿cómo una bruja?

Esto es la clave de todo. Se trata de maniqueísmo, el triste aliado de la estereotipación, que les permite convertirse en estereotipos. El maniqueísmo que le permite al bueno ser "amor al bueno", para lo cual tiene que mentir; y a otros, es decir: tiene que mentir; resulta claro, a condición de que renuncie a lo que es, pero ello, el arma de los malos, es la mala fe. Pero que es también, en el mundo, el enemigo capaz de aplastar a los buenos como siempre, son en el mundo la úlcera y los hombres de buena voluntad.

, que vista de conjunto es una unidad, se perspectiva individual, como un mosaico posibilidades. Se convierte en un número tareas posibles. Uno puede estar en ella, e mil maneras diferentes, asumiendo una general en el sentido de esa lucha. Desde iva se puede oponer eficazmente un indi- del imperialismo. Cualquiera puede hacer ido —desde un acto incidental, hasta la ia vida para el advenimiento de un mundo mejoramiento del existente. Uno puede po- erzos para dar realidad, para dar cuerpo, encaminado a promover la justicia en el

también aprovecharse del movimiento del isticia para darse cuerpo a sí mismo. Apa- ocedimientos fáciles de autojustificación. clara por la justicia, *parece* que uno hace r la justicia y uno puede llegar a creerse, un hombre justo. Es evidente, sin em- ta declarar ser algo para serlo realmente; ice también vías fáciles a la autojusti- medio facilísimo para dar cuerpo a la justiciera: denunciar al malo —en este ca-

sta de pega resulta irresistiblemente com- ión de gendarme. Exactamente igual que afigura: el anticomunista. Los dos están r frenéticamente su bandera, venga o no a de fundamentos reales para su propia ga a descubrir al malo por todas partes, : nos hace buenos es fustigar a los malos. tra todos los malos que necesita para ser anta. No es difícil hacerlo, puesto que a positivas siempre estarán a la mano las po del *no* es infinito.

la misma estructura que ha destacado el norteamericano Miller en su drama acer- de brujas en Nueva Inglaterra:

—Usted es una bruja...

—Pero, ni siquiera sé lo que es una

El juez bueno.—Entonces, ¿cómo sabe que usted *no* es una bruja?

Esto es la clave de todo. Se trata en el fondo del maniqueísmo, el triste aliado de la estupidez y de la insuficiencia, que les permite convertirse en agudeza y en justicia. El maniqueísmo que le permite al “odio al malo” creerse “amor al bueno”, para lo cual tiene que inventar a unos y a otros, es decir: tiene que mentir; para el cual todo resulta claro, a condición de que renunciemos a ver claro, y que es, pero ello, el arma de los mediocres y el padre de la mala fe. Pero que es también, en todas partes, el verdadero enemigo capaz de aplastar a los hombres que hoy, como siempre, son en el mundo la única esperanza de paz: a los hombres de buena voluntad.

No se trata de establecer un paralelo entre estos hombres tomados concretamente y en plenitud. Las diferencias históricas son tan obvias que parece ridículo intentar una comparación de cualquier índole y, desde luego, no trataré de hacerlo. Pero sí quisiera destacar, dentro de la enorme distancia temporal y psicológica que los separa, una veta de unidad que tal vez pueda arrojar alguna luz sobre la estructura del mundo espiritual.

Santo Tomás nace cerca de Nápoles, a fines de 1224 en una familia de la aristocracia rural. Dostoievski, el 30 de octubre de 1821, en Moscú, en una familia de la clase media. Están separados por seis siglos. Seis siglos de historia europea: es decir, seis siglos de tal manera preñados de acontecimientos decisivos en todos los órdenes, que bien puede decirse que se encuentran en dos puntos extremos de la humanidad histórica.

Pero esta distancia, objetiva y externa, es casi deleznable ante las diferencias psicológicas que se revelan en el estilo de sus vidas y en los testimonios que sobre ellos nos quedan.

La biografía de Tomás de Aquino es la menos dramática y más ininteresante que pueda imaginarse. No tiene nada que ofrecer a la curiosidad de los modernos devoradores de biografías. Las pocas anécdotas que de él nos han llegado, como la de la mesa del rey Luis o la de su enojo ante las malas artes polémicas de Siger de Brabante, son del todo insípidas para los paladares del siglo xx. Creo que lo único impresionante de Santo Tomás es la lista de sus obras, y para los pocos que lo leen, la penetración increíble y la transparencia de su inteligencia.

La Iglesia Católica lo ha llamado "Doctor Angélico". Confieso que no conozco con precisión la razón de este sobrenombre. Pero me suena. Alude, tal vez, a la perfección y a la agilidad casi musical de un pensamiento en el que se traban y destraban con precisión aritmética todos los hilos conceptuales que el hombre puede tender hacia "lo Infinito" o "lo Absoluto" o "lo Divino" o, para decirlo

con mayor rigor filosófico, hacia Dios; y más se haya posado sobre este mundo n más clara, objetiva y amorosa que la de

Este hombre vivió su ininteresante vida en la Iglesia en el sentido figurado y en de la expresión. Dentro de la Iglesia en tivo; en esa interioridad de todas las in la contemplación mística. Una perfecta mo y el mundo luminoso de un intele activo fueron su habitáculo permanente.

La vida de Dostoievski, en cambio, tie que ofrecer a la curiosidad de los lector Su figura está rodeada por el aura somb espíritus negativos del siglo xix. Al lado Kierkegaard, Dostoievski ocupa un lug; genio de la desmesura y la tragedia.

Uno de sus primeros biógrafos, Stra Tolstoi, nos habla de la inquietud que le ievski:

"Ayúdeme usted a encontrar una salic puedo ver en Dostoievski ni un hombre bre feliz... era un carácter malo, envi pasó toda su vida en una gran excitac hecho parecer pobre y ridículo si no hul lo... Los horrores le atraían... Pero co les pasiones, no tenía ningún sentido d nina. Eso se ve por sus novelas. Los p responden a su carácter son el héroe de drigáilov de *Crimen y castigo* y el S monios...". "Era en verdad un hombre que se complacía en dárseles de feliz y q se amaba con ternura..., etc."

Parece que Strakhov no era digno de de Dostoievski protestó indignada contra sideraba calumnias de un envidioso.

En todo caso, es evidente que nadie p presarse sobre el hermano Tomás en tér los de la carta de Strakhov. Pero, por podrá negar la proximidad de Dostoiev más sombríos de la existencia humana. un adolescente para sentir el peso del kiano. De todos los paisajes espirituales

blecer un paralelo entre estos hombres nte y en plenitud. Las diferencias his que parece ridículo intentar una comer índole y, desde luego, no trataré de siera destacar, dentro de la enorme disicológica que los separa, una veta de pueda arrojar alguna luz sobre la espiritual.

e cerca de Nápoles, a fines de 1224 en aristocracia rural. Dostoievski, el 30 de n Moscú, en una familia de la clase dos por seis siglos. Seis siglos de histo-ir, seis siglos de tal manera preñados decisivos en todos los órdenes, que bien : encuentran en dos puntos extremos de ica.

a, objetiva y externa, es casi deleznable psicológicas que se revelan en el estilo . testimonios que sobre ellos nos quedan. Tomás de Aquino es la menos dramá-ante que pueda imaginarse. No tiene . la curiosidad de los modernos devo-s. Las pocas anécdotas que de él nos a de la mesa del rey Luis o la de su . artes polémicas de Siger de Brabante, is para los paladares del siglo xx. Creo ionante de Santo Tomás es la lista de s pocos que lo leen, la penetración in-encia de su inteligencia.

za lo ha llamado "Doctor Angélico". mozco con precisión la razón de este ne suena. Alude, tal vez, a la perfec-asi musical de un pensamiento en el straban con precisión aritmética todos es que el hombre puede tender hacia Absoluto" o "lo Divino" o, para decirlo

con mayor rigor filosófico, hacia Dios; y es dudoso que ja- más se haya posado sobre este mundo nuestro una mirada más clara, objetiva y amorosa que la de Tomás de Aquino.

Este hombre vivió su ininteresante vida en el interior de la Iglesia en el sentido figurado y en el sentido absoluto de la expresión. Dentro de la Iglesia en un grado superlativo; en esa interioridad de todas las interioridades que es la contemplación mística. Una perfecta serenidad del ánimo y el mundo luminoso de un intelecto perpetuamente activo fueron su habitáculo permanente.

La vida de Dostoievski, en cambio, tiene muchísimo más que ofrecer a la curiosidad de los lectores contemporáneos. Su figura está rodeada por el aura sombría de los grandes espíritus negativos del siglo xix. Al lado de Nietzsche y de Kierkegaard, Dostoievski ocupa un lugar eminente como genio de la desmesura y la tragedia.

Uno de sus primeros biógrafos, Strakhov, en carta a Tolstoi, nos habla de la inquietud que le provocaba Dostoievski:

"Ayúdeme usted a encontrar una salida —le dice—. No puedo ver en Dostoievski ni un hombre bueno ni un hombre feliz... era un carácter malo, envidioso, petulante, y pasó toda su vida en una gran excitación que le habría hecho parecer pobre y ridículo si no hubiera sido tan malo... Los horrores le atraían... Pero con todas sus bestiales pasiones, no tenía ningún sentido de la belleza femenina. Eso se ve por sus novelas. Los personajes que más responden a su carácter son el héroe del *Subsuelo*; el Svidrigáilov de *Crimen y castigo* y el Stavróguin de *Demonios*...". "Era en verdad un hombre desdichado y malo, que se complacía en dárselas de feliz y que sólo a sí mismo se amaba con ternura..., etc."

Parece que Strakhov no era digno de crédito. La viuda de Dostoievski protestó indignada contra lo que ella consideraba calumnias de un envidioso.

En todo caso, es evidente que nadie pensó jamás en expresarse sobre el hermano Tomás en términos semejantes a los de la carta de Strakhov. Pero, por otra parte, nadie podrá negar la proximidad de Dostoievski a los aspectos más sombríos de la existencia humana. No hace falta ser un adolescente para sentir el peso del mundo dostoievskiano. De todos los paisajes espirituales que pueden servir

de fondo a la aventura individual del hombre, los que él ha pintado son los más aterradores e inhospitalarios, con la sola excepción, tal vez, de los de Kafka. Nada hay ni remotamente parecido en Santo Tomás. Leerlo es participar en experiencias extremadamente dolorosas. No es extraño, pues, que haya suscitado resistencias y odios.

La chabacanería burguesa de fines del XIX y principios del XX echó mano de su manera típica de deshacerse de lo que no quería comprender y lo declaró "gran psicólogo". ¿No había dicho el mismo Federico Nietzsche que Dostoievski era el único hombre capaz de enseñarle psicología a él, que filosofaba con la nariz y el martillo?

Después de esta domesticación todo el mundo podía dormir tranquilo: Dostoievski es "un gran psicólogo". Si a uno le interesa la psicología puede leerlo, si no, no se ha perdido nada. Es un novelista que inventa personajes anormales, que no tienen nada que ver con nosotros. El mismo era un epiléptico.

El psicologismo es la gran astucia con que la burguesía declinante ha mantenido indemnes los muros que protegen su mediocridad. Pero Dostoievski no es un psicólogo, porque un psicólogo habla de ciertos hechos y de otros hombres desde un punto de vista en cierta manera exterior a esos hechos y hombres. Dostoievski es mucho más que esto; no se limita a describir *casos* excepcionales o patológicos. Nos obliga a contemplar el mundo desde puntos de vista, ciertamente poco frecuentes, pero legítimos y *normales*. No crea personajes para que nosotros los contemplemos tranquilamente, como seres raros, desde *nuestro mundo*. Nos muestra *el mundo* a través de personajes comprometidos en relaciones decisivas y radicales con las cosas, los hombres, y lo absoluto. Nos obliga a entrar en un juego de reglas gigantescas, las últimas que pueden plantearse al hombre. Nos hace sentir el peso de la condición humana tal como tiene que ser soportado en una experiencia de frontera, en la que el mundo humano limita con el Divino y con la nada.

Ciertamente, los muros del psicologismo están hoy casi arruinados. Pero siempre pueden levantarse otros. El historicismo puede servir también de muro de contención: Dostoievski es un hombre de su tiempo, luego... estaba equivocado. Su verdad es una verdad de su tiempo.

A este relativismo horizontal puede añadirse el relativismo vertical: Dostoievski es un hombre que luego no puede decir nada verdadero, dominado desde fuera por las contradicciones en una sociedad deformada.

Tales son los argumentos del sentido común sobre Dostoievski. Se han aplicado también a Santo Tomás.

Si Dostoievski es un psicólogo epiléptico, Santo Tomás es un teólogo iluso de buen humor. Un hombre eclesiástico de origen aristocrático, y burgués, a los que debe sólo comprenderlo de su clase y de las relaciones de los tiempos respectivos.

Y todavía podemos descender al último nivel de la estupidez:

Dostoievski es un ruso y nosotros somos europeos. Lo que pasa en sus novelas son cosas rusa: híbrida, medio oriental... No se puede coger por sus extravagancias...

He aquí un primer elemento de una distancia. Unidad pobre, por cierto, pero dos son igualmente rechazados por él. La sofistería burguesa no quiere comprenderlos. La astucia del término mediano se pasa por pensamiento para poder pasar en su carencia de espíritu, no puede comprenderlos.

Por supuesto, hay una multitud de ejemplos como el de Santo Tomás de una mediocridad aplastante. Sucede misteriosamente adherirse al pensamiento del aguinateo, por su inteligencia y la profundidad de su participación en el genio de Dostoievski a través de tratando de parecerse a él o a un velas. Alguien ha dicho que un elemento de la grandeza de Santo Tomás es que él no se da cuenta de la opinión de Strakhov, es casi seguro que era un personaje de Dostoievski.

Sí, uno puede ser tomista y tonto, como Karamázov y ser un imbécil, pero...

ntura individual del hombre, los que él más aterradores e inhospitalarios, con la vez, de los de Kafka. Nada hay ni reo en Santo Tomás. Leerlo es participar remadamente dolorosas. No es extraño, citado resistencias y odios.

burguesa de fines del XIX y principios de su manera típica de deshacerse de lo prender y lo declaró "gran psicólogo". El mismo Federico Nietzsche que Dosto- hombre capaz de enseñarle psicología con la nariz y el martillo?

domesticación todo el mundo podía dor- stoievski es "un gran psicólogo". Si a psicología puede leerlo, si no, no se ha n novelista que inventa personajes anor- n nada que ver con nosotros. El mismo

es la gran astucia con que la burguesía enido indemnes los muros que protegen ro Dostoievski no es un psicólogo, por- ible de ciertos hechos y de otros hombres vista en cierta manera exterior a esos

Dostoievski es mucho más que esto; cribir *casos* excepcionales o patológicos. mplar el mundo desde puntos de vista, ecuentes, pero legítimos y *normales*. No a que nosotros los contemplemos tran- seres raros, desde *nuestro mundo*. Nos t través de personajes comprometidos en y radicales con las cosas, los hombres, obliga a entrar en un juego de reglas mas que pueden plantearse al hombre. peso de la condición humana tal como rtado en una experiencia de frontera, humano limita con el Divino y con la

muros del psicologismo están hoy casi mpre pueden levantarse otros. El histo- también de muro de contención: Dos- re de su tiempo, luego... estaba equi- es una verdad de su tiempo.

A este relativismo horizontal puede todavía añadirse un relativismo vertical: Dostoievski es un pequeño burgués, luego no puede decir nada verdadero. Estaba trabado y dominado desde fuera por las contradicciones de su situa- ción en una sociedad deforme.

Tales son los argumentos del sentido común contra Dos- toievski. Se han aplicado también a Santo Tomás.

Si Dostoievski es un psicólogo epiléptico con cierto in- terés clínico, Santo Tomás es un teólogo pícnico, es decir, un iluso de buen humor. Un hombre del siglo XIII... Un eclesiástico de origen aristocrático, y un escritor pequeño burgués, a los que debe sólo comprenderse como un resul- tado de su clase y de las relaciones de producción en sus tiempos respectivos.

Y todavía podemos descender al último grado de la es- tupidez:

Dostoievski es un ruso y nosotros somos occidentales. Lo que pasa en sus novelas son cosas de rusos; es el alma rusa: híbrida, medio oriental... No vale la pena dejarse coger por sus extravagancias...

He aquí un primer elemento de unidad en medio de la distancia. Unidad pobre, por cierto, unidad negativa. Los dos son igualmente rechazados por el pensamiento medio- cre. La sofistería burguesa no quiere tener nada que ver con ellos. La astucia del término medio, que tiene que ha- cerse pasar por pensamiento para poder seguir instalada en su carencia de espíritu, no puede tenerlos por maestros.

Por supuesto, hay una multitud de adictos al pensamien- to de Santo Tomás de una mediocridad aplastante. Como hay también una multitud (menos numerosa) de dosto- ievskianos y hasta de nietzscheanos también de una medio- cridad aplastante. Sucede misteriosamente que no basta adherirse al pensamiento del aquinatense para adquirir su inteligencia y la profundidad de su visión; ni se puede par- ticipar en el genio de Dostoievski a fuerza de admirarlo o tratando de parecerse a él o a un personaje de sus no- velas. Alguien ha dicho que un elemento importante de la grandeza de Santo Tomás es que él no era tomista y, contra la opinión de Strakhov, es casi seguro que Dostoievski no era un personaje de Dostoievski.

Sí, uno puede ser tomista y tonto, o reconocerse en Iván Karamázov y ser un imbécil, pero esto no le da validez

que busca anular el pensamiento. Además, que estos sofismas psicofísicos y todos los demás relativismos que él ha segregado, son otras tantas reacciones que en realidad vienen a caer sobre el mismo serio, e incluso sobre el de quien se burlamos tampoco que quien comienza a discutir no acabará seguramente apelando a la evidencia que es siempre fruto de un escepticismo que puede hablarse así, es en realidad un método podrido terriblemente destructivo que no es nuestro tema.

Dostoievski y Santo Tomás de Aquino, ¿por qué precisamente Dostoievski?

Se debe a un gusto arbitrario por la parte o menos anárquicamente sobre ellos, una experiencia casi casual cuando un teólogo hace unos años. Al leer una *Theologica* me vino a la memoria *Los Hermanos Karamázov*...

En la novela hay un capítulo titulado: "Los Dioses" en el que se relata una conversación de Alejandro Karamázov, cuyo tema central es uno y la incredulidad del otro. El problema de la existencia de Dios, visto desde un punto de vista dramático a través de la conversación.

¿Qué sucede después de una larga separación? ¿Qué sucede, como un disparo, sobre el gran tema?

— "¿Por dónde empezamos? Dilo tú, ¿existe Dios?"

— "¿Por qué entrar en materia de una manera que al ruso le interesan fundamentos últimos, radicales, universales: ¿cómo hacen más que hablar de cuestiones de fe? ¿cómo creen en Dios hablan del socialismo, de la transformación de la humanidad en comunismo? — dice Iván —, las mismas cuestiones por el otro extremo".

— "¿Por qué, pues, de cuestiones eternas:

"Bueno, pues... figúrate, puede que acepte la existencia de Dios — rió Iván—. No te lo esperabas... ¿verdad?"

Iván empieza aquí a preparar su argumento: "Puede que acepte la existencia de Dios". En realidad es esta una concesión que tiende a suspender la cuestión de si Dios existe, simplemente para no partir de ella, pues de ser así, se habría decidido ya de una manera u otra y el diálogo quedaría cancelado.

Iván continúa: "Acepto a Dios, y no sólo de buen grado, sino que acepto además su presciencia y su finalidad... que para nosotros nos son perfectamente desconocidas; creo en el orden, en el sentido de la vida; creo en la eterna armonía, en la que todos hemos de fundirnos; creo en el Verbo hacia el que propende el Universo, y que reside en Dios, siendo Dios él mismo, bueno, y etc., hasta el infinito..." "Según parece voy ya por el buen camino... ¿no? Bueno; pues ahora figúrate que en último término, yo, este Universo Divino... no lo acepto. Y aunque sé que existe, no lo admito del todo."

"Me explicaré — continúa Iván—. Estoy convencido como un niño de que el dolor se extinguirá... Que toda la indignante farsa de las humanas contradicciones se disipará cual lamentable espejismo, como una ruin manifestación de la humana, euclidiana razón; que finalmente, al término del Universo, en el momento de la eterna armonía, ocurrirá y surgirá algo hasta tal punto preciado que bastará a todos los corazones, calmará todos los descontentos, redimirá todos los crímenes de las criaturas, toda la sangre por ellas vertida, haciendo que no sólo resulte posible perdonar, sino justificar todo lo sucedido entre los hombres". "¡ Todo esto — añade Iván — concedo que será y se manifestará, pero yo no lo admito ni quiero admitirlo! Concedo hasta que las líneas paralelas se unan en el infinito y yo lo vea; entonces lo veré y diré que se han unido; pero a pesar de todo no lo admito. Ahí tienes mi ser, Alioscha; ahí tienes mi tesis. Esto te lo digo en serio... No te hacía falta saber de Dios, sino saber cómo vive tu amantísimo hermano. Pues ya te lo dije."

Como puede verse, Iván no quiere afirmar nada sobre la existencia de Dios. El la admite, e incluso hace una descripción emocionante de la visión escatológica (aspecto predominante de la espiritualidad de la Iglesia Ortodoxa Rusa) del cristianismo. Su intención se desplaza hacia lo que él

llama el *Universo Divino*. Es decir, hacia el mundo comprendido como creación de Dios que se encamina hacia un punto final glorioso. Iván suspende el juicio sobre el asunto central y fija su mirada en el mundo. Va a dar un rodeo por el mundo para mostrar ciertos hechos que lo hacen *inaceptable* como Universo Divino, lo que en último término, va a hacer inaceptable la existencia de Dios. No va a argumentar directamente acerca de esa existencia. Va a hacer algo mucho más grave: va a mostrar un aspecto del mundo con tal fuerza que nadie, ni el cristiano Alioscha, se sentirá capaz de replicar.

Pero, oigamos a Iván. Después de exponer con verdadera maestría la imposibilidad del amor al prójimo, empieza a entrar en materia:

“Pero basta de esto, yo sólo quiero traerte a mi punto de vista. Yo quería hablar de los sufrimientos humanos en general; pero es mejor que nos detengamos en los sufrimientos de los niños solamente. Tanto menos provechoso para mí, desde luego. Pero, en primer lugar, al niño es posible amarlo hasta de cerca, hasta con su cara sucia y fea (a mí me parece, no obstante, que los niños no tienen nunca caras feas). En segundo lugar, de los mayores no hablaré tampoco porque, además de que son repulsivos y no merecen amor, tienen una compensación: han comido la manzana y conocen el bien y el mal, y se han vuelto como dioses. Y aún siguen comiéndola. Pero los niños no han comido nada y por lo pronto son del todo inocentes. ¿Amas a los niños, Alioscha? Yo sé que los amas y por eso comprendes por qué yo ahora sólo de ellos quiero hablar. Si también ellos padecen horriblemente en la tierra es, desde luego, sin duda alguna, por culpa de sus padres, que comieron la manzana... porque has de tener presente que este es un juicio de otro mundo, para el corazón humano, aquí en la tierra, incomprensible. No es posible que sufra el inocente por el otro, y además el inocente así. Asómbrate de mí, Alioscha, yo también amo a los niños. Los niños, mientras son niños, hasta los siete años, por ejemplo, distan horriblemente de las personas mayores; se diría otros seres y otra naturaleza.”

Las palabras de Iván se van haciendo cada vez más graves. Su tono es cada vez más patético, cada vez le es más difícil controlar el alud de imágenes que le atormenta: “¿Tú sabes a qué te estoy diciendo todo esto, Alioscha? Parece

que me duele la cabeza y estoy triste”.

“A propósito, no hace mucho me contó cómo —prosiguió Iván Fedorovich— que alcos y cherqueses se conchaban para comer rosos de una sublevación general de los esclavos, incendian, degüellan, fuerzan a las mujeres a los prisioneros por las orejas a las tapaderas hasta ser de día, y al ser de día los ahorcan que imaginarlo todo es imposible. Ver hablar de la bestial crueldad del hombre horriblemente injusto y ofensivo para las familias puede ser tan cruel como el hombre, tan cruel. El tigre no hace más que echar la carne y sólo eso sabe. Jamás se le ocurriría clavar las orejas y tenerlo así toda la noche... Esas cosas, martirizan con fruición también a las mujeres cluyendo por arrojar por el aire a los prisioneros pararlos en la punta de sus bayonetas a las madres. A la vista de ellas. En eso que me da placer. Pero mira, a mí hubo de interesar un cuadrado. Figúrate: un niño de pecho en su trémula madre; alrededor, turcos que le hacen una alegre broma: acarician al nene, se reír y consiguen que ría. En aquel momento le apunta con su pistola a tres viorschkas carita. El chico, alegremente, ríe, extendiendo la mano a coger la pistola, y de pronto, el artista cae disparado en la cara misma y le destroza la cabeza, ¿verdad? A propósito, los turcos, se comen mucho de los dulces.”

“Hermano, ¿a qué viene todo esto?”

“Pienso, contesta Iván, que si el diablo también, tanto, es creación del hombre, éste lo ha hecho y semejanza.”

No cabe duda que la cosa es fuerte. Pero el genio de Iván continúa en busca de nuevas tondas. Dostoievski ahonda todavía más vulnerable del lector, tratando de conducirle al mal absoluto, el sufrimiento del infierno, al darse en una fulguración siniestra y abrumadora, razonando para probar nada sino que como no poco a poco hacia el vértigo. Va ex

vino. Es decir, hacia el mundo común de Dios que se encamina hacia un ván suspende el juicio sobre el asunto da en el mundo. Va a dar un rodeo mostrar ciertos hechos que lo hacen verso Divino, lo que en último término la existencia de Dios. No va a te acerca de esa existencia. Va a hacer : va a mostrar un aspecto del mundo e, ni el cristiano Alioscha, se sentirá ca-

n. Después de exponer con verdadera dad del amor al prójimo, empieza a

y, yo sólo quiero traerte a mi punto ablar de los sufrimientos humanos en que nos detengamos en los sufrimiente. Tanto menos provechoso para mí, primer lugar, al niño es posible amar ta con su cara sucia y fea (a mí me ue los niños no tienen nunca caras r, de los mayores no hablaré tampoco e son repulsivos y no merecen amor, ón: han comido la manzana y cono y se han vuelto como dioses. Y aún ro los niños no han comido nada y do inocentes. ¿Amas a los niños, Alios nas y por eso comprendes por qué yo iero hablar. Si también ellos padecen erra es, desde luego, sin duda alguna, es, que comieron la manzana... por te que este es un juicio de otro mundo, ano, aquí en la tierra, incomprende sufra el inocente por el otro, y ade sómbrate de mí, Alioscha, yo también niños, mientras son niños, hasta los , distan horriblemente de las personas ; seres y otra naturaleza.”

n se van haciendo cada vez más gra vez más patético, cada vez le es más l de imágenes que le atormenta: “¿Tú diciendo todo esto, Alioscha? Parece

que me duele la cabeza y estoy triste”.

“A propósito, no hace mucho me contó un búlgaro en Moscú —prosiguió Iván Fedorovich— que allá en Bulgaria, turcos y cherqueses se conchaban para cometer fechorías, temerosos de una sublevación general de los eslavos, es decir, que incendian, degüellan, fuerzan a las mujeres y niños, clavan a los prisioneros por las orejas a las tapias y allí los dejan hasta ser de día, y al ser de día los ahorcan... y etcétera, que imaginarlo todo es imposible. Verdaderamente, suele hablarse de la bestial crueldad del hombre, pero esto es horriblemente injusto y ofensivo para las fieras: la fiera nunca puede ser tan cruel como el hombre, tan artísticamente cruel. El tigre no hace más que echar la zarpa y destrozar, y sólo eso sabe. Jamás se le ocurriría clavar a nadie por las orejas y tenerlo así toda la noche... Esos turcos, entre otras cosas, martirizan con fruición también a los niños... concluyendo por arrojar por el aire a los niños de pecho y a pararlos en la punta de sus bayonetas a la vista de sus propias madres. A la vista de ellas. En eso consiste el principal placer. Pero mira, a mí hubo de interesarme grandemente un cuadrito. Figúrate: un niño de pecho en los brazos de su trémula madre; alrededor, turcos que llegan. Se les ocurre una alegre broma: acarician al nene, se ríen para hacerle reír y consiguen que ría. En aquel momento un turco va y le apunta con su pistola a tres viorschkas de distancia de su carita. El chico, alegremente, ríe, extiende las manitas para coger la pistola, y de pronto, el artista oprime el gatillo, le dispara en la cara misma y le destroza la cabeza... Artístico, ¿verdad? A propósito, los turcos, según dicen, gustan mucho de los dulces.”

“Hermano, ¿a qué viene todo esto?”, pregunta Alioscha.

“Pienso, contesta Iván, que si el diablo no existe y, por tanto, es creación del hombre, éste lo ha creado a su imagen y semejanza.”

No cabe duda que la cosa es fuerte. Pero esto no es todo. El genio de Iván continúa en busca de intuiciones más rotundas. Dostoievski ahonda todavía más buscando el punto vulnerable del lector, tratando de conducirlo al instante en que el mal absoluto, el sufrimiento del inocente, ha de revelarse en una fulguración siniestra y abrumadora. Iván no está razonando para probar nada sino que conduce a su hermano poco a poco hacia el vértigo. Va excluyendo todas sus

defensas, exponiendo casos cada vez más odiosos en que los niños son atormentados por sus propios padres hasta el delirio.

No es cosa de seguir reproduciendo su relato. Lo que dice es demasiado torturante y no se trata de entregarnos a la caza de la intuición del mal que Dostoievski logra transmitir con perfección increíble. Todo el mundo conoce esos pasajes de la novela que, por otra parte, desglosados de su contexto pierden buena parte de su efecto.

Todos sabemos, además, lo difícil que es lograr esa intuición y vivir seriamente por un instante el mal ajeno. Todos hemos visto las imágenes de los campos alemanes de concentración al terminar la guerra y creo que nos hemos asombrado tal vez más de nuestra propia indiferencia que del horror que encierra su silenciosa elocuencia.

Pero, escuchemos las conclusiones de Iván:

“A juicio mío, según mi lamentable, terrestre, euclidiana razón, sólo sé que el dolor existe, que no hay culpables, que todo procede lo uno de lo otro, directa y simplemente, que todo fluye y se allana... Pero todo esto es sólo una necesidad euclidiana... Yo necesito una compensación... y no en el infinito, en ninguna parte ni nunca, sino aquí en la tierra y que yo pueda verla con mis ojos... Yo quiero ver con ellos al cordero tumbado junto al león, y cómo la víctima revive y se abraza con su verdugo. Yo quiero estar allí cuando todos vengan de pronto a saber por qué sucedió todo aquello. En este anhelo se fundan todas las religiones, y yo creo. Pero ahí están, sin embargo, los niños, y ¿qué voy a hacer con ellos entonces? He aquí un problema que no acierto a resolver. Por centésima vez lo repito: hay muchos problemas; pero yo he tomado solamente el de los niños, porque ahí se ve con claridad irrefutable lo que quiero decir. Oídme: si todos vosotros estáis obligados a padecer para con vuestro dolor comprar la eterna armonía, ¿dónde poner ahí a los niños? ¡Decidme, por favor! De todo punto resulta incomprendible por qué habrían de padecer también ellos, y por qué habrían de comprar ellos también con su dolor la armonía... En tanto es tiempo, me daré prisa a prevenirme y rechazaré de plano esa suprema armonía... La han tasado demasiado cara: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para comprar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. Y con sólo que sea un hombre honrado, me veré

en la obligación de devolverlo lo más es lo que hago. No es que no acepte a le devuelvo con el mayor respeto mi bill

Esta es la argumentación de Iván, que tratar un mal que no puede salvarse con efecto, una teoría es una forma posible. Si pudiéramos pensar el mal, comprensible como consecuencia, antecedente o carga execrable dejaría de pesar sobre el primer movimiento es comprenderlo como una culpa, de algún desarreglo; como mente por *otra cosa* que el mal mismo.

Puesto frente al mal, el hombre intenta *dolo*. En el fondo de este intento de huida, un volver los ojos a otra parte. Y es lo natural, porque el mal es lo ininteligible. Como la nada. La nada no se deja averla como un hueco sobre el fondo de en el hueco de la mano. Así como el agua se resiste a dejarse apresar por nuestros compones. Es lo inarticulable, lo inorganizado.

La operación que realiza Iván es, pues. Se trata de obligarnos a ver el mal puro. Ello es menester procurarse un fondo de inocencia infantil. De ahí su insistencia en el mal tiene una como tendencia a asociar la culpa. El mal es soportable sobre un fondo de inocencia. Pero, como dice Iván ¿qué hace el sufrimiento del niño nos impide hacer comprender la inteligibilidad del mal. Sobre un fondo de inocencia revela toda su irracionalidad y se hace inteligible justamente como *mal*; como algo injusto y absurdo.

Todo el alegato de Iván tiende a eso: el mal químicamente puro, sin traza alguna de explicaciones o teorías de la razón especulativa euclidiana. Tiende a coger el mal, a clavarlo como a un insecto deforme para ponerlo en su lugar.

Después de lograr esto, no hace falta devolverlo con el mayor respeto su billete. Intelectualmente, el bien absoluto es impensable. Una vez caído sobre nuestro corazón “como una

lo casos cada vez más odiosos en que los ados por sus propios padres hasta el de-

guir reproduciendo su relato. Lo que dice rante y no se trata de entregarnos a la del mal que Dostoievski logra transmi-creíble. Todo el mundo conoce esos pa-que, por otra parte, desglosados de su uena parte de su efecto.

además, lo difícil que es lograr esa in-mente por un instante el mal ajeno. Todos imágenes de los campos alemanes de terminar la guerra y creo que nos tal vez más de nuestra propia indiferen-er que encierra su silenciosa elocuencia. las conclusiones de Iván:

egún mi lamentable, terrestre, euclidiana el dolor existe, que no hay culpables, que de lo otro, directa y simplemente, que to- a... Pero todo esto es sólo una necesidad necesito una compensación... y no en el parte ni nunca, sino aquí en la tierra y con mis ojos... Yo quiero ver con ellos junto al león, y cómo la víctima revive verdugo. Yo quiero estar allí cuando to- to a saber por qué sucedió todo aquello.

fundan todas las religiones, y yo creo. embargo, los niños, y ¿qué voy a hacer

He aquí un problema que no acierto a ima vez lo repito: hay muchos problemas; solamente el de los niños, porque ahí se rebatible lo que quiero decir. Oídme: si is obligados a padecer para con vuestro eterna armonía, ¿dónde poner ahí a los por favor! De todo punto resulta incom- habrían de padecer también ellos, y por nprar ellos también con su dolor la ar- es tiempo, me daré prisa a prevenirme to esa suprema armonía... La han tasado o tenemos dinero bastante en el bolsillo ntrada. Así que me apresuro a devolver sólo que sea un hombre honrado, me veré

en la obligación de devolverlo lo más pronto posible. Eso es lo que hago. No es que no acepte a Dios, Alioscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete”.

Esta es la argumentación de Iván, quien se limita a mos- trar un mal que no puede salvarse con ninguna teoría. En efecto, una teoría es una forma posible de inteligibilidad. Si pudiéramos pensar el mal, comprenderlo, hacerlo inteli- gible como consecuencia, antecedente o premisa de algo, su carga execrable dejaría de pesar sobre nosotros. Nuestro primer movimiento es comprenderlo como consecuencia de una culpa, de algún desarreglo, como originado accidental- mente por *otra cosa* que el mal mismo.

Puesto frente al mal, el hombre intenta escapar *explicán- dolo*. En el fondo de este intento de explicación hay una huída, un volver los ojos a otra parte. Y este es un movimien- to natural, porque el mal es lo ininteligible por antonomasia. Como la nada. La nada no se deja agarrar, tenemos que verla como un hueco sobre el fondo del ser, como el agua en el hueco de la mano. Así como el agua se escurre, el mal se resiste a dejarse apresar por nuestros conceptos. El mal no compone. Es lo inarticulable, lo inorganizable por excelencia.

La operación que realiza Iván es, pues, sumamente difícil. Se trata de obligarnos a ver el mal puro, el mal en sí. Para ello es menester procurarse un fondo de bien absoluto: la inocencia infantil. De ahí su insistencia en los niños, porque el mal tiene una como tendencia a asociarse por sí solo con la culpa. El mal es soportable sobre un fondo de culpabi- lidad. Pero, como dice Iván ¿qué hacer con los niños? El sufrimiento del niño nos impide hacer nuestro juego de la inteligibilidad del mal. Sobre un fondo de inocencia el mal revela toda su irracionalidad y se hace insoportable. Aparece justamente como *mal*; como algo injustificable, ininteligible, absurdo.

Todo el alegato de Iván tiende a eso: a hacer aparecer el mal químicamente puro, sin traza alguna de las justifi- caciones o teorías de la razón especulativa, que él llama euclidiana. Tiende a coger el mal, a clavarlo con un alfiler como a un insecto deforme para ponerlo ante nuestros ojos.

Después de lograr esto, no hace falta discutir mucho. Uno devuelve con el mayor respeto su billete. Dado el mal absolu- to, el bien absoluto es impensable. Una vez que el mal ha caído sobre nuestro corazón “como una gran bestia negra”

la idea misma de Dios resulta contradictoria. El veneno del absurdo se filtra hasta los últimos rincones de la conciencia y la esperanza en un Dios providente resulta casi ridícula; una fijeza de mala fe.

En estas condiciones uno puede *decir* lo que quiera: Iván asegura que acepta a Dios. Pero Alioscha no miente; él no puede aceptarlo. Silencioso, lleno de angustia va a refugiarse en la compañía del Starets Zósima.

¿Qué tiene que ver esto con Tomás de Aquino?

El artículo 3º de la cuestión segunda de la *Summa Theologica*, que inicia el Tratado de Dios, comienza el examen de lo referente a su existencia de esta manera:

“Parece —dice Santo Tomás— que Dios no existe.”

“Porque si de dos contrarios suponemos que uno sea infinito, éste anula totalmente a su opuesto. Ahora bien, el nombre o término *Dios* significa precisamente un bien infinito. Si, pues, hubiese Dios, no habría mal alguno. Pero hallamos que en el mundo hay mal. Luego Dios no existe.”

Este conjunto de proposiciones dicen exactamente lo mismo que Iván Karamázov. Digo: exactamente lo mismo, aunque es evidente que no lo dicen de la misma manera. La esencia del argumento es idéntica. Es el *mismo* argumento expuesto desde dos perspectivas radicalmente opuestas.

Las cinco líneas de la *Summa Theologica* nos dan la forma pura, la armadura lógica, despojada de todos los contenidos afectivos y de las actitudes personales de Iván. Este, por ejemplo, está indignado por el mal que encuentra en el mundo y trata apasionadamente de fijarlo para darse la evidencia de la inexistencia de Dios. En Dostoievski el argumento está impregnado totalmente de la subjetividad de Iván; de sus sentimientos y de su posición negativa. El arte de la novela hace que la subjetividad de Iván se confunda con la nuestra. Nosotros le prestamos a Iván nuestro tiempo, nuestro sentimiento y nos indignamos y juzgamos como él.

Santo Tomás, en cambio, al expresar significaciones puras, nos deja fuera de ellas en el papel de hombres simplemente pensantes, de meros contempladores, precisamente porque él mismo, como subjetividad afectiva, se ha quedado también fuera de juego. El no introduce sus sentimientos y sus decisiones, sino que se mantiene como puro expositor del juego de los conceptos.

Dostoievski y Santo Tomás apuntan hacia la *misma forma*

ideal. Pero mientras uno introduce todo lo posible que puede irle anexa, en círculos vez más estrechos, el otro se limita a *pe* en artista y el otro en teólogo-especulativo.

No se trata de alegar nada en favor de la objetividad del teólogo contra la subjetividad del artista. Objetivo es uno como otro. Sólo quiere decir que sobre una cierta unidad que no proviene de la trascendencia ni es una pura coincidencia dice muchísimas otras cosas en su obra y algo más que ese primer pensamiento de la cuestión segunda de la primera parte. Dostoievski creía, por ejemplo, que la decadencia que él consideraba la decadencia y la ruina en Europa (lo que para él era equivalente a la ruina de Europa) era la influencia de la teología católica en esa región del mundo, opinión que él naturalmente no lo acompañaría el dominico.

Pero, a pesar de esto, hay una unidad de Santo Tomás y Dostoievski, fundada en la experiencia cristiana que se vive y hombres distintos y adquiere formas distintas como la escena de los dos hermanos y sus casos que he citado.

La teología católica es la forma más alta que jamás haya alcanzado el pensamiento humano a la comprensión del mundo religioso. Pero el tope de cientificidad en ese terreno se alcanza en conceptos puros la totalidad de las posibilidades relativas a lo divino.

Su contenido ha sido expuesto, sobre todo a Santo Tomás de Aquino en su temática y conceptual. Pero las posibilidades de la comprensión en la selva de las emociones y actitudes se calculan por la comparación que acaece y es difícil imaginar tampoco el enorme campo de la vida humana que pueden cubrir los tres libros de la *Summa Theologica* en sus escuetas fórmulas.

Pero aparte de esto, Iván ha planteado algo que hemos de decir, por breve que sea.

Dostoievski no da una solución explícita directamente a la cuestión planteada por

ios resulta contradictoria. El veneno del sta los últimos rincones de la conciencia n Dios providente resulta casi ridícula; i fe.

ies uno puede *decir* lo que quiera: Iván a Dios. Pero Alioscha no miente; él no ncioso, lleno de angustia va a refugiarse Starets Zósima.

er esto con Tomás de Aquino?

la cuestión segunda de la *Summa Theo-* Tratado de Dios, comienza el examen de istencia de esta manera:

nto Tomás— que Dios no existe.”

s contrarios suponemos que uno sea in- talmente a su opuesto. Ahora bien, el Dios significa precisamente un bien infi- se Dios, no habría mal alguno. Pero ha- ando hay mal. Luego Dios no existe.”

proposiciones dicen exactamente lo mis- ázov. Digo: exactamente lo mismo, aun- : no lo dicen de la misma manera. La ito es idéntica. Es el *mismo* argumento perspectivas radicalmente opuestas.

le la *Summa Theologica* nos dan la for- ra lógica, despojada de todos los conte- las actitudes personales de Iván. Este, dignado por el mal que encuentra en el onadamente de fijarlo para darse la evi- encia de Dios. En Dostoievski el argu- rado totalmente de la subjetividad de ientos y de su posición negativa. El arte ue la subjetividad de Iván se confunda otros le prestamos a Iván nuestro tiem- to y nos indignamos y juzgamos como él. cambio, al expresar significaciones puras, las en el papel de hombres simplemente contempladores, precisamente porque él ividad afectiva, se ha quedado también no introduce sus sentimientos y sus deci- nantiene como puro expositor del juego

to Tomás apuntan hacia la *misma forma*

ideal. Pero mientras uno introduce toda la afectividad po- sible que puede irle anexa, en círculos de proximidad cada vez más estrechos, el otro se limita a *pensarla*. Uno la trata en artista y el otro en teólogo-especulativo.

No se trata de alegar nada en favor de una supuesta obje- tividad del teólogo contra la subjetividad del artista. Tan objetivo es uno como otro. Sólo quiero llamar la atención sobre una cierta unidad que no proviene de una identidad trascendente ni es una pura coincidencia fortuita. Dostoievski dice muchísimas otras cosas en su obra y Santo Tomás pensó algo más que ese primer pensamiento del artículo 3º de la cuestión segunda de la primera parte de su obra máxima. Dostoievski creía, por ejemplo, que la causa principal de lo que él consideraba la decadencia y la ruina del cristianismo en Europa (lo que para él era equivalente a la decadencia y la ruina de Europa) era la influencia de la Iglesia Cató- lica en esa región del mundo, opinión en la que probable- mente no lo acompañaría el dominico.

Pero, a pesar de esto, hay una unidad que no es tal vez unidad de Santo Tomás y Dostoievski, sino la unidad pro- funda de la experiencia cristiana que se refracta en mundos y hombres distintos y adquiere formas tan distantes entre sí como la escena de los dos hermanos y las fórmulas filosófi- cas que he citado.

La teología católica es la forma más alta y más rigurosa que jamás haya alcanzado el pensamiento humano orientado a la comprensión del mundo religioso. Marca probablemente el tope de científicidad en ese terreno. En ella cristalizan en conceptos puros la totalidad de las vivencias humanas posibles relativas a lo divino.

Su contenido ha sido expuesto, sobre todo, y gracias tam- bién sobre todo a Santo Tomás de Aquino, de manera sis- temática y conceptual. Pero las posibilidades de su proyec- ción en la selva de las emociones y actitudes humanas puede calcularse por la comparación que acabamos de hacer. No es difícil imaginar tampoco el enorme radio de la experien- cia humana que pueden cubrir los tres mil artículos de la *Summa Theologica* en sus escuetas fórmulas.

Pero aparte de esto, Iván ha planteado un problema y algo hemos de decir, por breve que sea, sobre él.

Dostoievski no da una solución explícita que responda directamente a la cuestión planteada por su personaje. Esto

d. Desde la perspectiva de Iván no hay
responde a la dificultad, por supuesto, en
lo que se inicia con su planteamiento.
mismo nivel de pensamiento puramente
la pena reproducir aquí esa respuesta
ante la fuerza emotiva de la cuestión
mázov. Exponerla nos obligaría, además,
a manera la diferencia entre una mag-
persona infinita. Baste decir que puede
to de que siendo Dios una persona (y
infinita, su infinitud no podría conce-
por decirlo así, limitado en su libertad
udiera, de alguna manera, permitirlo y
1.

er poco convincente y, sin duda, para
na experiencia viva y profunda del mal,
ecto de sutileza metafísica que de res-
mento. Pero precisamente esas sutilezas
adas en la efectividad emotiva y dramá-
ana, pueden convertirse en argumentos

solución de Santo Tomás (que no se re-
específica del argumento citado) es la
stoievski. Este responde también a la gra-
ponde también como artista, sin desarro-
emáticamente la polémica. A la actitud
on la actitud de Alioscha y con las pá-
st Zósima relata su vida.

le Iván ante el sufrimiento humano es
excluye a él mismo de la problemática
il no entra en el juego sino que devuelve
eto" su billete. El deja que la cuestión
entre el mundo y su Creador como si él
ada que ver con uno y otro. El se coloca
de Dios justamente mediante la protesta
un ateo práctico y un nihilista. Alioscha,
cristiano, entra en el juego con dos bi-
le Iván, y se va a Siberia acompañando
piar el parricidio que Iván ha instigado.

del mal, el cristiano Alioscha no se in-
ne su participación en la culpa y afirma

la corresponsabilidad universal que se expresa sintéticamente
en el dogma del pecado original, tal vez la única concep-
ción del mal que hace pleno honor al hecho de la libertad
humana. La idea del pecado original no es sino la expresión
de la responsabilidad universal concreta, la responsabilidad
de todos los hombres en el mal que hay en el mundo. Pero
el cristiano no se limita a afirmar teóricamente la respon-
sabilidad común. En la medida en que es efectivamente cris-
tiano y no un maniqueo disfrazado, tiene que afirmarla
prácticamente asumiendo la culpa; operación, en verdad,
dificilísima. Esto es lo que hacen Alioscha y Zósima. El cris-
tiano auténtico no devuelve el billete sino que lo paga. El
precio, el paradójico y misterioso precio, es la sangre derramada
del inocente, que siendo inocente se hizo culpable por
todos hasta la muerte, muerte de cruz; y la participación
efectiva en su sufrimiento y su muerte. El cristiano acepta
la culpa y la expiación.

Es evidente que existen millones de supuestos cristianos
que rasgan sus vestiduras y echan la culpa a los otros como
si ellos no tuvieran parte alguna en el mal del mundo. Hay
una extraña raza de cristianos-maniqueos, blancos hermanos
gemelos del negro Iván, tan peligrosos o más que éste para
la salud espiritual del mundo. Porque son capaces de aumen-
tar inconcebiblemente el mal de los otros para proteger una
buena conciencia que no es sino la más costosa y peligrosa
de las ilusiones y porque, como dice San Pablo en alguna
parte, se arremolinan a la puerta del templo y no entrando
ellos impiden la entrada de los demás.

Alioscha Karamázov es realmente un cristiano al que no
se le ocurre localizar la culpa de la muerte de su padre en
la conciencia extraviada de su hermano Iván para irse des-
pués a dormir con la suya bien tranquila. El excepcional
Alioscha toma sobre sí la culpa de su hermano sin esbozar
siquiera la sombra de un contra-argumento, porque sabe que
el camino que conduce a la plenitud y la reconciliación no
es un ejercicio lógico, sino el que quedó trazado en la memo-
ria de la humanidad, como tope de sus más altas posibili-
dades, como modelo intrascendible, en la historia que relata
el *Evangelio*.

Claro que todo esto puede parecer demasiado patético, pero
las cosas son así, aunque resulte un poco emocionante de-
cirlo. Todavía más patético sería confirmar lo dicho esta-

bleciendo un paralelo entre otros pasajes de Dostoievski y Santo Tomás, igualmente impresionantes en su coincidencia, acerca de la universalidad de la culpa y el sentido cristiano del sufrimiento, que constituyen tal vez el punto máximo de la aquiescencia de estos dos hombres tan diferentes. Ese paralelismo revelaría más claramente aún que los textos que hemos examinado, la profundidad de los cambios que tuvieron lugar en la conciencia europea entre el siglo XIII y el XIX. Pero revelaría también de qué manera, en medio de las variaciones históricas, existe un campo permanente de cuestiones últimas que permanece en esencia invariable.

THOMAS MANN Y EL IRRACIONALISMO ALEMÁN

Tengo la palabra sobre Thomas Mann minutos, ese hombre de genio está a mi alcance de él casi lo que me venga en gana. Hablar de él con inteligencia o con pasión.

El león muerto está entregado al hombre. Esta es una de las grandes fallas, tal vez la más terrible de lo que podríamos llamar la cultura moderna. Hombres pequeños tenemos que hacer grandes. Naturalmente no podemos hacerlos grandes. "Un siglo más de león en el espíritu" dice Nietzsche en alguna parte. En esta exposición yo voy a empequeñecer a los grandes. Voy a hacer, tal vez, que el espíritu exhiba el carácterístico de esta época de lectores pasivos: sin genio y sin amor al hombre.

Pienso que contra esta degradación que resulta de la cultura moderna, hay un remedio. Si admiramos a un hombre, no lo empequeñecemos. La admiración nos pone a la altura de las circunstancias. "Eros" que unifica a pequeños y grandes, salva las distancias y nos permite hablar adecuadamente de hombres que nos resultan admirables, sin embargo, no significa, en sí misma, concordia pero puede haberla también y puede haber discordia.

Este segundo caso es el mío respecto a Thomas Mann. Mi admiración por él es grande, pero, mejor dicho, el clima intelectual y afectivo es profundamente antipático. Y más que eso me repugna profundamente. Si he tenido la experiencia de hablar de él, es porque en otros momentos eran precisamente los contrarios a lo que yo ahora siento. Mi experiencia me autoriza a no considerarlo un hombre calificado para presentarlo a ustedes.

THOMAS MANN
Y EL IRRACIONALISMO ALEMAN

lo entre otros pasajes de Dostoievski y mente impresionantes en su coincidencia, alidad de la culpa y el sentido cristiano constituyen tal vez el punto máximo de estos dos hombres tan diferentes. Ese más claramente aún que los textos que . profundidad de los cambios que tuvieron en Europa entre el siglo XIII y el XIX. En de qué manera, en medio de las variaciones, existe un campo permanente de cuestiones que se repite en esencia invariable.

Tengo la palabra sobre Thomas Mann. Durante cuarenta minutos, ese hombre de genio está a mi merced. Puedo hacer de él casi lo que me venga en gana, elogiarlo o deturparlo. Hablar de él con inteligencia o estúpidamente.

El león muerto está entregado al hocico del perro vivo.

Esta es una de las grandes fallas, tal vez una de las inevitables fallas de lo que podríamos llamar la cultura universitaria. Hombres pequeños tenemos que revelar a hombres grandes. Naturalmente no podemos hacer esta operación sin empequeñecerlos. "Un siglo más de lectores y va a apestar el espíritu" dice Nietzsche en alguna parte. Me temo que en esta exposición yo voy a empequeñecer a Thomas Mann y voy a hacer, tal vez, que el espíritu exhale el mal olor característico de esta época de lectores pasivos y de escritores sin genio y sin amor al hombre.

Pienso que contra esta degradación de los hombres grandes por los pequeños profesores, hay un antídoto: la admiración. Si admiramos a un hombre, nuestro discurso sobre él no lo empequeñece. La admiración nos engrandece y nos pone a la altura de las circunstancias. La admiración es el "eros" que unifica a pequeños y grandes. La admiración salva las distancias y nos permite hablar razonable, si no adecuadamente, de hombres que nos rebasan con mucho. La admiración, sin embargo, no significa, en modo alguno, simpatía. Puede haber una admiración en la simpatía y en la concordia pero puede haberla también en la antipatía y en la discordia.

Este segundo caso es el mío respecto a Thomas Mann.

Mi admiración por él es grande, pero su pensamiento, mejor dicho, el clima intelectual y afectivo de su obra me es profundamente antipático. Y más que antipático, yo diría que me repugna profundamente. Si he aceptado venir ante ustedes a hablar de él, es porque en otro tiempo mis sentimientos eran precisamente los contrarios y porque esta doble experiencia me autoriza a no considerarme enteramente descalificado para presentarlo a ustedes.

Pero, ¿cómo condensar las vastas reflexiones de Thomas Mann sobre todos los aspectos de la vida humana en unos cuantos minutos? Esto no puede hacerse ni siquiera siguiendo el método fácil de las citas abundantes, porque ello requeriría una relectura cuidadosa de una obra oceánica donde, además, los pasajes sintéticos y plenamente significativos son raros. La expresión "brumas del norte" me viene a la cabeza. El estilo de Mann es una reflexión morosa, minuciosa, llena de recovecos y de meandros, de dudas e interrogaciones donde las ideas claras y distintas, las ideas precisas, los juicios definitivos brillan por su ausencia. Así, entramos en un estado cercano al de la desesperación apenas tratamos de averiguar con claridad y limpieza qué es lo que Thomas Mann pensaba acerca de alguno de los grandes temas que representan lo medular de nuestras preocupaciones a mediados del siglo xx.

En vista de estas dificultades no me ha quedado más remedio que atenerme a mi experiencia personal sobre Thomas Mann, para extraer el material de esta conferencia.

Creo que me asiste el derecho de hacerlo. Después de todo, aún aspirando a la objetividad absoluta, cualquier disertante sobre su obra haría igualmente una selección de temas y de asuntos en la que sería sumamente difícil separar lo objetivo de las motivaciones subjetivas.

En esta perspectiva, voy a hablar del Thomas Mann de mi experiencia y de otras experiencias filosóficas y espirituales conectadas con su obra.

Hace muchos años, más de veinte, leí por primera vez a Mann. *La muerte en Venecia*, novela del esteticismo, la decadencia y la muerte. Después fue *La montaña mágica*, novela de la crisis espiritual, de la enfermedad y de la muerte. Más tarde, el *Doctor Faustus*. Mann hablaba un lenguaje que me era familiar y en sus libros encontraba si no una respuesta, sí una armonía profunda con mis inquietudes de adolescente.

Sucede que antes de leerlo había descubierto ya, con inmenso regocijo, a la filosofía alemana, que me introdujo en lo que yo creía eran los aspectos profundos y oscuros de la realidad.

Mi entusiasmo era explicable. Yo estaba pésimamente educado, como lo están todos los mexicanos que han cursado su enseñanza media, en la que nadie, absolutamente nadie,

aprende nada, absolutamente nada imple que me habían enseñado mis maestra preparatoria el mundo no era mucho contado por un idiota, lleno de estruendos significado alguno.

Fue entonces cuando descubrí un Schopenhauer, bastante bien traducido al español con el complicado título de *Acerca de la esencia del principio de la razón suficiente*. Después *Voluntad y Representación*.

Schopenhauer me proporcionó, por vida, la posibilidad de alcanzar una conexión con la realidad. Su filosofía me parecía una filosofía apegada a los problemas eternos y cony en el substrato de toda experiencia humana una explicación escolar del mundo, se una interpretación de la vida escrutada e íntimas. Porque la vida es la realidad, todo pensamiento, a todo conocimiento filosófica. La vida puede existir y continuar pero el pensamiento no puede darse según Schopenhauer, podía proponer t pero, a fin de cuentas es la vida la que utiliza a la inteligencia, incluso a la inteligencia al servicio de sus finalidades secretas. La visión del mismo filósofo, "al servicio de

El conocimiento, la "representación posterior, añadido, un útil perfeccionamiento, la voluntad ha encendido para orientarse que pueda satisfacerla. Esta Voluntad es la realidad universal, anterior a la irmanifiesta ya en la naturaleza: en la naturaleza positivo ingenioso y orientado de su existencia por la perfección móvil de sus miembros sorprendente de sus órganos a un régimen de sus armas ofensivas y defensivas, por su instinto y por la sutileza de sus estímulos para explicar la inagotable diversidad de estas formas cómicas, cada una moldeada por una fuerza genética como invenciones caprichosas del delirante. Finalmente, en el hombre, el lujo de una inteligencia fabricadora

ensar las vastas reflexiones de Thomas Mann en unos aspectos de la vida humana en unos términos que no puede hacerse ni siquiera siguiendo de las citas abundantes, porque ello resulta cuidadoso de una obra oceánica, pasajes sintéticos y plenamente significativos. La expresión "brumas del norte" me viene al pensamiento de Mann es una reflexión morosa, recovecos y de meandros, de dudas e incertidumbres, las ideas prenitivas brillan por su ausencia. Así, en un mundo cercano al de la desesperación apenas se percibe con claridad y limpieza qué es lo que se busca acerca de alguno de los grandes temas del siglo XX.

Las dificultades no me ha quedado más remedio que recurrir a mi experiencia personal sobre Thomas Mann y el material de esta conferencia.

Respecto al derecho de hacerlo. Después de haber reflexionado sobre la objetividad absoluta, cualquier discurso haría igualmente una selección de temas en la que sería sumamente difícil separar las motivaciones subjetivas.

Así, voy a hablar del Thomas Mann de sus otras experiencias filosóficas y espirituales en esta obra.

Después, más de veinte años, leí por primera vez a Thomas Mann en *Venecia*, novela del esteticismo, la de la muerte. Después fue *La montaña mágica*, la de la enfermedad y de la muerte, *La muerte de Faustus*. Mann hablaba un lenguaje claro y en sus libros encontraba si no una resonancia profunda con mis inquietudes de

de leerlo había descubierto ya, con infelicidad, la filosofía alemana, que me introdujo en los aspectos profundos y oscuros de la

vida humana. Yo estaba pésimamente educado, todos los mexicanos que han cursado filosofía en la que nadie, absolutamente nadie,

aprende nada, absolutamente nada importante. A juzgar por lo que me habían enseñado mis maestros de secundaria y preparatoria el mundo no era mucho más que un cuento contado por un idiota, lleno de estruendo, de furia y sin significado alguno.

Fue entonces cuando descubrí un libro de Arturo Schopenhauer, bastante bien traducido al español, que llevaba el complicado título de *Acerca de la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Después fue *El mundo como Voluntad y Representación*.

Schopenhauer me proporcionó, por primera vez en mi vida, la posibilidad de alcanzar una concepción coherente de la realidad. Su filosofía me parecía una sabiduría concreta apegada a los problemas eternos y cotidianos que constituyen el substrato de toda experiencia humana. Más que como una explicación escolar del mundo, se presentaba como una interpretación de la vida escrutada en sus realidades más íntimas. Porque la vida es la realidad primera, anterior a todo pensamiento, a todo conocimiento, a toda doctrina filosófica. La vida puede existir y continuar sin el pensamiento, pero el pensamiento no puede darse sin ella. La filosofía, según Schopenhauer, podía proponer teorías y dar lecciones, pero, a fin de cuentas es la vida la que decide y la que utiliza a la inteligencia, incluso a la del genio, para ponerla al servicio de sus finalidades secretas o, para usar la expresión del mismo filósofo, "al servicio de la Voluntad".

El conocimiento, la "representación" del mundo es algo posterior, añadido, un útil perfeccionado, una luz que la voluntad ha encendido para orientarse en la búsqueda de lo que pueda satisfacerla. Esta Voluntad, substrato último de la realidad universal, anterior a la inteligencia humana, se manifiesta ya en la naturaleza: en las plantas, por el dispositivo ingenioso y orientado de su estructura; en el animal, por la perfección móvil de sus miembros, por la adaptación sorprendente de sus órganos a un régimen, por la variedad de sus armas ofensivas y defensivas, por la infalibilidad de su instinto y por la sutileza de sus estrategias. Al contemplar la inagotable diversidad de estas formas, horribles o cómicas, cada una moldeada por un deseo, uno se las imagina como invenciones caprichosas de un demiurgo loco o delirante. Finalmente, en el hombre, la Voluntad se da el lujo de una inteligencia fabricadora de instrumentos y de

armas con las que el hombre compensa su debilidad nativa. La Voluntad se eleva hasta la razón, que le permite, por medio de conceptos y palabras, almacenar toda la experiencia de la especie y substituir el presente inmediato del animal por un mundo abstracto y ficticio del recuerdo y de la previsión, que extiende el poder humano hasta el infinito.

Sin embargo, por grande que sea la riqueza y la extensión del conocimiento, sigue siendo una función tardía, precaria, intermitente, adherida a un sistema nervioso, a un órgano material cuyas vicisitudes sigue y comparte necesariamente. La razón está al servicio de una voluntad que secretamente la sostiene, la mueve y la utiliza, pero cuyo misterio permanece oculto.

Sin embargo, este misterio puede ser revelado. Esta voluntad que en la naturaleza era inconsciente, ciega, enmascarada, puede llegar a ser clarividente en el hombre, al menos bajo ciertas condiciones. El sonámbulo se despierta bruscamente y deja de ser víctima de la sugestión. La venda de sus ojos y el secreto de la voluntad se le manifiesta en su crueldad trágica. Pero esta revelación no se debe a la ciencia, ni al conocimiento de la realidad exterior, sino a una intuición metafísica que descubre al hombre la realidad interna de la vida, el sentido oculto del drama, al mismo tiempo que la desventura de las innumerables existencias en las que la vida está ligada por lazos y las simpatías que se originan en la raíz misma del ser.

Detrás del mundo como representación, que es el decorado, el telón exterior del conocimiento, donde la inteligencia reina como ama y señora, se descubre el mundo como voluntad, en el que se plantea el problema de los valores, es decir: del "por qué" del sentido mismo de la vida.

Al descubrir en la Voluntad substrato de la realidad, el hombre toma conciencia de la desproporción formidable que hay entre los fines perseguidos por ella y los sufrimientos incalculables, o los crímenes, que son el precio de un triunfo siempre efímero, de una felicidad que siempre decepciona. Al mismo tiempo se le revela la irracionalidad absoluta de esta voluntad ciega, idéntica a los egoísmos insaciables en que se ha dividido fascinada por el espejismo del número. Voluntad feroz que se destroza con sus propias garras y que levanta por todas partes trampas en las que ella misma se precipita.

Esta ilusión febril del deseo alcanza su punto más alto en el instinto de reproducción, en el animal que llama entonces "Voluntad de la Especie" ciego al individuo más clarividente, al que obliga a perpetuar el error doloroso que es la existencia, condenada de antemano a la muerte. Drama eterno y cotidiano que se repite perpetuamente mientras siga afirmando su derecho a vivir, que sin embargo, puede encontrar su fin gracias al milagro que la naturaleza no ha previsto: el nacimiento del genio redentor, las que se produce este milagro son múltiples: el heroísmo intelectual, el arte que presenta a la vida una esperanza irrealizable donde se reconoce en sus profecías. En todas estas manifestaciones, el genio es una anomalía de la naturaleza, una especie de monstruosidad por exceso de facultad que se afirma un estado excepcionalmente alto o meditativo. El genio despoja al mundo de sus tintos violentos, de sus deseos egoístas, renunciamiento, a la liberación y el nirvana. Él sería eterna en la que los pensadores de todos los tiempos han reconocido el fin supremo de la vida que representa para cada hombre la vida.

La obra maestra de Schopenhauer, *Voluntad y Representación*, apareció en 1819, el año más absoluto y de la indiferencia total respecto sobre todo en la filosofía de Hegel revolucionario que culminó y fracasó en 1805. Desde esta fecha cuando la filosofía del pesimismo adquirió una popularidad y una fuerza inabarcables en la vida espiritual de Alemania. El pesimista de Schopenhauer animaría a los otros dos genios alemanes del siglo XIX:

Por caminos que no podemos examinar, esta filosofía "barata", esta filosofía de todas las fortunas intelectuales, esta filosofía simplista y elemental iba a proporcionar el manifiesto mesiánico de Wagner y al nihilismo de Nietzsche.

A través de estos tres hombres, Ale

El hombre compensa su debilidad nativa. La razón, que le permite, por palabras, almacenar toda la experiencia, substituir el presente inmediato del abstracto y ficticio del recuerdo y de la voluntad humana hasta el infinito.

La voluntad, grande que sea la riqueza y la extensión, sigue siendo una función tardía, preadherida a un sistema nervioso, a un sistema de vicisitudes que sigue y comparte necesariamente al servicio de una voluntad que secreta y mueve y la utiliza, pero cuyo misterio

puede ser revelado. Esta voluntad era inconsciente, ciega, enmascarada a ser clarividente en el hombre, al hombre. El sonámbulo se despierta al ser víctima de la sugestión. La voluntad de la voluntad se le manifiesta en su momento esta revelación no se debe a la ciencia de la realidad exterior, sino a una voluntad que descubre al hombre la realidad interior, al mismo tiempo de las innumerables existencias en las que se enlazan por lazos y las simpatías que se originan del ser.

La voluntad como representación, que es el decorado del conocimiento, donde la inteligencia y la voluntad, se descubre el mundo como se plantea el problema de los valores, el "sentido" del sentido mismo de la vida.

La voluntad substrato de la realidad, el momento de la desproporción formidable es perseguido por ella y los sufrimientos crímenes, que son el precio de un momento, de una felicidad que siempre de tiempo se le revela la irracionalidad de la voluntad ciega, idéntica a los egoísmos inmanente dividido fascinada por el espejismo del feroz que se destroza con sus propias voluntades por todas partes trampas en las que ella

Esta ilusión febril del deseo alcanza su punto culminante en el instinto de reproducción, en el amor de los sexos. Se llama entonces "Voluntad de la Especie" y es capaz de dejar ciego al individuo más clarividente, al más calculador, para obligarlo a perpetuar el error doloroso y siempre culpable que es la existencia, condenada de antemano al sufrimiento y a la muerte. Drama eterno y cotidiano que recomenzará perpetuamente mientras siga afirmándose el ciego querer vivir, que sin embargo, puede encontrar un desenlace feliz gracias al milagro que la naturaleza no había querido ni previsto: el nacimiento del genio redentor. Las formas bajo las que se produce este milagro son múltiples: el ascetismo de la santidad —el heroísmo intelectual del pensamiento—, el arte que presenta a la vida una especie de espejo incorruptible donde se reconoce en sus profundidades trágicas. En todas estas manifestaciones, el genio representa siempre una anomalía de la naturaleza, una especie de enfermedad, una monstruosidad por exceso de la facultad cognoscitiva en la que se afirma un estado excepcional de desinterés heroico o meditativo. El genio despoja al hombre de sus instintos violentos, de sus deseos egoístas, para orientarlo al renunciamento, a la liberación y el nirvana, hacia esa sabiduría eterna en la que los pensadores profundos de todos los tiempos han reconocido el fin supremo de la prueba dolorosa que representa para cada hombre la vida humana.

La obra maestra de Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación*, apareció en 1819 rodeada del silencio más absoluto y de la indiferencia total del público, interesado sobre todo en la filosofía de Hegel y en el movimiento revolucionario que culminó y fracasó en 1848. Fue a partir de esta fecha cuando la filosofía del rentista cáustico y misántropo adquirió una popularidad y una preponderancia formidables en la vida espiritual de Alemania. El irracionalismo pesimista de Schopenhauer animaría la vida y la obra de otros dos genios alemanes del siglo XIX: Wagner y Nietzsche.

Por caminos que no podemos examinar con detalle en esta exposición, esta filosofía "barata", esta visión del mundo al alcance de todas las fortunas intelectuales, esta concepción simplista y elemental iba a proporcionar un asidero al germanismo mesiánico de Wagner y al anticristianismo de Nietzsche.

A través de estos tres hombres, Alemania se fabricó una

especie de personalidad cultural original y en cierto sentido excepcional, apartándose del espíritu racionalista, cristiano y universalista de la tradición europea. La obra de Nietzsche puede definirse como una crítica a esos tres principios fundantes de nuestra civilización.

En muchas partes de su obra, Thomas Mann se declara discípulo de estos tres hombres, pero es muy difícil precisar lo que toma de cada uno de ellos. Es imposible, por otra parte, hacer una síntesis sumaria del pensamiento de Nietzsche o de Wagner, entre otras razones porque es prolijo y contradictorio y porque está en continua transformación, sin que podamos descubrir en él un desarrollo orgánico y coherente en el sentido de la razón y de la lógica.

Esta tradición irracionalista alemana, sin embargo, puede caracterizarse sumaria y elementalmente en varios postulados que se encuentran en la obra de nuestro autor.

Estos postulados son: El primado de la vida y de lo irracional sobre la inteligencia y la razón. El primado de la muerte sobre la vida; de la enfermedad sobre la salud; de lo individual y único sobre lo común y lo universal.

A la larga, estos postulados habrían de expresarse en la vida colectiva de Alemania bajo la forma degradada de la superioridad de la raza germánica, con su contrapolo de antisemitismo y anticristianismo, y la pretensión tan disparatada como monstruosa de abrir un nuevo período milenario de la historia humana.

El primado de lo irracional no es nada nuevo en Alemania, ni siquiera en Schopenhauer. Proviene de Lutero cuya teología se aparta de la escolástica. El problema fundamental para esta última era el problema del conocimiento de Dios en el cuadro de la filosofía tradicional platónica y aristotélica. A este principio racional del conocimiento, Lutero opone el principio irracional de la fe químicamente pura. Para él, creer no implicaba en manera alguna conocer. El creyente luterano encuentra su certidumbre íntima, no en un sistema lógico de verdades ni en una autoridad exterior representada por la Iglesia, sino únicamente en el llamado personal de Dios. La reforma hizo irrupción en la teología platónica y aristotélica como los germanos irrumpieron en la civilización grecorromana.

Hay en *La montaña mágica* un pasaje que parece escrito a dúo por Lutero y Schopenhauer: "La fe es el órgano del

conocimiento —dice Naphta—, el intelecto. Vuestra ciencia sin premisas es un mito, una fe, una concepción del mundo, una idea, una voluntad; y la tarea de la razón es tratarla siempre en todos los casos... Es el deber del hombre. En él está concentrada toda la naturaleza y su salvación es el criterio. Settembrini se subleva contra esta manera de pensar de Naphta, pragmático, pero no puede oponerle nada de filosófico del conocimiento. ¿Podríamos a nosotros? Thomas Mann se inclina por la definición de Naphta. Sabemos que Hans Castorp polariza por sus especulaciones filosóficas sobre la salvación.

Aschenbach, el héroe de *La muerte en Venecia*, luchado con las fuerzas destructivas y se resquebraja por su poder maléfico. Hans Castorp se mata al lado del hombre civilizado y de sus amigos, haber oído largamente las ideas extremas de Naphta y Settembrini, concluye que la vida vale por el medio y respeta el primado de la muerte.

De las interminables disputas de Naphta en *La montaña mágica*, Hans Castorp saca a mi parecer expresa el pensamiento de Thomas Mann. Pero volvamos antes a lo que es el primado de la muerte.

La muerte como un misterio tremendo, una experiencia ennoblecedora de rango metafísico, la vida es uno de los temas caros al irracionalismo. En él una tendencia a venerar a la muerte en el grado, como un valor superior. Esta mortificación de los valores vitales admite todos los matices en dos actitudes: el refinado culto a la muerte en el sentido de adecuada, apropiada a la vida, la muerte como corona, como diadema que nos coronamos en Rainer Maria Rilke, quien dice de morir por la infección que le pinchó un dedo con la espina de una flor, es un modo menos refinado de la muerte que se expresa en el grito de "Viva la muerte" y en las calzas, los cascos y las charreteras de las tropas. Una y otra actitud no hay mucha diferencia.

idad cultural original y en cierto sentido
dese del espíritu racionalista, cristiano y
radición europea. La obra de Nietzsche
o una crítica a esos tres principios fun-
vilización.

de su obra, Thomas Mann se declara dis-
hombres, pero es muy difícil precisar lo
no de ellos. Es imposible, por otra parte,
umaria del pensamiento de Nietzsche o
tras razones porque es prolijo y contra-
stá en continua transformación, sin que
n él un desarrollo orgánico y coherente
razón y de la lógica.

acionalista alemana, sin embargo, puede
a y elementalmente en varios postulados
n la obra de nuestro autor.

on: El primado de la vida y de lo irra-
ligencia y la razón. El primado de la
a; de la enfermedad sobre la salud; de
sobre lo común y lo universal.

postulados habrían de expresarse en la
mania bajo la forma degradada de la su-
a germánica, con su contrapolo de anti-
ianismo, y la pretensión tan disparatada
abrir un nuevo período milenarío de la

rracional no es nada nuevo en Alemania.
openhauer. Proviene de Lutero cuya teo-
a escolástica. El problema fundamental
el problema del conocimiento de Dios
osofía tradicional platónica y aristotélica.
onal del conocimiento, Lutero opone el
e la fe químicamente pura. Para él, creer
era alguna conocer. El creyente luterano
mbre íntima, no en un sistema lógico de
autoridad exterior representada por la
nte en el llamado personal de Dios. La
ón en la teología platónica y aristotélica
irrupieron en la civilización grecorro-

ña mágica un pasaje que parece escrito
Schopenhauer: "La fe es el órgano del

conocimiento —dice Naphta—, el intelecto es secundario.
Vuestra ciencia sin premisas es un mito. Siempre hay una
fe, una concepción del mundo, una idea, en una palabra:
una voluntad; y la tarea de la razón es interpretarla, demos-
strarla siempre en todos los casos... Es verdad lo que con-
viene al hombre. En él está concentrada toda la naturaleza
y toda la naturaleza está hecha para él. El es la medida de
todas las cosas y su salvación es el criterio de la verdad". Set-
tembrini se subleva contra esta manera de ver a la que tacha
de pragmatista, pero no puede oponerle una teoría más va-
liosa del conocimiento. ¿Podríamos afirmar que Thomas
Mann se inclina por la definición de Naphta? Por lo menos
sabemos que Hans Castorp polariza por instinto todas sus
especulaciones filosóficas sobre la salvación del hombre.

Aschenbach, el héroe de *La muerte en Venecia*, había pac-
tado con las fuerzas destructivas y se había abandonado a
su poder maléfico. Hans Castorp se mantiene decididamente
al lado del hombre civilizado y de sus intereses. Después de
haber oído largamente las ideas extremas expuestas por Naphta
y Settembrini, concluye que la vía de la salvación pasa
por el medio y respeta el primado de la persona concreta.

De las interminables disputas de Naphta y Settembrini en
La montaña mágica, Hans Castorp saca una conclusión que
a mi parecer expresa el pensamiento profundo del mismo
Thomas Mann. Pero volvamos antes a lo que hemos llamado
el primado de la muerte.

La muerte como un misterio tremendo, como una expe-
riencia ennoblecedora de rango metafísico más alto que la
vida es uno de los temas caros al irracionalismo alemán. Hay
en él una tendencia a venerar a la muerte como algo sa-
grado, como un valor superior. Esta monstruosa inversión de
los valores vitales admite todos los matices, pero se polariza
en dos actitudes: el refinado culto a la muerte propia, en el
sentido de adecuada, apropiada a la vida del individuo,
la muerte como corona, como diadema de la vida, que en-
contramos en Rainer Maria Rilke, quien tuvo la delicadeza
de morir por la infección que le provocó el haberse pin-
chado un dedo con la espina de una flor. Y el culto un poco
menos refinado de la muerte que se expresa en el grito fas-
cista de "Viva la muerte" y en las calaveras que adornaban
los cascos y las charreteras de las tropas selectas nazis. Entre
una y otra actitud no hay mucha diferencia. Si a mí me

la muerte, no es difícil que encuentre en la muerte ajena, o por lo menos que se demasiado.

Freud de 1929, encontramos en Mann el romanticismo alemán que se dispor su amor a lo patológico. Dice así: "romántico sólo en su primera mitad, décadas, su orgullo científico fue sobrepasado por su pesimismo y por su la noche y la muerte; por esta razón andemos contra el desprecio que le tesual, infinitamente menos grande".

uestra el círculo de ideas en que se mueve Thomas Mann. El ama al siglo XIX "por su comunión musical con la noche y la fe de este amor, su razón, es "la grandeza". ¿una declaración de fe irracionalista más son éstos? La noche, la muerte, el pecado. Estamos a un paso del grito: "Viva lo de *Nacht und Nebel*. Noche y niebla. es a ustedes lo que estas dos palabras

racional y la muerte se encuentran siempre de Mann, pero se expresan con el ese pasaje de *La montaña mágica* que es conocido: la declaración de amor de día: "El amor, sabes —le dice Hans— a muerte, esas tres cosas no hacen más po es la enfermedad y la voluptuosidad arte. Si; son carnales ambos, el amor y i terror y su enorme sortilegio. Pero la arte una cosa de mala fama, impúdica, le vergüenza; y por otra parte es una muy majestuosa *mucho más alta que una dinero y se llena la panza: mucho progreso, que fanfarronea por los tiempos y la nobleza y la piedad y lo eterno hace que nos quitemos el sombrero y unta de los pies...*"

ista la última palabra de Thomas Mann. de Hans Castorp, quien declara, unas en términos ambiguos, por una parte,

su fidelidad a la muerte y, por la otra, su decisión de no concederle ningún poder sobre su pensamiento. "La muerte es una gran potencia —nos dice—. Quiero guardar en mi corazón la fidelidad a la muerte pero quiero recordar claramente que la fidelidad a la muerte y al pasado no es más que vicio, voluptuosidad sombría y antihumana cuando gobierna nuestro pensamiento y nuestra conducta".

Adviertan ustedes el carácter contradictorio de esta declaración. Yo confieso que no comprendo en lo absoluto qué significa esta fidelidad a la muerte, si no se trata de una forma enmascarada de tomar partido contra lo humano, contra el prójimo en su acepción más concreta. Es el odio al hombre y una voluntad secreta de destrucción. Nada se opone a que esta destrucción comience por ser autodestrucción. Esta voluptuosidad sombría y antihumana gobernó el pensamiento de Alemania durante un siglo, antes de gobernar su conducta durante los quince años más criminales e inhumanos de toda la historia del hombre.

Sí. Digámoslo de una vez. Nos parece que el círculo de ideas, la atmósfera espiritual en que se mueve la obra de Thomas Mann es exactamente la misma que la del nacional-socialismo.

Sería necesaria una obra de varios tomos para mostrar cómo las construcciones —si puede hablarse de "construcciones" en este caso— filosóficas de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, roturaron y abonaron el campo donde habría de florecer la ideología nacional-socialista y cómo el romanticismo alemán, que culmina en estos pensadores, preparó la inaudita degradación del espíritu de un pueblo hasta dejarlo listo para humillarse y someterse a la autoridad absoluta de una pandilla de gangsters tan estúpidos como astutos. Cómo fue esto posible, lo ignoro en detalle. Pero no es difícil ver que una filosofía que elimina la razón y el diálogo como instancias últimas, elimina con ellas el criterio de su propia jerarquía y abre las puertas a su propia degradación.

Ya en Nietzsche, la filosofía se convierte en una verdadera orgía de percepciones geniales, de actitudes proféticas grotescas y de vulgaridades absolutamente crasas, donde la contradicción no es obstáculo para nada, puesto que la verdad es sólo lo que la voluntad de poder consagra como tal, y donde la razón es sólo una artimaña de los esclavos para destruir el "universo de los señores" o una expresión de la debilidad

y del resentimiento de los judíos; una artimaña semítica que ha infectado a Europa mediante la más sutil de las perversiones: el cristianismo.

Otro de los misterios del pensamiento alemán es la veneración y predilección por Federico Nietzsche. "Nunca jamás olvidaré —nos dice Thomas Mann— cuánto mis disposiciones personales han sido educadas, exaltadas y profundizadas por la pasión psicológica de Nietzsche. Hablo en *Tonio Kröger* del 'asco del conocimiento'. Es una expresión de excelente cuño nietzscheano, y el desencanto juvenil que en ella se expresa pone de relieve las semejanzas entre la naturaleza de Hamlet y de Nietzsche, en la que mi temperamento se reconoce como en un espejo, una naturaleza llamada al saber sin haber nacido verdaderamente para el saber."

Thomas Mann, formado en la escuela de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, no fue, ciertamente, un nazi ni un colaborador de Hitler. Desde el primer momento, el hombre Thomas Mann, el escritor, el artista, se sublevó contra la ola de salvajismo que inundó a Alemania y predijo el triunfo final de la democracia. Pero no encontraremos en su obra principios filosóficos a nombre de los que hubiera podido oponerse al nacionalsocialismo. Este burgués, inteligente y culto, no participa de la orgía bárbara. Pero ¿cómo no ver que los fundamentos filosóficos de su obra y el clima espiritual que priva en ella son los mismos a nombre de los cuales el nacionalsocialismo pretendió fundar un orden superior que gobernaría al mundo por los próximos mil años?

¿Cómo puede un hombre proclamarse discípulo de Nietzsche y no ser antisemita y anticristiano? La cuestión en que el nazismo se expresó con más violencia y con una irracionalidad más criminal fue, sin duda alguna, el antisemitismo y un anticristianismo implícito en aquél, que no llegó a tomar formas abiertas y declaradas porque la guerra lo impidió, pero que sin duda hubiera llegado a ver la luz del día si nos atenemos a los testimonios que nos han quedado sobre las opiniones de Hitler y su fuente de inspiración: *La genealogía de la moral* y *La voluntad de poder* de Nietzsche.

El cristianismo se convirtió en reacción contra el judaísmo. Este lo combatió encarnizadamente durante el tiempo de su primera expansión. Nietzsche percibe en ello, sin embargo, una continuidad del uno al otro, un parentesco profundo. Y tiene razón. Los cristianos, según la expresión del papa

Pío XI, somos judíos espiritualmente ha

Pero ¿cómo ve las cosas Federico Nietzsche la astucia judía la que puso en la escena cristiana. La religión de Cristo no es un inmenso acto de venganza perpetrado por el esplendor del mundo antiguo. Los israelitas sus designios con un maquiavelismo supremo fundador del cristianismo y negaron su deber de que los otros pueblos mordieran sin que se les tendía. Dejo al buen criterio y perspicacia de esta visión de las cosas. En un momento de exasperado, avanzó tras un fantasma extendido llamado Jesús, maravilloso medio de seducción de Israel para servir a su rencor.

Admiremos aquí, comenta justamente su monumental biografía espiritual de una raza negra de esta gran política secreta del oculto veneno mortal destilado por el alma junto a todo el cuerpo de la humanidad. Europa y América misma son judías desde entonces. Porque es, como podría creerse, "un movimiento de tinte semítico, sino su consecuencia, una cultura terrorífica lógica". "Forma emancipada del judaísmo de todos modos; constituye la

Tomemos, por ejemplo, el Dios de los pobres, de las pobres gentes, de los pecadores, de los "buenos", Dios de una raza degenerada, de una vida descendente. ¿Opondremos su carácter de justicia que tenía el Dios de los nobles? Por una y otra parte estamos ante el mismo Dios "moral". Dios a la vez justo y fuerte, valiente, soberbio y arrogante, al lado de los pueblos nobles, en los que la victoria quiera que vaya por el mundo y sea cual sea el precio que se le adhieren, este Dios sigue siempre siendo un reino de ghetto.

No debe objetarse que ya Platón, y desde entonces se habían concebido un Dios que puede considerarse bajo ciertos aspectos, como un ancestro común de los cristianos. En la medida en que este Dios es trascendente, es decir, extraño a la vida

le los judíos; una artimaña semítica que pa mediante la más sutil de las perversio.

ios del pensamiento alemán es la venera por Federico Nietzsche. "Nunca jamás Thomas Mann— cuánto mis disposiciones educadas, exaltadas y profundizadas gica de Nietzsche. Hablo en *Tonio Kröncimiento*'. Es una expresión de excelente el desencanto juvenil que en ella se ve las semejanzas entre la naturaleza de he, en la que mi temperamento se respejo, una naturaleza llamada al saber daderamente para el saber."

rmado en la escuela de Schopenhauer, no fue, ciertamente, un nazi ni un co-

Desde el primer momento, el hombre critor, el artista, se sublevó contra la ola undó a Alemania y predijo el triunfo cia. Pero no encontraremos en su obra a nombre de los que hubiera podido lsocialismo. Este burgués, inteligente y e la orgía bárbara. Pero ¿cómo no ver filosóficos de su obra y el clima espiria son los mismos a nombre de los cuales pretendió fundar un orden superior que por los próximos mil años?

hombre proclamarse discípulo de Nietzsche y anticristiano? La cuestión en que ó con más violencia y con una irracional fue, sin duda alguna, el antisemitismo implícito en aquél, que no llegó a to y declaradas porque la guerra lo imduda hubiera llegado a ver la luz del a los testimonios que nos han quedado e Hitler y su fuente de inspiración: *La al y La voluntad de poder* de Nietzsche. onvirtió en reacción contra el judaísmo. carnizadamente durante el tiempo de su Nietzsche percibe en ello, sin embargo, unó al otro, un parentesco profundo. cristianos; según la expresión del papa

Pío XI, somos judíos espiritualmente hablando.

Pero ¿cómo ve las cosas Federico Nietzsche? A sus ojos es la astucia judía la que puso en la escena histórica el ideal cristiano. La religión de Cristo no es para él más que un inmenso acto de venganza perpetrado por los judíos contra el esplendor del mundo antiguo. Los israelitas han ejecutado sus designios con un maquiavelismo supremo: crucificaron al fundador del cristianismo y negaron su religión con el fin de que los otros pueblos mordieran sin sospechas el anzuelo que se les tendía. Dejo al buen criterio de ustedes medir la perspicacia de esta visión de las cosas. El pensamiento judío, exasperado, avanzó tras un fantasma extraño y enmascarado llamado Jesús, maravilloso medio de seducción imaginado por Israel para servir a su rencor.

Admiremos aquí, comenta justamente Charles Andler en su monumental biografía espiritual de Nietzsche, la magia negra de esta gran política secreta del odio. De un golpe, el veneno mortal destilado por el alma judía se extendió por todo el cuerpo de la humanidad. Europa, América y el África misma son judías desde entonces. Porque el cristianismo no es, como podría creerse, "un movimiento en contra del instinto semítico, sino su consecuencia, una conclusión más de su terrorífica lógica". "Forma emancipada del judaísmo", pero judaísmo de todos modos; constituye la venganza de Israel.

Tomemos, por ejemplo, el Dios de los cristianos, este Dios de las pobres gentes, de los pecadores, de los enfermos. Dios "bueno", Dios de una raza degenerada, pálido ideal de una vida descendente. ¿Opondremos su carácter de bondad al carácter de justicia que tenía el Dios de Israel? De ninguna manera. Por una y otra parte estamos en presencia de un mismo Dios "moral". Dios a la vez justo y bueno, que por esos dos rasgos reunidos se opone al dios agresivo, al dios fuerte, valiente, soberbio y arrogante, al dios malvado a ratos de los pueblos nobles, en los que la vida asciende. Donde quiera que vaya por el mundo y sea cual fuere el número de los que se le adhieren, este Dios sigue siendo Judío y su reino sigue siendo un reino de ghetto.

No debe objetarse que ya Platón, y después Aristóteles, habían concebido un Dios que puede considerarse, al menos bajo ciertos aspectos, como un ancestro del Dios de los cristianos. En la medida en que este Dios Griego aparece como trascendente, es decir, extraño a la vida y a las sanas pasio-

nes de este mundo, es él mismo fruto de una primera contaminación del helenismo por el espíritu judaico. Platón, este antiheleno, este semita por instinto, es "el gran puente que conduce a la corrupción" (*El origen de la tragedia*).

Con el Dios Judío, el Cristianismo aceptó la idea judaica de la salvación, para imponerse a los demás pueblos del mundo. Es la idea, judía, del pecado. La idea, judía, del sacrificio. Es toda la moral judía en su inspiración fundamental. Moral de resentimiento, moral de débiles y de esclavos, que se sustituye a la moral heroica de los griegos. La caridad cristiana es una caridad judaica incubada bajo la ceniza de la humildad y de la miseria en los pequeños círculos de la diáspora. El signo de la Cruz es el símbolo de la transmutación de todos los valores antiguos operada fraudulentamente por el espíritu judío.

Nietzsche odia particularmente al Apóstol Pablo: "esta alma ambiciosa e inoportuna, este espíritu lleno de superstición y de astucia", esta nefasta cabeza cuadrada, este falsificador, este arquetipo de genio del odio, por el papel determinante que tuvo en la formación del nuevo culto. Nietzsche denuncia en él, como en Sócrates, a un decadente. Antes de Pablo no había más que un puñado de sectarios cuya influencia no estaba asegurada. Jesús fue para Pablo un simple "tema" de su música. Pablo resulta así "el inventor del cristianismo", por quien el pueblo judío, o más bien la casta sacerdotal judía, pudo marchar a la conquista espiritual del mundo.

Con Nietzsche llega el tiempo de operar una nueva transmutación de valores. Tiempo de rechazar no solamente los dogmas y los preceptos del cristianismo sino, más radicalmente, la cualidad del alma que los ha engendrado. Sobre las ruinas del cristianismo abolido había que levantar, por fin, un pensamiento finalmente puro, purificado de toda moral, lo que equivale a decir: purificado del espíritu judío.

Esta es la raíz de la pretensión del Reich Nacionalsocialista de fundar un nuevo período de mil años en la historia del hombre. Desde esta perspectiva resulta coherente la pretensión de llevar a cabo una colosal transmutación de valores bajo el signo de la cruz gamada. ¿Será una falta de respeto a Nietzsche hacer constar que el pensamiento nacionalsocialista carecía de moral y de espíritu judío?

Los párrafos anteriores sobre el judaísmo y el cristianismo los he tomado de *El origen de la tragedia* y de *La genealogía*

de la moral y *La voluntad de poder* de

Cito a continuación las opiniones de
to: "El hecho más sensacional del mundo
Führer— fue la movilización del subm
establecido. Esta empresa del cristianism
con la religión como el socialismo ma
del problema social. Las nociones rep
tianismo judío eran estrictamente impe
bros romanos. Para los romanos, los
familiares. Es difícil saber si tenían un
allá. Para ellos la vida eterna estaba
vivientes y consistía en una renovación
cepciones bastantes cercanas a las que
los japoneses y los chinos cuando la
ción entre esos pueblos".

"El judío, que introdujo fraudulent
en el mundo antiguo para arruinarlo,
misma brecha en los tiempos modern
texto, esta vez, la cuestión social. Es el
Así como Saulo se convirtió en San
convirtió en Karl Marx."

He aquí otro discípulo de Nietzsche.
tiplicarse y encontraríamos las misma
guaje y a veces las mismas expresione

A estas alturas ustedes estarán pre
derecho: ¿Qué tiene que ver con tod
Yo también me lo pregunto bajo otr
¿por qué este discípulo de Schopenha
avanzó hasta las últimas consecuen
estos dos filósofos? ¿Por qué Thomas
cruzada contra la razón y contra el
¿gún Nietzsche había envenenado las
vida humana?

No encuentro otra respuesta que la
feliz incoherencia. Porque Mann, que
a fondo los fundamentos de su conce
la vida. En su lucha contra el nacio
a echar mano de principios cristian
medias, como se cree en una fábula
en algunas ocasiones habló sin aclarar
to, de una falsa revolución alemana
revolución rusa, pero nunca se preg

él mismo fruto de una primera contaco por el espíritu judaico. Platón, este por instinto, es "el gran puente que in" (*El origen de la tragedia*).

el Cristianismo aceptó la idea judaica imponerse a los demás pueblos del mundo del pecado. La idea, judía, del sacrificio judía en su inspiración fundamental, o, moral de débiles y de esclavos, que al heroica de los griegos. La caridad ad judaica incubada bajo la ceniza de miseria en los pequeños círculos de la la Cruz es el símbolo de la transmutaciones antiguos operada fraudulentamente

cularmente al Apóstol Pablo: "esta al-tuna, este espíritu lleno de superstición asta cabeza cuadrada, este falsificador, o del odio, por el papel determinante ión del nuevo culto. Nietzsche denuncia es, a un decadente. Antes de Pablo no ñado de sectarios cuya influencia no ús fue para Pablo un simple "tema" resulta así "el inventor del cristianismo", judío, o más bien la casta sacerdotal a la conquista espiritual del mundo.

el tiempo de operar una nueva trans-Tiempo de rechazar no solamente los del cristianismo sino, más radicalmenma que los ha engendrado. Sobre las o abolido había que levantar, por fin, mente puro, purificado de toda moral, r: purificado del espíritu judío.

la pretensión del Reich Nacionalsocia-vo período de mil años en la historia ta perspectiva resulta coherente la preo una colosal transmutación de valores az gamada. ¿Será una falta de respeto star que el pensamiento nacionalsocia-y de espíritu judío?

res sobre el judaísmo y el cristianismo rigen de la tragedia y de *La genealogía*

de la moral y *La voluntad de poder* de Federico Nietzsche.

Cito a continuación las opiniones de Hitler sobre este asunto: "El hecho más sensacional del mundo antiguo —dice el Führer— fue la movilización del submundo antiguo contra el orden establecido. Esta empresa del cristianismo tenía que ver tanto con la religión como el socialismo marxista con la solución del problema social. Las nociones representadas por el cristianismo judío eran estrictamente impensables para los cerebros romanos. Para los romanos, los dioses eran imágenes familiares. Es difícil saber si tenían una idea exacta del más allá. Para ellos la vida eterna estaba personificada en cosas vivientes y consistía en una renovación perpetua. Tenían concepciones bastantes cercanas a las que eran corrientes entre los japoneses y los chinos cuando la svástica hizo su aparición entre esos pueblos".

"El judío, que introdujo fraudulentamente el cristianismo en el mundo antiguo para arruinarlo, ha vuelto a abrir la misma brecha en los tiempos modernos tomando como pretexto, esta vez, la cuestión social. Es el mismo truco de antes. Así como Saulo se convirtió en San Pablo, Mordokeo se convirtió en Karl Marx."

He aquí otro discípulo de Nietzsche. Las citas podrían multiplicarse y encontraríamos las mismas ideas, el mismo lenguaje y a veces las mismas expresiones.

A estas alturas ustedes estarán preguntándose con todo derecho: ¿Qué tiene que ver con todo esto Thomas Mann? Yo también me lo pregunto bajo otra forma. Me pregunto ¿por qué este discípulo de Schopenhauer y de Nietzsche no avanzó hasta las últimas consecuencias del pensamiento de estos dos filósofos? ¿Por qué Thomas Mann no se unió a la cruzada contra la razón y contra el "espíritu judío" que según Nietzsche había envenenado las fuentes mismas de la vida humana?

No encuentro otra respuesta que la de que tal vez sea una feliz incoherencia. Porque Mann, que yo sepa, nunca revisó a fondo los fundamentos de su concepción del mundo y de la vida. En su lucha contra el nacionalsocialismo se limitó a echar mano de principios cristianos en los que creía a medias, como se cree en una fábula favorable a la vida, y en algunas ocasiones habló sin aclarar del todo su pensamiento, de una falsa revolución alemana y de una verdadera revolución rusa, pero nunca se preguntó a fondo por qué

la revolución alemana era falsa y la rusa verdadera.

Fue necesario el horror hitleriano y la guerra para que este espíritu, al que difícilmente podríamos llamar lúcido, cayera en la cuenta de que la ideología nacionalsocialista particularista e irracional, negaba por igual a las dos concepciones universalistas y racionalistas que constituyen las dos grandes corrientes humanistas de nuestros días: el cristianismo y el socialismo.

De la ciega voluntad de vivir, como sustrato de la realidad, de la voluntad de poder como criterio último de la verdad y de la moral, y de las nociones de la vida ascendente y vida descendente, tenía que surgir la idea de una raza de señores, portadores de la moral superior, y la de una raza de esclavos portadora por igual, para Nietzsche, de las ideas degeneradas del cristianismo y el socialismo.

En 1937, Mann publica un ensayo titulado *Cristianismo y socialismo* del que cito algunos párrafos.

“El hombre [se trata de Hitler] que confunde verdad y mentira pretende abatir el cristianismo”. (Entre paréntesis, al hacer esta crítica, Mann olvida que para su maestro Nietzsche la verdadera filosofía está más allá de las parejas de opuestos: bien y mal, verdad y falsedad.) “Se puede dejar abierta la cuestión de saber si la evolución histórica exige o no que el cristianismo sea superado. Pero hay que decir, sin embargo, que si alguien está descalificado para decidirlo es el hombre de quien hablo. No es descendiendo por debajo del nivel moral al que ha llegado la humanidad gracias al cristianismo como se puede pretender haberlo superado, sino elevándose por encima de él. Y no es eso lo que podemos esperar de los propagandistas que nos anuncian su decadencia. Goethe decía a Eckermann: ‘El espíritu humano no sobrepasará la elevación moral alcanzada por el cristianismo tal como resplandece en los Evangelios, y hoy en día algunos literatos revolucionarios se imaginan haber terminado con él. Es una impudicia inaudita. El cristianismo ha sido una exigencia demasiado alta y demasiado pura, de tal manera que no ha podido alcanzar aquí abajo otra forma que la de un juicio moral que esclarecía a las conciencias. Pero su disciplina nunca ha sido tan necesaria como en nuestro tiempo en que la ignorancia y la barbarie se afirman en todo su horror precisamente en aquéllos que pretenden haber superado el cristianismo’. Noten ustedes que Mann recurre a Goethe para fundar el valor del cristianismo. Ahora fundará

el socialismo en una cita de Nietzsche:

“El materialismo —nos dice— puede ser idealista y religioso más real que el sentido de los que desprecian la materia. No hay alguna un rebajamiento del espíritu; sino de penetrar de humanidad la materia, bien en la magnífica sentencia de Nietzsche: ‘Remos impregnar a la Naturaleza de humanidad, como nosotros tomamos de ella aquello de que tenemos necesidad para soñar más allá del hombre’. Es ésta una alta humanidad, del más alto amor por la vida, una elevación por encima de sí mismo. Es un arte auténtico. Porque el arte, ¿ha hecho que el espíritu impregne la naturaleza de humanidad que necesitaba para elevarla, para en el acto creador? En el arte el espíritu afirma su autonomía del deseo de dar una forma y un contenido. Sí, ese instinto natural existe. Conozco a un gran individualista Nietzsche que emite un consejo socialista: ‘El pecado contra la tierra es el orgullo. . . No ocultar la cabeza en la arena sino llevarla orgullosamente, esta cabeza que es el sentido de la tierra’. He ahí el materialismo, es el retorno del hombre religioso a la vida, para nosotros el Cosmos. Y el socialismo es la decisión, que se nos impone como una consecuencia de la mirada hacia las nubes metafísicas humanas más urgentes del universo material colectivo, sino estar con aquellos que quieren vivir a la tierra, un sentido humano”.

A la edad de 75 años, en 1950, Mann publica un ensayo titulado “Mi tiempo” en el que pareciera establecer una relación entre el irracionalismo y el advenimiento del nazismo alemán: “El nihilismo —nos dice— predicho como inevitable, ¡y que debía haberse cumplido! ma de vida intelectual en el curso de la historia, estaba ya listo en los puntos extremos. Por ejemplo, en los escritos de un Ernst Curtius, que entendía de ello ha llamado al nacionalsocialismo del nihilismo —y lo fue, mezclado a su vez con lo inhumano, en el elemento prerracionalista, en el pueblo, en la sangre, en el pa-

era falsa y la rusa verdadera. or hitleriano y la guerra para que este nte podríamos llamar lúcido, cayera en ología nacionalsocialista particularista e igual a las dos concepciones universa- : constituyen las dos grandes corrientes días: el cristianismo y el socialismo.

de vivir, como sustrato de la realidad, er como criterio último de la verdad nociones de la vida ascendente y vida surgir la idea de una raza de señores, superior, y la de una raza de esclavos, para Nietzsche, de las ideas de egoísmo y el socialismo.

lica un ensayo titulado *Cristianismo y* algunos párrafos.

a de Hitler] que confunde verdad y r el cristianismo". (Entre paréntesis, un olvida que para su maestro Nietzsche está más allá de las parejas de verdad y falsedad.) "Se puede dejar saber si la evolución histórica exige o sea superado. Pero hay que decir, sin n está descalificado para decidirlo es lo. No es descendiendo por debajo del llegado la humanidad gracias al cris- de pretender haberlo superado, sino de él. Y no es eso lo que podemos adistas que nos anuncian su decadenkermann: 'El espíritu humano no sonoral alcanzada por el cristianismo tal os Evangelios, y hoy en día algunos se imaginan haber terminado con él. dita. El cristianismo ha sido una exi- y demasiado pura, de tal manera que aquí abajo otra forma que la de un ecía a las conciencias. Pero su disci- in necesaria como en nuestro tiempo / la barbarie se afirman en todo su / aquéllos que pretenden haber supé- Noten ustedes que Mann recurre a valor del cristianismo. Ahora fundará

el socialismo en una cita de Nietzsche:

"El materialismo —nos dice— puede tener un fundamento idealista y religioso más real que el sentimentalismo preten- cioso de los que desprecian la materia. No significa en manera alguna un rebajamiento del espíritu; significa la voluntad de penetrar de humanidad la materia, que se expresa tan bien en la magnífica sentencia de Nietzsche: 'Nosotros quere- mos tomar de ella aquello de que tenemos necesidad para soñar más allá del hombre'. Es ésta una expresión de la más alta humanidad, del más alto amor por el hombre y de su elevación por encima de sí mismo. Es una palabra de artista auténtico. Porque el arte, ¿ha hecho jamás otra cosa que impregnar la naturaleza de humanidad, tomar de ella lo que necesitaba para elevarla, para enriquecer la vida en el acto creador? En el arte el espíritu ama a la materia. Testi- monia del deseo de dar una forma y un sentido a la vida. Sí, ese instinto natural existe. Conozco una expresión del gran individualista Nietzsche que emite un sonido bien so- cialista: 'El pecado contra la tierra es el pecado más terri- ble. . . No ocultar la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino llevarla orgullosamente, esta cabeza terrestre, que crea el sentido de la tierra'. He ahí el materialismo del espíritu; es el retorno del hombre religioso a la tierra que representa para nosotros el Cosmos. Y el socialismo no es otra cosa que la decisión, que se nos impone como un deber, de no volver la mirada hacia las nubes metafísicas huyendo de las exigen- cias más urgentes del universo material, de la vida social y colectiva, sino estar con aquellos que quieren dar un sentido a la tierra, un sentido humano".

A la edad de 75 años, en 1950, Mann publica un ensayo titulado "Mi tiempo" en el que parece ver claramente la relación entre el irracionalismo y el advenimiento del fascis- mo alemán: "El nihilismo —nos dice— que Nietzsche había predicho como inevitable, ¡y que debía cumplirse como for- ma de vida intelectual en el curso de la segunda guerra mun- dial!, estaba ya listo en los puntos extremos de la inteligencia, por ejemplo, en los escritos de un Ernst Junger. Alguien que entendía de ello ha llamado al nacionalsocialismo la revolución del nihilismo —y lo fue, mezclado a siniestras creencias en lo inhumano, en el elemento prerracional y ctónico, en la tie- rra, en el pueblo, en la sangre, en el pasado y en la muerte.

"QUINTA COLUMNA" Y "CUADERNO DE NOTAS"

estos elementos específicos de la época ante nuevos para mi madurez de hombre: nosotros, hombres de edad, hemos contra el liberalismo y el racionalismo para todavía la de una extrema cultura; y dado a cabo por el humanismo mismo, que se expresaba en la prosa de nuestra cultura humanista y cuya orgullosa misantropía el respeto de la idea, de la vocación del hombre. Hablo de Schopenhauer que, que derivaba de aquél y transformó el mito dionisiaco pero que, incluso en la obra de su discípulo; humanista hasta en sus más oscuras excentricidades, colocando en el centro la elevación del ser humano, su por encima de las humillaciones morales".

Cinco años después de terminada la obra de Thomas Mann reitera su fe en el humanismo alemán de Nietzsche. Humanismo alemán en el que a cada paso las manifestaciones de la cultura.

consideraciones sobre Thomas Mann. No se puede ir más en este misterio del irracionalismo que nunca se encuentra el fondo. Cada vez que el terreno firme, hallar una salida, una nueva afirmación del primado de la cultura en el abismo de la sinrazón.

La cultura de Nietzsche, elogiada por Mann y que se apoderó una vez de todo un hombre que tantas veces se dirigió a él para donar esa locura arrogante y homicida, para su fidelidad a la tradición irracional de la Alemania del siglo XIX.

que un día esta siniestra ambigüedad de la cultura despejada y desterrada de la cultura. Pero, me temo que no serán hombres como esos que ayuden a realizar dicha tarea. La cultura temporal, y aún más allá de sus fronteras de la prosperidad, siguen vivas las brujas del poder, del odio a la razón y de la cultura, y no es imposible que vuelvan a inundar su ola aterradora.

Veo en Saint-Exupéry: "Hemos gustado en horas de milagro una cierta cualidad de las relaciones humanas; ahí está para nosotros la verdad".

Fuera de la expresión "horas de milagro", demasiado fuerte, y además poco habitual en Saint-Exupéry, estas frases revelan un punto capital de la sabiduría del gran moralista.

Hay momentos extraordinarios en que las relaciones habituales entre los hombres se transfiguran y empiezan a emitir destellos inolvidables. Uno puede quedar marcado para siempre por esa "cualidad de las relaciones humanas".

No es fácil describirla adecuadamente. Yo diría que hay hombres en que las grandes palabras dejan de ser retórica para adquirir un rostro humano, para convertirse en un estilo personal, en un gesto cotidiano lleno de sentido.

Puede suceder que las ideas morales más universales, las nociones casi siempre vacías y lejanas como "servicio de la comunidad", "amor al hombre", "generosidad", empiecen a sorprendernos como única denominación posible de la conducta habitual de una persona que nos es cercana. Puede suceder que adquieran de pronto una corporeidad y un calor personales y que dejen de ser ideas para transformarse en experiencias.

Es esta una experiencia rara, ciertamente. Pero no por ello menos valiosa. Su valor principal radica tal vez en la fuerza con que cancela el escepticismo a que nos inclinamos los intelectuales mexicanos y con que restaura la fe en la eficiencia de las virtudes grandes, las virtudes públicas, las de más difícil realización.

Excelsior, 14 de diciembre de 1958.

No hay nada culturalmente más infecundo que la reflexión sobre la cultura. Tal parece que los hombres se ponen a pensar en lo que han hecho cuando ya no pueden hacer nada.

Por ejemplo: nunca se ha hablado tanto de la "Cultura

estos días, en que la tal cultura parece vertiginoso descenso. Tal vez el único *Kulturphilosophie* es precisamente haberable concepto vacío de la *cultura* que parece, como una pompa de jabón, en lo que consiste.

La cultura occidental. Sólo sabemos que esto es un mal comienzo. Porque por lo que acabará dando de ella una definición que viene a un cañón como un agujero en la cultura occidental vendría a ser entonces rodeado de cañones.

Lo que nos invita a abandonar de inmediato sobre la cultura occidental, e incluso la cultura. Si no es que terminamos abandonando, sin más.

Excelsior, 28 de diciembre de 1958.

Lo que me espantó hace días esta pregunta: ¿Para qué?

Lo que me espantó hace días esta pregunta: ¿Para qué? Me da pieza y confieso que estuve a punto de decir "no". Creo que si no lo hice fue porque estaba inconsciente me lo impidió.

La pregunta es sencillísima y constituye también un problema común. La filosofía sirve para com-

La filosofía es un ser de tal índole que no puede vivir su vida. Pero sucede también que la filosofía tiene una función en la que desempeña un papel importante que la ejerce.

La pregunta de mi amigo podía ser contestada de una manera o Vladimir "Lenin". La Unión Soviética es una filosofía particular. Es tal filosofía que es auténticamente oriunda de las realidades que se encuentran en el mundo actual.

La pregunta hubiera podido ser contestada desde otra perspectiva, por ejemplo, por Santa Teresa de Ávila. La mística española es una experiencia que tiene una concepción filosófica del universo. La pregunta hubiera podido contestarse también a

la pregunta de mi amigo. Toda su obra está fundada sobre un principio de la más crasa elementalidad filosófica, a saber: que la realidad sólo es accesible a través de la verdad y que por lo tanto, sólo estando en la verdad nos es dable modificar la realidad.

Tal parece que la filosofía es un instrumento cuya eficacia depende de quien lo maneja. Por otra parte creo que sería imposible encontrar un hombre que no ejercite de alguna manera una comprensión filosófica de las cosas. Los únicos hombres a los que la filosofía no parece enseñarles nada son ciertos profesores de filosofía.

Excelsior, 18 de enero de 1959.

¿Qué es un intelectual? La respuesta es casi ociosa: un hombre que piensa y que habla. Pero todo el mundo piensa y habla. . . Sí, pero el intelectual lo hace orientado siempre por la idea del bien, de la verdad, de la libertad. Y lo hace, por así decirlo, en bloque. Piensa en general. No es un técnico. Por decirlo con una afortunada expresión, es un especialista de la no especialización. Y habla. No sólo para sus amigos: también en general. Se dirige a "todos". Sí: el intelectual debe dirigirse a todos los hombres.

Perfecto. Un intelectual es el que piensa lo más universal y el que se dirige a todos los hombres. Es el portaestandarte de la universalidad. Hermosa imagen: sólo le falta adelantar un pie, levantar la mano y empezar a cantar "La marsellesa". Sin embargo, no puede negarse que hay algo verdadero en esa imagen. Desgraciadamente, detrás de los intelectuales dignos de ese nombre hay dos hechos muy serios que complican terriblemente las cosas: el historicismo y la guerra fría.

Aquel reduce a cenizas su pretensión a la visión beatífica del bien, la verdad y la libertad. Esta divide el mundo de los hombres en dos bloques impenetrables. El intelectual se queda solo y en medio de la confusión. ¿Qué va a decir y a quién va decirlo? Las alternativas son renunciar a comprender o tratar de comprender. En el primer caso, el problema desaparece. El intelectual que renuncia a comprender puede optar por el alcoholismo, las drogas, el periodismo venal, la "política" cortesana o las finanzas: en todo ello puede encontrar la compensación de su nihilismo escéptico.

Al intelectual vencido por el relativismo historicista o cualquier otra forma de escepticismo le es muy difícil conservar algo de su perdida dignidad. Es, como los curas renegados, hombre peligroso. Le es difícil resignarse a la pérdida del absoluto. Auxiliados por un poco de autocompasión y de cinismo, muchos entre ellos se dedican a erigir en absoluto lo que se les ordena, con tal de que se les pague. Le venden el alma al diablo y, como siguen siendo intelectuales, siguen sufriendo una curiosa inclinación a ilusionarse, poseen casi siempre la ingenuidad de creer que es el diablo el que los compra. Sin embargo, no se trata de un diablo, sino de un hombre. Y así como un día abandonaron su vocación de absoluto, otro día traicionarán a su amo cuando descubran que no es el señor de las tinieblas y que, en consecuencia, no puede darles lo que esperaban de él. Sólo puede dar dinero, y no mucho.

¿Y los que tratan de comprender? La guerra fría los llevará al marxismo, aunque sólo sea por comprender al adversario. Aun los que no somos marxistas resultamos muy afectados por la lectura de Marx. Nos contaminamos. Empezamos a comprender. Un intelectual auténtico no tiene enemigos. Sólo tiene argumentos en contra: los que él mismo supone y los que le dirigen otros hombres. Y se distingue del falso intelectual en que en lugar de eludir el argumento, sale a su encuentro y trata de refutarlo si puede; y si no puede, trata de asimilarlo y de modificar su visión de la realidad. Esto equivale a decir que el intelectual auténtico ama la verdad y la realidad y que incluso sus opositores le ayudan a alcanzarla. El intelectual no tiene enemigos, no odia. Otra hermosa imagen: sólo le falta una azucena en la mano, mientras con la otra oprime su frente en busca de un argumento. No. Lo cierto es que el mejor, el más grande de los intelectuales sí tiene enemigos, y a veces odia tan ferozmente como un banquero, un cardenal, un médico, o un pintor.

La diferencia está en que estos personajes pueden arreglárselas muy bien con su odio. El banquero puede hacer un chiste sobre los comunistas y organizar un juerga descomunal. Al día siguiente no estará en condiciones de odiar a nadie. El cardenal puede llamar a una cruzada y trasmutar su odio o su miedo en un "celo" al que generalmente llaman "santo". El médico puede decir que su oponente es "oligofrénico". El pintor puede pintar a su enemigo como un monstruo gro-

tesco. Pero el intelectual no tiene más que su propio odio. Puede estar literalmente ciego de pasión y de odio. Pero mientras no aclare de esta pasión, no podrá ayudar en

"La Cultura en México"
Revista *Siempre!*, 5

Jean-Paul Sartre, este inmenso pensador, Nietzsche, este humanista moderno y r al mundo entero como tarea de los intelectuales: la restauración de la cultura: en verdad se dice, de la restauración de la cultura, se encuentran bloques en los cuales se encuentra divina. El impacto de la guerra fría, se de la vida espiritual de la humanidad aún en toda su extensión. Pero en términos difícil percibir, aunque sea un poco ocultado es necesariamente una parálisis de todas las actividades del espíritu, a la de hierro. Al marxismo dogmático, a ciertos intelectuales de izquierda, como el irracionalismo agresivo y de otros intelectuales no comprometidos.

Ambas actividades representan un problema para cada uno de los dos bloques tomados como dice Sartre: son dos verdades en una situación puede describirse también adautointoxicación de la mente humana. Por el lado de nuestro lado, más que a la rebeldía pasional y al nihilismo, precursor de la barbarie. Sólo el examen de lo que se hace y se piensa del otro lado del hierro, que también está aquí, muy cerca de devolvernos el sentido de la comunicación espiritual de toda cultura viviente. El punto de vista de la filosofía, esto de comprender al marxismo. No sólo la dinámica del desarrollo histórico, sino como una antropología filosófica, que de una concepción del mundo; y de

por el relativismo historicista o cual-
cepticismo le es muy difícil conservar
nidad. Es, como los curas renegados,
es difícil resignarse a la pérdida del
r un poco de autocompasión y de ci-
los se dedican a erigir en absoluto lo
tal de que se les pague. Le venden
no siguen siendo intelectuales, siguen
inclinación a ilusionarse, poseen casi
de creer que es el diablo el que los
no se trata de un diablo, sino de un
día abandonaron su vocación de ab-
arán a su amo cuando descubran que
blas y que, en consecuencia, no puede
de él. Sólo puede dar dinero, y no

comprender? La guerra fría los lle-
ue sólo sea por comprender al adver-
omos marxistas resultamos muy afec-
Marx. Nos contaminamos. Empezamos
lectual auténtico no tiene enemigos.
en contra: los que él mismo supone
os hombres. Y se distingue del falso
ugar de eludir el argumento, sale a
refutarlo si puede; y si no puede,
modificar su visión de la realidad.
e el intelectual auténtico ama la ver-
e incluso sus opositores le ayudan a
il no tiene enemigos, no odia. Otra
falta una azucena en la mano, mien-
su frente en busca de un argumento.
mejor, el más grande de los intelec-
y a veces odia tan ferozmente como
al, un médico, o un pintor.

que estos personajes pueden arre-
u odio. El banquero puede hacer un
as y organizar un juerga descomunal.
rá en condiciones de odiar a nadie.
r a una cruzada y trasmutar su odio
al que generalmente llaman "santo".
que su oponente es "oligofrénico". El
u enemigo como un monstruo gro-

tesco. Pero el intelectual no tiene más salida que comprender
su propio odio. Puede estar literalmente ahogado de indigna-
ción y de odio. Pero mientras no aclare el origen o el sentido
de esta pasión, no podrá ayudar en nada a nadie.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 5 de septiembre de 1962.

Jean-Paul Sartre, este inmenso pensador francés, este anti-
Nietzsche, este humanista moderno y revolucionario, propone
al mundo entero como tarea de los intelectuales la desmili-
tarización de la cultura: en verdad se trata del deshielo, es
decir, de la restauración de la comunicación entre los dos
bloques en los cuales se encuentra dividida la conciencia hu-
mana. El impacto de la guerra fría, sobre todos los aspectos
de la vida espiritual de la humanidad, no ha sido medido
aún en toda su extensión. Pero en términos generales, no es
difícil percibir, aunque sea un poco confusamente, que su re-
sultado es necesariamente una parálisis general progresiva de
todas las actividades del espíritu, a ambos lados de la cortina
de hierro. Al marxismo dogmático, al catecismo elemental de
ciertos intelectuales de izquierda, corresponde muy exacta-
mente el irracionalismo agresivo y el vacío espiritualismo
de otros intelectuales no comprometidos.

Ambas actividades representan un *impasse* insuperable pa-
ra cada uno de los dos bloques tomados separadamente. O
como dice Sartre: son dos verdades inertes lado a lado. Esta
situación puede describirse también adecuadamente como una
autointoxicación de la mente humana, que no puede con-
ducir, de nuestro lado, más que a un movimiento de re-
beldía pasional y al nihilismo, precursor cultural del fascismo
y de la barbarie. Sólo el examen cuidadoso y de buena fe
de lo que se hace y se piensa del otro lado de la cortina de
hierro, que también está aquí, muy cerca de nosotros, puede
devolvernos el sentido de la comunicación y del diálogo, lu-
gares espirituales de toda cultura viva. Para nosotros, desde
el punto de vista de la filosofía, esto significa el imperativo
de comprender al marxismo. No sólo como una teoría eco-
nómica del desarrollo histórico, sino en su sentido pleno, co-
mo una antropología filosófica, que es, a su vez, el pivote
de una concepción del mundo; y debemos comparar sus re-

sultados teóricos y prácticos con las corrientes filosóficas del mundo occidental, que están hoy más o menos vigentes, como la fenomenología, la lógica simbólica, el tomismo o el pensamiento del Padre Teilhard de Chardin.

La guerra fría, hasta hoy, ha significado la fijación de estas corrientes filosóficas en dos o tres polos que se rechazan a priori y se encierran en un curioso solipsismo doctrinal, si puedo hablar así. El resultado es que la filosofía de nuestro mundo occidental no sirve para nada, o más bien, que sirve para no pensar lo que piensa el otro. Así, la filosofía ha dejado de cumplir su función totalizadora de la cultura; su función de guía de la vida individual y colectiva, permaneciendo al margen de la vida común como un conjunto de ideas que no penetran la conciencia humana, para iluminarla y darle un sentido al mundo y a la acción de los hombres. La filosofía ha perdido su universalidad, como la han perdido todas las demás actividades de la cultura. Ha sido cancelada la universalidad de los conceptos, porque la universalidad concreta, la comunidad total de los hombres, hecha posible por la técnica y por los medios de comunicación de masas, ha quedado frustrada por la guerra fría. Sólo el diálogo universal puede resucitar la universalidad de la cultura, sólo él puede borrar las barreras de la desconfianza y el odio que separan a los dos bloques de la humanidad, que en potencia, y en algunos casos, es ya una humanidad unificada, una humanidad UNA.

Sartre, sin embargo, se equivoca al decir que la guerra fría ha causado pocas muertes. Yo creo que la desconfianza y el odio, que en nuestro campo occidental tienen su expresión más virulenta en el anticomunismo, han causado muchas muertes intelectuales por asfixia. ¿Cuántos espíritus abiertos y alertas han sido ahogados, han visto marchitarse su espontaneidad y su capacidad creadora, en la atmósfera de denuesto y denuncia característica de este mundo de solitarios, supuestamente demócrata y cristiano? Pero por diálogo universal, no entiendo sólo el de los hombres de cultura de los dos compartimientos estancos, en que está dividido, para nuestra desgracia, el planeta. La guerra fría paraliza también el movimiento del espíritu en cada país y en cada individuo; hay una autocensura, un temor de pensar, de disputar consigo mismo, lo que es propiamente pensar. En el horizonte de cualquier idea que aflora a nuestra conciencia, se encuentra siempre en potencia un marxista como interlocutor posi-

ble; y si no entramos, así sea imaginaria, él, estamos negando su existencia, simbólicamente matando. Estamos ya en la atmósfera nario y simbólico que es la guerra fría.

A mediados del siglo xx, no es posible que Marx no hubiera existido: sólo es posible con, o contra el marxismo, que se nos imponga por el contenido de sus ideas, sino tan masivo, por la montaña de facto de lo el simple hecho de no tomarlos en cuenta la zación de la cultura. No iniciemos mer pensando, o no pensando, como si todo

"La Cultura en M
Revista Siempre!

Oigo de continuo, a todo propósito, u ción de lo pequeño burgués. La pequeí tegoría odiada por excelencia entre todí les. Pero parece ser usada ante todo cierta cualidad espiritual. Me pregunt pequeño burgués, y, como en el sonet me responde. ¿Cuáles son las caracter burgués? Negativamente no hay dificu gués no es burgués en sentido pleno, al xistas respetan, ni es un proletario.

Pero, entonces ¿qué es un pequeño

Marx opina —¿o es Georg Lukács?— guesía no es una clase propiamente haí esto, ¿qué sabemos de ella? ¿El pequ por el miedo? ¿Por el odio? ¿Por una contradictoria y ciega para lo auténtic

Por otra parte, el pequeño burgués gativo? ¿No tiene este personaje ningú ñar en la historia del hombre? ¿No : de preservarse?

Tomo como modelo a Gorki. Ciert: queño burgués y creo reconocer su o amor al hombre, a los hombres más mis que resplandece en su obra. ¡Aquel la abuela en las páginas autobiográfic:

áticos con las corrientes filosóficas del
están hoy más o menos vigentes, como
gica simbólica, el tomismo o el pen-
ilhard de Chardin.

a hoy, ha significado la fijación de
as en dos o tres polos que se rechazan
en un curioso solipsismo doctrinal, si
sultado es que la filosofía de nuestro
rve para nada, o más bien, que sirve
piensa el otro. Así, la filosofía ha
unción totalizadora de la cultura; su
vida individual y colectiva, permane-
ida común como un conjunto de ideas
encia humana, para iluminarla y darle
la acción de los hombres. La filosofía
idad, como la han perdido todas las
i cultura. Ha sido cancelada la uni-
tos, porque la universalidad concreta,
los hombres, hecha posible por la
de comunicación de masas, ha queda-
a fría. Sólo el diálogo universal puede
d de la cultura, sólo él puede borrar
nfianza y el odio que separan a los
nidad, que en potencia, y en algunos
dad unificada, una humanidad UNA.
equivoca al decir que la guerra fría
tes. Yo creo que la desconfianza y
campo occidental tienen su expresión
sticomunismo, han causado muchas
r asfixia. ¿Cuántos espíritus abiertos
dos, han visto marchitarse su espon-
readora, en la atmósfera de denuesto
a de este mundo de solitarios, su-
y cristiano? Pero por diálogo uni-
el de los hombres de cultura de los
tancos, en que está dividido, para
ieta. La guerra fría paraliza también
ü en cada país y en cada individuo;
i temor de pensar, de disputar con-
ropiamente pensar. En el horizonte
lore a nuestra conciencia, se encuen-
un marxista como interlocutor posi-

ble; y si no entramos, así sea imaginariamente, en diálogo con
él, estamos negando su existencia, simbólicamente lo estamos
matando. Estamos ya en la atmósfera de asesinato imagi-
nario y simbólico que es la guerra fría.

A mediados del siglo xx, no es posible pensar como si
Marx no hubiera existido: sólo es posible pensar en diálogo
con, o contra el marxismo, que se nos impone no únicamente
por el contenido de sus ideas, sino también por el hecho
masivo, por la montaña de facto de los países socialistas. Y
el simple hecho de no tomarlos en cuenta es ya una movili-
zación de la cultura. No iniciemos mentalmente la matanza,
pensando, o no pensando, como si todo esto no existiera.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 3 de octubre de 1962.

Oigo de continuo, a todo propósito, una perpetua condena-
ción de lo pequeño burgués. La pequeña burguesía es la ca-
tegoría odiada por excelencia entre todas las categorías socia-
les. Pero parece ser usada ante todo para denominar una
cierta cualidad espiritual. Me pregunto qué es esto de ser
pequeño burgués, y, como en el soneto de Quevedo, nadie
me responde. ¿Cuáles son las características de lo pequeño
burgués? Negativamente no hay dificultad, el pequeño bur-
gués no es burgués en sentido pleno, algo que hasta los mar-
xistas respetan, ni es un proletario.

Pero, entonces ¿qué es un pequeño burgués?

Marx opina —¿o es Georg Lukács?— que la pequeña bur-
guesía no es una clase propiamente hablando. Pero aparte de
esto, ¿qué sabemos de ella? ¿El pequeño burgués se define
por el miedo? ¿Por el odio? ¿Por una moralidad abstracta,
contradictoria y ciega para lo auténticamente humano?

Por otra parte, el pequeño burgués ¿es absolutamente ne-
gativo? ¿No tiene este personaje ningún papel que desempe-
ñar en la historia del hombre? ¿No representa nada digno
de preservarse?

Tomo como modelo a Gorki. Ciertamente no era un pe-
queño burgués y creo reconocer su origen proletario en su
amor al hombre, a los hombres más miserables y abandonados,
que resplandece en su obra. ¡Aquel increíble personaje de
la abuela en las páginas autobiográficas!

Reconozco en Gorki el estilo más puro y específico del gran artista de izquierda y un toque de cristianismo específicamente ruso. Gorki ama a sus personajes, esto es evidente; ama a los más despreciables, a los más viles, y creo que su amor se funda en el hecho de que este hombre no conocía el temor. Nunca temió nada ni a nadie, por eso en su obra no hay odio ni desprecio. El temor del hombre, que engendra el odio y el desprecio, son pasiones características de la derecha y de la pequeña burguesía, que temen al proletario por una parte y temen a sus amos por la otra.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 10 de octubre de 1962.

He leído en el *Express* un reportaje de Nora Beloff sobre la economía norteamericana, y el alma se me cayó a los pies. Todo reposa en ella sobre la fabricación de armamentos. Los sindicatos, el público, el gobierno, los militares, todos exigen la carrera armamentista como base de sustentación de la economía americana. ¿Cómo o cuándo vamos a tener paz de esta manera? ¿A qué vienen las conferencias de desarme? ¿Cómo es posible el desarme si el armamento es el pivote de esta economía?

Se ha hablado de la guerra fría y de los intelectuales. Pero ¿qué pueden los intelectuales contra una nación de doscientos millones de hombres que se sustentan sobre la fabricación de armas como un trompo se sustenta sobre su vértice gracias a la rotación?

Sé bien poco sobre la Unión Soviética. Pero sospecho que a este pueblo le faltan demasiados bienes de los llamados de consumo para que pueda desear la carrera armamentista.

En cualquier caso, todo lo que hacemos y decimos los intelectuales es una pura nada. Es mero "aire caliente", como dicen los norteamericanos, mientras esta espesa, esta dura realidad material de las fábricas norteamericanas secretan por millones los instrumentos de muerte.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 10 de octubre de 1962.

Las invenciones técnicas pertenecen de derecho a toda la

humanidad. En la medida en que México interior del Universo técnico científico, de lo universal humano tal como está a mitad del siglo xx.

"Podemos decir —afirma Ricoeur— tal o cual punto del globo, hay una t... Esta es la razón por la cual las revoluciones nacionalistas, en la medida en que per... pueblo a la modernización, lo hacen ac... a la mundialización".

Entre paréntesis: esta universalidad nica es, por decirlo así, tan poderosa, mente al advenimiento de la unidad... escapa a la garra de la guerra fría. F... tancia superlativa. El único terreno de de competencia civilizada, no bélica, lista y el capitalista es el terreno de l... nica. En el que ambos contendientes... que quitarse el sombrero, hacer un... civilizado, ante los triunfos del otro.

"La Cultura en M...
Revista *Siempre!*,

No conozco el origen histórico real minación: "mocho". Pero me suena. I... que alude a esta mutilación de nuestr... cación con los no creyentes. Al mocho... ser capaz de arriesgarse en una aventu... que no pertenezcan a su camarilla. Al... ¿O será, tal vez, que se siente insegur... se arriesga a la comunicación con el... derla? Yo creo que es esto. Al mocho... pobre no sabe que no existe esa segur... Que sólo unos cuantos, algunos santo... esta vida. El mocho no ha leído a Sa... ayuda mi incredulidad". El pobre mc... jor que San Pablo.

"La Cultura en...
Revista *Siempre!*,

el estilo más puro y específico del a y un toque de cristianismo especí- ma a sus personajes, esto es evidente; ables, a los más viles, y creo que su echo de que este hombre no conocía nada ni a nadie, por eso en su obra o. El temor del hombre, que ingen- cio, son pasiones características de la a burguesía, que temen al proletario a sus amos por la otra.

“La Cultura en México”,
Revista *Siempre!*, 10 de octubre de 1962.

un reportaje de Nora Beloff sobre la ta, y el alma se me cayó a los pies. re la fabricación de armamentos. Los gobierno, los militares, todos exigen como base de sustentación de la eco- no o cuándo vamos a tener paz de vienen las conferencias de desarme? sarme si el armamento es el pivote

guerra fría y de los intelectuales. Pero cuales contra una nación de doscien- que se sustentan sobre la fabricación po se sustenta sobre su vértice gra-

Unión Soviética. Pero sospecho que demasiados bienes de los llamados de la desear la carrera armamentista. lo lo que hacemos y decimos los in- nada. Es mero “aire caliente”, como os, mientras esta espesa, esta dura fábricas norteamericanas secretan por s de muerte.

“La Cultura en México”,
Revista *Siempre!*, 10 de octubre de 1962.

; pertenecen de derecho a toda la

humanidad. En la medida en que México da un paso en el interior del Universo técnico científico, penetra en el terreno de lo universal humano tal como está vivido y fundado a la mitad del siglo xx.

“Podemos decir —afirma Ricoeur— que con métodos en tal o cual punto del globo, hay una técnica mundial única. Esta es la razón por la cual las revoluciones nacionales o nacionalistas, en la medida en que permiten el acceso de un pueblo a la modernización, lo hacen acceder al mismo tiempo a la mundialización”.

Entre paréntesis: esta universalidad de la ciencia y la técnica es, por decirlo así, tan poderosa, contribuye tan fuertemente al advenimiento de la unidad de la humanidad, que escapa a la garra de la guerra fría. Esto es de una importancia superlativa. El único terreno de competencia humana, de competencia civilizada, no bélica, entre el bloque socialista y el capitalista es el terreno de la ciencia y de la técnica. En el que ambos contendientes no tienen más remedio que quitarse el sombrero, hacer un gesto cortés, humano, civilizado, ante los triunfos del otro.

“La Cultura en México”,
Revista *Siempre!*, 17 de octubre de 1962.

No conozco el origen histórico real de esta extraña denominación: “mocho”. Pero me suena. Me da la impresión de que alude a esta mutilación de nuestros órganos de comunicación con los no creyentes. Al mocho le falta algo. Le falta ser capaz de arriesgarse en una aventura humana con gentes que no pertenezcan a su camarilla. Al mocho le falta amor: ¿O será, tal vez, que se siente inseguro en su creencia y no se arriesga a la comunicación con el otro por miedo de perderla? Yo creo que es esto. Al mocho le falta seguridad. El pobre no sabe que no existe esa seguridad que él cree tener. Que sólo unos cuantos, algunos santos, la han alcanzado en esta vida. El mocho no ha leído a San Pablo: “Señor, creo, ayuda mi incredulidad”. El pobre mocho cree que cree mejor que San Pablo.

“La Cultura en México”,
Revista *Siempre!*, 31 de octubre de 1962.

La mayor parte de los arquitectos mexicanos, al menos los que yo conozco, hablan de "arquitectura funcional". Por esto deberían entender: "arquitectura que construya una morada para ser habitada por el hombre". En realidad lo que hacen y entienden, es: "decoración del paisaje". El mimetismo de la morada del hombre frente al paisaje natural implica de cierta manera un sometimiento de la morada del hombre a la Naturaleza. La arquitectura de Frank Lloyd Wright, esa adecuación de la habitación humana al estilo del paisaje, es una monstruosa idolatría. El hombre está por encima de la naturaleza, y debe dominarla, no someterse a ella.

El hombre libre empieza por no referirlo todo a sus glándulas de secreción interna. Su mirada y su interés se extienden mucho más allá del área acotada por sus deseos naturales. Si veo de pasada una mujer hermosa, con un gesto lleno de gracia puedo tomar dos actitudes: a) Dejarla existir libremente, como un milagro, en la pura atmósfera de su belleza, o bien b) Insertarla como un punto más en la corriente silenciosa y turbia de mi deseo.

Evidentemente, la alternativa anterior no es absolutamente exclusiva, pero en todo caso mi decisión en uno u otro sentido se lleva a cabo en detrimento de la actitud contraria. Esto es válido aun reconociendo, como debo reconocerlo, que ambas actitudes no son producto de una deliberación. No son conscientes, o mejor dicho, no son reflexivas sino "pre-reflexivas", como diría Sartre.

La vida de la idea, de lo luminoso, se produce siempre a expensas de lo impetuoso y ciego y viceversa. Los intentos de fundir ambas tendencias en una unidad capaz de sostenerse por sí misma han dado siempre como resultado un producto híbrido que fracasa antes de empezar a actuar, como el romanticismo, y que puede servir (de hecho ha servido) a ideologías de opresión y a un aristocratismo morboso e infecundo. El error se encuentra en el punto de partida. Consiste en adscribirle una función espiritual positiva a la corriente muda y avasalladora de los deseos y los instintos, considerándola como una plenitud vital.

Pero esto supone una metafísica de la vida radicalmente falsa. Implica un primado de lo voluntario, como en Schopenhauer y Nietzsche o de lo irracional y de los instintos perversos, como en Hesse.

Aun suponiendo un cierto valor, y no poco, a las dimen-

siones no racionales del ser humano siembran detrás de ellas la significación, es la estructura racional. "En las silenciosas moradas que ha vuelto a sí mismo y que existe callando los intereses que mueven la vida de los individuos", dice Hegel en el preámbulo de su gran *Lógica*. Y es ésta tal vez la base de mostrarlo, una de las bases inconmovibles hegelianas: la fe en la razón; saber que lo racional es real; que detrás de las pasiones, detrás de los instintos más irracionales, hay un núcleo de racional entendimiento o a la razón humana. El fundamento. Hay más energía vital en una eyaculación y la naturaleza tiene que ser pensante que para poner en la existencia

Si todo lo real es racional, como la racionalidad está en razón directa de la vida (entendimiento), entonces vale también la inversa: un inferior debe ser índice de una energía más superior.

De hecho esto es evidente incluso desde la conciencia natural: la capacidad de un grupo humano está también en razón directa con la capacidad para el cultivo del espíritu. (Ejercicios técnicos, superior capacidad científica)

Todo esto está muy bien, pero hay un sufrimiento de los inocentes. Esto es racional? El mal no compone. Y la teoría hegeliana de un momento necesario del desarrollo del individuo o del "concepto" ("concepto" hegeliano, es la persona madura y capaz de pensamiento), es del todo inaceptable. El mal no es necesario. Hay muchas formas de negatividad. El mal no se deja asumir en esta racionalidad triunfante. Creo que, ciertamente, hay un mal impenetrable a la razón. Sí, ahí está el mal más insidioso y horrible: el sufrimiento de los inocentes. El mal no puede abolirse. Esto sólo puede ser Cristo: punto culminante y centro de la

"La Cultura en México"
Revista *Siempre!*, 7 d

arquitectos mexicanos, al menos los de "arquitectura funcional". Por esto arquitectura que construya una morada al hombre". En realidad lo que hacen es "imitación del paisaje". El mimetismo de la arquitectura al paisaje natural implica de cierto el sometimiento de la morada del hombre a la naturaleza. La arquitectura de Frank Lloyd Wright, esa adaptación humana al estilo del paisaje, es una arquitectura en la que el hombre está por encima de la naturaleza, no someterse a ella.

La belleza por no referirlo todo a sus glándulas. Su mirada y su interés se extienden en un área acotada por sus deseos naturales. La naturaleza es hermosa, con un gesto lleno de gracia y de esas actitudes: a) Dejarla existir libremente, en la pura atmósfera de su belleza, como un punto más en la corriente sin interrupción del deseo.

La alternativa anterior no es absolutamente correcta en el caso de mi decisión en uno u otro sentido, sino en detrimento de la actitud contraria. Haciendo, como debo reconocerlo, que el resultado es producto de una deliberación. No es el dicho, no son reflexivas sino "pre-reflexivas" como diría Sartre.

La luz de lo luminoso, se produce siempre de la oscuridad y viceversa. Los intentos de conciliar las cosas en una unidad capaz de sostenerse siempre como resultado un proceso de adaptación antes de empezar a actuar, como el mimetismo puede servir (de hecho ha servido) para adaptarse a un aristocratismo morboso e inhumano que se encuentra en el punto de partida. Con la función espiritual positiva a la coherencia de los deseos y los instintos, la plenitud vital.

La metafísica de la vida radicalmente diferente de lo voluntario, como en Schopenhauer, es la unión de lo irracional y de los instintos per-

de cierto valor, y no poco, a las dimen-

siones no racionales del ser humano siempre es posible descubrir detrás de ellas la significación, el concepto, la idea, la estructura racional. "En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe sólo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos", dice Hegel en el prefacio a la segunda edición de su gran *Lógica*. Y es ésta tal vez, el tiempo habrá de mostrarlo, una de las bases incommovibles de la herencia hegeliana: la fe en la razón; saber que todo lo real es racional y que lo racional es real; que detrás de las más obtusas pasiones, detrás de los instintos más brutales, detrás de lo irracional, hay un núcleo de racionalidad accesible al entendimiento o a la razón humana. El pensamiento es lo fundamental. Hay más energía vital en un pensamiento que en una eyaculación y la naturaleza tiene que poner en juego una racionalidad más sutil y más enérgica para producir un solo ser pensante que para poner en la existencia mil hipopótamos.

Si todo lo real es racional, como pensaba Hegel (y la racionalidad está en razón directa de la cantidad de energía), entonces vale también la inversa: una racionalidad superior debe ser índice de una energía más poderosa.

De hecho esto es evidente incluso desde el punto de vista de la conciencia natural: la capacidad de trabajo físico de un grupo humano está también en razón directa de su capacidad para el cultivo del espíritu. (Ejemplo: a mayor desarrollo técnico, superior capacidad científica, y viceversa.)

Todo esto está muy bien, pero hay una dificultad: el mal; el sufrimiento de los inocentes. Esto es real. Pero ¿es racional? El mal no compone. Y la teoría hegeliana del mal como un momento necesario del desarrollo de la historia o del individuo o del "concepto" ("concepto", en sentido hegeliano, es la persona madura y capaz de vivir y actuar libremente), es del todo inaceptable. El mal no es sólo lo negativo. Hay muchas formas de negatividad que no son MAL. El mal no se deja asumir en esta racionalidad rampante y triunfante. Creo que, ciertamente, hay un núcleo duro, impenetrable a la razón. Sí, ahí está el mal puro en su forma más insidiosa y horrible: el sufrimiento del inocente. La razón no puede abolirlo. Esto sólo puede hacerlo la Cruz de Cristo: punto culminante y centro de la historia humana.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 7 de noviembre de 1962.

o con mi propia ceguera para la pin-
ra la pintura abstracta. "Es que eres
lice cordialmente Vlady. Sí: soy sordo
son ciegos del oído.

la pintura abstracta la figura, la ima-
as visibles y tangibles entre las cuales
na palabra, echo de menos las ideas.
e de lo manejable lógicamente. El mun-
e son como centros de referencia que
os en lo real y dominar el caos ame-
ociones, impresiones y sensaciones pu-

dice que lo bello es lo universal sin
en estos cuadros no aparece el con-
rte. Pero yo me pregunto ¿aparece,
pintura no figurativa es la expresión
uro. ¿Pero es ésta una razón suficiente
oque? ¿Estas pinturas no comunican

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 21 de noviembre de 1962.

reventan de hambre —escribe Van
el Estado invierte millones en la cons-
pintura". Esta es una situación ca-
gran civilización occidental, tan nece-
está dispuesta a hacer volar el planeta
nisma. No le falta razón, si no fuera
as las enajenaciones monstruosas que
cían al traste con ella en unos cuantos
la mercancía y del dinero, verdaderos
undo capitalista, convierte TODO en
la veneradísima persona humana con
firmada de palabra hasta la náusea y
ormas en la vida cotidiana y real. El
jerarquía fetichista lo ocupan las mer-
tales: las materiales, tangibles y sen-
pa esta mercancía nula, abyectamente
teligencia libre; es decir, la intelligen-
etida a la producción de mercancías.

La civilización occidental, defensora del espíritu y del es-
piritualismo, defensora de la gloriosa herencia cultural del
occidente, se pregunta por ejemplo: ¿Para qué sirve la fi-
losofía? Y contesto: para nada. La filosofía no sirve para
producir acero o petróleo o polietileno, que son cosas que
importan. No, por supuesto, esto no es materialismo. Esto es
sentido práctico. Es el saber común. Es la opinión anónima
de esta civilización que tiene el descaro grotesco de autolla-
marse cristiana. Esta es una de las famosas y poco aclaradas
contradicciones del sistema capitalista que acabarán por des-
truirlo irremediamente. Se defiende con bombas atómicas
al espíritu, pero los portadores del espíritu, los artistas, los
pensadores, se mueren de hambre.

Esto es particularmente notorio en los países subdesarrolla-
dos. Las burguesías nacionales, vasallas de los grandes inte-
reses imperialistas, son las que menos necesitan de la inte-
ligencia libre y crítica. Sus decisiones *no* necesitan ningún
apoyo intelectual. Les son dictadas por los "Señores", por sus
amos. Importa la inteligencia necesaria a sus intereses y con
esto les basta. ¿Para qué habrían de promoverla o fomentarla
en sus países propios, obviamente inferiores, incultos, hol-
gazanes?

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 21 de noviembre de 1962.

Goethe pudo ser considerado como un modelo y como el
logro humano más alto de los tiempos modernos. Nadie podría
aspirar a semejante puesto en nuestros días. Pero esto no nos
hace inferiores. Nuestro tiempo no es ya el de la "personali-
dad", sino tal vez, y esto es mucho mejor, el de la "verdad".

Parece ser esencial a nuestro tiempo el no poder resumirse
en una personalidad ejemplar. En todo caso, nuestra vida
ya no está orientada hacia el cultivo de esta ilusión. Dicho
en términos vulgares: ha pasado el tiempo del *individualismo*.

Sin duda, un hombre creador se expresa en su obra, pero
lo que nos interesa es lo que se expresa y no quién lo expresa.
Y desde luego, nadie le hace caso al que sólo le interesa "ex-
presarse".

"La Cultura en México"
Revista *Siempre!*, 12 de diciembre de 1962.

Los grandes filósofos no han recurrido nunca a la experiencia de hombres excepcionales para fundar su pensamiento. Los pensadores de primer rango se han fundado siempre en la experiencia del hombre común, tal como se expresa en el lenguaje cotidiano. O por lo menos nunca la han perdido de vista. Basta con ver los ejemplos de que echan mano Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Husserl, etc.

Esto no quiere decir que ellos recurrieran a la experiencia de hombres mediocres o de calidad moral inferior, sino más bien a una experiencia universal inscrita en la vida práctica común, a los hombres considerados en sus situaciones esenciales (trabajo, vida de familia, relaciones de mando, etc.).

Tal vez ya no sea éste el caso de Kant, que toma como punto de partida la ciencia física del siglo XVIII, e incluso ni siquiera el de Descartes, que parte de una desconfianza en la escolástica decadente.

“La Cultura en México”,
Revista *Siempre!*, 12 de diciembre de 1962.

Una de los peores prejuicios que ha introducido en el mundo la figura de cierto tipo de intelectual es la creencia de que la verdad sólo puede expresarse de manera complicada, o ingeniosa.

El vicio de una época superficial es que no puede exponer lo profundo y verdadero con sencillez. El “intelectual” es necesariamente superficial porque es un desarraigado. Por eso es incapaz de pensar lo profundo y decirlo en fórmulas sencillas y bellas.

La sencillez está desacreditada, y con razón, porque la época superficial sólo puede expresar con sencillez lo superficial. El intelectual quiere parecer profundo, y para ello no tiene otro recurso que la oscuridad o la confusión. Como el poeta de Zaratustra, tiene que enturbiar las aguas para que parezcan profundas.

Cuando se da la casualidad de que sea además inteligente, lo mejor que puede lograr es una especie de pirotecnia de relaciones insólitas y sólo aparentemente verdaderas, que se refieren siempre a la “cultura”.

Su lenguaje es una retórica que se viste de pensamiento, y que sorprende sólo a las almas cándidas o a los que se

encuentran tan intoxicados por los lugares de la civilización, que han perdido toda capacidad de pensar sobre ellas, no digamos de pensar sobre ellas

“La Cultura en México”,
Revista *Siempre!*

encuentran tan intoxicados por los lugares comunes de nuestra civilización, que han perdido toda capacidad de ver las cosas, no digamos de pensar sobre ellas.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 12 de diciembre de 1962.

han recurrido nunca a la experiencia para fundar su pensamiento. Los anglos se han fundado siempre en lo común, tal como se expresa en el lenguaje, lo menos nunca la han perdido de ejemplos de que echan mano Platón, Sócrates, Husserl, etc.

que ellos recurrieran a la experiencia de calidad moral inferior, sino más bien a una experiencia universal inscrita en la vida práctica (considerados en sus situaciones esenciales: familia, relaciones de mando, etc.).

Este es el caso de Kant, que toma como ejemplo la experiencia física del siglo XVIII, e incluso el lenguaje, que parte de una desconfianza en el lenguaje.

"La Cultura en México",
Revista *Siempre!*, 12 de diciembre de 1962.

El vicio que ha introducido en el mundo de la cultura es la creencia de que la cultura se debe expresar de manera complicada, o ingenua.

La cultura superficial es que no puede exponer su pensamiento con sencillez. El "intelectual" es necesario porque es un desarraigado. Por eso se esfuerza por ser profundo y decirlo en fórmulas sensacionales.

La cultura superficial, y con razón, porque la cultura puede expresar con sencillez lo superior, y para ello no necesita la oscuridad o la confusión. Como el viento que enturbia las aguas para que se vea el fondo.

La cultura que sea además inteligente, que no sea una especie de pirotecnia de palabras aparentemente verdaderas, que se llame "cultura".

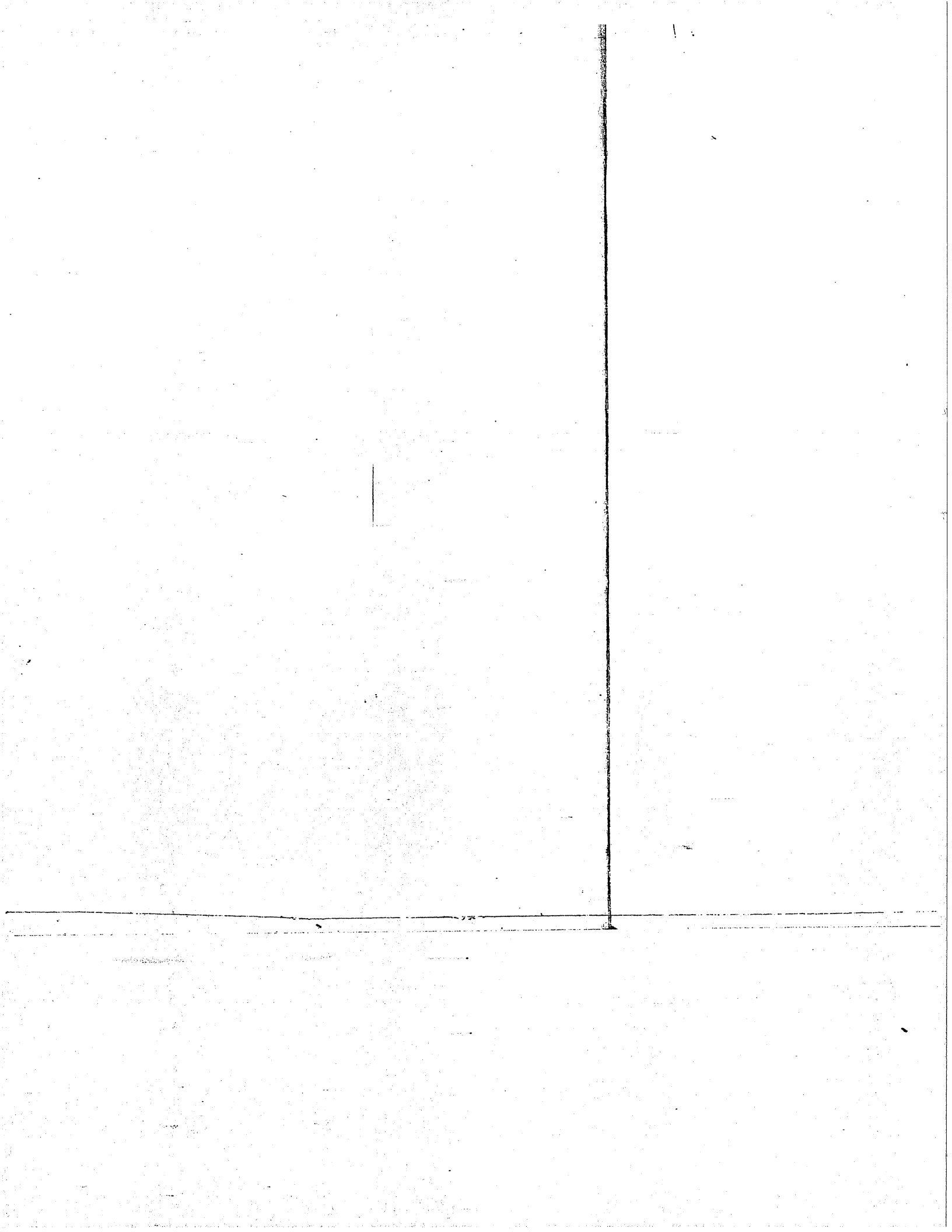
La cultura que se viste de pensamiento, que se dirige a las almas cándidas o a los que se

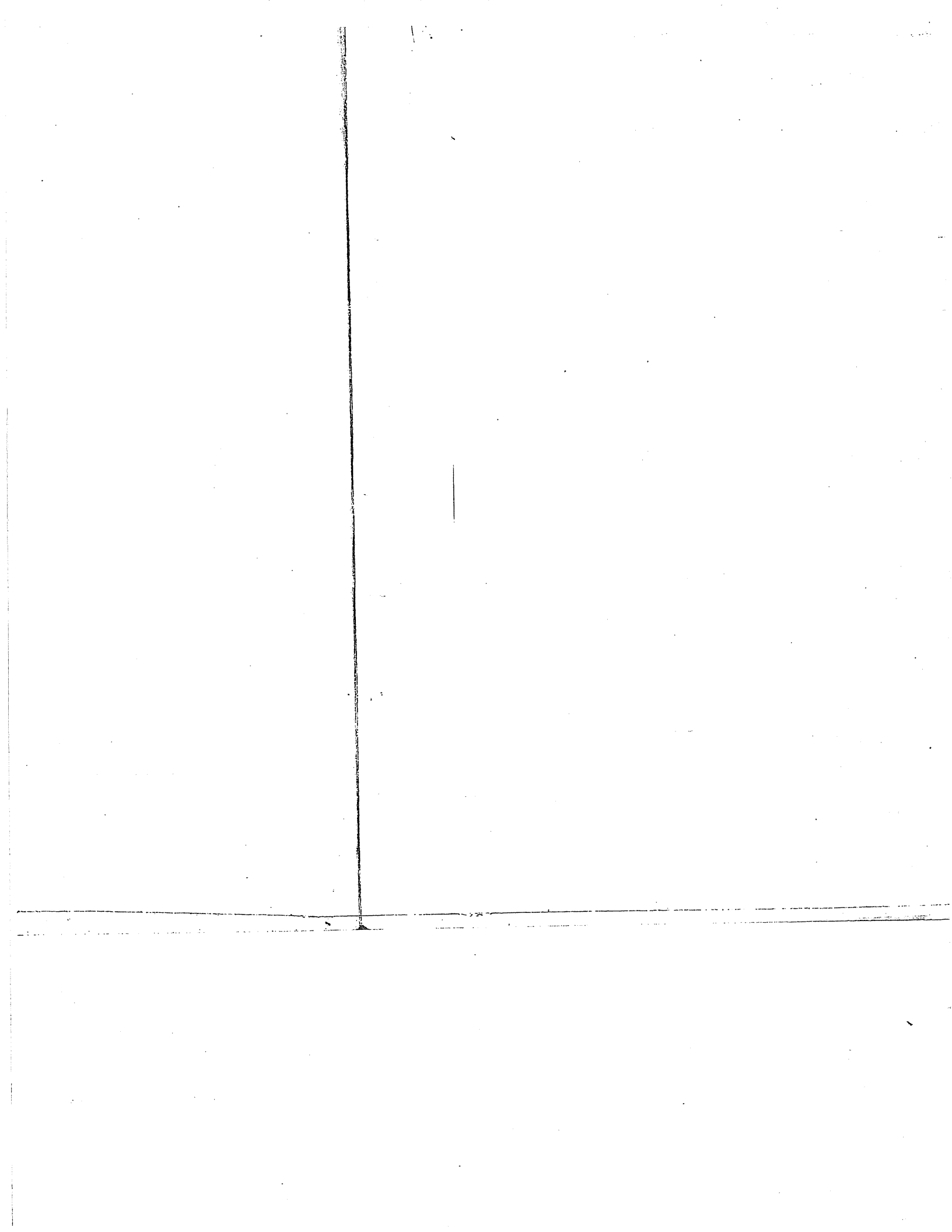
Este libro fue impreso y
nado en empresas del gru
de Cultura Económica. Se
imprimir el 22 de Marzo
los talleres de Lito Edicione
S. A., Sevilla 109, México 0
Se encuadernó en Encuader
greso, S. A., Municipio Lib
xico 03300, D. F. El tiro fu
ejemplares.

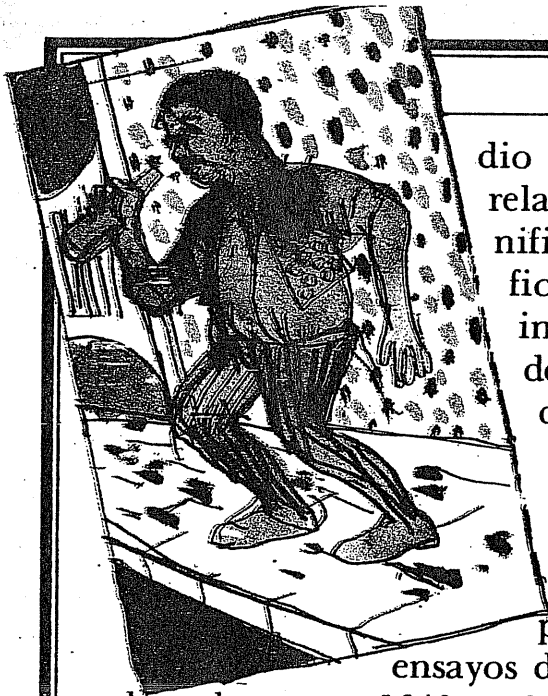
Portada: viñetas de *Albe*
Leñero y diseño de *Rafael L.*

Este libro fue impreso y encuadernado en empresas del grupo Fondo de Cultura Económica. Se terminó de imprimir el 22 de Marzo de 1985 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A., Sevilla 109, México 03300, D. F. Se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A., Municipio Libre 188, México 03300, D. F. El tiro fue de 30 mil ejemplares.

Portada: viñetas de *Alberto Castro Leñero* y diseño de *Rafael López Castro*.







dio "Fenomenología del
relajo", que pone de ma-
nifiesto el talento filosó-
fico, la penetración y la
innegable originalidad
de Jorge Portilla. Tres
de sus amigos y com-
pañeros de generación
—Víctor Flores Olea,
Alejandro Rossi y
Luis Villoro— reco-
pilaron y editaron los

ensayos de Jorge Portilla, re-
dactados entre 1948 y 1962, luego del falleci-
miento de éste; la obra que de esa tarea ha
quedado es uno de los libros más estimulantes
y luminosos de México en la segunda mitad de
nuestro siglo: *Fenomenología del relajo*, que
con esta edición vuelve a circular entre el gran
público lector, después de varios años de ha-
berse agotado. Aquí, el lector interesado podrá
descubrir, o bien redescubrir, a uno de los más
acuciosos y admirables investigadores del *ser
del mexicano*, estudios que se iniciaron con la
publicación de *El perfil del hombre y la cul-
tura en México* (1934) de Samuel Ramos y de
la obra de Octavio Paz *El laberinto de la sole-
dad* (1950).



foto copia

PARA US LISO SACAR DE FREN