

Crisis y patologías de civilización

Juan David Zuloaga Daza

Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Granada
2013



Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Juan David Zuloaga Daza
D.L.: GR 1893-2014
ISBN: 978-84-9083-073-4

Crisis y patologías de civilización: un estudio sobre
la crisis de la Modernidad y las patologías del
presente

Juan David Zuloaga Daza

Tesis doctoral presentada como requisito parcial
para optar al título de doctor en filosofía

Director

Dr. Luis Sáez Rueda

Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía II
Programa Oficial de Doctorado en Filosofía
Granada
2013

*La belleza es el más eficaz antídoto contra el horror,
la compañía el apoyo más amable frente al dolor
y el valor el más infranqueable escudo para transitar la vida,
el más sensato para afrontar la muerte.
A Marcela, Ángela María y Juliana,
mis hermanas,
por su belleza, su presencia y su fortaleza.*

Índice

Agradecimientos.....	10
Introducción	11
Hipótesis y Objetivos.....	12
Consideraciones metodológicas.....	12
Primera parte.....	15
I. Crisis	18
Premisa	18
De la crisis del presente (Preámbulo)	18
1. De la noción de crisis	19
2. La crisis del presente: carácter, causas, consecuencias y estado anímico de los tiempos ...	20
3. Filosofía de la crisis: disquisiciones sobre la noción de crisis	21
3.1 Genealogía de la noción de crisis.....	21
3.2 Naturaleza de la crisis	22
3.3 Desencadenamiento de la crisis	23
3.4 Camino de la crisis. Corrupción: el elemento patógeno, el catalizador	23
3.5 Crisis y decadencia	25
4. Objetivaciones de la crisis	25
4.1 Crisis de época	25
4.2 Crisis de la filosofía.....	26
4.3 Crisis social	27
II. La Modernidad	29
1. La Modernidad y los límites de la Modernidad	29
1.1 Consideraciones previas.....	29
1.2 Los límites temporales	34
1.3 Del Estado anímico y del color de los tiempos.....	40
1.4 Vectores constituyentes e ideas rectoras de la Modernidad	45
El yo como fundamento	45
Humanismo	47
La reapropiación del mundo antiguo y de la cultura clásica	48
Individuo	51
<i>Excursus sobre el debate entre el liberalismo y el comunitarismo</i>	56
Autoridad.....	66
Epistemología	69
Racionalismo	78
<i>Razón y racionalidades</i>	79
Tiempo	85
<i>La vida activa y la vida contemplativa</i>	85
El Estado Moderno	87
Capitalismo.....	95
1.5 Neo-: El tiempo que retorna	96
III. La crisis de la Modernidad	102
1. Glosa sobre el <i>principio</i>	104
1.1 Glosa sobre la intemporalidad del principio.....	108
2. El principio político	110
2.2 La primacía de la razón	116
2.3 La muerte de Dios	119
3. Secuelas de la crisis y tareas de la filosofía	120

IV. Génesis y manifestaciones de la crisis de la Modernidad	123
Exordio	123
1. Debilitamiento del principio político	124
2. Ontología	127
2.1 Deshumanización	128
3. El desvanecimiento de la trascendencia	133
4. El ocaso de la autoridad	137
5. La muerte del <i>logos</i> occidental.....	138
5.1 Pensamiento y filosofía	138
5.2 Empobrecimiento y mecanización del lenguaje	140
6. Crisis de la filosofía	142
6.1. La crisis de la filosofía como eslabones de saturaciones	144
7. La vida inerte	150
V. Variaciones: Manifestaciones de la crisis contemporánea	153
Anarquía: De la inversión de los principios o la ausencia de jerarquías	153
Verdad.....	155
Epistemología	157
Economismo	158
La vida deshumanizada	160
Vacío.....	163
Convicción	165
Masa.....	166
Hartazgo	168
Autoridad y autoritarismo	170
Democratismo	170
Lengua	171
Infantilismo	174
Charlatanería	174
Igualitarismo.....	175
Individualismo	177
Derecho.....	183
Nihilismo.....	183
Capitalismo	185
«Globalización»	186
Segunda parte.....	189
I. El individuo: Vida y mundo	192
1. La persona sana y la patológica	193
1.1 Crisis existencial.....	199
1.2 Glosa sobre la autenticidad	201
2. Los vectores de la existencia	202
2.1 El tiempo: el pasado, (el presente) y el futuro.....	202
2.1.1 La temporalidad	204
2.1.2 Patologías de la temporalidad	205
2.2 El espacio.....	211
2.2.1 Patologías de la espacialidad	212
2.2.2 Unidad y concentración: tiempo e historia.....	214
2.2.3 Sentido	215
<i>Excurso sobre el suicidio</i>	219
2.3 Sustrato ontológico del individuo: la precomprensión como forma de ser en el mundo	224
2.4 Glosa sobre el principio de coherencia	229
2.4.1 Patologías de la disgregación.....	235
2.4.2 Patologías de la dispersión	239
2.4.3 Patologías de la literalidad	240
3. La experiencia vivida.....	244
3.1 En el plano de la civilización.....	245
3.2 Manías y coherencia.....	246
3.3. Sentido: el impulso personal como principio vital	248
II. La civilización.....	251
1. Crisis y patologías de civilización.....	251
1.1 Sobre las patologías de civilización	252
2. Consideraciones preliminares sobre la civilización sana y la civilización morbosa.....	253
3. Patologías de civilización: La neurosis social.....	256
3. 1 La neurosis social: una indagación sobre las raíces del malestar cultural de nuestro tiempo	256
Límnar	256
3.1.1. El carácter neurótico	258
La neurosis	258
Lo sano y lo patológico	259
El carácter neurótico	260
3.1.2 La neurosis social.....	261
La crisis de la Modernidad	261
La cultura neurótica	262
La ontología del presente.....	263

Manifestaciones de la neurosis social.....	264
Personalismo	268
3.1.3 El Estado neurótico.....	269
El carácter del Estado	269
Los campos de acción del Estado	270
El temor insoslayable.....	270
El Estado sano y el patológico.....	271
Cualidades neuróticas de los Estados: previsión y anticipación.....	272
Memoria e interés	273
La neurosis y la muerte.....	276
Sentimiento de seguridad	276
Rasgos de la personalidad neurótica	277
La neurosis aguza el sentimiento de economía.....	277
Inferioridad y sentimiento de inferioridad	279
Inferioridad y teoría realista	280
La humillación como el detonante de la neurosis.....	282
Legislación y neurosis.....	283
El porqué de la guerra	284
La guerra como cauce de la violencia originaria y acumulada en la sociedad.....	287
Nacionalismo	288
Guerra y afirmación de la personalidad	288
Enfermedad de Münchhausen	289
El Estado neurótico	289
3.1.4 El lazo entre la neurosis social y la neurosis estatal.....	290
El nexo entre la neurosis social y la estatal.....	290
El Estado neurótico gesta la neurosis en los ciudadanos	291
La neurosis genera anomia.....	292
Las causas de la anomia	293
Mecanismos de sublimación.....	295
Acumulación del capital.....	296
Utilidad marginal decreciente del capital.....	298
Soberbia.....	298
El estatuto contemporáneo del ser.....	298
Neurosis y democracia	299
Especialización	299
Misonismo.....	300
Memoria y perdón.....	301
Envidia	302
Envío	304
III. Respuestas a la crisis.....	307
Como reacción	308
Como utopía.....	309
Como ilusión	310
Como redefinición de marcos y de conceptos.....	312
Como formas de vida.....	313
Como catarsis	314
Como sublimación o como voluntad	314
Como actitud nihilista o como filosofía del absurdo	318
Como huida del mundo o como ascetismo.....	318
Como negación.....	320
Como esquizofrenia o como fantasía	321
Como hedonismo o como epicureísmo.....	322
Como narcisismo	323
Como actitud cínica	323
Como estoicismo.....	326
Como imitación.....	331
Como acoplamiento o como proyecto político.....	335
Como sí mismo o como autenticidad.....	337
Como nostalgia	338
Conclusiones	339
Apéndice	353
Crises et pathologies de civilisation : une étude à propos de la modernité et les pathologies du présent.....	355
Conclusions.....	393
Bibliografía.....	408

Agradecimientos

Quisiera agradecer de manera muy especial al profesor Luis Sáez Rueda por su invaluable ayuda y su apoyo inmenso y desinteresado a lo largo de estos años. Por las charlas a la sombra de los naranjos, o a la vera del Genil, que eran siempre excusa para hablar de filosofía y para discurrir sobre la vida y la muerte. A mi familia, mis padres, mis hermanas, mi tío Mauricio Daza,... por su apoyo constante y su generosidad inconmensurable. A todas las personas que me acompañaron en Granada, y en todas las otras ciudades en las que viví mientras realizaba la investigación, por su amistad entrañable y su compañía agradable y reconfortante. Y a todos ellos, por su inmensa paciencia. A los miembros del tribunal les agradezco muy sinceramente haber aceptado la invitación para participar en él.

Introducción

El presente estudio encuentra su motivación en la falta de sentido que aqueja a tan gran número de personas en las sociedades contemporáneas. La causa de la falta de sentido se encuentra en el acentuado nihilismo de nuestros días, y su onerosa consecuencia es la gestación de patologías de diversa índole que, cuando llegan al paroxismo, pueden desembocar en el suicidio y en la muerte.

Frente a esa honda e inquietante problemática es menester que la filosofía estudie sus causas e intente, mediante una filosofía que cure y moralice, algunas respuestas. Tal era anhelo de la presente investigación, que, de haberse cumplido, habría tenido que estudiar la crisis del presente y habría tenido que procurar una filosofía que pudiéramos llamar *del sentido*. Un primer esbozo de este inacabado intento lo presento en la segunda parte del escrito. Completan esta segunda parte un estudio sobre lo sano y lo patológico en clave existencial y una tesis sobre la causa y las manifestaciones de la patología de civilización por excelencia de nuestro tiempo: la neurosis social.

Para estudiar las causas que estaban produciendo ese vacío de sentido, fue preciso estudiar la manera como se objetivaba la crisis del presente, que es la crisis de la Modernidad. Pero tal tarea suponía, a su vez, intentar una caracterización de la Modernidad; esto es: acotar su campo de influencia y sus límites temporales. Y suponía también procurar una definición de crisis, pues, pese a los muchos tratados que sobre la crisis se han escrito, apenas se ha problematizado la categoría. Tales fueron los empeños de la primera parte. Concluye esta primera parte con unos párrafos en los que se muestran diversos dominios en los que se ha objetivado la crisis.

Hipótesis y Objetivos

La hipótesis sobre la que se trabajó –y que, a su manera, se desprendió de la investigación realizada– es que la crisis contemporánea está generando patologías de diverso cuño, incluidas las patologías de civilización. Trabajar sobre esta hipótesis suponía, en un primer momento, intentar una filosofía de la crisis, que, más allá del uso médico y consuetudinario que se ha hecho de la categoría, pensara, en toda su dimensión y ahora para el campo de las ciencias del espíritu, los límites y el alcance de la palabra «crisis».

Puesto que la crisis del presente es también la crisis de la Modernidad (con los matices y las peculiaridades del caso, como se verá), se imponía como un segundo objetivo intentar caracterizar dicho período histórico, así como intentar establecer sus límites temporales. Para, una vez realizada esta tarea, estudiar las peculiaridades de la crisis del mundo moderno, así como la manera en la que se manifiesta y las consecuencias que ha traído.

Puesto que una de las consecuencias más penosas que dicha crisis presenta es la de generar en los individuos y en las sociedades patologías, otro objetivo que se propuso la investigación fue el de estudiarlas en estos dos niveles en que se muestra. Para el segundo caso (el de las patologías de civilización) fue menester, además, estudiar la plausibilidad metodológica de tal empresa. Para ambos niveles de análisis se imponía como un imperativo, puesto que de estudiar lo morboso se trataba, procurar una definición de lo sano y lo patológico.

Un último objetivo que me tracé para la presente investigación fue el de intentar una tipificación de las soluciones que históricamente han dado a la crisis individuos y civilizaciones.

Consideraciones metodológicas

La primera parte del escrito exigía una filosofía de la crisis y una investigación histórica y genealógica de la Modernidad. Por ello se consul-

taron fuentes primarias (textos escritos en los albores y durante el desarrollo de la Modernidad, o incluso se consideraron textos de pensadores pertenecientes al ocaso de la Edad Media) y fuentes secundarias; entre éstas, reputadas obras que estudiaban e intentaban caracterizar los Modernidad y la Edad Media. Esto en cuanto a la génesis de la Modernidad se refiere. Para el otoño de la Modernidad se estudiaron autores que habían indagado sobre la crisis del presente y el fin de la Modernidad. Para el estudio de las crisis, también fueron de provecho tanto las investigaciones que sobre las diferentes crisis se habían realizado, como la lectura de textos que por haber sido escritos en tiempos de hondas crisis mostraban respuestas tácitas a los distintos niveles que tal crisis presentaba.

La segunda parte del escrito, en cambio, se hizo sobre los estudios de la escuela del análisis existencial cuya aproximación médica al paciente encuentra su apoyo en el método fenomenológico. Se mostraba idóneo este método para el análisis de las patologías porque procura entender al paciente en su malestar, más allá de las teorías médicas o científicas que el médico pueda albergar y proyectar. Pues la fenomenología, llevada al dominio médico, tenía por objeto intentar comprender los padecimientos del paciente y el mundo que él habitaba. Era un intento por explicar las modificaciones en el mundo existencial del paciente para, de esta manera, intentar traerlo de nuevo al dominio de lo «sano» o «normal». Por ello se mostraba una herramienta valiosa e idónea para acometer la investigación de las patologías de cuño existencial.

Los capítulos dedicados al estudio de las patologías de civilización, por su parte, se apoyaron para la caracterización de la neurosis en el riguroso estudio que sobre la cuestión hizo Alfred Adler. Aunque, como se verá, el análisis rebasa el dominio médico y traslada tales categorías al dominio de lo político para intentar arrojar luz sobre una preocupante patología civilizatoria y sobre las derivas que el mundo de nuestro tiempo va surcando.

Primera parte

Crisis

Aquellos tiempos fueron para Pável Petróvich especialmente duros, pues habiendo perdido su pasado, se había quedado sin nada.

Padres e hijos
Iván Turguénev

I. Crisis

Premisa

La crisis del presente está generando patologías de civilización.

De la crisis del presente (Preámbulo)

Las más variadas interpretaciones se encuentran cuando nos acercamos a las valoraciones de la crisis del presente: desde oscuros y desoladores cataclismos que reniegan del mundo moderno en todas sus facetas y que consideran que hay que volver a los tiempos de marras (Guénon) o que hay que repensar el presente, bien sin un horizonte de futuro claro (Escuela de Fráncfort) o con un proyecto político definido (anarquismo, socialismo, marxismos), pasando por los que quieren enmarcar la crisis dentro de procesos recurrentes de ascenso y caída (d'Ors, Nietzsche, quizás, sobre todo, el de los *Fragmentos póstumos*) o dentro de fríos y, por veces, estériles esquematismos (Ramón Xirau y, en cierta medida, Ferrater Mora), hasta quienes ven la crisis no sólo como un paso lógico, sino simple del devenir histórico y lo aceptan no ya con resignación, sino hasta con entusiasmo (Hegel, Baricco; trescientas cincuenta páginas hablando sobre la crisis y un solo lamento. Bien es verdad que tan desangelado optimismo está justificado –o cree él que lo está–, porque, según su tesis, no se trata de una crisis del presente

sino de una incesante mutación y un perpetuo ampliar fronteras de círculos que tenían privilegios sobre totalidades de la realidad social).

Tras tan diversas interpretaciones no sólo subyacen –tácitas las más de las veces– diversas comprensiones de lo que significa «crisis», sino, en ocasiones, un llano desconocimiento de lo que ella es (de su sentido y de lo que entraña).

Con mucha frecuencia y en los más diversos ámbitos del saber y de la ignorancia se habla de crisis, pero hasta el momento no se nos ha dicho qué significa «crisis».

1. De la noción de crisis

Pocas palabras tienen tanto eco en nuestros días como la que genera la voz de la crisis. Y sin embargo, pocas cuestiones generan tanta incompreensión, tantas soluciones apresuradas, tantas medidas erráticas para tratar de contrarrestarla. Todo ello porque no se comprende el sentido hondísimo de la crisis del presente y, sobre todo, porque ni siquiera se nos ha dicho qué significa «crisis»¹.

Pese a ello, la crisis es patente. Como ocurre con el cuerpo: aunque no sepamos las causas de un dolor, sabemos que nos duele. Y nos sigue doliendo, amable lector, aunque no sepamos cómo curarlo. De manera análoga, sabemos que hay crisis aunque no comprendamos sus causas ni sepamos cómo superar los males que ella prodiga.

¹ Sólo tengo noticia de un intento por hacer una filosofía de la crisis: se trata de las consideraciones que sobre la misma hizo Ortega en *En torno a Galileo*. Cf. Ortega y Gasset, José. *En torno a Galileo*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid. 1976. En especial lecciones V a la VIII.

No siempre hablamos de lo mismo cuando hablamos de crisis o cuando se ha hablado de crisis, pues cada crisis tiene sus matices, sus particularidades, sus relieves que la hacen única, como único es el devenir histórico, pues no hay dos instantes idénticos en la historia de la humanidad. No significa esto que no haya una regularidad, una frecuencia en la aparición de las crisis (aunque nunca esté determinada por un lapso fijo y ni siquiera previsible); tampoco, que no compartan o puedan compartir (dentro de ciertos ámbitos y dominios de posibilidad) algunas características, bien por las causas que la suscitaron, bien por las consecuencias que trajeron consigo, bien por los derroteros que fue menester transitar para intentar su superación. Lo primero (la frecuencia de las crisis) se explica por la naturaleza de la *crisis* o, si prefiere el lector, del desarrollo histórico; lo segundo (la semejanza o similitud en crisis de distintos períodos históricos), por condiciones históricas análogas y por las pasiones que aquejan a los hombres; siempre los mismos hombres, siempre las mismas pasiones.

2. La crisis del presente: carácter, causas, consecuencias y estado anímico de los tiempos

El hecho de que no se comprenda el carácter de la crisis presente, tanto como el hecho de que no se sepa qué significa la categoría conduce sin cesar a interpretaciones superficiales en el mejor de los casos o erradas en el peor. La espectacularidad de la coyuntura presente, por otra parte, tiende a cegar el fondo del asunto y lleva a tomar por la crisis lo que no es más que una de sus consecuencias.

El capitalismo no está en crisis². Antes bien, es una de las entidades del mundo actual que goza de mayor vitalidad.

² Paciencia amable lector; más adelante se devela el sentido del apotegma propuesto.

La crisis del presente, lector, no es una crisis económica, sino una honda crisis espiritual. Se trata de la convergencia de una crisis de época con una crisis social. Las variables que mayor peso tienen para explicar una y otra son: el desvanecimiento del principio político, el cese de la primacía de la razón y la «muerte de Dios». Las consecuencias son la ausencia de una jerarquía axiológica, la anomia (política o social) y el enseñoramiento del nihilismo. Y la concordancia de esas inquietantes consecuencias tiñe todo el presente con el saudoso tono de la melancolía.

3. Filosofía de la crisis: disquisiciones sobre la noción de crisis

Para intentar superar la crisis hay que saber cuál es la naturaleza de la crisis del presente, pero antes hay que saber qué significa «crisis».

3.1 Genealogía de la noción de crisis

La crisis en su sentido prístino, esto es, médico o hipocrático, era el instante que reclamaba una decisión, era el momento crítico en el que, según el caso y según la decisión, el enfermo recobraba la salud o alcanzaba la muerte. Dado que el momento crítico tiene siempre esta doble faz, κρίσις significa tanto «crisis» como «oportunidad». Como era menester en la crisis (κρίσις) tomar una decisión (κρίνω), tras haber examinado o interrogado (ανακρίνω), es decir, tras haber hecho un examen o investigación (ανακρίσις), todas estas voces comparten una misma raíz³.

³ Patxi Lanceros y David Sánchez Usanos también estudian etimológicamente la voz y sus derivaciones. Cf. Lanceros, Patxi. *Tras la modernidad [sic]. De la crisis a la intemperie*. En: Cadahia, Luciana; Velasco, Gonzalo (Comp.). *Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad*. Katz. Madrid. 2012. P. 83-84. Sánchez Usanos, David. *Modernidad, crisis y filosofía*. En: *Ibidem*. P. 51-52.

Quienes posteriormente se valieron de la categoría extrapolaron la voz pero no siempre su sentido. Como se trataba de un término médico creyeron que la entidad social o política que estudiaban debía correr idéntica suerte que la de un organismo vivo: nacía, crecía, llegaba a su apogeo y un instante después advenía la crisis, tras la cual todo era un lento declive o una rápida decadencia, siempre inevitable, de tal forma que culminaba en la muerte⁴. De tal suerte que la noción de crisis siguió teniendo hasta nuestros días una connotación organicista.

3.2 Naturaleza de la crisis

La *crisis* aparece como resultado de una *saturación* de las posibilidades inmanentes de un proceso, un momento histórico, un modo de pro-

⁴ Un temprano intento de llevar la categoría al plano de lo social o, si prefiere el lector, de lo político, y que muestra con claridad, por lo demás, el carácter organicista que tuvo desde temprano la categoría, lo encontramos en el análisis que de los regímenes políticos hace Polibio. Para Polibio la causa de la crisis viene dada por la superabundancia y por la avaricia. Los gobernantes “llevaban una vida muy semejante a la de sus conciudadanos, pues en realidad compartían la del pueblo. Pero cuando los que llegaban a la regencia por sucesión y por derecho de familia dispusieron de lo suficiente para su seguridad y de más de lo suficiente para su manutención, entonces tal superabundancia les hizo ceder a sus pasiones y juzgaron indispensable que los gobernantes poseyeran vestidos superiores a los de sus súbditos, disfrutaran de placeres y de vajilla distinta y más cara en las comidas y que en el amor, incluso en el ilícito, nadie pudiera oponérseles. De ahí surgió la envidia y la repulsa que, a su vez, causó odio y una irritación maligna. En suma, la realeza degeneró en tiranía, principio de disolución y motivo de conspiraciones entre los gobernados”. Polibio. *Historias*. Editorial Gredos. Madrid. 1981. Libro VI. P. 158. (Es esta la misma causa que encuentra el Platón de las *Leyes* para explicar la decadencia de los reinos: la educación pobre – femenina la llama Platón– y la vida muelle que llevaban los sucesores de los gobernantes). Más adelante en el texto de Polibio se lee que el tránsito de la democracia a la oligarquía viene dado porque los hijos, rodeados desde la niñez del poder y la preeminencia de sus progenitores conforme crecieron, cayeron en la avaricia y la codicia y en todo tipo de excesos. *Ibidem*. P. 159. Y tiene también Polibio una concepción cíclica de los regímenes políticos: “Este es el ciclo de las constituciones y su orden natural, según se cambian y se transforman para retornar a su punto de origen. Quien domine el tema con profundidad puede que se equivoque en cuanto al tiempo que durará un régimen político, pero en cuanto al crecimiento de cada uno, a sus transformaciones y a su desaparición es difícil que erre, a no ser que su juicio resulte viciado por la envidia o por la animosidad”. *Ibidem*. P. 160, y considera que cada régimen político tiene un elemento patógeno que le es propio: “Una comparación: el orín, para el hierro, y la carcoma y ciertos gusanos, para la madera, son enfermedades congénitas que llegan a destruir estos materiales incluso cuando no sufren ningún daño externo. De modo no distinto, con cada una de las constituciones nace una cierta enfermedad que se sigue de ella naturalmente. Con la realeza nace el desmejoramiento llamado tiranía; con la aristocracia, el mal llamado oligarquía, y con la democracia germina el salvajismo de la fuerza bruta. Y es inevitable que con el tiempo todos los regímenes políticos citados anteriormente no degeneren en sus inferiores, según el razonamiento que acabo de apuntar”. *Ibidem*. P. 161.

ducción, una perspectiva histórica dados. Dicha saturación produce un *desbordamiento* que trae como consecuencia una crisis, que, más aún, es la crisis, su manifestación patente y objetiva. Por ello, la crisis presenta siempre esa doble cara de culminación y comienzo, como ya estaba presente en la voz griega –κρίσις– que entraña terminación y posibilidad; la oportunidad, justamente, de lo que allí comienza⁵.

3.3 Desencadenamiento de la crisis

El desbordamiento viene producido por un *detonante*. El detonante es la gota que rebosa el vaso y que, justamente, produce el desbordamiento. Tiene tal resonancia dicho detonante que tiende a creerse que es él el que produce la crisis toda y no sólo el desbordamiento. La crisis sólo puede ser resultado de un desarrollo histórico, el detonante en cambio, puede ser caprichoso, arbitrario, aislado, incluso ajeno al desarrollo histórico que desemboca en la crisis. En el asesinato del archiduque Francisco Fernando podemos ver el detonante de la Primera Guerra Mundial, pero no su causa, que obedece a un largo proceso histórico.

3.4 Camino de la crisis. Corrupción: el elemento patógeno, el catalizador

La «decadencia»⁶ es la lógica, la *entelequia* de un proceso histórico. En la *corrupción* que supone tal *tránsito* (de un estado a otro) se encuentra el elemento *patógeno* que podría causar o haber causado la de-

⁵ La definición, extrapolada, sirve también, claro, para acotar las crisis vitales. Véase en la segunda parte del escrito el párrafo I, 1.1 titulado *Crisis existencial*.

⁶ Decadencia siempre que se continúe privilegiando el elemento *crítico* de la crisis y no su elemento de posibilidad.

cadencia. O el *catalizador*, si prefiere el lector un término más neutro⁷. Es decir, el elemento que causa o, simplemente, acelera el proceso hasta hacerlo llegar a la *coyuntura* o la crisis; momento en el cual el paso a un nuevo estado se impone como un imperativo histórico.

Ocurre que la decadencia (o el *tránsito* de un estado a otro), aunque pueda postergarse, es ineluctable, pues el tiempo y el actuar humanos hacen inviable una estabilidad perpetua; incumplido anhelo de toda utopía. La *crisis* es ineluctable no porque tenga yo una concepción orgánica u organicista de la sociedad y del mundo, sino una concepción histórica, que hace comprender que, en tanto estamos inmersos en la historia, en el mundo, el cambio es inmanente al transcurrir histórico, al paso del tiempo.

Ya en la propia definición de «crisis» se sabe que el tránsito es ineluctable, pues la crisis es el desbordamiento de las posibilidades inmanentes pero siempre limitadas de una situación.

De esta manera, procuran los hombres y los gobiernos «soluciones», medidas o programas que permitan mitigar sus consecuencias o postergar una crisis que, sin embargo, es ineludible.

El proceso, pues, llega hasta un punto *crítico* en el que es necesario decidir; la *crisis* es entonces ese vértice que divide la antigua época (o momento) de la nueva.

He aquí la naturaleza de la crisis, y si de un tiempo para acá se quiere olvidar esa doble vertiente de la crisis para poner el acento en lo que tiene ella de deflación y ocaso, de claudicación y fin, como si no hubiera salida de la sima, es porque en ocasiones, es verdad, no la vislumbramos.

⁷ Tal vez en sentido más propio podemos hablar de *catalizador* que de *elemento patógeno*, porque la situación (el paso de un estado a otro) es susceptible de ir a mejor.

3.5 Crisis y decadencia

De ninguna manera debe confundirse la decadencia con la crisis (aunque suele hacerse), porque aquélla puede ser tanto causa como consecuencia de una crisis determinada. Es decir, puede ser el detonante de la crisis o puede ser su *estampido*.

La común característica de la decadencia –sea de una vida, sea de una civilización– es el agostamiento de las fuerzas vitales, el aburrimiento; la falta de pasión; la ausencia de ánimo para emprender nuevos proyectos; la incapacidad de sobreponerse; la vida cristalizada, rutinaria, sedimentada, inerte⁸.

4. Objetivaciones de la crisis

Frente a la mudanza de la realidad, la filosofía observa tres crisis posibles y a ellas intenta responder; a saber: una crisis de época, una crisis social o una crisis interna de la filosofía⁹.

Asistimos a una crisis epocal cuando los bastiones sobre los que se asienta toda una comprensión del mundo comienzan a desmoronarse o a ceder. Hay una crisis social cuando hay anomia o disociación. Y hay una crisis de la filosofía cuando las disquisiciones filosóficas conducen su propio discurrir a un punto ciego, a un callejón sin salida.

4.1 Crisis de época

Con una crisis de época, la propia realidad –o lo que por ella se entiende– se hace vagarosa, huidiza y hasta se pone en entredicho. Son tiempos en que las creencias o supuestos que sirven de pilares a toda una civilización, tiempos en los que todo aquello que enmarcamos de-

⁸ Véanse los párrafos IV, 7 titulado *La vida inerte* de la primera parte y *Masa y Deshumanización* en *Variaciones*.

⁹ Para una tipología de la crisis (o, mejor, de sus posibles superaciones) véase la sección titulada *Respuestas a la crisis* en la segunda parte.

ntro de la categoría de *metafísica* comienza a tambalearse. Son épocas en las que, en la filosofía, predomina la ontología, porque es la propia realidad –el ser mismo– lo que hay que volver a definir. Como respuesta a una crisis de índole tal surgió la filosofía. Como producto de una realidad que tornábase cambiante, porque los fundamentos que la hacían fija comenzaban a tambalearse, los primeros filósofos se preguntaron por el fundamento último de la realidad, por lo que ella fuera, por lo que de estable había en la vida fugitiva y transeúnte de los hombres. Frente a la perplejidad que causaba el desconcierto de lo inestable, los primeros filósofos intentaron indagar qué de estable o de fundamental había en la realidad. La respuesta general que los filósofos de aquel tiempo dieron a aquel problema fue la de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. La *phýsis* era el fondo estable del cual emanaban los entes.

Se impone siempre, en crisis de este tipo, una renovación epistemológica que se pregunta por el ente, por el ser, es decir, por lo que sea la realidad; aparece, en sentido estricto, una *ontología*. Y esta filosofía no sólo indaga por los principios, sino que, en ocasiones, pretende fundamentarlos. Son momentos de cambios epocales. Ejemplo de ello son la Grecia del siglo VI a. C., la caída del Imperio Romano, la crisis del siglo XIV, la crisis del XVII en Occidente, es decir, el Barroco y la crisis del presente.

4.2 Crisis de la filosofía

En ocasiones la reflexión filosófica llega, tras las posibles variaciones sobre una cuestión, a un punto ciego y es la filosofía misma la que entra en crisis; se buscan entonces renovaciones filosóficas. Así, cuando las distintas disquisiciones sobre el ser condujeron a la filosofía de Parménides y a éste a defender que los atributos del ente eran ser uno, inmóvil, presente, eterno, fue necesario introducir en la reflexión filosófica la categoría de elemento ($\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\nu$) para dar cuenta del cambio, que

la filosofía de Parménides mostraba imposible, pese a los testimonios de la experiencia.

Los entes, decía la filosofía antigua, tienen realidad, los entes *son* porque la *phýsis* les confiere entidad o consistencia. Así, la realidad es lo principiado por este principio ($\alpha\rho\chi\eta$). Pero para explicar cómo de lo uno es posible que surja lo múltiple, cómo la *phýsis* –una, inmóvil, presente, eterna– está principiendo lo múltiple, fue necesario recurrir a los elementos. De esta manera, los entes, en cuanto principiados aparecen reducidos a los elementos que los constituyen o los conforman; son *principiados* (*natura naturata*) de una *phýsis* (*natura naturans*) única y latente¹⁰.

No presento ahora el hilo que podría mostrar la historia de la filosofía como la historia de esas saturaciones o como la historia de las crisis¹¹; haré notar, sin embargo, que la filosofía de Platón respondía a una crisis social (*República*, *Leyes*, *Político*, *Carta VII*, por ejemplo) y a una crisis filosófica (*Parménides*, *Sofista*, por ejemplo). El deslumbramiento que nos produce el siglo V, no debe engañarnos: fue el esfuerzo ingente de hombres lúcidos y tenaces que, en todos los órdenes, intentaron superar la honda crisis social de su tiempo.

Como la crisis del XVII fue una crisis de época y una crisis social, al igual que la del presente, algunos teóricos, por la similitud de ambas crisis, quieren denominar a la nuestra una época «neobarroca»¹².

4.3 Crisis social

Uno de los principales indicios de que hay una crisis social es la existencia, en diversos grados, de cierta anomia; es decir, el hecho de que los individuos (pocos o varios) de una comunidad dejan de guiar su

¹⁰ Cf. a este respecto Marías, Julián. *Biografía de la filosofía*. Emecé Editores. Buenos Aires. 1954. P. 41 y ss.

¹¹ Una ejemplificación la intento en el párrafo titulado *La crisis de la filosofía como eslabones de saturaciones*.

¹² Sobre el Neobarroco véase el párrafo II, 1.5 *Neo-: El tiempo que retorna* de esta primera parte.

CRISIS

conducta por las leyes que rigen tal comunidad. Resulta evidente que cuando todos los individuos dejan de obedecer a uno o varios preceptos se impone la necesidad de reformarlos (a los preceptos, sobra decir; al menos hasta hace unas décadas). La poca o mucha perspicacia de los gobernantes a la hora de emprender la reforma y el tino que se tenga para emprenderla, tanto como el acierto de las políticas, determina el resultado y hace que el tránsito sea apacible, es decir, histórico o revolucionario¹³.

Frente a la crisis social, la filosofía se centra, por una parte, en una reflexión política que busca soluciones a la crisis del momento o que intenta justificar el fundamento último de la comunidad política. O, por otra parte, frente a este mismo tipo de crisis, intenta la filosofía una reflexión ética; es decir, una reflexión sobre las acciones del individuo y los límites legítimos de dicha acción.

¹³ En el parágrafo titulado *La neurosis social* trato con mayor detalle el problema de la anomia e intento una explicación de los mecanismos que causan el fenómeno.

II. La Modernidad

Una vez desarrollada la filosofía de la crisis, y puesto que la tarea es intentar estudiar la crisis de la Modernidad, conviene antes intentar explicar qué se entiende por Modernidad y cuáles son límites conceptuales e históricos, esto es, temporales de dicho período. En consecuencia se estudian los dominios que en la constitución y definición del período se han mostrado más relevantes.

1. La Modernidad y los límites de la Modernidad

1.1 Consideraciones previas

Para estudiar lo que pueda ser la crisis de la Modernidad conviene antes intentar establecer qué se entiende por Modernidad. Es decir, conviene establecer sus límites temporales, sus coordenadas históricas y sus ideas rectoras o vectores constituyentes y definatorios.

La Modernidad es un período histórico, y por ello mismo es una serie de ideas operativas o, si prefiere el lector, de presupuestos que le confieren su substancia y delimitan su contorno. En ese sentido, es una manera de entender el mundo, una especie de horizonte que, a la manera en que lo comprende la hermenéutica, organiza una comprensión de lo real –una metafísica u ontología, si prefiere el lector– que comparten (o han compartido) ciertos países –todos aquellos que denominamos con la categoría de *Occidente*– que se rigen (o se han regido) por tal horizonte de inteligibilidad y tal noción de «mundo» durante los últimos siglos. De

tal horizonte de comprensión se desprenden una serie de valores y categorías de pensamiento que moldean y delimitan la concepción de lo real. Conviene hacer notar, sin embargo, que Occidente es una categoría histórica y no geográfica. No se trata de una categoría para delimitar a una zona geográfica precisa, sino para denotar una organización sociopolítica y unos cambios históricos y de pensamiento¹⁴ que infunden cierto orden y cierta disposición de conducta y que reclama cierto comportamiento, cierto estar en el mundo por parte de los individuos.

Se puede observar que la zona de influencia de la Modernidad ha venido ampliándose, desde las regiones de Europa y América que en el siglo XV la conformaban¹⁵ hasta algunos países del oriente (acá en sentido geográfico) cuya comprensión actual del mundo está en buena medida condicionada o mediada por las categorías del pensamiento occidental y por los procesos de racionalización que allí comenzaron y que le dan su impronta al período.

A la paulatina pero decidida ampliación de la zona de influencia de los valores de la Modernidad es a lo que los teóricos llaman «globalización». La cuestión, podría argumentarse, es bastante más compleja, pues se trataría de la interacción y el intercambio de diversas ideas y costumbres que, mutuamente, va moldeando a las partes. Vale, asiento. Pero de ser así, la globalización sería un fenómeno antiquísimo, de un vigor, por lo demás, más espléndido que el que ciertos teóricos actuales de la globalización imaginan para los tiempos pasados, y que habría comenzado, *strictu sensu*, en el momento en el que dos grupos humanos distintos se encontraron y bien se ayudaron o se mezclaron, o se combatieron; pues las dos actitudes¹⁶ determinan por igual el curso de

¹⁴ Cambio de consciencia, pudiera uno escribir, si la categoría no estuviera tan cargada de tantos sentidos y de un trasfondo tan político (en el sentido más estrecho de la palabra). Cambio de consciencia porque obedece a un cambio de época, aquel que supone el tránsito de la Edad Media a la Modernidad.

¹⁵ En el siglo XV, con el descubrimiento de América, se amplía la zona de influencia de Occidente y estas regiones comienzan a ser jurisdicciones políticas de los imperios de la península ibérica (España y Portugal).

¹⁶ Son las únicas dos actitudes posibles. No resulta plausible pensar que en el momento en el que una comunidad tiene conocimiento de la otra decida simplemente ignorarla, pues incluso si decide hacerlo, para evitar el «contacto» con lo extraño, la «inficción» de las costumbres, con el fin de preservar su «peculiaridad» tendrá que tomar

los acontecimientos y de su desarrollo posterior para cada una de dichas comunidades. Al respecto (es decir, sobre la vitalidad y el campo de acción de ciertos pueblos antiguos), piense el lector, por ejemplo, en la zona de influencia que para su tiempo ejerció el imperio egipcio, la vitalidad de un pueblo como el fenicio al que le vemos fundando ciudades aquí y acullá o el influjo de un imperio como el persa; o, incluso, lo que significó para el mundo antiguo –y a la postre habría de significar para el moderno– el Imperio Romano.

Si, por el contrario, los teóricos de la globalización no hacen referencia a ese amplio juego de fuerzas que moldean los pueblos, sino a un intercambio amplio de bienes y personas, basta pensar en la vastísima zona de influencia que tuvo en la antigüedad la ruta de la seda, por ejemplo. Lo único que podría añadirse al proceso es una aceleración del mismo, que obedece a un perfeccionamiento de los medios actuales de transporte y comunicación¹⁷.

La especificidad del fenómeno reside, más bien, en una «universalización» (todavía parcial y con distintos grados de intensidad en los diferentes órdenes) de ciertas formas de organización civil y política y de algunas maneras de producción y de intercambio, quizás de cuño occidental¹⁸. Esto vale tanto, claro, para el comercio como para la informa-

disposiciones y construir una «muralla» sea del tipo que sea. Y ese tomar disposiciones, ese construir una muralla, es ya una manera de combatirlos que los determina y que cambia su comportamiento político o social por la muda presencia del otro.

¹⁷ Deleuze y Guattari en *Mil mesetas* señalan la existencia en el neolítico e incluso en el paleolítico de un comercio a larga distancia que atraviesa las formaciones sociales más diversas. Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. Valencia. 2006. P. 443.

¹⁸ Estos dos mismos autores proponen que la diferencia, remota y originaria, entre Occidente y Oriente fue que en Oriente los metalúrgicos, artesanos y comerciantes estaban sometidos a un fuerte control burocrático que se apropiaba monopolísticamente del comercio exterior y que estaba al servicio de una clase dirigente lo que traía como consecuencia que los campesinos se beneficiaran poco de las innovaciones del Estado. Esta manera de Oriente asignaba a sus propios comerciantes un papel a larga distancia. En Occidente encontraron un estatuto diferente los comerciantes, porque para existir no dependían de un excedente acumulado por un aparato de Estado local; aunque el campesino sufriera una explotación tan dura o más que en Oriente, el artesano y el comerciante gozaban de un estatuto más libre y de un mercado más diverso, que prefiguran –sostiene los autores– una clase media. Muchos metalúrgicos y comerciantes de Oriente pasan entonces al mundo Egeo, donde encuentran condiciones más libres, más variadas y más estables. De esta manera un mismo problema encuentra dos soluciones diversas, primero la de Oriente y luego la de Occidente: el metalúrgico y el comerciante europeos o europeizados van a encontrarse ante un mercado interna-

ción, cuyo flujo, gracias al avance de la técnica, se ha incrementado a punto tal que hace que, por ejemplo, un evento deportivo que tiene lugar en un país lejano, lo sintamos igual de cercano que aquel que se desarrolla en el propio país.

Es apenas evidente, por lo demás –al menos desde la perspectiva hermenéutica que subyace al presente escrito–, que un proceso histórico no es una línea recta ascendente, ni siquiera una línea recta sobre la que marchen las ideas, los procesos y los días, sino que cada época, cada día, cada instante están henchidos de innúmeras tensiones internas que en incesante contrapunteo (intelectual, histórico, vital) claman por sobrevivir o por preponderar, y en esa lucha deja la historia a su paso ideas grandes, formas hermosas, usos memorables, costumbres justas, que acaban siendo acallados por otros que los sobrepujan y se imponen. Esta silenciosa y nunca acabada pugna llega a lo sumo a un tenso equilibrio, transitorio y siempre inestable, como aquel que cantó Heráclito.

Si suele ubicarse en las historias de la filosofía el comienzo de la Modernidad con la filosofía cartesiana es, como lo hizo notar Cassirer, porque con su filosofía primero y con la de Leibnitz después, la filosofía encuentra y determina un punto de apoyo por el cual consigue desquiciar todo el mundo conceptual de la escolástica. Si suele pasarse por alto que, como todo en la vida, la fórmula cartesiana –«pienso luego existo»–, comprendida con su pretensión de fundamentar la realidad, es producto de un proceso histórico es, precisamente por el carácter revolucionario que tal fórmula tuvo¹⁹. Hasta acá de acuerdo con Cassirer, pero conviene hacer algunas anotaciones. Propone que el valor y la significación de tal revolución no disminuyen porque podamos señalar el naci-

cional mucho menos codificado, que no se limita a una casa o una clase imperiales. *Ibidem.* P. 454 y ss.

¹⁹ Cf. Cassirer, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Emecé. Buenos Aires. 1951. P. 160-161.

miento y seguir el desarrollo continuo de las fuerzas que la originaron. Esto no puede ser cierto pues precisamente tal «revolución», tal cambio de un estadio a otro, tal transición, tal punto crítico o de inflexión, tal – para decirlo en una palabra– *crisis* no hubiera sido posible sin el nacimiento y el desarrollo de las fuerzas que a la postre la posibilitaron. Porque nunca hay un pensamiento puro, sino que, por el contrario, todo pensamiento se asienta sobre un momento histórico determinado que le ofrece tanto sus posibilidades históricas como sus muros de contención (es decir, sus prejuicios). Y si Descartes pudo afirmar «pienso luego existo» es porque tenía a sus espaldas todo el largo desarrollo de Occidente, Humanismo y Renacimiento incluidos. Si, por otra parte, el aserto de Descartes vino a tener la significación que tuvo –pues tampoco era la primera vez que se profería en la historia del pensamiento–, fue precisamente porque el mundo histórico (gracias al despliegue de sus corrientes de pensamiento y a las fuerzas que, incesantes, lo moldean) estaba ya maduro para comprender su sentido y su significación.

Que no era la primera vez que tal propuesta se barajaba en la historia del pensamiento occidental lo mostró Ferrater Mora en *Las crisis humanas*²⁰. También Cassirer mostró que tanto Descartes como Agustín sobre un mismo principio (el del autoexamen, el de la reflexión sobre sí) arriban por un lado al idealismo religioso y por el otro al idealismo lógico²¹, mostrando su divergente significación y su distinto alcance.

De manera análoga al momento en el que aparece la filosofía en Jonia, para cuyos filósofos la *phýsis* fue la respuesta general a la inestabilidad aparente del mundo, la *razón* fue la respuesta que el siglo XVII le dio a una realidad que aparecía como cambiante y problemática²².

²⁰ Por ello concluye: “la *concepción* del uso que de la razón se hace –y no simplemente la idea de la razón o el mero uso de ella– determinó la originalidad cartesiana”. Ferrater Mora, José. *Las crisis humanas*. Editorial Alianza. Madrid. 1983. P. 137. Véase la discusión al respecto en las P. 132 y ss.

²¹ Cassirer. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Op. cit. P. 165.

²² “Sería erróneo olvidar el rasgo fuertemente «objetivista» que tiene el «subjetivismo» moderno. Hay en él la confianza de que la razón individual, *cuando es rectamente conducida y no se deja extraviar por instancias ajenas a ella*, coincide con la razón del mundo y, además, con la razón divina. La primera radical «solución» ofrecida a los

Si, además, suelen los estudiosos ubicar el comienzo de la Modernidad con el giro cartesiano –Cassirer no lo hace; él habla del comienzo de la filosofía moderna, y en buena medida su estudio sobre la filosofía del Renacimiento es un afortunado intento por dar cuenta de las fuerzas y los movimientos intelectuales que permitieron el surgimiento de esa «filosofía moderna»–, es porque desconocen (o le niegan su influjo y su fuerza operativa) el suelo en donde las ideas ulteriores hundan sus raíces. Y creen que el pensamiento «inaugura» una época, cuando es la época –es decir, todo su desarrollo histórico– el que lo posibilita. Pues no basta con pregonar, como un delirante, que Dios ha muerto, es menester que Dios muera para poder pregonarlo.

Esto es obvio puesto que la filosofía, al menos bajo su rostro ontológico, se ocupa de lo que es (onto-lógos, el estudio de lo real, de lo que es). La única excepción aparece cuando se intentan filosofías de la historia o cuando se idean éticas de cuño deontológico; es decir, cuando se atiende al plano normativo o regulativo más que al entitativo.

1.2 Los límites temporales

Los límites temporales de un período histórico son siempre una convención. Generalmente adoptan los historiadores un hito espectacular de la historia para marcar el ocaso de una época y el inicio de otra. Así, para el comienzo de la Edad Media hay unanimidad entre los historiadores para ubicarla en el año de la caída del Imperio Romano. Para fechar su término, es decir, para fechar el inicio de la Modernidad hay menor acuerdo. Sin embargo, podríamos fecharlo, por haberse mostrado un año definitivo y definitorio en muchos aspectos, en el año mil cuatrocientos noventa y dos. En aquel año, en efecto, España, el imperio de mayor preponderancia en Occidente a la sazón, sella la reconquista (en enero), firma el edicto de expulsión de los judíos (marzo), son

hombres que ya no sabían exactamente a qué atenerse, se expresó con el nombre *razón*”. Ferrater Mora, José. *Las crisis humanas*. Op. cit. P. 134.

expulsados los judíos (julio), zarpan las naos de la expedición de Colón (agosto), se descubre América (octubre) y se publica la primera gramática española (agosto)²³.

Ahora bien, no se trata de que se pueda rastrear el uso de la voz «moderno», como pretende algún estudioso de la cuestión, hasta el siglo V²⁴. O sí, pero el siglo V a. de C., o antes. Ya en Ovidio se lee que en las bibliotecas pueden consultarse los pensamientos de los sabios antiguos y modernos, o leerse obras de los poetas antiguos y modernos²⁵. En Platón el recurso de comparar su tiempo con respecto al saber y las maneras de los antiguos es frecuente y señala el cambio de época que vivió la antigua Grecia hacia el siglo VII y VI antes de nuestra era²⁶. Entonces la *Modernidad* no viene dada por ese recurso, que era común también en los antiguos, sino por las ideas que la delimitan y le dan su contorno. La palabra para denotarla es posterior, pues sólo aparece con Baudelaire, pero la realidad que denota, la realidad *Modernidad*, comienza a gestarse con el primer humanismo italiano. En Petrarca, que podría enmarcarse en una generación anterior, hay ya visos de moder-

²³ Para ver la manera en que estos hechos son signos constituyentes de la Modernidad véase el acápite titulado *Génesis y manifestaciones de la crisis de la Modernidad*.

²⁴ Cf., Habermas, Jürgen. Modernidad versus postmodernidad. En: Colombia el despertar de la Modernidad. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. 1994. P. 17 y ss.

²⁵ “A continuación, siguiendo nuestra ruta, mi guía me conduce al templo de mármol blanco que se levanta en lo alto de unas elevadas escaleras, dedicado al dios de larga cabellera, donde entre exóticas columnas se hallan las estatuas de las nietas de Belo y la de su bárbaro padre con la espada en la mano, y donde están expuestos a disposición de los lectores los sabios pensamientos de antiguos y modernos”. Ovidio. Tristes. Planeta DeAgostini. Madrid. 1998. Libro III. 1. Adiós a su librito: evocación de la Roma monumental. P. 131. Más adelante se lee: “Deseo un destierro más suave y un poco más cerca, y un lugar que esté más lejos del cruel enemigo; y es tan grande la clemencia de Augusto que, si alguien le pidiera esto por mí, tal vez se lo concedería. Me tienen encerrado los fríos litorales del Ponto Euxino, llamado por los antiguos Áxeno, pues ni sobre los mares soplan vientos moderados ni la nave extranjera puede acercarse a puertos tranquilos”. Ibidem. Libro IV. 4. A su amigo Mesalino. P. 203. Y en el libro V aún puede leerse: “Que alguno de vosotros, pronunciando el nombre de Nasón, tome en sus manos una copa mezclada con sus lágrimas y acordándose de mí diga, después de haber paseado su mirada por todos: «¿Dónde está Nasón, hace poco uno de nuestro coro?». Que esto suceda así, si es que por mi buena fe merecí vuestra simpatía y ninguna obra vuestra ha sido dañada por mi crítica, si, mientras honro debidamente los escritos de los autores antiguos, pienso que los modernos no son inferiores a aquéllos”. Ibidem. Libro V. 3. Al «Colegio de poetas» en la fiesta de los Liberalia. P. 251.

²⁶ Véase el párrafo III, 2.1 *La primacía de la razón*.

nidad, pero su talante, su espíritu, la generalidad de sus ideas y de su estar en el mundo siguen siendo medievales. Muy significativo a este respecto es el hecho de que escribiera una guía para viajeros de Egipto aunque nunca había estado en aquel país; ni siquiera había ido más allá del este de Nápoles²⁷.

Por ello, si ya hay visos de *Modernidad* en tal o cual gesto de Petrarca, no estamos todavía en la Modernidad, sino en las postrimerías de la Edad Media, porque para entonces, la generalidad de los gestos, de los comportamientos, de las concepciones de las personas, siguen siendo eminentemente medievales.

Con respecto al término (a la conclusión) de la Modernidad, todavía es pronto para decirlo, pero es plausible que los historiadores del futuro establezcan la caída del Muro de Berlín (que también es la época de la Perestroika) como la fecha que sella el ocaso de la Modernidad y que abre una nueva dimensión histórica, cualquiera que sea el nombre que le den los historiadores del mañana a estos procelosos años que estamos viviendo mientras estas líneas escribo.

Algunos teóricos occidentales (filósofos, sociólogos, historiadores) emplearon con frecuente asiduidad (en especial durante las tres últimas décadas del siglo pasado) la categoría de *post-modernidad* para denotar la nueva situación espiritual de un tiempo que se sabía estaba cambiando y que estaba mostrando nuevas características. Cambio y características que se creyeron superación de la Modernidad (eso aún está por verse) y gracias a las cuales al nuevo período se denominó «Posmodernidad».

Sin embargo, conviene hacer notar que si se rastrean esas señas de identidad de la que ha sido llamada «Postmodernidad», encontramos que sus presupuestos básicos no son una superación (un *post*) de la Modernidad, sino actitudes vitales y presupuestos de pensamiento muy antiguos (que datan de al menos dos siglos atrás), siempre en diálogo, desde su aparición, con los vectores que han guiado el pensamiento de

²⁷ Cronin, Vincent. *The Florentine Renaissance*. E. P. Dutton & Co. Inc. New York. 1967. P. 276.

la Modernidad, y que tienen una génesis y un país muy precisos: la Alemania de Herder; el país occidental que tuvo menos influjo en el renacimiento de Occidente²⁸. Puesto que tienen antigüedad los preceptos que conforman tal postura intelectual (y espiritual, si se quiere), más coherente con ello resulta denominarla Para-modernidad porque tales preceptos han sido contrapunteo intelectual y, por momentos, parámetros especulares de las ideas rectoras de la Modernidad.

Así, para intentar establecer los límites temporales del proceso, no se trata entonces, como han pretendido algunos, de encajar la historia en estructuras rígidas e inexistentes, sino, simplemente, de dar cuenta del devenir histórico y de los signos que nos marcan su ascenso, su tránsito y sus caídas.

Todos estos procesos de tensión interna con sus sostenidos (Renacimiento, Ilustración) y sus bemoles (Barroco, primera mitad del siglo XX), constituyen el período que en Occidente llamamos Modernidad²⁹.

Ahora bien, si hay que esperar hasta Baudelaire para encontrar el término de Modernidad, es interesante notar que ya para la segunda mitad del siglo XV comenzaba a gestarse la conciencia de que los tiempos que corrían eran otros abiertamente distintos a los que habían vivido las generaciones pasadas. Cuestión que se hace patente en el uso relativamente temprano de la categoría de «Edad Media» para referirse a aquellos tiempos. Ya en mil cuatrocientos sesenta y nueve –parece ser la primera vez que se utilizó el término– Juan Andrea, obispo de Aleria, lo empleó en la necrología que le dedicó a su amigo Nicolás de Cusa encareciéndolo como uno de los mejores conocedores de la Edad Media³⁰. Y la partición temporal tripartita que es usual para Occidente –Edad Antigua, Media y Moderna– comenzó a usarla Giorgio Vasari en mil quinientos cincuenta³¹.

²⁸ Véase el acápite titulado *La primacía de la razón*.

²⁹ Es evidente que aquí no hablo, al menos no necesariamente, de la riqueza o la felicidad del pensamiento y de sus expresiones, sino del estado anímico de los tiempos.

³⁰ Lehmann, Paul. *Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters*, München. 1914. P. 6. Citado en Cassirer, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Op. cit. P. 53.

³¹ Sergi, Giuseppe. *La idea de Edad Media*. Crítica. Barcelona. 2001. P. 27.

Puesto que lo que hay es vida, las periodizaciones que emprendemos no son más que ficciones útiles para comprender el devenir histórico. Y la periodización que se establece habla de una tendencia general que le da el color a los tiempos y su significatividad vital. Por ello no es raro observar visos de Modernidad en un pensador medieval, o rezagos de medievalismo en uno que pertenece plenamente (por la época) al mundo moderno.

Paradigmático y muy diciente a este respecto, se muestra el hecho de que uno de los libros canónicos sobre el pensamiento del Renacimiento –*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* de Ernst Cassirer–, sea algo más que una glosa, todo lo profunda y todo lo fina que se quiera, al pensamiento de Nicolás de Cusa, mientras que el libro canónico sobre el pensamiento y la vida medievales –*El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga– se apoye constantemente para dar cuenta de lo defendido en Dionisio Cartujano, contemporáneo del de Cusa y quien acompañó a éste en su legación a Alemania.

Algunos historiadores se muestran escépticos con respecto a la posibilidad de trazar una línea divisoria entre la Edad Media y el Renacimiento. La historiografía del siglo XX y de nuestros días ha tendido a hablar del Renacimiento carolingio, del Renacimiento del siglo XII, etcétera, porque han querido ver un temprano despunte intelectual en muchos órdenes con el ánimo de barrer el prejuicio –extendido e infundado en ocasiones– de que se trataba de una época bárbara, grosera e inculta. Despunte que desdeciría la hipótesis del tránsito de una época a otra. Pero aun aceptando la existencia de tal temprano «despertar», lo que variaría sería no la tesis sino su datación. E incluso aceptando ese temprano despertar intelectual y cultural que un historiador como Cronin pone en duda en el primer apéndice de su documentado y hermoso libro sobre el Renacimiento en Florencia (criticando la tesis de un Renacimiento carolingio o de un Renacimiento del siglo XII y subsiguientes

«renacimientos» que propusieron los medievalistas, acota: “En todo ello una o dos pizcas de verdad fueron magnificadas fuera de toda proporción. Verdad es que Carlomagno ganó al erudito Alcuino para su corte, pero debe recordarse que el propio Carlomagno guardaba una pizarra debajo de su almohada en un vano intento por enseñarse a escribir”³²), incluso aceptando la tesis de un temprano Renacimiento o de un Renacimiento medieval que muchos historiadores de nuestro tiempo quisieron poner de relieve³³, decía, debe comprenderse que tales cambios no fueron lo suficientemente profundos o sistemáticos como para poder hablar de un cambio de época; son cambios que se desarrollaron dentro de la concepción del mundo medieval. Pues una época vive signada por su unidad espiritual y su tono anímico.

También Peter Burke es partidario de desdibujar la línea divisoria entre Renacimiento y Edad Media, porque –aduce– también en el siglo X y XI las artes clásicas habían sido imitadas por el arte románico y porque en los monasterios y universidades medievales los poetas clásicos como Virgilio y Horacio eran estudiados. Esto tiene su parte de verdad, pero la labor realizada por los humanistas en términos de recuperación de textos clásicos, su tarea filológica y su nueva concepción de la historia, tanto como su plena y original reapropiación de la tradición clásica –el proceso general que se vivió en aquel entonces lo muestra Cronin con rigor y prolijidad– quedan muy lejos de las maneras medievales. La solución que propone Burke es aceptable siempre que se lea con cautela: no se trata de una ruptura –y en ello tiene razón, y quizás nunca se insistirá en ello bastante por la publicidad de que gozaron versiones estructuralistas de la historia–, puesto que el devenir histórico nunca sufre una ruptura, sino que se trata de un desarrollo gradual en el cual un número mayor de individuos se sintieron cada vez más insatisfechos

³² Cronin, Vincent. Op. cit. P. 274.

³³ Cronin en su apéndice discute sobre todo con Charles Haskins (*Studies in the History of Medieval Science* y *The Renaissance of the Twelfth Century*). Tesis análoga a la de Haskins puede leerse en la *Historia universal* de Roberts. Cf. Roberts, J. M. *Historia universal*. RBA. España. 2009. Tomo I.

con algunos elementos de su cultura bajomedieval y progresivamente más atraídos por el pasado clásico³⁴.

1.3 Del Estado anímico y del color de los tiempos

No sólo sus vicios y sus pasiones (sus ideas dirán algunos), definen a una época, sino también su temple, su estado anímico. No sería una exageración sostener que el «temperamento» de la Edad Media era uno grave y solemne, casi sombrío. Nada tiene que ver esta calígene con la categoría de *Dark Ages* con la que los historiadores británicos denotan el período, porque para ellos la época era oscura en virtud de su estrechez de luces –jen una época cuyos frutos fueron Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, Abelardo y Ockham, Averroes y Avicena, y Maimónides, y hasta Roger Bacon–, sino, más bien, con el color y el temple de los tiempos. El fondo de la vida era sombrío por la agitación de las ciudades, por la inseguridad en el campo, por la existencia de un sistema judicial duro, inestable y poco digno de confianza, por los tormentos del infierno que pregonaba la religión. Lo cual no significa que no se revisitiera la vida de belleza, boato, ceremonia y refinamiento, como luego haría el Renacimiento heredando una consagrada tradición medieval³⁵.

El tránsito de una época a otra también se ve en la mudanza del ánimo. La seriedad y gravedad del pensamiento medieval comienzan a ceder con la irrupción del primer humanismo, jovial y vivaz, y los áridos y secos tratados de antaño le dan paso a una prosa enérgica y alegre. Contrario, pues, al tono de los tratados del Medioevo reaparece en los escritos de los florentinos el humor bajo variadas vestes: la facecia, la sátira, la invectiva³⁶. No se trata de una cuestión anecdótica, sino de un espejo del color de los tiempos.

³⁴ Burke, Peter. *El Renacimiento. Crítica*. Barcelona. 1993. P. 42. Véase también el parágrafo II, 1.5 *Neo-: El tiempo que retorna*.

³⁵ Cf. Huizinga, J. *El otoño de la Edad Media*. Revista de Occidente. Madrid. 1952. P. 39 y P. 52 y ss. “En el siglo XV no era todavía costumbre, y casi podríamos decir que pecaba contra el buen tono, loar en alta voz la vida y el mundo”. *Ibidem*. P. 43.

³⁶ Cronin, Vincent. *Op. cit.* P. 89-91.

Se inaugura con la Modernidad un nuevo tono, un nuevo color, un nuevo espacio tónico y un otro estado anímico. La Modernidad es, qué duda cabe, más jovial. Incluso en las épocas más desesperadas de ese prolongado período histórico saben los hombres sacar fuerzas para burlarse de sí mismos, o encuentran sátira, invectiva y humor para denostar los atribulados tiempos que les tocó en suerte. ¡Cuánta distancia de la *Summa Theologica* del de Aquino con respecto a las páginas, llenas de dolor y de amargura, sí, pero también de vivacidad y de ingenio, de un Quevedo!

La cuestión es sutil porque en un mismo período histórico encontramos individuos optimistas y pesimistas, joviales y melancólicos, y ello no sólo depende de la época sino de su propio talante³⁷. Lo importante entonces no es señalar la convivencia, en un mismo tiempo, de personas con caracteres diversos o incluso opuestos, sino el tono que predomina en una época dada. Viene a dificultar la cuestión la longitud del período estudiado, porque tal marco engloba dos siglos de hondísima crisis: el XVII y el XX. Y resulta entonces evidente que el tono anímico del Barroco no es el mismo del Renacimiento, ni el del siglo pasado igual que el decimonónico. Si quisiera intentarse una caracterización de toda la época, no obstante, podría proponerse la tesis de que el tono de la Modernidad es una paulatina degeneración de la solemnidad medieval –solemnidad que se refleja o se objetiva en los usos, las instituciones, las liturgias, las fiestas, el vestido,...– hasta caer en las formas y maneras desenfadadas y a veces chabacanas de hogaño.

Por otra parte, una precisión se impone. Debe hacerse notar que el tan mentado «optimismo» renacentista suscitado por la nueva fe en las posibilidades del hombre, por ser el ser que se forma a sí mismo y hacer frente al destino, estuvo siempre matizado por el «realismo» que el propio espíritu de la empresa humanista prodigó. No se trataba –como con agudeza explican Chastel y Klein– de sustituir unos dogmas por otros, sino de estudiar la realidad tal como es y de tasarla en su justa medida; lejos de los imperativos y las creencias de tradiciones ancestrales o

³⁷ Esta cuestión se estudia en la segunda parte del presente escrito.

dogmas sedimentados. Pero ese rigor –nos dicen estos estudiosos del humanismo– aplicado a la vida moral revela un reverso pragmático y pesimista. Y sin embargo, se trata de un pesimismo lleno de vitalidad³⁸. Y quizás aquí radique la mayor diferencia con el pesimismo del siglo XVII, que es un pesimismo desencantado y cínico por la general desmoralización que se observa en sus gentes como consecuencia de la crisis del Barroco.

Se ha hablado también de cierto optimismo ingenuo por parte de los enciclopedistas del siglo XVIII. A mi juicio nada más lejos de la verdad. Claro que compartían la fe renacentista en el hombre porque la hondísima crisis del siglo XVII ya había sido superada, pero no les faltaba una mirada realista para justipreciar al hombre y la condición humana. Recuérdese la omnipresente ironía de Voltaire con respecto al optimismo leibniziano (curiosamente una figura prominente del XVII) personificado en el profesor Pangloss y su discípulo Cándido; recuérdese el cínico desencanto y fecundo soliloquio que representa *El sobrino de Rameau* (por citar a dos de los más conspicuos representantes del enciclopedismo dieciochesco); ocurre, sin embargo, que se suele citar a Rousseau... Pero mal haríamos en deducir un optimismo ingenuo y generalizado –rousseauiano, aunque con todo tampoco le falta al ginebrino una mirada desencantada sobre su tiempo; justamente por ello es capaz de postular la presunta bondad innata del hombre, porque el contemporáneo (suyo, se entiende) es una degeneración corrompida por la sociedad que le sucede–, como erraríamos de cabo a rabo si le adjudicáramos un color optimista al desencantado siglo XVII porque Leibniz quiso proclamar su principio de razón suficiente y su teodicea.

Difícilmente, haciendo un balance, algún sensato albergaría una pizca de esperanza en la bondad humana habiendo vivido en el siglo XX, con sus guerras y sus matanzas, con sus genocidios y sus totalitarismos, con sus campos de concentración y su ubicuo frenesí. Nos queda, pues, de la propuesta jovialidad de la Modernidad el siglo XIX; quizás el

³⁸ Chastel, André; Klein, Robert. *El humanismo*. Salvat Editores. Alianza Editorial. España. 1971. P. 46-47.

más optimista de todos cuantos componen el período, y sin embargo, no debe olvidarse que fue también el siglo de Nietzsche y de Jules Barbey d'Aurevilly.

Por ello, volviendo al humanismo, pero también a los hombres lúcidos de siglos posteriores, contaron estos humanistas del Renacimiento, decía, con la ironía –esa intransigencia crítica de la que nos hablaron Chastel y Klein– para no dejarse llevar por un optimismo general, infundado y acrítico. Un inestable equilibrio, nos dicen, entre el optimismo doctrinal y el escepticismo práctico³⁹.

También debe señalarse que, pese al universal pesimismo y a la ubicua y honda crisis del Barroco, había también un sentimiento por parte de tales hombres que, considerándose modernos, sabían su tiempo ventajoso sobre los tiempos pretéritos, afirmando de este modo su confianza en el presente y el porvenir. Esta aparente contradicción que pone de relieve Maravall, se explica porque caducidad y renovación son elementos constitutivos y complementarios de la concepción barroca del mundo, y ello porque, pese a la general mudanza y declinación, el hombre barroco adivina unas leyes generales, uniformes, que rigen el orden perenne del mundo y que a la sazón aún mantenía Dios⁴⁰.

Y como a la idea del movimiento le va unida la del tiempo, propone Maravall que por cuanto todo en el mundo es pasar, y puesto que el pasar es tiempo, el tiempo es el elemento constitutivo último de la realidad⁴¹. Este angustioso pasar del tiempo es acaso el tema más representado en la iconografía del Barroco y se objetiva en lo que Rodríguez de la Flor llamó un arte y una literatura «de la caducidad»⁴², se muestra en las *vanitas* y en toda otra forma de representación en la que se deja ver el vacío, la nada y hasta el anhelo de muerte. A punto tal que el propio

³⁹ Cf. *Ibidem*. P. 46-48. “El pensamiento humanista se situó siempre en un interesante equilibrio inestable entre el optimismo doctrinal y el escepticismo práctico; amenazado por la solemnidad, reaccionó en los mejores momentos con un contrapunto original de convicción y de ironía”. *Ibidem*. P. 48.

⁴⁰ Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Ariel. Barcelona. 1981. P. 373 y ss.

⁴¹ *Ibidem*. P. 382.

⁴² R. De La Flor, Fernando. *Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Cátedra. Madrid. 2002. P. 21.

Rodríguez de la Flor nos habla de una «metafísica» de la calavera. Ningún otro símbolo hubiera podido lograr la tremenda capacidad de evocación que en ella se manifiesta. La calavera aparece representada en todos los registros porque ella muestra el «no ser del ser». Y comienza a ser representada junto al cuerpo ascético internamente vaciado, deshabitado del deseo, repleto tan sólo por una pulsión de muerte⁴³. Atmósfera de caducidad y de melancolía, sentimiento de esterilidad y de inanidad en todas las empresas del vivir, claudicación y ocaso, desesperación y ansia de muerte que halla una de sus más logradas expresiones en los emblemas morales de Sebastián de Covarrubias:

Si la más acabada en hermosura,
 En discreción, en gala, y gentileza,
 Ver pudiese, al espejo la figura,
 En que ha de convertirse su belleza:
 Tendría menos brío, y más mesura,
 Más humildad, y menos altiveza⁴⁴.

⁴³ Cf. *Ibidem.* P. 77 y ss. “La calavera deviene emblema de época, significante máximo y representación *cerrada* de lo barroco”. *Ibidem.* P. 71.

⁴⁴ De Covarrubias, Sebastián. *Emblemas Morales*. Fundación Universitaria Española. Madrid. 1978. Centuria II. Emblema 88. Edición facsimilar. Las páginas no están numeradas. Modernizo la grafía según las normas vigentes. “Cosa no hay debajo de la luna / Perpetua, firme, sólida, y estable, / El Coloso, pirámide, y columna, / El mausoleo, y templo venerable: / Todo perece y se derrueca a una, / El hondo mar, de muerte inevitable, / Sin que nos dejen rastro de memoria, / Los bienes de esta vida transitoria”. Centuria I. Emblema 9. “Aquellos que ora es, antes ha sido, / Y ha de volver a ser lo que es ahora, / Y así remozara lo envejecido, / Mudando lo presente de hora en hora. / No hay cosa, que no haya acontecido, / Ni novedad de espanto causadora, / Ese nuevo, es renuevo de la planta, / Que cae en tierra, y de ella se levanta”. Centuria I. Emblema 77. “La beldad, hermosura, y lozanía, / De la más linda dama, es de manera, / Que como el prado pierde su alegría, / En pasando la dulce primavera: / Y como rosa alegre y fresca hoy día, / Mañana es fuerza, que marchita muera. / Loco es, y no tiene entendimiento, / Quien pone en cosa frágil su contento”. Centuria II. Emblema 3. “Al tiempo y a la muerte, están sujetas / Todas las criaturas corporales, / Por más fuertes que sean, o perfectas, / Tarde, o temprano, han de ser iguales: / Si las fijas estrellas, o planetas / Influyen, en las cosas temporales / Perpetua duración, no la consiguen, / Que la muerte y el tiempo las persiguen”. Centuria II. Emblema 30. “Verías sembrados, si advertir quisieres, / Por el cruel despojo de las parcas, / Cuerpos de condes, duques, y marqueses, / De pontífices, reyes, y monarcas: / Pudren, con los pellicos, los arneses, / Con doradas espuelas, las abarcas, / Quedando todos en la sepultura, / De un mismo parecer, y una figura”. Centuria I. Emblema 19. Etcétera.

Ortega y Gasset, en efecto, hacía notar en *La rebelión de las masas* que el tono anímico de una época podía definirse por la manera como una época dada se sentía con respecto a la precedente. No todas las épocas, nos dice el filósofo madrileño, se han sentido inferiores a alguna del pasado, ni todas se han creído superiores a las ya idas. El lamento manriqueano ha preponderado, pues a la mayor parte de las épocas no le pareció su tiempo más elevado que las edades antiguas, sino que vislumbraban o querían adivinar tiempos mejores, edades doradas en las épocas pretéritas. El tono característico de la Modernidad cree verlo Ortega –y no sin razón– en el hecho de que ella se juzga superior a todas las épocas que vieron los tiempos⁴⁵.

1.4 Vectores constituyentes e ideas rectoras de la Modernidad

El yo como fundamento

Quizás ningún rasgo se mostró tan definitivo y tan definitorio de todo el mundo moderno, de todo aquello que con cierta generalidad podamos aglutinar dentro de esta englobante categoría de *Modernidad*, como el principio de que la verdad –tanto en su posibilidad teórica, como en su realización efectiva– recayera en el *yo*. El yo pasó a ser fuente, garante y horizonte de verdad; de la verdad.

Las consecuencias de tal tránsito se mostraron de una fecundidad inédita en la historia de Occidente. No sólo se halla aquí el paso –que tardará siglos en darse, pero cuyo impulso encuentra acá su foco– de la trascendencia a la inmanencia, sino que tal tránsito signaría, del modo más radical, las manifestaciones más características de la Modernidad. La condición previa de un humanismo cabal, de un racionalismo pleno, de la Reforma protestante, de la epistemología moderna, de la constitu-

⁴⁵ Véase el capítulo titulado *La altura de los tiempos*. Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Altaya. Barcelona. 1993. “El deseo tan lentamente gestado, y que en el siglo XIX parece al cabo realizarse, es lo que, resumiendo, se denominó a sí mismo «cultura moderna». Ya el nombre es inquietante: ¿que un tiempo se llame a sí mismo «moderno», es decir, último, definitivo, frente al cual todos los demás son puros pretéritos, modestas preparaciones hacia él!”. *Ibidem*. P. 64.

ción del sujeto y la paralela preponderancia de la figura del individuo encuentra en tal giro su fundamento, y en él encuentra su sustento teórico y su impulso histórico. Hasta el surgimiento del Estado-nación y la noción de soberanía que tal realidad histórica supone, hallan en dicha concepción de verdad su marco teórico y su fundamento práctico.

Para que el hombre fuera la medida de la realidad, como lo presupone el humanismo, era menester que tal hombre se bastase a sí mismo, al menos en lo que respecta a su condición mundana. El racionalismo, que encuentra en el individuo su verdad última, tiene como condición tal fundamento de la verdad. El empirismo –que en este aspecto es también racionalista– es posible gracias al mismo principio. La Reforma, con su salvación por la gracia, con la abolición de toda mediación entre Dios y el individuo, con la interpretación individual del texto sagrado, sólo era posible una vez se da este gigantesco paso histórico. Ya no será posible la exégesis, sino, en el mejor de los casos, una eficiente o responsable hermenéutica. Todo el relativismo moderno encuentra aquí –en este fundamento de la verdad– su suelo. Toda la epistemología moderna se asienta sobre el indiscutible principio –para ella y para todo el mundo moderno– de que es el individuo no sólo el portador de la verdad, sino su instrumento y su garante. De aquí surge también todo el idealismo moderno (que significa que el hombre alberga el universo entero dentro de sí –y que tiene en Nicolás de Cusa su primer y temprano expositor–), y el más acendrado romanticismo. La noción de soberanía que requiere la constitución de un Estado-nación (incluso la posibilidad teórica de tal realidad histórica) descansa en la decisión del soberano, y en tal decisión encuentra su fundamento y su verdad⁴⁶. Y sin embargo, oh paradoja, o precisamente en consonancia con ello, “yo: la palabra *tajante*”, había escrito Elias Canetti⁴⁷.

⁴⁶ Cf. Schmitt, Carl. Teología política. Editorial Trotta. Madrid. 2009. Capítulo 1.

⁴⁷ Canetti, Elias. El suplicio de las moscas. Anaya & Mario Muchnik. Salamanca. 1994. P. 84. Cursiva en el original.

Humanismo

Hay un cambio fundamental que marca a la Modernidad entera: su fundamento último no se asienta en la trascendencia, sino en el hombre; por esto el suyo es un proyecto humanista. En la Modernidad, el hombre, el individuo, es el fundamento último de todos los dominios y de todos los saberes.

Esta tendencia general encontrará reacción –y ésta tendrá, claro, sus focos–. Y la reacción será relativamente temprana, por ello no es lícito hablar de ellas o del movimiento que las agrupa como de una post-Modernidad (porque en modo alguno son la superación –ni siquiera la culminación– del proyecto moderno), sino, a lo sumo, podría hablarse, como se ha sugerido, de una *para-Modernidad*. No sólo porque son modernos tales preceptos (caen dentro de los límites temporales y, hasta cierto punto, dentro de los límites ideológicos del período), sino porque la han acompañado desde hace varios siglos como su contrapunto y su correlato.

El tránsito a la Modernidad comienza en el siglo XIV y el proyecto humanista se observa en todos los dominios del espíritu. En filosofía el individuo fundamenta la reflexión⁴⁸. En religión, la teología se hace ancilar y se apoya ahora en la filosofía; fue ese el giro que supuso la filosofía de Suárez tal y como lo señaló Marías en su genial *Biografía de la filosofía*⁴⁹.

⁴⁸ “No me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás, y me hallaba obligado en cierto modo a tratar de dirigirme yo mismo”. Descartes, René. Discurso del método. Mestas Ediciones. Madrid. 2001. P. 37. Y antes había propuesto: “Pero, después que hube empleado algunos años en estudiar así en el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir”. Ibidem. P. 30. La idea es común en todo el siglo y lo será después (así en Locke, en Hobbes, en Rousseau...). Es muy diciente un pasaje del *Tratado teológico-político* de Spinoza: “Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien”. Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Altaya. Barcelona. 1994. Capítulo IV. De la ley divina. P. 138.

⁴⁹ Marías. Julián. Op. cit. P. 174 y ss. Desde otra óptica también Schmitt acusa el cambio en *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*. Cf. Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial. Madrid. 2009.

En política el fundamento del Estado ya no es Dios, sino el pueblo. No sólo en el contractualismo clásico, sino ya desde *El defensor de la paz*, en donde el gobierno bien temperado se observa cuando éste se da según el libre consentimiento de los súbditos⁵⁰. La cuestión en torno a la fundamentación del poder es más sutil, es cierto, porque de la idea de que el poder proviene de Dios surgen en la Edad Media primero y en el Renacimiento después dos nociones contrapuestas del mismo que delatan una doble raíz: para unos el gobernante recibía el poder directamente de Dios, otros afirmaban la existencia de un intermediario. Entre éstos, quiénes consideraban al papa como intermediario, quiénes creían que la mediación se realizaba a través del pueblo o la comunidad. De la primera (el origen inmediato del poder) se deriva la monarquía; éstas (las teorías del origen mediato) favorecen las concepciones teocráticas (la superioridad del sacerdocio sobre el imperio) y la idea de la soberanía popular⁵¹. Súmase a todo esto el ascenso de la democracia, que no es más que la fundamentación de la política en la suma de los individuos. Y en antropología, encontramos al hombre, con su dignidad y su grandeza, con su pléthora de posibilidades; el hombre.

El proyecto humanista, que atraviesa toda la Modernidad, y que mina las posibilidades de una trascendencia y que encumbra las posibilidades de la razón, encuentra una fórmula característica en el epigrama de Protágoras según el cual el hombre es la medida de todo en el cosmos.

La reapropiación del mundo antiguo y de la cultura clásica

Coluccio Salutati, quien fuera gonfaloniero de la República de Florencia durante treinta y un años y cuya labor de bibliófilo le dejara a la

⁵⁰ “[...] todo gobierno o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad. El primero es el género de los gobiernos bien temperados, el segundo el de los viciosos [...]. Estas dos cosas dichas dividen el gobierno templado del viciado, como aparece de la clara sentencia de Aristóteles, según que se dé o totalmente o en mayor grado el consentimiento de los súbditos”. De Padua, Marsilio. *El defensor de la paz*. Tecnos Madrid. 1989. P. 37-38.

⁵¹ Cf. Albuquerque, Martim. *O Poder político No Renascimento português*. Lisboa. 1965. P. 4 y ss.

ciudad una biblioteca de ochocientos volúmenes a su muerte –toda una inmensidad para la época–, lanzó la primera crítica considerable a la prohibición que existía sobre la literatura clásica, arguyendo que el aprendizaje secular no estaba expresamente prohibido por la Biblia ni por la ley canónica o civil; propuso que existía una verdadera necesidad de enseñanza secular porque los historiadores clásicos prodigarían lecciones en filosofía política y política práctica que no podían ser provistas por las obras cristianas y que redundarían en un mejor desempeño por parte de los hombres del Estado⁵².

Estas nuevas ideas de Salutati, junto con la labor de los primeros humanistas quienes procuraron conciliar los textos clásicos con los textos sagrados, allanó el camino de la racionalización y creó una atmósfera propicia para que muchas ideas –que hasta entonces hubiéranse tildado de heterodoxas– pudieran concebirse y expresarse. Esto auspiciaría una libertad en el pensamiento y una frescura en la expresión que se hubieran mostrado imposibles en los tiempos anteriores y que habrían de encontrar obstáculos y hostilidades en tiempos de la Reforma y de la Contrarreforma.

El asedio a Florencia por parte de Giangaleazzo Visconti entre mil trescientos noventa y mil cuatrocientos dos habría de convencer a los florentinos de que ellos eran los nuevos romanos. Negado que le hubieron el apoyo los Estados que a la sazón copaban la península itálica – Venecia permaneció neutral, Roma enfrentaba las pretensiones de un papa francés, el reino de Nápoles se encontraba desgarrado por una guerra civil–, encontraron un interesante e inesperado aliado en la Roma republicana, a través de las obras de Cicerón cuyas cartas había descubierto Coluccio Salutati años atrás. En cuanto más leían el gonfaloniero florentino y los humanistas de su época sobre Cicerón y su tiempo –sostiene Cronin–, tanto mayores similitudes encontraba entre la Florencia de su tiempo y la Roma republicana: ambas encarecían la libertad, ambas concedían a sus ciudadanos poderes legislativos y la posibilidad de acceder a los más altos cargos públicos, ambas habían

⁵² Cf. Cronin, Vincent. Op. cit. P. 36-39.

tenido que defenderse de la tiranía desde el interior y el exterior. Y, además, encontraron un importante nexo: Florencia había sido fundada por Roma. Creyeron, Coluccio y sus secuaces, que había sido fundada por veteranos del victorioso ejército de Sula algo después del comienzo de la primera centuria de nuestra era. Florencia era, entonces, un retoño de la República Romana y no del período imperial. Adoptaron los florentinos el nombre de «romanos nuevos», no sólo entre ellos sino como un emblema característico.

Cuando en mil trescientos noventa y nueve el asedio se agravó, Coluccio y su creciente círculo de humanistas acudieron a los textos clásicos en busca de ejemplos de patriotismo. Como se observa, esta serie de sucesos permitió e incentivó un retorno a Roma y a sus textos. De esta manera, si un florentino quería saber de sus orígenes y de los de su ciudad, si quería conocer de sus precursores y aliados espirituales de donde emanaban sus principios, debía volver a los clásicos. Y tal se hizo con ahínco, dejando de ser la afición privada de unos cuantos. En mil cuatrocientos ocho el dominico Giovanni Dominici –el principal detractor de las ideas de Salutati– abandonaba la ciudad para convertirse en cardenal de uno de los tres papas a la sazón en contienda, y cesó entonces la oposición a los estudios «paganos».

Una vez concluido el asedio de los milaneses, procuran libros y manuscritos antiguos. El descubrimiento de estos textos les permitió a los florentinos tener una mejor comprensión del mundo romano y de sus gentes. La mayor importancia de estos textos, sin embargo, derivó de conocer la deuda inmensa que Roma tenía con los griegos. En mil trescientos noventa y siete, gracias a las gestiones y la influencia de Coluccio Salutati, la Señoría de Florencia decidió crear una cátedra de griego en el Studium, que habría de ser ocupada por el renombrado Manuel Chrysoloras de Constantinopla. Posteriormente llegarían a Florencia una gran cantidad de autores griegos. La primera reacción de los florentinos fue de asombro y admiración; no importaba cuál fuese el campo –matemáticas, medicina, arquitectura, poesía– encontraron que los griegos y los romanos los habían sobrepasado. No se limitaron, sin embar-

go, a reverenciar tales descubrimientos, sino que el ideal clásico se convirtió en un modelo estimulante⁵³.

Individuo

Es una de las señas de identidad de la Modernidad. Antes (en la Antigüedad y en la Edad Media) se anteponía la comunidad al individuo. Y el sentido le venía dado a éste en la medida en que pertenecía a una comunidad (bien una polis, una ciudad-Estado, un estamento, etcétera). Antes que la propia individualidad –que comienza a gestarse en el Renacimiento y encuentra su magnificencia épica en el movimiento del Romanticismo–, importaba la pertenencia a la comunidad⁵⁴. La inversión, entonces, es característica de la Modernidad, y en ella ve Benjamin Constant la diferencia entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. El hombre moderno entiende la libertad como el derecho a no estar sometido sino a las leyes, y no al arbitrio de otro cualquiera; mientras que la libertad para los antiguos consistía, fundamentalmente, en ejercer directamente diversos aspectos incluidos en la soberanía, y –acota Constant– al mismo tiempo que encontraban en el ejercicio de la política (en el gobierno de los asuntos de la polis) la libertad, la sabían compatible con una estricta sujeción del individuo a la autoridad del conjunto. Por ello fueron posibles en la Antigüedad instituciones como la del ostracismo en Grecia o la de la censura en Roma⁵⁵.

Esta sujeción del individuo a la comunidad fue precisamente la que retomaría Rousseau primero y Herder después y de donde partiría todo el comunitarismo moderno hasta nuestros días (Charles Taylor, et al.).

⁵³ En la exposición del presente acápite sobre hitos fundamentales en el cambio de la mentalidad y el cambio político y social y el nuevo despertar cultural, sobre, en una palabra, la crisis del siglo XIV, cuya respuesta fue el primer humanismo, sigo el detallado y documentado estudio de Vincent Cronin. Cronin, Vincent. Op. cit. Capítulo 2.

⁵⁴ Otras precisiones al respecto pueden verse en mi artículo sobre Baltasar Gracián. Zuloaga Daza, Juan David. El problema del maquiavelismo en la obra de Baltasar Gracián. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Universidad Pontificia de Salamanca. XXXVII. 2010. P. 145-171.

⁵⁵ Véase la interesante conferencia de Constant titulada *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Constant, Benjamin. Escritos políticos. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1989.

Se aprecia entonces que muchas de las ideas que se aglutinaron bajo la problemática categoría, no exenta de ambigüedad, de «Postmodernidad» tienen cierta tradición, aunque a la postre las consecuencias políticas de tal postura se muestren ominosas e inhumanas. Por qué no tiene sentido que el individuo siga sometido a los designios de la comunidad (puesto que los presupuestos –o las condiciones, si prefiere el lector– históricos, sociales y políticos cambiaron) es el objetivo de Constant en la conferencia citada. Uno de los cambios más radicales es que el gobierno participativo basaba su existencia y su posibilidad en la labor de los esclavos, para que los ciudadanos pudieran dedicarse a los oficios de la polis. Con la abolición de la esclavitud y con el ascenso de un sistema en el que es menester ocuparse de los asuntos privados, se torna un imperativo un gobierno representativo⁵⁶. Haber querido extrapolar maneras de la Antigüedad sin tener apenas en cuenta las nuevas condiciones histórico-sociales de la Modernidad es uno de sus errores más crasos, y los resultados se han mostrado dolorosos y funestos⁵⁷.

El ascenso del individuo, no obstante, no se limitó a estas manifestaciones objetivas, sino que pronto surgió una conciencia de esa nueva subjetividad. El mecenas Cosimo de Medici comentó que «cada pintor se pintaba a sí mismo». Y Angello Poliziano sostuvo: «No escribo como Cicerón, sino como lo hago yo mismo», pues, con razón, reconocía el estilo como el sello de un artista y como expresión de su propia individualidad. Y reaparece, hacia mil cuatrocientos ochenta, con Antonio Manetti el género de la biografía, desde los tiempos clásicos, con una *Vida* de Brunelleschi que constaba de ochenta y cinco páginas⁵⁸. También por

⁵⁶ Es verdad que con las nuevas tecnologías se puede volver a un gobierno participativo. Y entonces el cambio debe tenerse en cuenta en la discusión. Pero aún no es llegado el momento.

⁵⁷ El debate es extenso y no puedo entrar ahora en él (algunos aspectos los señalo y los discuto en el *Excurso sobre el debate entre el liberalismo y el comunitarismo*). Pero una crítica perspicaz puede verse en la citada conferencia de Constant. Una crítica más general sobre los presupuestos y los alcances del comunitarismo puede verse en el documentado libro de Juan José Sebrelli. Sebrelli, Juan José. *El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural*. Ariel. Barcelona. 1992.

⁵⁸ Para estos datos sigo el libro de Cronin sobre el Renacimiento en Florencia. Pero con respecto al renacimiento del género de la biografía quizás pudiera recordarse la que de Dante hizo Boccaccio más de un siglo antes. La *Vita di Dante* la escribió Boccaccio entre mil trescientos cincuenta y siete y mil trescientos sesenta y dos.

aquel entonces comienza Lorenzo el Magnífico a ubicar en la catedral de Florencia bustos de artistas famosos como Giotto, Dante, o del compositor y organista Antonio Squarcialupi. Compendio de esta nueva actitud lo encontramos en la categoría de *l'uomo singolare* del genial Leon Battista Alberti, según la cual el hombre es más «humano» mientras más difiere de los otros, el más admirable, pues, es ese hombre singular⁵⁹.

También es de señalar el hecho de que por aquel entonces comienzan los artistas a firmar su obra. Muy poco sabemos de la paciente y silenciosa labor de muchos eruditos, traductores y copistas de la Edad Media, y su nombre se pierde en la rúbrica del anonimato, como ocurre, por ejemplo, con la cohorte de sabios de Alfonso X por cuya tutela sobre sus ejércitos de estudiosos y eruditos le prodigó la historia el honroso epíteto de *el Sabio*. Contrario a esta voz unánime del anonimato, en la Florencia del Renacimiento comienzan los artistas a firmar sus obras, como sello inequívoco de su singularidad: cuando en mil cuatrocientos cincuenta y dos Ghiberti completó las segundas puertas para el baptisterio de Florencia inscribió en ellas el lema *Laurentii Ghibertis mira arte fabricatum* e incluyó un pequeño busto de él. También Donatello, cuando propuso a Cosimo de Medici un grupo de bronce de Judith cortando la cabeza de Holofernes, en algún momento entre mil cuatrocientos cincuenta y seis y mil cuatrocientos sesenta, firmó su obra *Donatelli Opus*. Los pintores comenzaron a usar el *cartellino*: una pequeña placa o tablilla en el que se inscribía el nombre y la firma del artista. En Italia primero apareció, hacia mil cuatrocientos cuarenta, en la *Madonna* de Filippo Lippi. También se acostumbró pintar un autorretrato en la esquina inferior derecha del cuadro, como en *La adoración de los magos* de Botticelli, encargado por los Medicis hacia mil cuatrocientos setenta y seis⁶⁰.

⁵⁹ Cf. Cronin, Vincent. Op. cit. P. 166-167.

⁶⁰ *Ibidem*. P. 160.

Este ascenso del individuo trajo una consecuencia radical: puesto que el individuo comienza a desligarse paulatinamente del estamento o la comunidad a la que pertenecía, se le impone como un imperativo el tener que hacerse a sí mismo. Y en ese acto (en esa decisión) reside su mayor exigencia y su mayor grandeza. Esta idea que aparece ya en Pico della Mirandola tendrá notorias repercusiones en todas las filosofías existencialistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. El cambio, claro, fue acompasado, pero ya en el Renacimiento se hacía notar. Dio buena cuenta de él un contemporáneo –Aeneas Sylvius–, al declarar no ser raro que los criados llegaran a reyes⁶¹. Fue este, sin duda, uno de los aspectos que mayor peso específico tuvo en todo el período del Barroco precisamente porque los antiguos estamentos se estaban desdibujando. Todavía en la Florencia renacentista era obligación que los individuos se adscribieran a los gremios de la ciudad, pero conforme pierde vigencia tal institución a lo largo y ancho de Europa, y conforme se ampliaron las fronteras del mundo con el descubrimiento de América, no fue espectáculo infrecuente encontrar logreros de toda índole que, de ciudad en ciudad y de burgo en burgo, buscaban mejor fortuna⁶².

Aparejado con este fenómeno, vino a sumarse la nueva concepción que en torno a la voluntad comenzó a primar. En la Edad Media, la virtud, como la entendía Dante, por ejemplo, era una de las virtudes cardinales y la virtud básica –la fe– nos era infusa. Para los autores clásicos, en cambio, la virtud era activa; se trataba de las vidas de individuos que forjaban su propio destino por medio de su propia voluntad, y no de una remota Providencia de designios inescrutables como pretendían los medievales. Se trata, pues, de una perfección que se logra en este mundo por la propia voluntad del hombre, y no de una pluralidad

⁶¹ «Novitate gaudens Italia nihil habet stabile, nullum in ea vetus regnum, facile hic ex servis reges videmus» [De dictis et factis Alphonsi. Opera edit. 1538. P. 251. Citado por Lefebvre Saint-Ogan. De Dante e L'Arétin. La société Italienne de la Renaissance. Ed. Maison Quantin. Paris 1189. P. 83]. Yo lo tomo de De Albuquerque, Martim. Op. cit. P. 199.

⁶² Cronin señala que era obligatorio inscribirse en uno de los veinte gremios que en la ciudad de Florencia había. Sobre la mudanza de los tiempos y el desvanecimiento de los estamentos y hasta de las jerarquías tan acentuados en el Barroco remito al lector a mi estudio sobre Baltasar Gracián. Zuloaga Daza, Juan David. Op. Cit.

de virtudes –como en el Medioevo se comprendió la cuestión– derivadas de la perfección de Cristo. Esta perspectiva encontrará su punto de inflexión con los humanistas del Cuatrocientos. Leon Battista Alberti equipara virtud y voluntad humana (y con su propia vida daría buena fe de ello); Poggio define la nobleza en términos de la *virtù* activa y personal; Lorenzo Valla arguyó que la virtud no significaba renuncia dolorosa sino despliegue de las capacidades innatas, y por tanto estaba siempre acompañada de placer, ya físico, ya mental⁶³.

En esta inversión que supuso el desligarse el individuo de la comunidad encontramos uno de los focos del deterioro del entramado social⁶⁴. Pero se da otra consecuencia. Conforme se va gestando la figura del individuo, y se va desligando paulatinamente de la comunidad a la que pertenece, es decir, en la medida en que su referente para la acción y la decisión deja de ser la comunidad (o al menos deja de tener el peso que tenía sobre los sujetos), se pierde o se desdibuja por una parte la autoridad que ésta tenía, y la acción (y sus consecuencias) deja de ser un asunto que competa al estamento o a la familia para recaer exclusivamente (o en mayor medida) en el individuo. Esto puede apreciarse en el hecho de que los castigos que impone la justicia dejan de hacerse públicos y puede uno adivinar una de las causas en el hecho de que tales actos públicos pierden ejemplaridad, y en el que el Estado ya no busca una compensación (para con la comunidad), sino un «puro» hacer justicia.

Ligado con el ascenso de la figura del individuo, se encuentra el hecho de que paulatinamente se vayan interiorizando los sentimientos, inhibiendo la exteriorización de las pasiones en virtud del decoro y del

⁶³ Cronin, Vincent. Op. cit. P. 54 y ss. La virtud será una categoría central en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo. Estudio esta cuestión en el segundo capítulo de mi monografía sobre el filósofo florentino. Zuloaga, Juan David. Maquiavelo y la ciencia del poder. En prensa.

⁶⁴ Véase en la segunda parte del documento *La neurosis social*. En especial el parágrafo titulado *La neurosis genera anomia*.

gusto social. Muy otra, desde luego, era la actitud del hombre antiguo y del hombre medieval. No era raro ver a valientes guerreros de la Iliada llorando por motivos que la sensibilidad actual haría reprimir o acallar, y hasta los tiempos de la Edad Media todos los asuntos de la vida tenían cierto tinte cruelmente público⁶⁵.

Es propia de la Modernidad, pues, esta interiorización de los sentimientos y corre paralela al ascenso del individuo. En la Edad Media, por el contrario, no sólo gozaban de gran publicidad los afectos, sino que cada uno de ellos venía rigurosamente reglado y estrictamente precedido por formas bien estipuladas que en muchas ocasiones (en general) eran fáciles de identificar, por ejemplo, por el color de los vestidos⁶⁶.

¿Podría postularse la hipótesis de que con la aparición de la internet y de las redes sociales la interiorización de los sentimientos ha llegado a su fin para dar paso de nuevo a una tranquila publicidad de los mismos?

Otras dos consecuencias fundamentales se desprenden del ascenso de la figura del individuo. Por una parte, el individuo se torna instancia de autoridad, y por otra, se revaloriza la experiencia. De aquí provienen tanto el racionalismo como el empirismo modernos.

Excursus sobre el debate entre el liberalismo y el comunitarismo

En torno a la figura del individuo surge en la Modernidad la cuestión de su relación con la sociedad en la que vive. En la Edad Media se sublima tal cuestión o se da por sentado el sentido de tal relación porque no tenía tanto vigor y tanto relieve la figura del individuo y porque su

⁶⁵ Huizinga, J. El otoño de la Edad Media. Op. cit. P. 11. Sobre la publicidad de los gestos amorosos véase también, entre otras alusiones, el capítulo IX, por ejemplo, P. 169-170.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*. Capítulo 2. En especial P. 60 y ss.

relación con el mundo estaba siempre mediada por la comunidad a la que pertenecía. No se identificaba en primera instancia como individuo sino como miembro de un gremio, una comunidad, una asociación, una familia, un oficio,...⁶⁷. La idea según la cual la comunidad predominaba sobre la parte era común en la Edad Media⁶⁸, pero conforme se va gestando la figura del individuo, gana en intensidad la problematización de la relación entre éste y la sociedad de la que él es miembro. De allí surge el moderno debate entre el liberalismo y el comunitarismo⁶⁹ cuya caracterización más general propone que en caso de conflicto (jurídico) entre las partes debe primar el individuo para quienes propugnan la primera postura, y la comunidad para los defensores de la segunda.

La lógica de los tiempos, el desarrollo histórico de la Modernidad y las consecuencias éticas que cada una de las posturas supone muestra más benigna la postura liberal. En su vertiente moderna, el comunitarismo tiene su origen en la filosofía de Herder y en algunas de las propuestas de la filosofía política de Rousseau; Juan José Sebreli, en su lúcido y documentado estudio sobre la cuestión, ubica su origen en la filosofía de Herder y de Justus Möser⁷⁰. La causa de su propuesta se encuentra en el desigual desarrollo económico que a la sazón mostraba Alemania con respecto a los otros países de Europa y que llevó a sus teóricos a propugnar la diferencia, la tierra, las peculiaridades propias

⁶⁷ Esta cuestión la traté con mayor amplitud en *Gracián y la razón de Estado del individuo*. Zuloaga, Juan David. Gracián y la razón de Estado del individuo. Inédito.

⁶⁸ "Asumo además con todas las verdades anteriores manifiestas esta noción común, a saber, que *el todo es mayor que la parte*, lo que es verdadero, tanto en la magnitud o mole como también en la virtud activa y en la acción. De donde con bastante evidencia se sigue por necesidad que la universalidad de los ciudadanos o multitud prevalente, que se han de tomar como equivalentes, puede discernir sobre lo que se ha de elegir o rechazar, mejor que una cualquiera de sus partes". De Padua, Marsilio. Op. cit. P. 61. Cursivas en el original. Otro tanto sucedía en la Antigüedad. Jaeger, en efecto, hace notar en su *Paideia* que la libertad del hombre griego consiste en que se considera miembro del todo que es la polis y se somete a su ley. Citado en Binswanger, Ludwig. El concepto del hombre según Heráclito. En. Obras escogidas. RBA. España. 2006. P. 152. Tampoco está de más señalar que es característica de los totalitarismos del siglo XX haber pretendido fundir el individuo en la colectividad.

⁶⁹ Aunque elementos del debate puedan retrotraerse a puntos de vista antitéticos entre los filósofos y los sofistas, el debate cobra todo su relieve en la Edad Moderna.

⁷⁰ Sebreli, Juan José. El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural. Op. cit. P. 30.

de cada pueblo como motivo de orgullo y como semilla para el cultivo de la Nación, e incluso les llevó a defender el prejuicio.

Puesto que incluso para el lector de hoy, pese a estar tan acostumbrado a la algarabía comunitarista, son sorprendentes las afirmaciones de Herder, aunque hayan calado de tal modo y tan tristemente en ciertos discursos de las ciencias humanas y del «pensamiento», me permito citar algunos de sus pasajes. Ya en ellos se ve en germen todo lo que bebió de sus amargas fuentes: desde el comunitarismo hasta el nacionalsocialismo.

A una idea de progreso universalista contraponen Herder una perfección local y hasta individual: “En cierto sentido toda perfección humana es nacional, secular y, estrictamente considerada, individual”⁷¹. Relativizando incluso la noción de felicidad:

Hasta la imagen de la felicidad varía con cada estado y latitud (pues ¿qué otra cosa es la felicidad sino la suma de las satisfacciones de deseos, de realización de fines y esa dulce superación de las necesidades que dependen todas del país, del tiempo y del lugar?) y por lo tanto en el fondo falla toda comparación. En cuanto se modifica el sentido intrínseco de la felicidad, la inclinación, en cuanto las circunstancias y necesidades exteriores constituyen y afirman el otro sentido ¿quién puede comparar la diferente satisfacción de sentidos diferentes de mundos diferentes?⁷²

De allí a la idea de inconmensurabilidad de las culturas, cara a los comunitaristas y lanza de su proyecto político –idea que, por lo demás, terminaría penetrando en ámbitos tan impensables como el de la epistemología (recuérdese la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn)–, no hay sino un paso. Pero el paso lo da el propio Herder:

Predispuso el corazón a la multiplicidad y luego puso una parte de esta diversidad en círculo en torno a nosotros a nuestro alcance; luego moderó la mirada humana para que después de algún tiempo de hábito este círculo se le hiciera horizonte. No mirar más lejos; que la imaginación apenas se exceda de ese círculo. Deseo todo lo que esté de acuerdo a mi naturaleza, lo

⁷¹ Herder, Johann Gottfried von. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Nova. Buenos Aires. 1950. P. 55.

⁷² *Ibidem*. P. 58.

que pueda asimilarse; aspiro a ello, me apodero de ello. Para lo que está afuera, la bondadosa naturaleza me armó de insensibilidad, frialdad y ceguera. Hasta puede llegar a ser desprecio y repugnancia, pero la única finalidad es de que yo me vuelva sobre mí mismo, de que me baste dentro del centro que me sostiene⁷³.

Y con respecto al prejuicio sostuvo: “también la poesía es útil, pues el hombre también se ennoblece por medio de bellos prejuicios”, y más adelante:

El prejuicio es aceptable en su momento, pues hace feliz. Impulsa a los pueblos hacia su centro, los fortalece en su tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y por lo tanto más felices en sus tendencias y fines. La nación más ignorante, más llena de prejuicios a menudo es, en este sentido, la primera. Los períodos de exploraciones en busca de ideales y los viajes llenos de esperanzas al extranjero ya significan enfermedad, hinchazón, plenitud morbosa, presentimiento de muerte⁷⁴.

He ahí la triste semilla de lo que tiempo después dio en llamarse comunitarismo.

En términos generales, los comunitaristas niegan que alguien perteneciente a una cultura diversa pueda comprender una práctica o una creencia de otra cultura, pues las juzgan absolutamente inconmensurables. Consideran que la crítica que se hace a prácticas que subyugan a miembros de la comunidad (el uso del chadar en ciertas comunidades musulmanas) o que son aberraciones (la ablación del clítoris en tantos países del África) o crímenes (el asesinato ritual de los ancianos en comunidades del Norte de América, de África, entre los esquimales o el asesinato de los gemelos por parte de U' was) no pueden criticarse porque un miembro de una cultura ajena no podría comprender de manera cabal el sentido que tal institución tiene y otorga al interior de dicha comunidad. El argumento que suelen sostener es que tal institución hace parte esencial de la comunidad. Al respecto, en su crítica contra el relativismo cultural, José de Valdecantos se muestra tajante: “Hay mu-

⁷³ *Ibidem.* P. 59.

⁷⁴ *Ibidem.* P. 5 y P. 59.

chas prácticas sociales que merecen desaparecer, y contra esas críticas es impertinente el argumento de que son esenciales al modo de vida de comunidades de individuos. Quizá sí lo son, pero entonces tanto peor para ese modo de vida: tendrá que cambiar esencialmente”⁷⁵.

Pero aún admitiendo la posibilidad de comprender una cultura ajena –cuestión de la que se muestran muy reacios (y cabría preguntarles desde qué punto de neutralidad y de omnisciencia escriben y pontifican)– le niegan a alguien externo a la comunidad legitimidad ética para proferir juicios de valor que pretendan criticar y en consecuencia modificar prácticas e instituciones sociales que pueden considerarse con razón injusticias, aberraciones, crueldades, inhumanidades..., sin apenas darse cuenta de que su propio juicio de valor está muy lejos de la pretendida y cacareada neutralidad que ensalzan y, más aún, sirve para legitimar esas prácticas injustas, aberrantes, crueles, inhumanas...

Sin dejar de señalar la vaguedad de su noción de comunidad que sólo puede coincidir con la de Nación (y esto molestaría gravemente a los comunitaristas) en la medida en que la definición canónica de Anderson según la cual la Nación es una comunidad imaginada⁷⁶ puede amoldarse para definir cualquier tipo de comunidad; porque, en tanto ciudadano de un Estado secular del siglo XXI, puedo también pertenecer a diversas comunidades que se intersecan o se tocan o incluso se rechazan.

Se desprenden entonces de las posturas multiculturalistas, una serie de antinomias que en su momento denunciara Sebreli, en una actitud que, por lo demás, suele favorecer al opresor, olvidar al oprimido y tratar con igual rasero y benevolencia al agresor y al agredido, a la víctima y al verdugo⁷⁷.

⁷⁵ Valdecantos, Antonio. *Contra el relativismo*. Visor. Madrid. 1999. P. 56.

⁷⁶ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1993. P. 23.

⁷⁷ “Bajo la atractiva experiencia justiciera, el relativismo cultural oculta una serie de antinomias: el supuesto pluralismo no es más que una pluralidad de etnocentrismos; la tolerancia que propone significa tolerar a los intolerantes; el igualitarismo, aceptar a quienes sostienen la desigualdad; la libertad, dejar libres a los liberticidas; el pacifismo, fortalecer a los belicistas; el respeto incondicionado por los otros, respetar a quienes no respetan al otro. El relativismo cultural significa imparcial tolerancia para el asesinado y el asesino, para el torturado y el torturador, para el oprimido y el opresor, para la víctima y el verdugo”. Sebreli, Juan José. *El asedio a la Modernidad: Críti-*

Perverso, en esa maraña comunitarista, resultó el haber confundido el pluralismo con el multiculturalismo. El pluralismo procura la concordia intercultural, no la acentuación de las diferencias entre culturas. De tal forma que, como lo mostró Sartori en su perspicaz crítica al comunitarismo, el multiculturalismo es antipluralista y racista⁷⁸. El primero hace a las sociedades más abiertas y tolerantes, éste las hace más cerradas e intolerantes. Pero como ocurre que los multiculturalistas disfrazan su postura con los trajes de la bondad y de la tolerancia y del pluralismo, lo penoso es que habría que criticarles no tanto su ingenuidad o su contumacia como sus buenas intenciones.

Cifran su postura en la categoría del «reconocimiento»; sólo que llevan tal categoría hasta extremos que parece que desbordan sus justos límites. Charles Taylor, en efecto, propone que el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño o pueden ser una forma de opresión⁷⁹. No resulta lícito –al menos si queremos intentar hacer filosofía– estirar descaradamente el concepto del reconocimiento hasta des-

ca del relativismo cultural. Op. cit. P. 68. Estas antinomias las señala y las crítica también Revel en *El conocimiento inútil*. Cf. Revel, Jean-François. *El conocimiento inútil*. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 2007. Capítulo 2, en especial P. 38 y ss.

⁷⁸ Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. Madrid. 2001. P. 34, P. 63 y P. 71.

⁷⁹ Cf. Taylor, Charles. *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1993. P. 43-44 y P. 58-59. Rollo May, en un texto sobre la psicoterapia existencial, puso de relieve, en contra de las pretensiones comunitaristas al respecto (en May no es explícito, sino que su acotación vale como crítica a los comunitaristas), que el individuo no se acepta automáticamente en cuanto uno se siente aceptado por otro. Es preciso aceptarse primero. A esa experiencia de aceptación de sí, que el propio May juzga rica en consecuencias, la llama la experiencia del «yo soy». Por lo demás, el ser, no se reduce ni puede reducirse a la introyección de normas sociales ni éticas. Si realmente es auténtico, el sentido de la existencia no puede ser ni siquiera condicionarse por o limitarse a lo que otros me han dicho que debo ser. Por ello hace notar May, en contra de la categoría del *reconocimiento* tan cara a los comunitaristas, que el sentido del ser le da a uno una base para el sentido de la propia estimación; que no se trata del reflejo de la opinión que de él tienen los demás. Porque si su estimación propia ha de depender a la larga de la homologación social, entonces no se tiene estimación propia, sino una forma un poco más sofisticada de conformismo social. Y acota que nunca se insistirá bastante en que el sentido de la existencia propia no es fundamentalmente producto de las fuerzas sociales, por más que esté entrelazado con toda clase de ramificaciones sociales; siempre presupone el mundo propio. Cf. May, Rollo. *Contribuciones a la psicoterapia existencial*. En: May, Rollo (Ed.). *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Editorial Gredos. Madrid. 1977. P. 64 y ss.

figurarlos⁸⁰. Del reconocimiento pasan a argumentar que la identidad del individuo se construye por la pertenencia a la comunidad. Es en la artificial construcción –al menos en artificial fortaleza intrínseca que le achacan los comunitaristas– de esta diada en la que se cifra su proyecto político (que es un proyecto –contrario, por ejemplo, al pluralismo que es resultado de un desarrollo histórico– lo mostraron con claridad Valdecantos y Sartori en los estudios citados), cuando en verdad resulta perfectamente legítima la objeción que hace Dworkin: ¿por qué no pensar que las personas pueden reconstituir su sentido de la identidad a partir de una serie de condiciones diversas y más tolerantes?⁸¹

Ocurre, no obstante, que su propia argumentación parece condenar al comunitarismo a la contradicción porque por una parte el mal llamado multiculturalismo afirma el idéntico valor de todas las culturas (“la otra exigencia que tratamos aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*) y por otra, reconoce que toda cultura tiene momentos de decadencia y que no todas las manifestaciones al interior de una cultura gozan de igual valor (“no hay razón para creer que las diferentes formas de arte de una cultura en particular tengan que ser de igual valor, o siquiera de valor considerable; por lo demás, toda cultura puede conocer fases de decadencia”⁸²). Ya Sartori denunció que precisamente el multiculturalismo no es recíproco en su reconocimiento⁸³. Justamente una visión universalista, un reconocimiento de las

⁸⁰ “Si el frustrado reconocimiento es opresión, entonces la opresión que nos priva de la libertad, y nos mete en la cárcel sin proceso o nos aniquila en un campo de concentración, ¿qué es? ¿Son la misma cosa? No, no son lo mismo y ni siquiera son distintas formas de un mismo concepto. Y el que lo sostiene hace trampas en el juego «estirando» y forzando más allá de lo permitido el sentido de la palabra «opresión». Porque el tema del reconocimiento permite, sí, afirmar que el desconocimiento produce frustración, depresión e infelicidad; pero verdaderamente eso no nos autoriza a afirmar que estemos oprimidos. Opresión, en el sentido serio y preciso del término, es privación de libertad. Y la depresión no es opresión”. Sartori, Giovanni. Op. cit. P. 78.

⁸¹ Dworkin, Ronald. La comunidad liberal. Universidad de los Andes. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2004. P. 158.

⁸² Las dos citas están tomadas de Taylor, Charles. Op. cit. P. 94 y P. 98. Cursivas en el texto original.

⁸³ Quienes “defienden el multiculturalismo hablan de una política del reconocimiento (*recognition*). Pero convenientemente olvidan precisar que un contexto pluralista postula un reconocimiento *recíproco*. Un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es antipluralista. El ataque frontal contra los autores «varo-

otras culturas muestra Occidente desde hace siglos (aunque las relaciones entre los pueblos hayan estado circunscritas a la lógica histórica de los tiempos que –esa sí– no puede juzgarse con la perspectiva y la lógica histórica de hoy. Y justamente sólo el aparato teórico de Occidente, con sus fallos y sus limitaciones, y no el de los pueblos colonizados, es el que ha permitido superar las atrocidades y las barbaridades que el propio Occidente cometía). Ya en Heródoto se puede leer el siguiente pasaje que tendría que dar que pensar a esos infamadores y detractores obtusos de Occidente siempre listos a criticarle su etnocentrismo: “Todos los años enviamos nuestros barcos con gran peligro para las vidas y grandes gastos a África para preguntar: «¿Quiénes sois? ¿Cómo son vuestras leyes? ¿Cómo es vuestra lengua?». Ellos nunca enviaron un barco a preguntarnos a nosotros”⁸⁴.

El etnocentrismo ha sido una constante histórica de todos los pueblos y sólo el lento intercambio con culturas aledañas primero y distantes después ha permitido superar la estrecha visión que éste supone. Contrario a esa vocación universalista que desde temprano mostró Occidente, al menos en sus cabezas más preclaras, los pueblos primitivos acusan un marcado etnocentrismo cuya concepción del mundo les hace difícil de superar⁸⁵.

nes, blancos y muertos» que han sido los autores canónicos de la civilización occidental (incluyendo a Dante y a Shakespeare) no es más que expresión de radical incultura; y redimirlo bajo el manto del pluralismo es analfabetismo cuando no falta de honestidad intelectual”. Sartori, Giovanni, *Op. cit.* P. 33.

⁸⁴ Citado en Steiner, George. *La idea de Europa*. Ediciones Siruela. Madrid. 2005. P. 68.

⁸⁵ “Los pueblos primitivos, en cambio, se afirman a sí mismos como los únicos válidos y se autodenominan con nombres que significan «los verdaderos» o «los buenos» o «los excelentes» o, simplemente, «los hombres», y llaman a los demás con apelativos denigrantes tales como «mono de tierra» o «huevo de piojo». Los diversos grupos de la tribu bantú, al sur de África, consideraban a los blancos infrahumanos, ni siquiera se referían a ellos como gente (abantú); inventaron nombres especiales para ellos. Se llamaban a sí mismos el pueblo elegido. Los zulúes nombraban a los blancos como «aquellos cuyas orejas reflejan la luz del sol», denominaban a las demás tribus los «animales» y a sí mismos «la gente». Los sothos llamaban a los blancos los «de color de olla amarillenta»; también empleaban términos denigrantes para los que pertenecían a otras tribus, a quienes consideran menos humanos y podían despreciar. [...] La convicción de que son el centro del mundo y de que el resto carece de todo valor es confirmada por la mayoría de los antropólogos. Cuando el etnólogo alemán Curt Unkel, después de una larga permanencia en un centro civilizado, volvía a las poblaciones indígenas del Brasil a las que dedicó su vida, sus huéspedes lloraban al pensar los sufrimientos que debía haber soportado lejos de único lugar en que la vida merecía ser

Pese a todo, intentan los multiculturistas sutiles e improbables matices difíciles de explicar: “Pero no todo aspecto de la diversidad cultural es digno de respeto. Algunas diferencias –el racismo y el antisemitismo son ejemplos obvios– no deben ser *respetadas*, aun si hay que *tolerar* ciertas expresiones de las opiniones racistas y antisemitas”⁸⁶. Ya en otro lugar hablé de lo problemático que resulta la idea de la tolerancia pura; esto es, el defender que todas las posturas deben ser toleradas. Esta perspectiva no sólo es peligrosísima, sino contraproducente porque supone tolerar a quienes no son tolerantes y a quienes, quizás, tienen como propósito atentar contra la vida de otro grupo o comunidad⁸⁷.

Pese a su presunto universalismo⁸⁸, el comunitarismo es una afirmación de distintos particularismos que, precisamente, terminará por minar el pluralismo de las sociedades abiertas (que toleran posturas intolerantes como las que propugnan los multiculturistas).

Hay más: los multiculturistas defienden la diferencia. Pero, ¿puesto que somos y siempre hemos sido diferentes en todos los aspectos de la existencia, cuál es esa diferencia que privilegian los multiculturistas? El problema serio que se desprende de esta cuestión es que no hay un criterio objetivo para establecer cuáles son las características que deben «reconocerse», sino que –como muy acertadamente lo hace notar Sartori– terminan prevaleciendo los que más ruido hacen en la arena política, los que saben movilizarse para favorecer o perjudicar intereses económicos o electorales, abriéndose una honda y peligrosa brecha por la que se cuele el arbitrio (es decir, el autoritarismo primero y el totalitarismo después); dando lugar a leyes desiguales plenas de excepciones, cuando en verdad lo que caracteriza el Estado de derecho es la impersonalidad

vivida”. Sebrelli, Juan José. El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural. Op. cit. P. 62. Cf. también Todorov, Tzvetan. La conquista de América: El problema del otro. Siglo Veintiuno. Madrid. 2010. P. 83-84.

⁸⁶ Gutmann, Amy. En: Taylor, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. Op. cit. Introducción. P. 39.

⁸⁷ Puede verse mi artículo titulado *Contra la tolerancia pura*. Zuloaga D. Juan David. *Contra la tolerancia pura*. Diario El Espectador. 31 de enero de 2013.

⁸⁸ Cf. por ejemplo Gutmann, Amy. Op. cit. P. 24-25 y Taylor, Charles. Op. cit. P. 60-61.

de una ley que es igual para todos. Cuando aparecen leyes sectoriales, sistemas jurídicos parciales, ciudadanos de primera y segunda categoría (de diversas categorías, en todo caso), se abre paso al arbitrio; es decir, a la opresión y al despotismo⁸⁹. Este mecanismo (del hacer ruido en la esfera política) que expresado de este modo parece casi una ligereza, no es sino una expresión más de la problemática noción de verdad que ha comenzado a reinar en nuestros días⁹⁰.

Puesto que se trata de un hacer política por que las diferencias ganen mérito en términos del tratamiento que a ciertas comunidades debe darse, el comunitarismo tórnase entonces un proyecto político o, para decirlo con la expresión de Antonio de Valdecantos, una profecía que se cumple a sí misma⁹¹. El recorrido teórico que hace Sartori lo lleva a idéntica conclusión. El comunitarismo es un proyecto porque propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. El multiculturalismo, concluye Sartori, no es una continuación y extensión del pluralismo sino que es una inversión, un vuelco que lo niega⁹².

Isabel Cristina Jaramillo y Daniel Bonilla, en su excelente estudio sobre el debate entre el liberalismo y el comunitarismo, consideran que el debate se clausuró, logrando una especie de término medio (“tendencias híbridas”, sostienen los autores) entre las partes. Según tales tendencias híbridas, Taylor habría hecho una reconstrucción del ideal de la autenticidad y Dworkin habría propuesto estructurar una ética alrededor de lo que denomina el «modelo del desafío», por ser el modelo formal que mejor explica las convicciones éticas compartidas al interior de una comunidad, con lo cual persistirían ciertas diferencias en torno a la interpretación de lo que sería una ética liberal. También seguirían distan-

⁸⁹ Véase al respecto la brillante exposición de Sartori. Sartori, Giovanni. Op. cit. Segunda parte, capítulos 5 y 6.

⁹⁰ Véase el parágrafo titulado *Verdad en Variaciones*.

⁹¹ Valdecantos, Antonio. Op. cit. P. 103 y ss.

⁹² “El pluralismo no ha sido nunca un «proyecto». Ha surgido a trompicones de un nebuloso y sufrido proceso histórico. Y aunque sí es una visión del mundo que valora positivamente la diversidad, no es un «creador de diversidades» [...]. El multiculturalismo, en cambio, es un proyecto en el sentido exacto del término, dado que propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica. Y es al mismo tiempo un creador de diversidades que, precisamente, fabrica la diversidad, porque se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas”. Sartori, Giovanni. Op. cit. P. 123.

ciados los dos autores en cuanto al papel que juega la comunidad para la vida individual. Para Taylor la comunidad es una fuente necesaria para la construcción de la identidad del sujeto, mientras que para Dworkin la comunidad sería el origen de una clase más de obligaciones asociativas que, si bien son fundamentales para el individuo, estarían restringidas a los asuntos que se derivan de la vida en común y en ningún caso podrían incluir los problemas que atañen de manera particular a los individuos. Estas facetas de la vida de los miembros de la comunidad no pueden ser reguladas por el Estado y por lo tanto no pueden ser moldeadas teniendo como marco de referencia a la comunidad, pues la vida de la comunidad no incluye todos los aspectos de la vida de los individuos⁹³.

Decía que Daniel Bonilla e Isabel Cristina Jaramillo consideran clausurado el debate. Yo me permito disentir, pues considero que aún hay muchos prejuicios por barrer.

Autoridad

Una de las inflexiones más bruscas que supuso la gestación del mundo moderno fue el hecho de que el individuo pasase a ser ahora instancia de autoridad. El referente más a la mano lo encontramos en la Reforma protestante. La Reforma tiene honorables antecedentes porque todo lo que ella predicaba o pretendía era poco más que un eco de persistentes intentos de renovación del clero y de las órdenes religiosas a lo largo de la historia del cristianismo. Puede postularse, en efecto, que el desarrollo de la cristiandad ha sido una prolongada dialéctica –desde que es Iglesia– entre la voluntad por hacerse ecuménica y el no traicionar los ideales primigenios de humildad y pobreza. La lucha, pues, por respetar la «experiencia originaria» y hacerla compatible con una comunidad (con pretensiones ecuménicas) que lleve una vida secular. Esta

⁹³ Bonilla, Daniel; Jaramillo, Isabel Cristina. El igualitarismo liberal de Dworkin. En: Dworkin, Ronald. Op. cit. P. 37-38.

constante tensión se objetiva en dos vertientes claramente diferenciadas que por momentos chocan y por momentos se complementan y se prestan mutua ayuda, y se encarnan, por una parte, en la vertiente mística y, si se quiere, monacal, y por otra, en la vertiente seglar⁹⁴.

El empeño era, pues, *reformar* una Iglesia que se había mundanizado; pues más preocupados estaban sus pontífices por los asuntos de la política que por los de la fe; y en muchas órdenes reinaba más la lujuria que el recogimiento. Pero ocurrió que con el correr de los acontecimientos ya no fue posible dar marcha atrás; fundamentalmente por razones de tipo económico, como con lucidez y con gracia lo muestra Hillaire Belloc en su libro sobre la Reforma⁹⁵. Los medios quizás tenían algo de particular (aunque, repito, muchos de ellos ya habían sido intentados por diversas corrientes reformistas).

Característicos de la Reforma y del mundo moderno (al hilo del ascenso del individuo que estudiamos) son la negación de los misterios (como el de la transubstanciación o el de la virginidad de María), por donde se deja ver la fuerza que ganó el racionalismo y la pretensión de eliminar la mediación entre Dios y el creyente. Por este hecho es por el que Nietzsche llama a Lutero el campesino más inmodesto que ha producido Alemania. Muchos pueblos paganos de Asia ni siquiera se permiten pronunciar el nombre de su Dios, y Lutero nos invitaba a que lo tuteáramos⁹⁶. Esta pretensión tomó varios caminos. Por un lado se abo-

⁹⁴ Es evidente que el problema no es propio del cristianismo sino de todas las religiones que tienen pretensiones de ecumenicidad. También el debate se ha librado en el islam y en el judaísmo.

⁹⁵ Cf. Belloc, Hillaire. Figuras de la Reforma. Editorial Difusión Chilena. Santiago de Chile.

⁹⁶ «¡Y ese permanente tutearse con Dios, de pésimo gusto! [...] Hay en el este de Asia pequeños y despreciados «pueblos paganos» de los que estos primeros cristianos podrían haber aprendido algo esencial, un poco de *tacto* del respeto; según atestiguan misioneros cristianos, aquellos pueblos no se permiten siquiera pronunciar el nombre de su Dios. [...] Para percibir el contraste, recuérdese, por ejemplo, a Lutero, «el más elocuente» e inmodesto campesino que Alemania ha dado, y el tono luterano, que era el que más le gustaba emplear precisamente en sus diálogos con Dios. La oposición de Lutero a los santos intermediarios de la Iglesia (en especial, al «papa, esa puerca del diablo») era en su último fondo, no hay duda de ello, la oposición propia de un palurdo al que le fastidiaba la *buena etiqueta* de la Iglesia, aquella etiqueta de respeto del gusto hierático, que sólo a gentes más iniciadas y silenciosas permite entrar en el santo de los santos, y en cambio cierra el acceso a los palurdos. De una vez por todas, precisamente aquí no deben éstos hablar, - pero Lutero, el campesino, quería las cosas de un

lieron ciertos sacramentos; elocuente al respecto fue la abolición del sacramento de la confesión.

La cuestión es importante, porque el sacramento de la confesión fue una de las vías por donde se inició la gestación del individuo moderno. La institución de la confesión (aquello que después se llamaría examen de conciencia y que reemplazó la confesión como un acto público) que se hizo obligatoria en el IV Concilio de Letrán, supuso un punto de inflexión fundamental para el desarrollo de la introspección y, a la postre, del individuo en la Modernidad⁹⁷.

Pero ya con el protestantismo lo que se puede apreciar es el relieve que había tomado la figura del individuo, a tal punto que, instancia de autoridad como había pasado a ser, podía prescindir de la mediación del sacerdote para obtener la gracia de Dios.

Conviene anotar que con Lutero y con su pretensión de que cada quien haga una libre interpretación del texto sagrado se abre el camino a toda la hermenéutica⁹⁸. Y con ella entra en escena el germen que corroe toda posible autoridad externa. Con este paso sólo era cuestión de tiempo llegar a sostener que todos los relatos gozan análogo valor. Nos topamos en la historia de las ideas con un interesante antecedente: ya Avicena había propugnado la eliminación de la mediación, sólo que lo hizo en un momento en que la Iglesia contaba con un tremendo esplendor político, y por ello pudo su voz ser aplacada y por ello las consecuencias políticas de su filosofía apenas se sintieron en Occidente⁹⁹.

Pero hay más: Lutero propugnaba la libre interpretación de los textos sagrados (que es otra manera en la que se objetivó la supresión de la

modo completamente distinto, aquello no le parecía bastante *alemán*: quería, ante todo, hablar directamente, hablar él, hablar «sin ceremonias» con su Dios... Y, desde luego, lo hizo”. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid. 2000. Tratado tercero, 22. P. 186.

⁹⁷ Cf., por ejemplo, Le Goff, Jacques. *En busca de la Edad Media*. Paidós. Barcelona 2003. P. 56 y ss.

⁹⁸ El papel que jugó la Reforma con respecto a la hermenéutica en general lo analizó Gadamer en *Verdad y método*: “La reforma [sic] prepara así el florecimiento de la hermenéutica que enseñará a usar correctamente la razón en la comprensión de la tradición. Ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición”. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2005. P. 345.

⁹⁹ Véase el párrafo titulado *El ocaso de la autoridad*.

mediación entre Dios y el creyente), por ello mandó traducir la Biblia al alemán, con el propósito de acercarla a una cantidad mayor de personas. El papel que jugó la imprenta en esta empresa ha sido prolijamente señalado por los estudiosos de la cuestión. En verdad, fue el elemento que se mostró más decisivo, pues permitió su amplia y rápida difusión. Traducciones a las lenguas vulgares ya había habido en Alemania y en otros países de Europa (recuérdese la Biblia políglota del cardenal Cisneros), pero si se suele hacer alusión a la de Lutero es por la amplia difusión que logró en su tiempo y por la significación que tuvo en el marco general de la Reforma protestante.

Lo que se socavaba de esta manera fue precisamente la autoridad; la posibilidad de apelar a una autoridad. Más allá, al menos, de la que comenzó a gozar el individuo moderno¹⁰⁰.

Epistemología

Que el individuo pasara a ser instancia de autoridad tiene sus consecuencias en todo el racionalismo moderno; bien en su vertiente empirista o idealista, bien en su vertiente racionalista. El papel que vino a significar para el racionalismo quedó sugerido anteriormente. Con respecto a la otra vertiente conviene señalar el papel fundamental que comenzó a jugar la experiencia en el conocimiento humano. En la Edad Media –y la cuestión sigue estando relacionada con el problema de la autoridad– el conocimiento era legitimado por fuentes externas. Es decir, para comprender un fenómeno había que apoyarse en lo que sobre tal hubieran dicho las autoridades (Aristóteles fue fundamental para el desarrollo de buena parte de la filosofía occidental durante la Edad Media). La epistemología medieval, entonces, procedía de lo general a lo particular. Esto se aprecia claramente en la historiografía del Medioevo. Puesto que para todas las situaciones análogas bastaba la generalización de un caso, se aferraban los historiadores al tipo más que a los hechos; con fre-

¹⁰⁰ Véase también el párrafo titulado *Anarquía*. Primera parte. Variaciones.

cuencia parece –nos dice Huizinga en su estudio sobre la Edad Media– que no tuvieran aquellos hombres necesidad de ideas reales y les bastara (como se observa en los cronistas de la época) con la descripción superficial de hechos puramente externos. Junto a los vehementes partidistas, sostiene, los hay de quienes no pueden saberse sus simpatías políticas; a tal punto se restringe su labor a la narración de hechos externos en los que, por lo demás, tampoco vienen desbrozados los hechos intrascendentes de los principales: Monstrelet estaba presente en la entrevista del duque de Borgoña con Juana de Arco prisionera, pero no recuerda lo dicho en ella. Su inexactitud, incluso respecto de hechos en los cuales ellos mismos habían estado implicados, no conocía límites, acota el historiador holandés¹⁰¹.

Por el contrario, las ansias de exactitud que reclamaban los primeros humanistas en la fidelidad de los textos (y la labor de Salutati y sus discípulos se mostraría definitoria), auspiciaría posteriormente la emergencia de la historiografía moderna. La historiografía medieval, plena de historias edificantes y moralizantes, pero llena aún de fantasía, como quedó puesto de relieve, y plagada aún de concepciones religiosas, sería reemplazada paulatinamente por una historia que se ceñía a los hechos. La historia comienza a preocuparse por la verdad (paradigmático es el caso de Lorenzo Valla respecto de la donación de Constantino). La mayor consecuencia que el advenimiento de la historiografía moderna traería –y Cronin juzga tal despertar el desarrollo intelectual más importante del siglo XV– sería la de reemplazar a la lógica formal y a la alegoría como los instrumentos dilectos de la ordenación del mundo¹⁰².

Emblemática de esta manera de conocer puede ser el modo como Colón y sus contemporáneos aprehendían la realidad. Cuando el arribo a América, no se dedican a observar directamente la naturaleza (el papel fundamental de la experiencia en el conocimiento es posterior), sino que intentan encontrar confirmaciones para las verdades que consigo traían. No concluye, por ejemplo, que las sirenas no existen, sino que

¹⁰¹ Cf. Huizinga, J. Op. cit. P. 328-329.

¹⁰² Cf. Cronin, Vincent. Op. cit. P. 107 y ss.

no son tan hermosas como se supone. Sobre las perlas que le traen los indios no indaga sobre su origen; se remite a la explicación de Plinio: “Junto a la mar, infinitas ostias pegadas a las ramas de los árboles que entran en la mar, las bocas abiertas para recibir el rocío que cae de las hojas, hasta que cae la gotera de que se engendran las piedras, según dice Plinio y alega el Vocabulario que se llama *Catholicon*”. Los argumentos que esgrime son de autoridad y se permite prescindir de la experiencia. Pese a que los pobladores le decían que Cuba era una isla y puesto que tal información no favorecía sus ideas y propósitos se empeñaba en ignorarlos o contradecirlos porque “como ellos son gente bestial e piensan que todo el mundo es islas e no saben qué cosa sea tierra firme, ni tienen letras ni memorias antiguas, nin se deleitan en otra cosa sino en comer y en mugeres, dezían que era isla”. De manera que para enmendar tamaño «error» de conocimiento (o de desconocimiento) y tamaña ignorancia hace pronunciar a cada uno de sus compañeros un juramento en el que confirmaba

que ciertamente no tenía dubda alguna que fuese la tierra firme; antes lo afirmaba y defendería que es la tierra-firme y no isla; y que antes de muchas leguas, navegando por la dicha costa, se fallaría tierra adonde tratan gente política de saber, y que saben el mundo. [...] [Con] pena de diez mil maravedís por cada vez que lo que dijere cada uno que después en ningún tiempo el contrario dijese de lo que agora diría, e cortada la lengua; y si fuere grumete o persona de tal suerte, que le daría cien azotes y le cortarían la lengua¹⁰³.

Así, el pensamiento medieval se valía de la alegoría y del simbolismo como de sus instrumentos principales. El pensamiento simbólico no busca una relación causal, sino que la comunidad de caracteres de la conexión simbólica tiene sentido cuando éstos son lo esencial de la realidad. Y puesto que en el ámbito de lo simbólico entidades equivalentes no pueden servir de símbolo, se constituye de este modo una jerarquía, una organización arquitectónica que remite siempre a una realidad más

¹⁰³ Las citas las tomo de Todorov. Todorov, Tzvetan. Op. cit. P. 26, P. 30-31.

alta y, en último término, a Dios¹⁰⁴. No se acierta –nos dice Huizinga en su indagación de la epistemología medieval– ni siquiera los más insignificante y vulgar si no es una conexión universal. Esta reducción de todo lo real a lo general, tan característica del espíritu del Medioevo, en una consecuencia de la marcada necesidad de subordinación. Se trata de una voluntad por mostrar cada ente en su relación con lo más alto y en su idealidad moral, en su significación universal. Se busca en todo lo impersonal, su valor de tipo. En cada manifestación de la vida se buscaba su moralidad, la enseñanza que ella encerraba. De esta propensión a aislar cada caso en algo dotado de existencia independiente, explica Huizinga, se deriva una fuerte inclinación a la casuística; cualquiera que sea el problema en cuestión, ha de tener una solución ideal propia, que se encuentra tan pronto como se descubre la justa relación entre el caso presente y las verdades eternas, y tal relación se descubre aplicando las reglas formales a los hechos. El espíritu medieval, recalca Huizinga, generaliza gustoso un caso, y teniendo una explicación reina una extraordinaria ligereza para juzgar falsamente; llegando al punto de no distinguir lo importante de lo accesorio. Por lo demás, cuando quiere hacerse visible un pensamiento, la Edad Media lo hace a través de una personificación; es esta la manera en la que cobra todo su vigor la alegoría medieval¹⁰⁵.

¹⁰⁴ A medida que se iba desarticulando en la vida social su carácter jerárquico y estamental, se va gestando un pensamiento que se encuentra en consonancia con tales mudanzas. De esta manera, el pensamiento filosófico del *Quattrocento* critica la concepción del cosmos dispuesto en grados. Ya en la cosmología de Nicolás de Cusa no hay arriba ni abajo absolutos, y así, cada uno de los elementos que compone el mundo, con igual derecho que cualquier otro, puede ser considerado como centro del todo. Para el Cusano, en efecto, no hay, para el espíritu que conoce, puntos y centros fijos que gocen de preeminencia sobre los otros. Pierde así el concepto de lugar absoluto todo su sentido porque ningún lugar físico tiene de suyo prioridad sobre otro cualquiera. Aunque el espíritu que mide no pueda prescindir en ningún momento de puntos y centros fijos, la elección de tales puntos no está impuesta por la naturaleza objetiva del mundo; cada quien los elige con plena libertad, y con absoluto arbitrio. Cf. Cassirer, Ernst. Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento. Op. cit. P. 144-145, 44-46, 221-222. ¡Cuánta distancia con la concepción anterior! Está ya en cierne el motivo que tanta preponderancia cobraría en el Barroco según el cual el cosmos o, para decirlo con Pascal, “la naturaleza es una esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”.

¹⁰⁵ Para esta descripción de la epistemología medieval sigo el citado libro de Huizinga; en especial los capítulos XV-XVII.

El procedimiento epistemológico de la Modernidad es justo el contrario: consiste éste en, partiendo de lo particular, construir premisas de carácter general. Es acá donde cobra un papel importantísimo la experiencia, porque se trata de una forma de conocer la realidad que no precisa de una autoridad que avale la verdad. Es este el camino que siguió Galileo primero y Newton después. Y fue precisamente este aspecto de la lectura de la realidad el que tan denodadamente criticó la Iglesia católica (por las razones que se explicaron en el párrafo anterior), y no tanto los resultados parciales que un método tal auspiciaba. Tal y como lo hace notar Cassirer, lo que con tanto ahínco combatió aquélla no fueron los resultados de la investigación de Galileo que las partes – en tanto que hipótesis puramente matemática– hubieran podido conciliar (y el propio Galileo pugnó por que así fuera), sino que el nuevo método minaba las bases mismas de la Iglesia católica y sus pretensiones de autoridad, porque con éste la verdad no requería la mediación de la Iglesia ni de la revelación divina, sino que residía en la propia naturaleza, ante los ojos de aquel que pudiera y supiera descifrarla.

Una verdad de la naturaleza, nos dice Cassirer, “autónoma, propia y radical”. Y –quizás más grave–, no sólo la autoridad aparecía como prescindible a la luz de este nuevo método, sino que la revelación se tornaba equívoca por cuanto, contrario a la univocidad de las formas matemáticas y los números, la revelación no alcanzaba tal claridad por medio de la palabra, porque ésta es siempre multívoca y oscilante, y permite una plétora de interpretaciones. Su comprensión e interpretación es obra del hombre, y por tanto fragmentaria, mientras que en la naturaleza aparece de manera unificada e infragmentable el plan según el cual ha sido construido el universo¹⁰⁶.

Justo este problema de la interpretación es el que pretende solucionar la filosofía de la Modernidad al buscar un principio unívoco del que pudiera partir la investigación y no uno cualquiera, arbitrario, que pudiera ser elegido a voluntad. Esta inversión es la más característica del

¹⁰⁶ Sigo la brillante exposición de Cassirer. Cf. Cassirer. Ernst. Filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica. Bogotá. 1994. Capítulo II: La naturaleza y su conocimiento en la filosofía de la ilustración. En especial P. 56 y ss.

método científico moderno (y hasta del camino filosófico) y en ella radica la ingente distancia que existe entre la filosofía de la Ilustración (e incluso la del Renacimiento) con respecto a la del siglo XVII¹⁰⁷. La filosofía (y la ciencia) del siglo XVII, en efecto, partía, para la construcción de sus sistemas filosóficos, de una «certeza fundamental» para derivar de ella, por medio de la deducción y de la consecuencia rigurosa, otros principios hasta recorrer todos los eslabones de lo cognoscible. El método de Newton (del que se vale la filosofía de la Ilustración para formar su modelo), en cambio, procede de modo inverso. No parte de determinados principios o de ciertos conceptos generales para abrirse camino gradualmente, por medio de deducciones abstractas, hasta el conocimiento de lo particular, de lo «fáctico», sino que, como enseña Cassirer, los fenómenos son lo dado y los principios lo inquirido.

Mediante este método no será ya posible partir de un punto cualquiera, arbitrariamente supuesto, de una «hipótesis» para desarrollar mediante rigurosa deducción sistemática todas las conclusiones implícitas en tal hipótesis, sino que debe ahora partirse de un punto unívoco de inicio que sólo pueden prodigar la experiencia y la observación. Las hipótesis, como muy acertadamente hace notar Cassirer en su detallado análisis, pueden muy bien inventarse a discreción, modificarse y transformarse a placer, y, cada una de ellas, lógicamente considerada, goza de la misma dignidad que las otras¹⁰⁸. Por ello concluye Cassirer que no se buscan el orden, la legalidad, la razón como algo ya dado de antemano, como un sistema cerrado, sino que se va desplegando según el paulatino conocimiento de los hechos¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Este paréntesis que supuso la filosofía del siglo XVII en el camino que seguía el pensamiento de la Modernidad quizás pueda explicarse por el hondo influjo de la Contrarreforma.

¹⁰⁸ *Ibidem*. P. 21 y ss. «Los *fenómenos* son lo dado y los *principios* lo inquirido». *Ibidem*. P. 22. Y más adelante: «El camino nos lleva, por lo tanto, no de los conceptos y principios a los fenómenos, sino al revés. La observación es el *datum*, lo dado, el dato; el principio y la ley el *quaesitum*, lo buscado. Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII». *Ibidem*. P. 22-23.

¹⁰⁹ «No se buscan el orden, la legalidad, la «razón» como una regla que se puede captar y expresar «antes» de los fenómenos, como su *a priori*; más bien, se muestran en ellos como la forma de su vinculación íntima y de su conexión inmanente. Y no se procura anticipar esta «razón» con la forma de un sistema cerrado, sino que se la hace

Esta inversión radical es la que separa con tanta distancia a Isaac Newton y su proceder del método científico de sus contemporáneos. Donde más claramente se aprecia este movimiento es en la manera en que se concibe el experimento y la noción que aquél y éstos tienen de necesidad. En su detallado estudio sobre la cuestión, José Granés muestra, mediante el debate que surgió en la Inglaterra del siglo XVII en torno al fenómeno de la dispersión de la luz blanca por un prisma, cómo diversas hipótesis físicas podían dar cuenta de un mismo campo de fenómenos, sin que aparentemente fuera fácil o siquiera posible decidir cuál de ellas era la verdadera. Era precisamente la certeza que Newton reclamaba haber alcanzado en su investigación sobre los colores lo que su contemporáneo Robert Hooke estaba menos dispuesto a admitir. Para Hooke la teoría matemática de los colores emprendida por Newton y la ley de refracción sobre la cual se fundamenta eran aspectos secundarios de la investigación sobre los colores. Consideraba que tal explicación matemática podía ser un juego ingenioso del intelecto que no lograba, sin embargo, aprehender en ninguno de sus aspectos fundamentales la naturaleza física del fenómeno. Pero la explicación que daba Hooke (consistente en idear una «hipótesis» sobre la naturaleza de la luz blanca e imaginar luego cómo las posibles interacciones que sufre la luz en el experimento afectan su naturaleza produciendo los colores) era meramente cualitativa y la necesidad involucrada en este tipo de explicación era muy débil. La explicación de Hooke, nos dice Granés, es extremadamente imprecisa, además, por la indefinición de los conceptos que se ponen en juego en la argumentación. Tal imprecisión hace que la explicación pueda variarse casi a voluntad y adaptarse fácilmente para acoger los nuevos fenómenos que se van descubriendo. Contra este uso de leyes *ad hoc* es contra lo que más enconadamente luchó Newton.

Precisamente esta deficiencia fue la que pretendió subsanar Newton con una nueva concepción de la necesidad y con la capacidad de pre-

desplegar poco a poco del conocimiento progresivo de los hechos y manifestarse de modo cada vez más claro y completo”. *Ibidem*. P. 23.

dicción que la teoría y los fenómenos debían ofrecer y que hasta el momento tenía tan estrecho alcance. Para Newton, la ciencia no podía reducirse al recuento asistemático de observaciones. La observación prestaba su utilidad en la medida en que puede sugerir principios universales que sirvan de base a un sistema matemático. Lo que Newton procuró, poniendo entre paréntesis la causalidad física de lado, fue sentar las bases de una teoría matemática de los colores. Es decir, Newton dio cuenta del fenómeno de los colores según un determinismo o una necesidad matemática. Sentó, pues, ciertas premisas que le permitían entender y predecir efectos según la racionalidad y los procedimientos propios de la matemática.

Por medio del experimento que ideó, Newton se da cuenta de que la figura alargada como un óvalo del espectro que se proyectaba en la pared contradecía el resultado que según la ley de refracción debería esperarse: una figura circular. El trabajo de Newton se orientará a disolver esta contradicción, es decir, intentará hacer compatible, pese a la apariencia más inmediata, la ley matemática de la refracción con la forma oblonga del espectro. Impresiona en este primer trabajo de Newton, nos dice Granés, “su fuerte conciencia del carácter de rigurosa necesidad que posee la ley de refracción”. Porque tiene el convencimiento de que el comportamiento de la luz expresado por esa ley no puede tener excepciones. Tras sus mediciones y sus experimentos, la conclusión que se impone es que el alargamiento del espectro es inherente a la esencia misma del fenómeno. Así, una vez en posesión de los principios fundamentales que ofrece la teoría, Newton pondrá a prueba el poder de predicción de esos principios diseñando y realizando diversos experimentos. Se observa entonces que para él, contrario a la noción que del experimento tienen sus contemporáneos, el experimento no es un punto de partida que produce efectos y resultados inéditos y que por lo tanto puede abrir nuevos campos de estudio, sino que se trata del diseño de condiciones físicas que desde la propia teoría permite predecir resulta-

dos que luego, en la realización misma del experimento, habrán de contrastarse con las medidas¹¹⁰.

Ahora bien, parece que este inductivismo encuentra su superación en una obtención de interrelación infinita que, si no puede sostenerse como un mero retorno a la epistemología premoderna, sí guarda con ella interesantes analogías. Esta nueva forma de concebir los fenómenos dio en llamarse pensamiento sistémico y su marchamo es la consideración de que cada acción, por mínima que sea, ejerce influencia, todo lo mínima que se quiera, sobre todas las otras entidades del universo¹¹¹. Su recurrente ejemplo es que un batir de alas de una mariposa en el Japón puede ocasionar un huracán en Nueva York. Seguro que a este cambio coadyuvó la física contemporánea y sus consideraciones sobre el espacio. Esta nueva conciencia de estar todo interpenetrado, esta nueva conciencia de «sistema» en la que d'Ors cifra una de las señas de identidad de lo Barroco¹¹², la encontramos también en la metáfora del rizoma de Deleuze y encuentra su precursor en la filosofía y el cálculo infinitesimal de Leibniz.

¿No guarda tal concepción gnoseológica inquietantes similitudes con, por ejemplo, la comprensión medieval del pecado, según la cual todo pecado, hasta el más pequeño, afecta al universo entero?¹¹³

Ahora bien, a esta inducción generalizada, propia del pensamiento moderno, le viene de suyo un actuar que hace de su no tener regla su propia regla, como lo expresara en su momento Merleau-Ponty. También es este aspecto el proceder es diametralmente opuesto al que encontramos en la Edad Media, que se ciñe a un estricto formalismo. En

¹¹⁰ Sigo la documentadísima exposición que de la cuestión hace Granés. Cf. Granés, José. *Newton y el empirismo: una exploración de las relaciones entre sus concepciones del conocimiento del mundo natural*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1988. Capítulo 1. P. 17 y ss.

¹¹¹ El libro de Fritjof Capra es un estudio sobre la cuestión. Capra, Fritjof. *La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2010.

¹¹² Cf. D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Tecnos. Madrid. 1993. P. 68.

¹¹³ Cf. Huizinga. P. 295-297.

el ámbito jurídico, por ejemplo, en el juicio que se pronunciaba sobre un acto era siempre su contenido formal lo principal; muéstrase ello también en el hecho de que solía perderse el juicio («derecho» dice en la traducción que leo del libro de Huizinga) por una equivocación involuntaria en la fórmula del juramento¹¹⁴.

Racionalismo

El racionalismo consiste en que el hombre es el centro del cosmos y la razón su principal instrumento de explicación. Este racionalismo, que es una forma típicamente moderna de comprender el mundo, hunde sus raíces en una de las formas características en las que se despliega el Renacimiento, que son, como tan acertadamente lo mostró Cassirer, tres: las postrimerías de la tradición escolástica, el humanismo naciente y el racionalismo (la voluntad de conocer la llama Cassirer). Esta forma, que está ya en Nicolás de Cusa, y que, tras un devenir paciente (Bacon y Descartes incluidos), habría de llegar al método científico de Galileo primero, y de Kepler y Newton después. Lo fundamental de este método científico –y en ello se muestra diametralmente opuesto a la concepción y el proceder medieval– es que recurren a la naturaleza para, de ella, extraer toda certeza posible:

Si no puedo citar autores como hacen ellos, en cambio citaré una cosa de mayor consideración y dignidad; me refiero a la experiencia, maestra de sus maestros. Así andan hinchados y llenos de pompa, ataviados y adornados con trabajos que no son los suyos sino los ajenos, y no me reconocen a mí los míos; pero si me desprecian a mí, inventor, tanto más se los

¹¹⁴ Cf. Huizinga. P. 324-325. Trae a colación un delicioso caso que, con todo su rigor y toda su rígida plasticidad, da buena cuenta del fenómeno glosado: “El año 1445 habíase refugiado Herr Jan von Domburg, a causa de un asesinato, en una iglesia de Middelburg [Middelburg en el original por errata] para gozar del derecho de asilo, y se le bloqueó en su refugio, como era costumbre. Entonces pudo verse cómo su hermana, una monja, le incitaba repetidamente a hacerse matar luchando antes que atraer sobre su familia la vergüenza de caer en manos del verdugo. Y cuando esto sucede por último, pide la doncella de Domburg al menos su cadáver, para enterrarle dignamente”. P. 325. También en este dominio el mundo moderno supone una racionalización. Véanse los párrafos titulados *Estado moderno* y *Capitalismo*.

puede vituperar a ellos, que no son inventores sino tan sólo trompetas y recitadores de las obras de otros... Dirán que yo, porque no tengo ilustración no puedo hablar bien y correctamente sobre lo que quiera tratar. ¿No saben acaso que mis asuntos se tratan más con la experiencia que con las palabras? Y así como la experiencia fue la maestra de todos aquellos que han escrito bien, así la tomo yo también por maestra y la citaré en todos los casos¹¹⁵.

Razón y racionalidades

La racionalidad que signó la Modernidad fue la que dio en llamarse cartesiana o galileana, cuyo principal empeño es aprehender y explicar la realidad mediante el filtro de lo matematizable. Cierta infundado prejuicio ha traído la idea de que todo lo que desborda esos estrechos límites de racionalidad es siempre «irracional». Una crítica asidua a tal postura es la que, desde su fundador, emprendió la fenomenología. Ocurre, además, que en épocas de crisis en menester sobrepasar tales marcos de la mera «razón» para enfrentar una realidad aparentemente inaprehensible y cambiante.

Proverbial en tal cuestión se muestra el Barroco. Claro que el Barroco tiene su racionalidad, sólo que no es la racionalidad cartesiana, que con precedentes en el Renacimiento y con uno de sus cenit en la Ilustración, atraviesa toda la Modernidad. Se trata de una racionalidad más compleja que, intentando responder a la crisis de su tiempo, se aferra a lo que el desmoronamiento de los viejos marcos de orientación aún dejan en pie: la prudencia, la agudeza, el ingenio, el caudal. Todas las categorías del Barroco que, como suele suceder en épocas de crisis, propugnan la búsqueda del justo medio y que a fuer de repetir las y debatirlas y de encarecerlas, se tornan preceptivas. Todas esas categorías podrían aunarse por lo que llamé en mi estudio sobre Gracián la «lógica del acontecimiento». Se trata de una racionalidad más preocupada por el acontecimiento o el fenómeno que por una voluntad de sistema. Puesto que

¹¹⁵ Il Codice Atlantico de Leonardo da Vinci, fol. 115r, 117v. Citado en Cassirer, Ernst. Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento. Op. cit. P. 80. Cf. Ibídem. P. 73 y ss.

la realidad, en épocas de crisis, se torna difusa y se percibe cambiante, cada quien debe ingeniárselas para habérselas con el mundo, sin un *a priori* que valga para cada una de las situaciones, porque varias e inéditas son las escenas de ese gran teatro del mundo en el que se desarrolla la acción del individuo¹¹⁶.

Que hay una racionalidad tras la manera que tiene el individuo para enfrentar esa realidad que se ha vuelto como opaca y cambiante lo supo ver también José Antonio Maravall en su maravilloso estudio sobre el Barroco; racionalidad que él aglutina bajo la categoría de la «prudencia»; una prudencia que ha de guiar la conducta (y razón no le falta pues se mostró una categoría central del pensamiento, de la acción y la concepción del mundo Barrocos). La prudencia, nos dice Maravall, introduce una ordenación en el mundo, aunque no sea formulable mediante una razón matemática, aunque tan sólo se trate de una estudiada y tácita adecuación de medios a fines, sostiene; pero es verdad que él la sabe mucho más, pues ese apelar a la prudencia lo sabe un «prudencialismo tácito» que predomina en los hombres del Barroco; un método con un alto grado de racionalización operativa (el método para saber y poder vivir de que habla Gracián)¹¹⁷.

Análoga consideración subyace a la idea que del Neobarroco tiene Bodei, pues considera que ha de entenderse por tal categoría una rehabilitación del juicio y de la agudeza, considerados como instrumentos aptos para comprender un mundo que se ha vuelto complejo debido a las disonancias que ahora lo componen¹¹⁸.

Y claro que ya existía el racionalismo en el XVII; sólo que tiene que verse ampliado por esta otra racionalidad a la que he aludido para enfrentarse a una realidad que se ha tornado difusa. Por lo demás, ni si-

¹¹⁶ Véase mi estudio sobre Gracián. Zuloaga, Juan David. Gracián y la razón de Estado del individuo. Op. cit.

¹¹⁷ Maravall, José Antonio. Op. cit. P. 137 y ss. “La cultura barroca es un pragmatismo, de base más o menos inductiva, ordenado por la prudencia [...]. El papel predominante de la prudencia responde al común punto de vista de las gentes del Barroco. Probablemente, de ahí viene al Barroco, por debajo de sus desmesuras y exageraciones, a veces alucinantes, su aspecto (que a quien frecuenta sus producciones le llama la atención) de una cultura cuyo desorden responde a un sentido, está regulado y gobernado”. Ibidem. P. 140-141.

¹¹⁸ Véase más adelante el párrafo titulado *Neo-: El tiempo que retorna*.

quiera el siglo XVIII tendría un racionalismo «puro», sino que tiene que convivir con manifestaciones «irracionales» (esto es, de una racionalidad distinta o más amplia que la racionalidad cartesiano-galileana, como aquella de que se valieron los hombres del Barroco) o «sentimentales» – según sea el caso y según se prefiera la palabra–. Lo que varía, pues, es el grado de intensidad de los distintos vectores que en su mutua relación y en su intrínseca dialéctica configuran la racionalidad moderna¹¹⁹.

Pero hay más, porque de esa general mudanza de los tiempos y los negocios de los hombres, de ese incesante trabajar de la fortuna que derrumba lo mismo imperios que emperadores; igual vasallos que señores, se aprecia una ley cósmica del movimiento (tan notoria y tan notable, por ejemplo, en las más diversas manifestaciones del Barroco), que, como apunta Maravall siguiendo a Wölfflin, pretende dar cuenta de una realidad siempre en tránsito¹²⁰.

Y debe también señalarse que el sosiego que el entorno social le niega comienza a reflejarse en su propia alma, y concíbese el individuo como en lucha contra el mundo y en combate interno hasta consigo mismo:

Esto me tenía suspenso, porque ¿a quién no pasma ver un concierto tan extraño, compuesto de oposiciones? // –Assí es – respondió Critilo–, que todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos: uno contra otro, exclamó el filósofo. No hay cosa que no tenga su contrario con quien pelee, ya con la vitoria, ya con rendimiento; todo es hazer y padecer: si hay acción, hay repasión. Los elementos, que llevan la vanguardia, comiençan a battallar entre sí; síguenles los mistos, destruyéndose alternativamente; los ma-

¹¹⁹ Para una discusión entre racionalismo y Barroco Cf. Maravall, José Antonio. Op. cit. P. 143 y ss.

¹²⁰ “Desde la ciencia hasta la moral, todo habla al hombre del Barroco de esa ley universal del movimiento. Todo en el mundo es «o subir o bajar», como dice la tan citada Empresa LX de Saavedra Fajardo. «Todo se precipita cuanto crece», afirma Bocángel. Por tanto, todo se mueve. Si, para el Barroco, el movimiento es el principio fundamental de su cosmovisión, se comprende que no pretenda presentar la obra de un organismo perfecto, de un cuerpo arquitectónico, de un tratado sistemático, sino – como observó Wölfflin– la impresión de un acontecer, de un drama, la agitación del devenir, captando una realidad siempre en tránsito”. Ibidem. P. 163. En Wölfflin se lee: “El barroco no ofrece en ninguna parte terminación, sosiego o quietud del ser, sino que introduce siempre la inquietud del devenir, la tensión de la inestabilidad. De ello resulta, una vez más, una impresión de movimiento”. Wölfflin, Heinrich. Renacimiento y Barroco. Ediciones Paidós. Barcelona. 1986. P. 68.

les assechan a los bienes, hasta la desdicha a la suerte. Unos tiempos son contrarios a otros, los mismos astros guerrear y se vencen, y aunque entre sí no se dañan a fuer de príncipes, viene a parar su contienda en daño de los sublunares vassallos. De lo natural passa la oposición a lo moral; porque ¿qué hombre hay que no tenga su émulo?, ¿dónde irá uno que no guerree? En la edad, se oponen los viejos a los moços; en la complexión, los flemáticos a los coléricos; en el estado, los ricos a los pobres; en la región, los españoles a los franceses; y assí, en todas las demás calidades, los unos son contra los otros. Pero qué mucho, si dentro del mismo hombre, de las puertas adentro de su terrena casa, está más encendida esta discordia.// –¿Qué dizes?, ¿un hombre contra sí mismo?// – Sí, que por lo que tiene de mundo, aunque pequeño, todo él se compone de contrarios. Los humores comiençan la pelea: según sus parciales elementos, resiste el húmido radical al calor nativo, que a la sorda le va limando y a la larga consumiendolo. La parte inferior está siempre de ceño con la superior y a la razón se le atreve el apetito, y tal vez la atropella. El mismo inmortal espíritu no está essento desta tan general discordia, pues combaten entre sí, y en él, muy vivas las passiones: el temor las ha contra el valor, la tristeza contra la alegría; ya apetece, ya aborrece; la irascible se baraxa con la concupiscible; ya vencen los vicios, ya triunfan las virtudes, todo es arma y todo guerra. De suerte, que la vida del hombre no es otro que una milicia sobre la haz de la tierra¹²¹.

Parece ser recurrente en tiempos de crisis la idea de un alma que lucha contra sí:

Lo que la mayoría de las gentes llaman paz, no es más que un nombre y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás. [...] ¿Y, acaso, siendo eso verdad de las ciudades con respecto a otras ciudades, ocurre de otra manera en la aldea respecto de otra aldea? [...] ¿Y qué? En una casa respecto de otra casa dentro de la aldea y en un hombre cualquiera respecto de otro ¿es también igual? [...]. Y uno mismo con respecto a sí mismo ¿ha de considerarse también como enemigo a enemigo? ¿O qué decimos a ello¹²²?

El Renacimiento, por el contrario, puesto que es una época en la que reina el optimismo¹²³, todas las manifestaciones del espíritu rezuman estabilidad, proporción, incluso mesura. Se cree –como en toda época

¹²¹ Gracián, Baltasar. *El criticón*. Editorial Cátedra. Madrid. 2007. Parte primera. Crisi tercera: La hermosa Naturaleza. P. 91-92. [Donde escribe «repasión» entiéndase como la recepción por parte del agente de la acción].

¹²² Platón. *Leyes*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1960. 625 e - 626 d.

¹²³ El entusiasmo, mejor sería decir, según el matiz que se propuso en el párrafo II, 1.3.

que se jacta de su propia felicidad— que no hay mayor cima y por ello se encomia el reposo, la quietud, y todo cambio es considerado como decremento, involución y decadencia. En el Barroco, en cambio, —como en toda época en la que reina la desazón y el desasosiego— todo es cambio y devenir; todo es búsqueda y camino; todo es fugaz y nada permanece, nada es arribo ni meta. Así en la arquitectura con sus formas interminables sin comienzo ni fin, con su voluntad por romper proporción, armonía y equilibrio. Así en la literatura donde lo cotidiano es un errabundo trasegar y la única parada cierta —y absoluta— es la de la muerte.

Esa belleza inalterable del Renacimiento, esa belleza que es quietud y armonía, proporción y medida, se aviene bien con algunas efigies que encarnan dichas características; tal es el caso, verbigracia, del círculo o la circunferencia cuyas propiedades eran ya bien conocidas desde la Grecia clásica: cada punto de la circunferencia equidista del centro, no tiene aristas o irregularidades, sino una sucesión de puntos que siempre se encuentran con uniforme regularidad, puede girar —idealmente— sobre su eje de manera infinita siguiendo perennemente el mismo movimiento, un movimiento necesario, con igual ritmo e idéntica regularidad. Aspectos que coadyuvaron a concebir, por ejemplo, el sistema del universo como un intrincado aparejo de esferas y circunferencias inmutables. Sólo superada esta tendencia filosófica de emparentar el pensamiento ideal y matemático con la realidad, que provenía del pitagorismo y la filosofía platónica y que había llegado al Renacimiento a través del neoplatonismo, se abre paso la posibilidad de pensar un sistema filosófico y conceptual que rebase tales esquemas; sólo con el Barroco, entonces, fue posible concebir un universo no ya de perfectas esferas, sino uno que pudiera seguir otros movimientos de aparente inestabilidad. Por lo tanto, sólo bajo esta perspectiva se pudo adoptar la noción del sistema heliocéntrico, en donde el hombre ya no era el centro, sino que estaba en cualquier región —tal y como lo anticipó Nicolás de Cusa—; más aún, el centro mismo se desvanece como recuerda Pascal —“la naturaleza es una esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”—, y se permite al estudioso confrontar la realidad y

descifrar el universo (desde Galileo, claro), como en efecto sucedió con las observaciones astronómicas de Tyco Brahe, mostrando como resultado un movimiento elíptico de los planetas. La elipse, por su parte, se aviene bien con el espíritu del Barroco pues no tiene un centro, sino dos que reciben el nombre de ejes, la distancia de un punto al eje va incrementando siempre para luego volver a decrecer, no da la sensación de inmutabilidad y su movimiento es irregular; significa esto que no puede girar perpetuamente sobre sí mismo o sobre alguno de sus ejes. Por eso Wölfflin propone que “el círculo, por ejemplo, es una forma absolutamente quieta y estable; el óvalo es inquietud, parece querer variar a cada instante, no da una impresión de necesidad. El barroco busca, por principio, estas «libres» proporciones. Lo que está determinado y lo que ha recibido una conclusión repugna a su naturaleza”¹²⁴. Y más adelante señala que el cuadrado deja paso al oblongo¹²⁵ en el paso de la arquitectura renacentista a la barroca.

Sería interesante, por lo demás, estudiar –para el Barroco (y también para el mundo contemporáneo) qué de esa «ley del movimiento» que pretende dar cuenta de la fugacidad y la mudanza de todo lo existente proviene de la crisis (en la que la realidad misma se hace borrosa o se pone en cuestión) y qué de ella proviene de Oriente, en donde –como lo hizo notar Aldous Huxley– el pensamiento siempre ha estado más interesado en las relaciones entre lo existente que en la esencia de lo que existe (que es, esta última, claro, la gran herencia platónica para toda la filosofía occidental). Huxley cree posible sostener que esa nueva manera de aprehender la realidad y que se patentiza en la filosofía, por ejemplo, de un Leibniz, puede provenir de la influencia que éste tuvo de los tratadistas chinos, especialmente de Chu Hsi, que habían sido traducidos por los misioneros jesuitas en aquel entonces¹²⁶. Para nuestros días ese indagar por las relaciones se aprecia en la corriente que se dio en lla-

¹²⁴ Wölfflin, Heinrich. Op. cit. P. 68.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Huxley, Aldous. *La situación humana*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1979. P. 49-50.

mar del pensamiento sistémico y que encuentra en von Bertalanffy a uno de sus precursores.

Tiempo

La manera como se experimenta el tiempo es reflejo objetivo de una vida¹²⁷, pero también de una época. Surge en la Modernidad una nueva concepción del tiempo. No sólo por la paulatina urbanización de Europa (en las sociedades rurales el tiempo sigue el ritmo de las estaciones y la cosecha), sino porque se mundanizan los temas de reflexión; no ya la eternidad, sino, como en Grecia y Roma, los asuntos del mundo. La división del tiempo se desliga de las oraciones (prima, tercia, sexta, nona, vísperas, completas, etcétera) y la hora comienza a dividirse de modo distinto; si en la Edad Media la hora se dividía en cuatro *puncta*, cada una de diez minutos, cada minutos dividido en cuarenta *momentos*, en adelante, hacia mil cuatrocientos, se acostumbró dividir la hora en sesenta minutos, cada uno de los cuales constaba de sesenta segundos. Signo inequívoco de que el tempo vital se había acelerado. Alfonso de Nápoles –nos cuenta Vincent Cronin– oía tres misas por día, Cosimo de Medici, aunque más religioso que aquél, sólo tenía tiempo para una. Brunelleschi hacia mil cuatrocientos diez, comienza a fabricar relojes despertadores para ganarse la vida¹²⁸.

La vida activa y la vida contemplativa

Por esta nueva forma de experimentar el tiempo aparece con renovadas formas y fuerzas en la Florencia del Humanismo el debate entre la vida activa y contemplativa. Toda una concepción del mundo se estaba derrumbando y terminaría por imponerse una nueva era en la que el tiempo no es sólo medio sino recurso que hay que aprovechar. Esta es la perspectiva del mundo burgués cuya nueva aparición en la vida polí-

¹²⁷ Véase la segunda parte. Parágrafos 2.1 y 2.1.1.

¹²⁸ Cronin, Vincent. Op. cit. P. 88-89.

tica y social supuso una renovada relación con el tiempo que es la que está a la base del mundo moderno.

Coluccio Salutati objetó la idea, difundida a la sazón, de que la vida contemplativa, especialmente la que se llevaba en los monasterios, era superior a la vida activa. Argüía que dedicarse al trabajo honesto podía ser labor más devota que retozar en una holgazana soledad¹²⁹. El ritmo que la vida demandó, las ocupaciones de las gentes y la mundanización de las actividades exigieron cada vez mayores energías y fuerzas y terminó por imponerse la vida activa sobre la contemplativa.

Que terminó de imponerse de manera concluyente una de las dos visiones lo muestra el hecho de que el debate se torna superfluo, tanto como da fe el frenético ritmo de nuestros días, que signa todos los órdenes y todos los dominios. El otro ritmo, el de la vida contemplativa, es hoy privilegio de excluidos y heterodoxos. Y no es peregrino aventurar la hipótesis de que terminaron por ser excluidos del orden «normal» (esto es, normalizado) –pienso, por ejemplo, en las comunidades religiosas de clausura– porque se aferraron tenazmente a viejos órdenes que vivían según otro tempo.

Nueva muestra de la crisis de la Modernidad es el hecho de que una cantidad considerable y cada vez mayor de personas –no sólo los excluidos, sino incluso aquellos que están en el vórtice del capitalismo y del mundo moderno– están haciendo un alto en el camino para encontrar espacios que se desarrollen al margen del acelerado ritmo moderno (movimientos como el del *slow food* o las nuevas condiciones laborales –todavía, es verdad, reservada a los grandes ejecutivos– que les permite tener horarios flexibles y trabajar desde su propia casa).

Es apenas natural que tal ritmo y tal tiempo hicieran implosión porque se había llegado a punto tal –y ya Nietzsche en el siglo XIX comenzaba a denunciar la cuestión– que apenas tenían los hombres, desbordados por los imperativos propios de un sistema vigilante y altamente racionalizado, tiempo para sí.

¹²⁹ *Ibidem.* P. 37 y ss.

Si hoy, por otra parte, tiene sentido volver a decir que prima –o en todo caso debiera primar– la vida contemplativa es por el hecho de que la vida requiere norte para nuestra acción, y tal norte lo da la «idea». Pero precisamente hoy los muchos carecen de idea¹³⁰. En todo caso, plantear en estos términos la cuestión es plantearla de manera un tanto diversa al debate que se libró en el Renacimiento.

El Estado Moderno

El Estado es una de las instituciones más fundamentales y más primordiales de todo el mundo moderno. Y la vida de los hombres de la Modernidad depende en buena medida de su destino.

En términos generales la conformación del Estado moderno siguió un proceso histórico mediante el cual en primer lugar se daba una lucha entre diferentes señores hasta que terminaba por predominar uno de ellos. Se creaba una zona de seguridad dentro de la cual fuera posible disfrutar de los beneficios de la coerción y una zona de amortiguación, cuyo mantenimiento suponía o podía suponer pérdidas para proteger la zona de seguridad. Unas fuerzas policiales eran depositarias de la coerción en la zona de seguridad, mientras los ejércitos vigilaban la zona de amortiguamiento. Cuando la zona de seguridad era lo suficientemente segura o estaba lo suficientemente bien protegida se intentaba ampliar el territorio mediante la guerra y la conquista. Se convertía de esta manera la zona de amortiguación en zona de seguridad y se intentaba adquirir una nueva zona de amortiguación en torno a la anterior¹³¹. Como término del proceso, Norbert Elias cree que cuando un imperio se hace muy grande vuelven a fortalecerse las tendencias centrífugas¹³².

Según la definición clásica de Max Weber, el Estado “es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio –el

¹³⁰ Para esta cuestión véase el párrafo titulado *Vacío de Variaciones*.

¹³¹ Cf. Tilly, Charles. *Coerción, capital y los Estados europeos (990-1990)*. Alianza Editorial. Madrid. 1992. P. 114.

¹³² Recuérdese que tesis análoga puede encontrarse en España invertebrada. Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*. Editorial Planeta DeAgostini. Madrid. 2010.

concepto del «territorio» es esencial a la definición– reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima”¹³³. Que monopoliza la coacción física significa que las otras personas o asociaciones se ven privadas de la libertad de acudir a tal coacción física para intentar solucionar los problemas con los miembros que conforman la comunidad política. Y si pueden hacer uso de la coacción física es sólo en virtud de una concesión que el propio Estado hace pues éste es la fuente única del «derecho» de coacción. Bourdieu añadirá, con mucha razón, que además del monopolio de la violencia (física), el Estado reivindica con éxito el monopolio de la violencia simbólica¹³⁴.

Michael Mann en su estudio sobre las fuentes del poder social crítica la pretensión weberiana de que el Estado monopolice la coacción física, aduciendo que son muchos los Estados históricos que no monopolizaron los medios de la fuerza física y arguyendo que incluso en los Estados modernos estos medios han sido prácticamente autónomos respecto del resto del Estado¹³⁵. Pretende entonces Michael Mann, siguiendo a Anthony Giddens, corregir la definición clásica que del Estado ofrece Weber. (No hay que olvidar que Mann, aunque británico, ha desarrollado su carrera académica en los Estados Unidos de América; es importante señalarlo porque se trata del país occidental con el índice más alto de porte de armas particulares, sin que ni siquiera se requiera un salvoconducto; esto es, el país en donde el Estado se ha mostrado menos competente para hacerse con el monopolio de la violencia). Y por ello propone una definición modificada del Estado, aunque, como él mismo reconoce, muy influida por Weber¹³⁶. También Tilly en su análisis de la génesis del Estado moderno critica a Weber (“la históricamente debati-

¹³³ Weber, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 2005. P. 1056.

¹³⁴ Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona. 2002. P. 97-98 y 107 y ss.

¹³⁵ Mann, Michael. *Las fuentes del poder social, II: El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914*. Alianza Editorial. P. 84.

¹³⁶ “1. El Estado es un conjunto diferenciado de instituciones y personal que 2. implica una centralidad, en el sentido de que la [sic] relaciones políticas irradian desde el centro y hacia el centro, para abarcar 3. una demarcación territorial sobre la que ese Estado ejerce 4. en alguna medida, una capacidad de establecer normas autoritarias y vinculantes, respaldadas por algún tipo de fuerza organizada”. Mann, Michael. Op. cit. P. 85.

ble definición del Estado formulada por Max Weber”, nos dice), aunque tan sólo una página atrás aduce que desde el siglo XVII los gobernantes lograron inclinar la balanza de modo decisivo tanto frente a los ciudadanos particulares como frente a los poderosos que rivalizaban con ellos dentro de sus Estados. Lograron que el recurso a las armas fuera delictivo, impopular y poco práctico para la mayoría de sus ciudadanos, proscribieron los ejércitos privados y han hecho que nos parezca normal que los agentes armados del Estado se enfrenten a la población civil desarmada¹³⁷.

Sea como fuere, Weber se muestra sutil al respecto, porque si bien es cierto que insiste en el monopolio de la violencia como una de la señas de identidad del Estado moderno, no es menos cierto que ese monopolio significa un monopolio de la legitimidad; esto se traduce en el hecho de que el Estado es la última fuente de toda legitimidad del poder físico¹³⁸, como el propio Tilly reconoce cuando sostiene que los Estados han logrado que el recurso a las armas sea delictivo. Es apenas evidente que es imposible que en todo momento y en todo lugar tenga el Estado el monopolio de la coacción física. La definición de Weber debe entenderse en el sentido de que se hace el dueño o señor del monopolio del derecho de tal coacción. Es decir, puede administrar tal uso en terceros, pero sólo él legítimamente puede delegar tal poder¹³⁹.

El proceso, pues, comienza con la creación del monopolio primero por la lucha física entre señores, después por la nobleza cortesana en que se refina o se sublima la práctica de la violencia. Luego la burguesía se apropia del monopolio de la violencia y del monopolio fiscal y de los otros monopolios políticos. La lucha entre los burgueses, y entre los

¹³⁷ Tilly, Charles. Op. cit. P. 112.

¹³⁸ Weber, Max. Economía y sociedad. Op. cit. P. 667.

¹³⁹ Por ello, lo que caracteriza al Estado moderno no es sólo o tanto el tener el monopolio de la violencia, que en términos efectivos o reales es imposible de alcanzar en cada instante de la vida política de un Estado, sino la creciente tendencia a albergar tal monopolio y a que el Estado sea su única fuente legítima. Y, más que tal monopolio, que es imposible de detentar, lo que caracteriza al Estado soberano es el monopolio sobre la decisión; esto es, el poder decretar cuándo se ha violado el orden que presupone todo ordenamiento jurídico en tiempos de normalidad, y cuándo, por ello, puede decretar el estado de excepción. Cf. Schmitt, Carl. Teología política. Op. cit. En especial el primer capítulo titulado *Definición de la soberanía*.

burgueses y el rey no pretende acabar con los monopolios (los burgueses no quieren convertirse en señores terratenientes), sino que el mantenimiento de tales monopolios constituye el fundamento de su existencia social, es el presupuesto, nos dice Norbert Elias, de que la lucha de libre competencia que libran para conseguir determinadas oportunidades (económicas) se limite a los medios de la violencia económica. La burguesía logra no el reparto de los monopolios preexistentes, sino una redistribución de las cargas y beneficios, no ya según el capricho de un rey o el arbitrio de una carga determinada, sino conforme a un plan impersonal y exacto, en interés de un entramado de seres humanos interdependientes¹⁴⁰.

Además del monopolio de la violencia legítima, consolidándose como fuente última del poder físico, es característico del Estado moderno un proceso de racionalización de las normas que culmina en un orden jurídico legítimo. Cuanto más se reprime la violencia privada sobreviene un estado de paz cada vez más duradero y la sumisión de todos los casos de litigio al arbitraje del juez, quien transforma el deber de venganza en un castigo racionalmente organizado, y las querellas y reparaciones en un procedimiento judicial según normas racionales, de esta manera la comunidad política se transforma gradualmente en una instancia protectora de los derechos¹⁴¹. Este proceso de racionalización significa que la justicia no puede estar al arbitrio del señor, sino sujeto a normas fijas y establecidas con claridad y anterioridad. De esta manera, el funcionario debe administrar de modo imparcial. El funcionario, nos dice Weber, ha de ejercer su cargo *sine ira et studio*, «sin cólera ni prejuicio». No ha de luchar, que esta es prerrogativa del político¹⁴². El funcionario debe ser imparcial y sus acciones deben ser previsibles y estar sujetas a normas racionales.

El Estado moderno se asienta, pues, sobre la existencia de una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda calcularse racio-

¹⁴⁰ Elias, Norbert. El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica. Bogotá. 1997. P. 352-353.

¹⁴¹ Weber, Max. Op. cit. P. 667.

¹⁴² *Ibidem*. P. 1071-1073

nalmente. Puede contentarse tan poco con la justicia llamada en el lenguaje corriente «del Cadí», nos dice Weber, esto es, con el juicio según el sentido de equidad del juez en cada caso o según otros medios y principios irracionales de la averiguación del derecho que imperaban en el pasado y aún subsisten en Oriente, como con la administración patriarcal que procede según arbitrio y gracia –conforme, acota Weber, a una tradición inviolablemente sagrada, pero con todo irracional– de las asociaciones de poder teocráticas o patrimoniales de Asia y del pasado occidental¹⁴³. La justicia en la Edad Media, en efecto, era –como señaló Huizinga– minuciosa y cruel, pues el sentimiento de inseguridad, que exige del poder público en toda crisis política una política de terror, se hizo crónico en la Edad Media¹⁴⁴.

Esta racionalización se hace efectiva y patente en el hecho de que el moderno burócrata no es el propietario de los medios con los que realiza su labor. Anteriormente, el artesano, el pequeño industrial, el campesino, el condotiero, eran propietarios ellos mismos de los utensilios, de las existencias o las armas con los cuales ejercían sus respectivas funciones económicas, políticas o militares; el obrero, el funcionario, el asistente académico no son dueños de sus medios de trabajo, que provienen bien del empresario, bien del Estado. El fenómeno de la separación del trabajador de los medios materiales del trabajo –de los medios de producción en la economía, de los medios bélicos en el ejército, de los medios materiales administrativos en la administración pública, y de los medios monetarios en todos ellos, de los medios de investigación en el instituto universitario y en el laboratorio– es, entonces, común al Estado y al moderno empresario¹⁴⁵.

¹⁴³ *Ibíd.* P. 1061-1062. A esta previsibilidad es a lo que Douglas North achaca el desigual desarrollo del Norte y el Sur de América. Cf. North, Douglass C. *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 1995. Sobre la problemática del derecho en justicia y el derecho en equidad véase el párrafo titulado *Derecho en Variaciones*.

¹⁴⁴ Cf. Huizinga, J. *Op. cit.* P. 31. “Lo que sorprende en la crueldad de la administración de justicia en la última Edad Media, no es una perversidad morbosa, sino el regocijo animal y grosero, el placer de espectáculo de feria que el pueblo experimenta con ella”. *Ibíd.* P. 31.

¹⁴⁵ Weber, Max. *Op. cit.* P. 1059-1061. A este respecto, recuérdese la lúcida conciencia de Maquiavelo, cuando comenzaba a gestarse el Estado moderno, de la necesi-

En líneas generales, la seña de identidad del proceso de racionalización del Estado moderno consistió en una nueva conciencia que les indicó a los hombres de aquel tiempo que la realidad social podía transformarse mediante la dirección de los ciudadanos y mediante la toma oportuna de decisiones en el ámbito de lo político. La Edad Media, en cambio, no tenía conciencia de las posibilidades de perfeccionamiento con que contaba la sociedad por medio de la racionalización o de la reforma de las instituciones sociales y políticas¹⁴⁶.

Para Elias, por otra parte, el surgimiento del monopolio de la violencia y del monopolio fiscal es simultáneo, a tal punto que cuando desaparece uno lo hace también el otro (aunque no es imposible que una de las dos caras del monopolio político sea más débil que la otra). Sólo con la constitución de este monopolio permanente del poder central y del aparato especializado de dominación que les es propio –sostiene Elias–, alcanzan las unidades políticas el carácter de «Estado». Si estos monopolios desaparecen, desaparecen todos los otros; desaparece el Estado.

Lo primero que se constituye cuando aumenta la división funcional en una sociedad, es un aparato administrativo permanente especializado en la gestión de tales monopolios. A partir de entonces las luchas sociales no están encaminadas a destruir el monopolio de dominación, sino encauzadas a determinar quién ha de disponer del monopolio, dónde habrán de reclutarse y cómo habrá que repartir las cargas y beneficios¹⁴⁷. North y Douglas hicieron notar, por lo demás, que para sobrevivir el Estado feudal necesitaba ingresos fiscales muy superiores a los que se podían obtener de las tradicionales fuentes feudales por lo que fue menester fomentar y extender el comercio, que pasó a ser una de las preocupaciones centrales del Estado¹⁴⁸.

dad de tener ejércitos propios. Véase en especial el capítulo XII de *El príncipe*. Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Ediciones Altaya. Barcelona. 1993. También puede verse el capítulo 5 de mi estudio sobre el pensador florentino.

¹⁴⁶ Cf. Huizinga, J. Op. cit. P. 50-51.

¹⁴⁷ Elias, Norbert. Op. cit. P. 344-345.

¹⁴⁸ North, Douglass C.; Thomas, Robert, Paul. *El nacimiento del mundo occidental: una nueva historia económica (900-1700)*. Siglo Veintiuno. Madrid. 1978. P. 28 y ss.

El proceso de racionalización del Estado supuso, entonces, el tránsito de un gobierno indirecto a uno directo, en el que se prescindía de todos los intermediarios o se les vinculaba a la labor estatal, porque todo sistema de gobierno indirecto –tal y como explica Tilly– fijaba serios límites a la cantidad de recursos que los gobernantes podían extraer de la economía circundante. Antes de siglo XVII, en efecto, todo gran europeo gobernaba a sus súbditos con la mediación de poderosos intermediarios que gozaban de considerable autonomía y obstaculizaban las demandas del Estado, que no favorecían sus intereses y se beneficiaban a cuenta del ejercicio que el Estado les delegaba¹⁴⁹.

En líneas generales fue este el proceso de conformación del Estado moderno. Claro que no estuvo exento de fricciones. Claro que encontró oposición y no dejó de sufrir reveses. Puesto que su consolidación dependía en buena medida, como lo mostró Elias, de su sistema impositivo y su capacidad de recaudación, los pobladores a ellos sujetos no dejaron de oponer resistencia, bien en forma de oposición al Estado, bien a modo de demandas al mismo. Cuando la resistencia a tributar alineaba los intereses de los grandes señores del reino con las comunidades locales, la viabilidad misma de la Corona era puesta en peligro. En la medida en que la población del Estado estaba segmentada y era heterogénea –explica Charles Tilly–, se reducía la posibilidad de una rebelión a gran escala, pero se incrementaba la dificultad de imponer medidas administrativas uniformes. Y como la viabilidad y la existencia del Estado dependían de la aplicación de tales medidas, comprendemos que el Estado moderno haya propendido por homogenizar a la población porque en poblaciones homogéneas y comunicadas, una innovación administrativa instituida y verificada en una región tenía bastantes probabilidades de funcionar en otras. De allí, pues, que haya intentado (generalmente con éxito) homogenizar a sus poblaciones mediante la unificación de la lengua, la religión, el sistema jurídico, el sistema monetario, el sistema de medidas, etcétera¹⁵⁰. La resistencia a las exigen-

¹⁴⁹ Tilly, Charles. Op. cit. P. 159 y ss.

¹⁵⁰ *Ibidem*. P. 154-155 y P. 164.

cias estatales solía adoptar las formas de sabotaje, la renuencia, la ocultación y la evasión. Y se convertía en sublevación cuando las exigencia y acciones del Estado ofendían los criterios de justicia de los ciudadanos o atacaban sus identidades colectivas primarias; cuando los afectados por las acciones estatales estaban vinculados por sólidos lazos sociales; cuando la gente común contaba con aliados poderosos dentro o fuera del Estado y cuando las acciones recientes del Estado hacían patente su vulnerabilidad. Cuando se daban estas circunstancias, nos dice Tilly, no sólo era probable que estallara la rebelión popular, sino que además tenía algunas probabilidades de éxito¹⁵¹.

Sobre la dureza que para las personas de aquel tiempo supuso el proceso de formación del Estado Moderno, hace Tilly una aguda e inquietante reflexión:

Lo que nosotros, en cómoda mirada retrospectiva, denominamos «formación del Estado» suponía el hostigamiento de campesinos y artesanos pobres por parte de despiadados arrendadores de impuestos, la venta forzada de animales, que habrían servido para la dote, con el fin de pagar los impuestos, el encarcelamiento de jefes locales como rehenes hasta que la comunidad local entregara los impuestos atrasados, el ahorcamiento de otros que se atrevían a protestar, el permitir que cayeran brutales soldados sobre la inerme población civil, la conscripción de jóvenes que eran la mayor esperanza de confort para sus padres en la vejez, la adquisición forzosa de sal contaminada, la elevación de arrogantes propietarios locales a los puestos del Estado y la imposición de obediencia religiosa en nombre del orden y la moral públicas. No es de extrañar, pues, que los impotentes habitantes de Europa aceptaran tan a menudo la leyenda de un «buen zar» engañado, y hasta cautivo, por malos consejeros¹⁵².

Ahora bien, el proceso mismo no fue ni pudo haber sido uniforme, sino que tuvo que adaptarse a las condiciones locales (Tilly sostiene que el proceso varió “en función de la importancia relativa de coerción y capital”), obteniendo como resultado que la estructura de clases de la población contribuyera a definir la organización del Estado: su aparato

¹⁵¹ *Ibidem*. P. 155-156.

¹⁵² *Ibidem*. P. 152-153.

represivo, su administración fiscal, sus servicios, sus formas de representación¹⁵³.

Capitalismo

Correlato de la gestación del Estado moderno es la aparición del capitalismo (como modo de producción). La manera en que éste organiza las relaciones sociales y de producción contribuyó también al ascenso de la figura del individuo. Esa paulatina transición de un modo de producción feudal en el que las personas están firmemente ancladas a la tierra va ganando en movilidad a la par que se da un acrecentamiento del mercado.

La tesis de Max Weber es que el Estado nacional, en la medida en que cada Estado particular había de procurar un capital no ligado a territorio alguno, es el que proporciona al capitalismo las oportunidades de subsistir. Pero además, requiere el Estado un marco jurídico estable que fue precisamente el que proveyó el Estado moderno y su proceso de racionalización.

La fusión entre capitalismo y Estado (que Weber considera la primera política económica estatal genuina, pues antes había política fiscal y política del bienestar, entendida como el aseguramiento de la cantidad necesaria de alimentos) surge, con lo que después será denominado «mercantilismo», en la Inglaterra del siglo XIV. El objetivo principal de esta tendencia económica pretende aumentar los ingresos del Estado mediante la dirección estatal a través del incremento de la fuerza impositiva. Ello a través de la venta de productos propios en el extranjero (todo lo manufacturados o acabados que fuera posible en lugar del simple comercio de materias primas). Se apoyaba este sistema en la teoría de la balanza comercial que cree que un país comienza a empobrecerse en la medida en que las importaciones superan a las exportaciones. El

¹⁵³ *Ibidem*. P. 154-155.

origen del mercantilismo se encuentra en Inglaterra y suele datarse en el año de mil cuatrocientos cuarenta. En aquel año, nos dice Weber, dos presupuestos se elevaron a principio: los comerciantes extranjeros que llevasen mercancías a Inglaterra debían invertir todo el dinero recibido en mercancías inglesas, y los comerciantes ingleses que iban al extranjero debían volver a Inglaterra (en moneda) con al menos una parte del provecho obtenido¹⁵⁴.

Es de notar que el surgimiento del capitalismo coincide con el surgimiento del mundo moderno. No sólo porque la mentalidad del burgués le da la impronta a la tónica general del mundo que comenzaba a ascender, sino porque el derrumbe paulatino de las antiguas estructuras feudales supuso el tránsito de un mundo a otro; es decir, del mundo medieval al moderno. Marx proponía que una vez agotadas las posibilidades del capitalismo haría su aparición el socialismo. El desarrollo del mundo actual parece marchar por otros derroteros, y el fracaso de los modelos socialistas intentados debe explicarse por haber querido desobedecer el ritmo de la historia o, en términos marxistas, por haber intentado la empresa cuando no estaban dadas las condiciones sociales e históricas.

1.5 Neo: El tiempo que retorna

Desde hace unas décadas apareció en la escena intelectual la idea de que el Barroco, más que un estilo artístico propio del siglo XVII, es una iteración histórica que configura el devenir según ciertas constantes que le son propias¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Weber, Max. Op. cit. P. 1049 y ss.

¹⁵⁵ La tesis, como se sabe, proviene de Eugenio d'Ors. La segunda parte de su estudio sobre lo Barroco *-La querella en Pontigny-* está dedicada a dilucidar la cuestión. Cf. D'Ors, Eugenio. Op. cit. P. 57 y ss.

Pero un autor que tan bien estudió y comprendió el período del Barroco como Maravall se muestra contrario a la tesis del Neobarroco. Reconoce que todas las culturas han tenido, hacia el final del período en que se desenvuelven, una fase “especial de floración decorativa, con predominio de factores aditivos” y entonces tales fases declinantes serán consideradas barrocas. No obstante, el propio Maravall muestra en su estudio la continuidad que existe entre la fase barroca de la historia moderna y el clasicismo que la precede. No bastan, por lo demás, la presencia de ciertas características (o de adjetivos, como dice Maravall) tales como irracional, irreal, fantástico, complicado, obscuro, desmesurado, grotesco, exuberante, frenético, cambiante que frecuentemente se toman como expresión de la cultura barroca, en oposición a lo lógico, medido, real, claro, sereno, reposado que caracterizarían a una postura clásica, no bastan, decía, para caracterizar todo un período histórico. No bastan porque esas mismas características pueden darse también en otras épocas. De hecho, Maravall trae a colación el que Hocke encontrara toda la primera serie de adjetivos en el manierismo, que, como explica el historiador español, hasta hace poco era tenido como la plenitud del Renacimiento. Lo importante para definir una época no es tanto, entonces, la presencia de tales elementos caracterizadores, sino su mutua relación interna que le confieren sentido y unidad a una época determinada.

Hay más: no es propiamente la exuberancia ornamental la que le da su impronta al Barroco. Maravall muestra que también es propio del estilo de la época una tendencia a la severa sobriedad en la expresión, un grado máximo de laconismo, una “sobriedad concentrada” según la expresión de Lafuente Ferrari, con lo cual lo que le daría la impronta al Barroco no sería su exuberancia sino, según la categoría que propone Maravall, su extremosidad. Ni exuberante ni sencillo por sí, nos dice, sino una u otra por extremosidad, por exageración; una exageración que pretende admirar, conmover, extasiar, entusiasmar, emocionar. Ello explica el empleo –indiscriminado, pudiera decirse– de las figuras estilísticas (quiasmos, oxímoros, hipérboles, sinécdoques...) y los tropos

a que tan aficionados eran los poetas y prosistas del Barroco; esos mil juegos de extremada composición de que nos habla Maravall. Así como un retorno a la retórica, señalado por muchos estudiosos, en detrimento de la poética¹⁵⁶. Y en cualquier caso, un retorno a Aristóteles, en detrimento de Platón y el neoplatonismo¹⁵⁷.

La detallada exposición de Maravall casi desautoriza a hablar de un Neobarroco. Conviene, no obstante, hacer un matiz. Hay, en los defensores de la idea de un Neobarroco, una doble vertiente que le otorga un significado de muy vario tenor a lo que unos y otros entienden por tal categoría. Para los primeros –y en las caracterizaciones de Calabrese encontramos su más sistemático epítome, el Neobarroco se observa –y el uso de la palabra es deliberado– en una serie de características que, presentes en el Barroco del siglo XVII, son notorias en el «Barroco» de hoy: ritmo y repetición; límite y exceso; detalle y fragmento; inestabilidad y metamorfosis; desorden y caos; nodo y laberinto; complejidad y disipación; lo infinito y lo indefinido; distorsión y perversión, son los principios que encuentra Calabrese para caracterizar estos tiempos presuntamente barrocos¹⁵⁸. Obsérvese entonces que esta primera postura frente al Neobarroco se define por lo formal¹⁵⁹.

Es esta caracterización del Barroco, que tiene su punto de partida en la tesis de Eugenio d'Ors, la que con tanta firmeza discute y rebate Maravall. Pero, frente a esta vertiente que encuentra la unidad interna del Barroco en lo formal, existe otra postura que, teniendo como común origen la tesis d'Ors, caracteriza el Barroco y sus diversas iteraciones históricas en términos ontológicos. Esta postura lee el Barroco como un hacer o un operar que (generalmente en tiempos de crisis o de inestabilidad), valiéndose del ingenio, de la agudeza y del caudal, intenta habérselas con un mundo cambiante y una realidad que se ha tornado pro-

¹⁵⁶ Cf. en especial el capítulo octavo del estudio sobre el Barroco de Maravall. Maravall, José Antonio. Op. cit. P. 421 y ss.

¹⁵⁷ Sebastián, Santiago. Contrarreforma y barroco: Lecturas iconográficas e iconológicas. Alianza Editorial. Madrid. 1985. P. 355 y P. 14.

¹⁵⁸ Calabrese, Omar. Neobarroco. En: Barroco y Neobarroco. Cuadernos del Círculo. Círculo de Bellas Artes. Madrid. 1993. P. 89 y ss.

¹⁵⁹ “La idea clave es que se pueden encontrar «formas» comunes en fenómenos sin ninguna relación aparente o explícita entre sí”. *Ibidem*. P. 90.

blemática. Esta última vertiente, acaso más plausible que la primera, amplía el concepto de «racionalidad» para poder comprender en él unas acciones y un operar que desbordan una racionalidad sistemática e instrumental («cartesiana», si se quiere) que se muestra insuficiente y poco idónea para enfrentar a una realidad inestable que ya no se deja apresar por una noción limitada o restringida de razón. Esta vertiente del Neobarroco (es decir, de un Barroco que vuelve en determinadas épocas y por causa de ciertas circunstancias –condicionantes, si se prefiere– históricas), es una que encuentra la lógica de la categoría, no en lo formal, sino en lo ontológico, porque, según su visión –y recuérdese que suele aparecer en tiempos de crisis epocales–, es la misma realidad la que se desdibuja y se hace problemática, y es a esa realidad a la que la acción y la racionalidad deben enfrentar.

Esta postura se encuentra, por ejemplo, en la comprensión que del Neobarroco tiene Remo Bodei: “propongo la hipótesis de que todo lo que hoy convenimos en llamar «neobarroco» tal vez signifique –desde esta perspectiva– el retorno de lo excluido, la rehabilitación del *juicio* y de la *agudeza*, entendidos como instrumentos aptos para comprender un mundo que se ha vuelto complejo debido a las variantes, a las difuminaciones y a los posibles”¹⁶⁰. El hombre cartesiano, nos dice Bodei, es el que toma siempre la línea recta, el camino más corto y que se puede enseñar a todos –y trae a colación una significativa cita del *Discurso del método* de Descartes: “Me remitía al ejemplo de los viandantes que, al perderse en un bosque, no deben dar vueltas, errantes, en una dirección o en otra o, peor aún, pararse en cualquier sitio, sino que deben andar siempre en el mismo sentido, siguiendo un camino que sea lo más recto posible, sin abandonarlo nunca por razones nimias, a pesar de que al principio sólo la casualidad haya determinado la elección: así, aunque no lleguen donde querían, al final alcanzarán un lugar, donde sin duda se encontrarán mejor que en medio del bosque”¹⁶¹–. Pero

¹⁶⁰ Bodei, Remo. El lince y la jibia: observación y cifra en los saberes barrocos. P. 66. En: Barroco y Neobarroco. Op. cit.

¹⁶¹ Descartes. Discourse de la méthode. Oeuvres complètes. Ed. Adam-Tannery. Vol. VI, 24-25. En: Bodei, Remo. Op. cit. P. 66.

cuando los criterios de elección no están claros, la tarea de descifrar el mundo reclama una “hermenéutica exponencial, que posea una potencia siempre superior a la complejidad de las cuestiones o de los adversarios a los que se tenga que enfrentar”¹⁶². No deja de ser paradójico, por otra parte, que muchos de los vectores que configuran el Barroco en su sentido ontológico, según lo estudia con esmero y con rigor Maravall—valgan por ejemplo el gusto por lo inacabado, el juego, la apariencia, la variedad, la extremosidad, el furor, la suspensión, el desengaño, sus múltiples recursos retóricos y literarios, la perspectiva o el relativismo, todo lo que podríamos englobar bajo la categoría de «gusto», y siempre comprendidos estos conceptos con toda la profundidad que se observa en el estudio de Maravall y toda la fuerza configuradora que tuvieron en el Barroco—, estén también presentes moldeando la cultura y la sensibilidad de nuestro tiempo.

Con todo conviene hacer notar que sólo de manera figurada puede hablarse de un «neo-» como de unos tiempos que vuelven. También se postuló la hipótesis de un neomedievalismo¹⁶³. No obstante, la sola coincidencia de características de una época y otra no basta para hablar de un retorno a una época pretérita al presente. No sólo porque el curso de la historia no es circular (y en ese sentido no puede hablarse de un retorno), sino porque, aun admitiendo la posibilidad de que determinadas características o, si se prefiere, determinados síntomas reaparezcan, en distintas épocas históricas por la concurrencia de factores que auspiciarían su aparición, no por ello debe ni puede concluirse un retorno de lo pretérito (un «neo-»), porque el devenir histórico que el hombre y la civilización cargan siempre y necesariamente a costas hacen indefectible e irremediablemente que no pueda ser el mismo hombre el de hoy que el del siglo XVII o del XIV o... Dicho en una palabra: el tiempo pasa para no volver, y por eso hay nostalgia.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Eco, Umberto; Colombo, Furio; Alberoni, Francesco; Sacco, Giuseppe. *La nueva Edad Media*. Alianza Editorial. Madrid. 2004.

Por lo demás, quisiera anotar que resulta curioso el que los defensores y los teóricos del «Neobarroco», que acuñaron la categoría para aglutinar fenómenos y tendencias (políticos, filosóficos, sociales,...) del presente, casi en contraposición a los teóricos y panegiristas de la «Postmodernidad», por considerar que en aquélla se cifraban con mayor precisión y con menores equívocos el pensamiento y la estética del presente, resulta curioso, decía, que para defender las tesis neobarrocas empleen, algunos de ellos, la misma jerga «postmoderna».

III. La crisis de la Modernidad

La crisis del presente es la crisis de la Modernidad. Y para intentar superar ese estado de postración al que nos ha conducido conviene comprender las causas, estudiar sus manifestaciones e indagar sobre las posibles soluciones.

La crisis de la Modernidad es epocal. La crisis actual es social y epocal. Por ello la perplejidad con la que nos abruma el tinglado del presente, por los focos múltiples de la crisis que convergen y, en su unívoca convergencia, nos desconciertan, nos desesperanzan y nos desconsuelan.

La causa de la crisis de la Modernidad es la anarquía, en el sentido más etimológico del término (*αναρχία*), falta o ausencia (*α*) de principio (*αρχή*)¹⁶⁴. De allí le viene su enfermedad (*in-firmitas*, falta de firmeza). Dicha anarquía discurre por tres vetas, fundamentalmente: la muerte de Dios, que conduce al nihilismo; la ausencia de un foco político del que emane un estatuto axiológico y el cese de la primacía de la razón que dificulta configurar una jerarquía vital.

¹⁶⁴ A lo largo del texto se verá que la anarquía puede comprenderse como una ausencia o mutación de las jerarquías en el mundo social (como en general se acentúa en esta primera parte del escrito), o como una incapacidad por articular el ser (el yo, si prefiere el lector) en torno a un todo coherente (lo que se denominará *principio de coherencia*). Esta segunda perspectiva es más recurrente en la segunda parte del escrito dedicado al estudio de lo sano y de lo patológico. Para esta segunda manera de comprender la anarquía pueden verse los párrafos 1.1, 2.3 y, en especial, el 2.1 y el 2.4 de la segunda parte.

Algunos han hablado, incluso, de la paradójica noción de «crisis permanente» como un aspecto definitorio de la Modernidad. Postular un binomio de tal naturaleza es no comprender bien lo que significa «crisis», bien lo que significa «permanente»¹⁶⁵. Es cierto que en otro dominio –ajeno al del pensamiento y por ello más excusable–, se habló de «revolución permanente» o la «revolución de la revolución», etcétera. Este oxímoron de ascendencia marxista fue, como muchas de las ideas de Marx, muy mal comprendido. En Marx (*El manifiesto comunista*, los *Manuscritos económico-filosóficos*, los *Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, *El capital*), la revolución permanente viene a significar que la técnica moderna, en su ingente amplitud, ofrece unas posibilidades constantes de crecimiento y evolución que impide vislumbrar un fin (término), análogamente a como sucede con las posibilidades de realización del hombre cuya potencia no tiene fin y cuyo campo de realización óptimo se encuentra en un estadio posterior de la comunidad y por tanto de la civilización), que él creía serían el socialismo primero y el comunismo después. En el fácil acomodo y estancamiento de la burguesía en unas condiciones satisfactorias adquiridas –pero lejos aún de las inmensas posibilidades que el hombre es capaz de desarrollar– verá Marx la principal objeción a ella y en este aspecto centrará su más aguda crítica. Esta postura humanista de Marx nada tiene que ver con la «revolución permanente» del régimen soviético y cubano que consistía en acabar sin cesar con lo poco o mucho que se había podido construir.

De manera menos drástica, pero también decidida, encontramos esta idea de crisis permanente en muchos de los colaboradores de *Normali-*

¹⁶⁵ Amengual, Gabriel. *Modernidad y crisis del sujeto*. Caparrós Editores. Madrid. 1998. P. 14. Si, por otra parte, puede hablarse de «crisis» del mundo antiguo como de una crisis que dura unos cinco siglos es porque variaba la entidad histórica que sufría la crisis y porque se desplazaba geográficamente. Cf. Marías, Julián. *Op. cit.* P. 148-149.

dad de la crisis/crisis de la normalidad (ya en el mismo título queda patente y refrendada esa idea); en especial, quizás, en los compiladores (véase el prólogo) y en David Sánchez Usanos, sin caer por ello en la propuesta de Guénon, discutible pero más coherente, según la cual el mundo moderno no está en crisis, sino que es la Modernidad expresión de la crisis del mundo. Sánchez Usanos en su texto titulado *Modernidad, crisis y filosofía* defiende: “lo que sostenemos aquí es que donde hay conciencia acusada de crisis, hay modernidad [sic]. O quizá mejor a la inversa: «allí donde hay modernidad [sic], hay crisis»”¹⁶⁶. Para, acto seguido, pasar a preguntar “¿no será la propia filosofía la que está en crisis?”¹⁶⁷. También Patxi Lanceros cae en esa contradicción, aunque no sin cierta ambivalencia¹⁶⁸. En este punto conviene hacer notar que muchas de las dificultades que encuentra el análisis de la crisis radican en el hecho de que se superponen, es decir, se confunden, los distintos campos de sentido a los que alude una misma voz; al menos tres: crisis epocal, crisis social y crisis de la filosofía, como quedó ya glosado.

1. Glosa sobre el principio

En su estudio sobre las concepciones del mundo considera Jaspers que no puede definirse el «centro», no sólo porque, tal y como lo concibe, es una intuición última, sino porque sería equiparable, en su concepción filosófica, a lo *infinito*. No puede definirse, dice Jaspers, y sin embargo lo caracteriza con acierto¹⁶⁹. No obstante, aunque quizás lleve

¹⁶⁶ Sánchez Usanos, David. Op. cit. P. 59.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Cf. Lanceros, Patxi. Op. cit. P. 85, 88, 95. Para sus hesitaciones P. 87.

¹⁶⁹ Se puede señalar, dice Jaspers, solamente como dirección, no como fórmula expresada en conceptos claros. La sustancia –lo esencial– no puede ser demostrada, ni ser afirmada o negada, por ejemplo, por una reacción unívoca comprobadora. No ha existido absolutamente en ninguna parte ni tampoco se la puede negar absolutamente en ninguna parte. Es siempre un «concepto límite». Si se quiere caracterizar lo sustancial, hay que decir que es lo *unitario*, en contraposición a lo disperso y múltiple; lo *total* frente a lo objetivamente disociado; lo *infinito* o lo que en sí está referido univer-

razón en el hecho de que ese centro último –el *absoluto*– no sea definible, habría que hacer notar que el *principio* resulta definible –y que es labor de la filosofía hacerlo o al menos intentarlo– en ámbitos particulares o, si se prefiere, delimitados de la filosofía y del quehacer filosófico: lo ético, lo político, lo artístico o lo estético... de donde se derivan sendas ramas de la investigación filosófica: la ética, la filosofía política, la estética y la epistemología o filosofía de la ciencia como rama que estudia la demarcación entre lo que es y no es susceptible de estudiarse dentro del ámbito de lo científico...

Y sin embargo, podría hacerse notar que si el «centro» no es «objetivo», si no es absoluto, entonces aparece el problema de la convicción. Toda la filosofía se derivaría de una convicción personal, y no de lo que «es», de lo que de suyo viene dado por el principio. Se perdería cualquier remoto intento por pensar un fundamento sustantivo y último para la filosofía –o para sus ramas¹⁷⁰– y caeríamos en una divagación literaria o en lo que se ha denominado no sin cierta equivocidad «postmodernidad»¹⁷¹. Sostenía Nietzsche, en *Más allá del bien y del mal*, que pasado

salmente en contraposición a lo más formal y abstracto; lo más *profundo* en contraposición a lo más superficial; lo *eficaz* y *conformador* en contraposición a lo momentáneo, sin apoyo, huidizo; lo *último*, existente por sí mismo, en contraposición a lo dependiente, existente por otro. Cf. Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Editorial Gredos. Madrid. 1967. P. 56.

¹⁷⁰ Acaso el problema más acuciante en este sentido lo tiene la ontología, no sólo porque fue su tarea primigenia –tratar de estipular qué de lo que ante los sentidos aparecía fugitivo y transitorio era real y estable; cuál era el fundamento fijo y sustantivo del mundo de la realidad–, sino porque, haciéndolo –esto es, intentando definir el ser–, retornamos al problema del origen y del Absoluto.

¹⁷¹ Conviene señalar que esta idea de la imposibilidad de establecer un principio signa toda una corriente de la filosofía moderna –de donde proviene todo el relativismo del mundo moderno y donde encuentra su origen y su evanescente fundamento todo el movimiento que llamé de *paramodernidad*– que quizás tiene su origen en la idea pascaliana de la imposibilidad de conocer los primeros principios y la imposibilidad que tiene la parte de conocer el todo. De esta imposibilidad concluye el pensador francés la inexistencia de un punto de partida necesario y definitivo. Esta ausencia de principio la lleva incluso hasta el plano de la matemática, pues propone que no debe emplearse término alguno cuyo sentido no se haya explicado antes claramente; sostiene que nunca puede aceptarse ninguna proposición que no se demostrara por verdades ya conocidas; en una palabra, que debe intentar definirse todos los términos y demostrar todas las proposiciones empleadas. Ello trae como consecuencia que llevando las investigaciones cada vez más lejos, se llega necesariamente a términos primitivos, que no es posible definir, a principios que no están explicados por otros más elementales que sirvan para probarlos. De allí que parezca –explica Goldmann– que los hombres se hallan en una impotencia natural e inmutable para tratar cualquier ciencia en un orden absolutamente perfecto. Véase Goldmann, Lucien. *El hombre y lo*

cierto umbral todo en la filosofía se vuelve convicción¹⁷². Resulta lógico, es decir, consecuente con el devenir que estaba sufriendo Occidente –y que él como nadie en su tiempo vislumbró– y con el desarrollo intrínseco de la filosofía misma –que él con su concepción de verdad como ilusiones que se ha olvidado que lo son¹⁷³ ayudó a llevar a la encrucijada; acaso con buena intención que esto aquí no lo discuto–, resulta lógico, decía, considerar que la filosofía llegaba a un punto en el que *todo* era convicción. La confusión originariamente viene de los sofistas; es decir, fueron ellos quienes la introdujeron en la filosofía con su idea de que la verdad era cuestión de retórica y la filosofía, de persuasión. Pero el intento de la filosofía fue desde el comienzo justamente el contrario: fundamentar más allá de la convicción o de la opinión (doxa); por ello el carácter *para-dójico* que los profanos le achacan. Hay que volver a procurar una filosofía que sirva de sustento y que esté más allá de la propia convicción.

Buen ejemplo de un denodado intento por definir –esto es acotar y caracterizar– uno de estos ámbitos particulares de la indagación filosófica lo encontramos en *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, en donde, más allá de las veleidades políticas de su tiempo o de las banderías y partidismos en los que históricamente se han escindido las manifestaciones políticas concretas de un país (es decir, de un sistema político dado), el teórico alemán hace un intento –honesto a mi jui-

absoluto. Planeta Agostini. Barcelona. 1986. P. 327. Esta misma certeza era la que le permitía aducir a Albert Einstein que las matemáticas no se ocupan de la verdad. Esta epistemología pascaliana, propone el gran estudioso de su filosofía Lucien Goldmann, tiene menos el objeto de adquirir una nueva forma de gnoseología como de presentar la condición trágica del hombre, la inutilidad y la ausencia de valor real de todos los conocimientos que pueda él adquirir. También es cierto que esta sería la actitud típica no de toda la vida del pensador francés, sino del tercer y último periodo del que nos habla Goldmann en su estudio. Cf. Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Ediciones Altaya. Barcelona. 1993. Fragmento 110. La edición citada sigue la edición y ordenación del Louis Lafuma. Cf. Goldmann, Lucien. Op. cit. P. 324 y ss. Para los periodos en los que divide la vida de Pascal. P. 239 y ss. Para Albert Einstein, Cf. Einstein, Albert. *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*. Alianza Editorial. Madrid. 1984. P. 10.

¹⁷² Cf. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Alianza Editorial. Madrid. 1990. P. 28-29.

¹⁷³ Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Gredos. Madrid. 2009. P. 193-194.

cio¹⁷⁴– por pensar el fundamento último de lo que llamamos o podemos llamar lo *político* y de él deriva sin pudor las consecuencias filosóficas (o sea, teóricas) que de tal *principio* se desprenden. Un intento análogo, aunque en el dominio de la estética, y a mi parecer –por paradójico que la afirmación resulte– más tendencioso o parcializado por haberse escrito en el período particular de su conversión y por haber renegado de todo un arte que él juzgaba inicuo y degenerado, lo encontramos en *¿Qué es el arte?* de Lev Tolstoi.

Para el primero, lo político se agota en la distinción entre el amigo y el enemigo; es decir, el concepto de lo político, el criterio mínimo e independiente para definir o acotar lo político –su especificidad, podría decirse– viene dado por la distinción que hace una unidad política (una comunidad) entre amigo y enemigo. Para el pensador ruso, por su parte, las condiciones intrínsecas y mínimas del arte son dos: la universalidad de la obra y la capacidad de transmitir a otro los sentimientos de un hombre, consciente y voluntariamente, por medio de ciertos signos exteriores¹⁷⁵.

El criterio de demarcación supone unas condiciones mínimas, intrínsecas e inapelables –asunto distinto es que pueda uno equivocarse a la hora de establecer dicho criterio–. Tolstoi, por su parte, crítica a los teóricos del arte por proceder en sentido inverso del que se debiera: escogen una serie de obras de su gusto o su preferencia e idean una definición o un criterio que las englobe a todas¹⁷⁶.

La distinción última y autónoma de la ética es la distinción entre el bien y el mal; y en la estética, es la distinción entre lo bello y lo feo. La

¹⁷⁴ Como en ocasiones se le ha considerado, quizás injustamente, un teórico del nacionalsocialismo, no se aceptará la premisa. Injustamente porque, si es innegable que estuvo adscrito al partido Nacionalsocialista y si resulta repudiable su opúsculo en apoyo del atroz crimen perpetrado por Hitler en la llamada *Noche de los cuchillos largos* con el cínico título de *El Führer defiende el derecho*, también es cierto que, como explica Mauricio Plazas Vega, su pensamiento, lleno de virajes y matices, desborda con mucho la mermada figura de ideólogo del régimen nacionalsocialista que se le quiere endilgar. Justiprecia este asunto, con hondura y con ecuanimidad, Mauricio Plazas Vega. Cf. Plazas Vega, Mauricio. Ideas políticas y teoría del derecho. Editorial Temis-Universidad del Rosario. Bogotá 2003. P. 199 y ss.

¹⁷⁵ Cf. Tolstoi, León. *¿Qué es el Arte?* Editorial Alba. Madrid. 1999. Capítulo 4. Cometido propio del arte.

¹⁷⁶ *Ibidem*. P. 31-32.

distinción mínima e inapelable para la epistemología es el criterio de demarcación entre lo que es verdadero (susceptible de ser estudiado por la ciencia –en su sentido griego de *episteme*–) y lo que no lo es¹⁷⁷, etcétera.

1.1 Glosa sobre la intemporalidad del principio

Puesto que el principio es el criterio último, intrínseco e inapelable del que se desprende una rama del saber y que la circunscribe y la delimita, no puede decirse que el criterio sea mudable: el principio de lo político será siempre la distinción entre amigo y enemigo. Lo que es susceptible de cambiar con el decurso del tiempo y de configurarse de manera diversa, es decir, de conformarse históricamente es el contenido de tal principio, a saber: lo que entendemos por *amigo* o *enemigo*; la estimación de quiénes son nuestros amigos y quiénes nuestros enemigos, etcétera. En este dominio acaso no se vea con tanta claridad porque, según lo explicó Schmitt, el enemigo es siempre el *hostis*, no el *inimicus*¹⁷⁸, pero bien es cierto que el enemigo de una unidad política (de un país) puede cambiar históricamente, según el intrincado vaivén de un sutil y delicado juego de fuerzas.

Para la ética, el principio será siempre el del bien y el mal; aunque la noción de lo bueno y lo malo puedan cambiar con el tiempo (sin que ello tenga que conducirnos a un relativismo extremo y sin que ello nos impida justipreciar los códigos de conducta y declarar uno mejor; es decir superior).

¿El del arte siempre ha sido, entonces, la belleza? Siempre que el arte ha sido arte, respondo. Ello no nos impide, retrospectivamente, considerar artísticas (verlas desde tal óptica) manifestaciones que en su principio fueron pedagogía, *paideia*. Pero cuando con el romanticismo aparece

¹⁷⁷ Este fue el intento de, por ejemplo, la obra de Karl Popper. Es preocupación central de buena parte de su obra, pero puede verse Popper, Karl. La lógica de las ciencias sociales. Grijalbo. Méjico D. F. 1978.

¹⁷⁸ Cf. Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Op. cit. P. 59.

la idea de que cada obra de arte alberga su propio ideal de belleza, y según él debe ser juzgada, se mina de esta manera la posibilidad de establecer un canon estético, y la posibilidad misma de hablar de arte; pues cuando cualquier manifestación humana es arte –hasta las heces envasadas, según pretende Piero Manzoni– ya nada es arte.

Platón, en las *Leyes*, muestra la disolución social que causa el desvanecimiento del principio. Véase para ello del ejemplo de la música. Antiguamente, nos dice, la música se encontraba dividida en ciertos géneros y estilos: los himnos, que eran invocaciones a los dioses; los trenos, los peanes, los ditirambos. Puesto que las distintas clases de música estaban bien organizadas y distinguidas no era posible utilizar mal un tipo de melodía o emplearla para un género que no fuera el suyo. La autoridad suprema en estos asuntos, nos dice el de Atenas, era entendida y con su conocimiento juzgaba y castigaba al que no obedecía. Pero, pasado que hubo el tiempo, los poetas se convirtieron en los “iniciadores de la legalidad contra el arte. Ignorantes de la justicia y legalidad de la Musa, en éxtasis y presas del placer más de lo debido”, unieron todo con todo, mezclando trenos con himnos, peanes con ditirambos e imitaron las canciones para flauta con las que eran para cítara¹⁷⁹. Todo ello porque pretendieron falsamente que la música no tenía ninguna corrección, sino que pensaron que la forma más correcta es el placer del que la goza, sea este alguien mejor o peor; y así, instauraron en la plebe la ilegalidad respecto de la música y la osadía de creerse capaces de juzgar, con lo que los teatros de silenciosos tornáronse clamorosos, creyéndose dignos de discernir lo bello de lo que no lo es y advino una malvada teatrocracia (la afortunada categoría es de Platón) que suplantó en la música a la aristocracia¹⁸⁰.

Conviene anotar que el principio es tanto más efectivo cuanto más unívoco se muestra. En la baja Edad Media, la coexistencia del poder eclesiástico con el poder civil hace posible un marcado dualismo que se mostraría imposible en la Modernidad. En aquel período pueden convi-

¹⁷⁹ Platón. *Leyes*. Editorial Gredos. Madrid. 1999. Libro III. 700 a – 701 b. La cita es de 700 d.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

vir en una misma persona la religiosidad más depurada con el espíritu más mundanal (ejemplo extremo es de Gilles de Rais, quien, en medio de sus infanticidios de Machecoul, funda una misa en honor de los Santos Inocentes para la salvación de su alma y se asombra cuando sus jueces le reprochan que es un hereje¹⁸¹. Esta actitud, que hoy juzgaríamos esquizofrénica, muéstrase imposible en el mundo moderno, por la primacía que gana el principio político (es decir, hácese menos plausible en la medida en que éste gana primacía y se hace incontestable). Y justo el tránsito es el paso de una época a otra.

2. El principio político

Una de las señas de identidad de la Modernidad es la formación del Estado moderno. Y la gesta que supuso la construcción del Estado moderno, que es también, de cierta manera, la construcción del Estado-Nación, marca en buena medida todo el período de la Modernidad. En la baja Edad Media el debate de la filosofía política todavía giraba en torno a la cuestión de si en los asuntos concernientes a lo político tenía primacía el gobernante o el papa; recuérdese, por ejemplo la *Monarquía* de Dante Alighieri. Cuando comienza a gestarse la Modernidad, en cambio, en los albores del siglo XIV, se sabe ya una cuestión enteramente políti-

¹⁸¹ Huizinga, J. Op. cit. P. 243. Aporta a este respecto otros interesantes ejemplos. P. 242-243. Sobre tal dualismo hace notar: “En el espíritu medieval son absorbidos por la religión todos los sentimientos más elevados y más puros, mientras que los impulsos naturales y sensibles son arrojados conscientemente y tienen que descender al nivel de una vida mundanal, despreciada como pecaminosa. En la conciencia del hombre medieval fórmanse y coexisten, por decirlo así, dos concepciones de la vida: la concepción piadosa y ascética ha atraído todos los sentimientos morales, pero tanto más desenfrenadamente se venga el sentido mundanal de la vida, abandonado por completo al diablo. Si una de las dos lo domina todo, tenemos delante al santo o al pecador desbocado; mas por lo regular se contrapesan mutuamente con grandes oscilaciones, y así vemos cómo los magníficos pecados de aquellos hombres apasionados hacen brotar a veces en ellos con tanta más vehemencia una religiosidad desbordante”. *Ibidem*. P. 244. Esta actitud también la encontramos en el mundo moderno, como puede observarse en los sicarios que se encomiendan a la Virgen o a otro cualquier santo de su devoción antes de asesinar a su víctima para que salga bien el intento. Esta actitud, sin embargo, no debe achacarse a la pluralidad o coexistencia de principios, sino a una religiosidad que se ciñe a la forma pero no al fondo.

ca y la discusión se centrará en el principio que fundamenta el sistema político, porque ya no es Dios el fundamento último ni del Estado ni de la ley. Ya desde el siglo XIV será tal el empeño de la filosofía política. *El defensor de la paz* de Marsilio de Padua –texto de mil trescientos veinticuatro–, cree que el fundamento del poder político es el pueblo. También Nicolás Maquiavelo está pensando la manera de fundamentar el Estado y la manera en que conviene gobernar para preservar el orden social. Y no otra es la empresa del contractualismo clásico (Hobbes, Locke, Rousseau), quienes piensan los fundamentos, los alcances y los límites del poder estatal¹⁸².

Al haberse trasladado, entonces, el fundamento del poder de Dios al mundo, primero en la figura del soberano y luego en la del pueblo, esto es, al haberse dado ese paso de la trascendencia a la inmanencia vino a ser un problema el fundamento del poder político, desde el siglo XVII al menos, pues antes aunque los teóricos quisieran hacer recaer la soberanía en el soberano (o incluso en el pueblo) se trataba siempre de una mediación que encontraba su fundamento último y hasta su razón de ser en Dios. Pero ya en el siglo XVII se hizo menester preguntarse por el fundamento del poder político. La causa de este cambio quizás haya que verla en las guerras de religión: al ver que no tenían solución las disputas teológicas se buscó un dominio neutral en la que fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros. Se pasa de la teología a la metafísica; se construyen una teología, una metafísica, un derecho, una moral «naturales»¹⁸³. Desde entonces la respuesta que

¹⁸² En otro lugar mostré la comunidad de tareas y de perspectivas que existía entre la noción maquiaveliana del Estado y la de los contractualistas clásicos. Cf. Zuloaga, Juan David. Maquiavelo y la ciencia del poder. Op. cit.

¹⁸³ La tesis es de Schmitt y viene expuesta en *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, conferencia pronunciada en Barcelona en mil novecientos veintinueve y publicada como apéndice de *El concepto de lo político*. Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Op. cit. P. 109 y ss. El argumento lo retoma, aunque haciendo énfasis en el aspecto de la tecnificación del Estado moderno, en el capítulo cuarto de *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Schmitt, Carl. El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes. Editorial Comares. Granada. 2004.

encontró la filosofía política, como la dio Hobbes y como lo explicó Schmitt fue que «*autoritas, non veritas facit legem*»¹⁸⁴.

Sea como fuere, superado el debate medieval en torno a la primacía de los dos poderes, sabemos que una de las características del Estado moderno es la laicidad. Por ello, ya en pleno proceso de la gestación del Estado-nación, los Reyes Católicos no tenían otra salida política –en esa coyuntura histórica, entiéndase– que la de firmar el edicto de expulsión de los judíos en mil cuatrocientos noventa y dos. Porque la cohesión del Estado nación se daba sobre las bases de la unidad política, lingüística y religiosa.

La unidad política significa que todos los ciudadanos de un mismo Estado deben regirse por una única Constitución política. Del valor de la unidad lingüística ya Antonio Nebrija, autor de la primera gramática española, era consciente y lo pone de relieve en el prólogo de su obra, pues sabe a la lengua compañera del imperio¹⁸⁵. El castellano como idioma oficial, es decir, como idioma en el que se redactan los documentos oficiales, data de los tiempos de Fernando III.

¹⁸⁴ Véase en especial el tercer capítulo de su *Teología política*. Véase también el primer capítulo en el que muestra que el concepto de soberanía está ligado, es decir, recae, en una decisión. Schmitt, Carl. *Teología política*. Op. cit. Que era respuesta general al problema puede verse en el hecho de que un contemporáneo de pensamiento tan diverso como Pascal defiende el mismo principio: la fuerza todo lo gobierna. “Las únicas reglas universales son las leyes del país en las cosas ordinarias y la mayoría en las demás. ¿De dónde procede eso?: de la fuerza que en ello hay. Y de ahí viene que los reyes, que por otra parte tienen la fuerza, no sigan a la mayoría de sus ministros. Sin duda, la igualdad de bienes es justa, pero no pudiendo hacer que sea forzoso el obedecer a la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que el justo y el fuerte se uniesen y que fuera posible la paz, que es el soberano bien”. Pascal, Blaise. Op. cit. P. 42. Fr. 81. Cf. también el fragmento 767. Véase también Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Op. cit. P. 38-39.

¹⁸⁵ “Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos el antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación τ memoria quedaron escriptas, una cosa hallo τ saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; τ de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron, τ florecieron, τ después junta fue la caída de entrambos [...]. I por que mi pensamiento τ gana siempre fue engrandecer las cosas de nuestra nación, τ dar a los ombres de mi lengua obras en que mejor puedan emplear su ocio, que agora lo gastan leyendo novelas o istorias embueltas en mil mentiras τ errores acordé ante todas las otras cosas reduzir en artificio este nuestro lenguaje castellano, para que lo que agora τ de aquí adelante en él se escriviere pueda quedar en un tenor, τ estender se en toda la duración de los tiempos que están por venir”. De Nebrija, Antonio. *Gramática de la lengua castellana*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid. 1992. P. 13-15.

La necesidad de la unidad religiosa, por otra parte, explica el que hubiera, a lo largo del ascenso de la Modernidad, guerras de religión. De no haber sido un imperativo esta unidad religiosa ni España ni Portugal hubieran tenido que expulsar a los judíos en mil cuatrocientos noventa y dos y mil cuatrocientos noventa y cinco respectivamente, ni se hubieran desatado las terribles y cruentas guerras de religión entre católicos y protestantes en todo el norte de Europa.

Conforme fue perdiendo vigor y vigencia este principio rector de la Modernidad, el de la unidad, comienzan a ser posibles la pluralidad de Constituciones, como ocurre en ciertos países de Hispanoamérica en donde las comunidades indígenas pueden regirse por sus propios códigos de derecho; comienzan a ser posibles los regímenes políticos consociacionistas, como ocurre en Suiza; comienzan a ser posibles los bilingüismos, como en Bélgica o en Canadá; y comienza a ser posible la coexistencia de cultos religiosos distintos, es ésta una práctica extendida en todos los países de Occidente.

Por lo demás, el hecho de que existan organizaciones no gubernamentales, es decir, organismos que, al margen del Estado, reconoce el Estado como legítimo contrapeso de su autoridad, es prueba fehaciente (¿la más fehaciente?) del debilitamiento del principio político.

Súmasele a esta problemática el hecho de que el capitalismo está desbocado y tiene una fuerza que sobrepasa las fronteras nacionales. Así, no sólo el ciudadano ha perdido (o se ha desdibujado para él) el centro del que emanaba el fundamento de lo político, sino que vino a sumársele una fuerza ingente que moldea de manera decisiva las decisiones de los individuos¹⁸⁶. Pero ocurre, además, que el capital ni fundamenta el poder ni tiene un polo bien definido, sino que es multipolar.

Otro síntoma de la crisis en la que se encuentra sumido el Estado moderno es el hecho de que han comenzado a surgir leyes desiguales para ciudadanos iguales. Recuérdese que uno de los signos distintivos

¹⁸⁶ En otro lugar traté la cuestión de la exacerbación de los deseos a la que están sujetos los individuos como mecanismo de autoregulación del capitalismo. Zuloaga Daza, Juan David. Focos de las actuales patologías de civilización. En: Sáez Rueda, Luis; Pérez Espigares, Pablo; Hoyos Sánchez, Inmaculada (Editores). Occidente enfermo: Filosofía y patologías de civilización. Editorial Grin. Alemania. 2011.

del moderno Estado fue precisamente la regencia de un único sistema jurídico, y una de sus empresas históricas más tenaces fue la paulatina abolición de los privi-legios (derechos privados). Esta renovada convivencia de estatutos jurídicos diversos al interior de un mismo Estado adopta dos formas distintas de desigual alcance y significación: la de la llamada discriminación positiva y la de la llamada política del reconocimiento. La primera es válida –siempre que se ejerza dentro de ciertos límites y de manera transitoria–, porque el trato desigual pretende resultados iguales, esto es, idénticos puntos de partida para todos. La segunda es perjudicial y, si me apuran, nefasta, porque pretenden hacerse perennes las diferencias perpetuando los tratos desiguales¹⁸⁷.

Ahora bien, con respecto a la tan mentada crisis del capitalismo, si observamos la rapidez con la que los capitales se trasladan, las ingentes ganancias que a sus dueños les suponen, la incapacidad de los gobiernos por ejercer control sobre las transacciones financieras, el poquísimo poder que frente a éstas tienen (todos los gobiernos se han mostrado incapaces de imponer, por ejemplo, el sencillo impuesto de la T de Tobin), tendremos entonces que concluir, ahora que sabemos lo que significa «crisis», tendremos que concluir, decía, que el capitalismo no está en crisis. Más todavía: mientras haya arbitraje no habrá crisis para el capitalismo. Que exista el arbitraje significa que hay imperfecciones en el modelo económico. Sólo cuando esas imperfecciones se desvanezcan, como consecuencia de la saturación del sistema y de sus posibilidades intrínsecas, sólo entonces podrá advenir un modo de producción distinto¹⁸⁸. Y el arribo, por lo demás, tiene que ser un paso histórico, un reclamo de los tiempos. Aún resuenan los ecos del siniestro intento al que asistimos el siglo pasado por forzar el natural devenir de la historia. El capitalismo, pues, no está en crisis; asunto bien distinto es que haya que humanizarlo¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Véase el *Excurso sobre el debate entre el liberalismo y el comunitarismo*.

¹⁸⁸ Como modo de producción el capitalismo puede dar paso a uno distinto; como mecanismo de intercambio, por el contrario, es insuperable.

¹⁸⁹ Algunas consideraciones sobre el estado actual del capitalismo y su relación con la neurosis social pueden verse en la segunda parte de este escrito.

Y sin embargo, y es lo paradójico del asunto, puede ser que el capitalismo esté actuando como catalizador en la coyuntura actual.

Conforme el poder político deja de encontrar su fundamento en la trascendencia, lo encuentra ahora en la legalidad. Puesto que la legalidad es el nuevo fundamento y puesto que éste se sustenta en la autoridad y no en la verdad, podría decirse que allí se muestra su fundamento a la vez que su falta de fundamento. Pero esa «falta de fundamento» sólo puede aducirse en la medida en que en tal carencia –en tal denuncia, mejor– opera, muchas veces de manera inconsciente, una reminiscencia de una época que encontraba el fundamento de una entidad fuera de sí misma, esto es, en una época que remitía todo fundamento, en última instancia, a una remota trascendencia. Justamente en esa nueva modalidad de fundamentación se hace objetivo el tránsito de la trascendencia a la inmanencia.

Pero se abren con esta nueva perspectiva dos problemas, a saber: que no toda entidad puede encontrar su fundamento en sí misma (en el dominio del poder, por ejemplo, es lo que caracteriza a toda tiranía) y que, cuando tal fundamentación no es posible encontrarla dentro de sí, no puede ser tan arbitraria como para encontrar el fundamento en cualquier instancia que pretenda el sujeto, sino que cada entidad debe tener de suyo, una única fundamentación posible, aunque ésta se encuentre en el ámbito de la inmanencia.

Para el caso del Estado, conforme se queda sin el fundamento que tenía la monarquía cuando su poder se asentaba sobre el derecho divino, el problema de la fundamentación (la «legalidad», dice Schmitt) se resuelve en un Estado moderno cada vez más racionalizado, en una transformación de la legitimidad en legalidad, del derecho divino en ley

positiva y estatal¹⁹⁰. Esto es, el Estado es legítimo porque es, como comenzó a decirse desde el siglo XIX, un Estado de derecho.

2.2 La primacía de la razón

La historia de Occidente es la historia de la razón, pese a la sinrazón de muchos de sus momentos históricos. Lo que hace particular su historia, frente a la de otras civilizaciones que existen o han existido, es que Occidente ha intentado comprender el mundo a través de explicaciones racionales, y ese camino se inaugura con la aparición de la filosofía; es decir, con aquellos cuya respuesta a la pregunta sobre qué era la realidad fue la *phýsis*; aquellos que, al decir de Aristóteles, filosofaron, al contrario de los que teologizaron¹⁹¹.

Surge la filosofía en un momento en el que Grecia en particular y el mundo entero en general estaba sufriendo grandes cambios¹⁹². Si bien

¹⁹⁰ Cf. Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado* de Tomás Hobbes. Op. cit. P. 59-61.

¹⁹¹ Cf. Marías, Julián. Op. cit. P. 17.

¹⁹² Jaspers lo llama tiempo axial. Se trata del período que transcurrió entre el ochocientos y el doscientos antes de nuestra era: en China vivieron Confucio y Laotsé, y surgieron todas las direcciones de la filosofía china. En la India surgieron los Upanishadas, vivió Buda, se desarrollaron todas las posibilidades filosóficas hasta el escepticismo y el materialismo, hasta la sofística y el nihilismo, como en China; en Irán enseñó Zaratustra la exigente imagen del mundo de la lucha entre el Bien y el Mal; en Palestina aparecieron los profetas desde Elías, pasando por Isaías y Jeremías, hasta el segundo Isaías; Grecia vio a Homero, a los filósofos Parménides, Heráclito, Platón, a los trágicos, a Tucídides y Arquímedes. Jaspers, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1978. P. 83. René Guénon, por su parte, hace notar el cambio ocurrido en el siglo VI a. de C. en diversos pueblos del mundo: en China la (que llama el autor) doctrina primitiva se dividió en dos partes: el taoísmo, reservado a una élite, que comprende lo que el autor denomina metafísica pura y las ciencias tradicionales de orden propiamente especulativo y el confucianismo, común a todos sin distinción y cuyo ámbito propio era el de las aplicaciones prácticas, principalmente en la esfera social. Entre los persas hubo una readaptación del mazdeísmo, pues fue ésta la época del último Zoroastro. En la India se vio aparecer el budismo que debía desembocar, al menos en algunas de sus ramas, en una rebelión contra lo que el autor denomina espíritu tradicional. La misma época fue, entre los judíos, la de la cautividad de Babilonia y un breve período de setenta años bastó para hacerles perder hasta su escritura, puesto que debieron reconstruir los libros sagrados con caracteres completamente diferentes a los que habían empleado hasta entonces. Para Roma tal período significa el comienzo del período propiamente histórico que sucedió a la época «legendaria» de los reyes. Se dieron también importantes movimientos en los pueblos celtas. En Grecia fue el punto de partida de la civiliza-

es cierto que en el momento en el que aparecen los filósofos la mayoría de hombres siguió viviendo como lo hacían –por ello el asombro que causaron y hasta el rechazo que sufrieron los primeros filósofos–, algunos comenzaron a cuestionar a la realidad porque, viajeros como eran, se daban cuenta de que los mitos que guiaban su conducta y servían de interpretación del mundo sólo tenían vigencia dentro de un marco social determinado. Para los pueblos vecinos, los dioses que a ellos tan claramente hablaban, callaban. Por ello comenzaron a indagar lo que de estable y fijo había en la realidad. Es esta la génesis, el fundamento y el anhelo de toda filosofía: saber qué es el mundo para saber a qué atenerse.

Ésta, que fue una de las más importantes señas de identidad de Occidente, ha comenzado a debilitarse. A tal punto lo es, que la Modernidad, esto es, el rebasamiento de la Edad Media, aparece cuando comienza a gestarse el *racionalismo*; es decir, la idea de que no sólo la razón tiene primacía en la interpretación de lo que el mundo sea, sino que toda explicación «suprarracional» queda excluida¹⁹³.

Este hito, que marca el ascenso de la Modernidad, comienza a ponerse en entredicho con la filosofía de cuño romántico que aparece en el siglo XVIII. En su ensayo sobre *La apoteosis de la voluntad romántica*, Isaiah Berlin muestra que esta filosofía pretendía minar uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta la Modernidad, a saber: la idea de que había fines establecidos, racionalmente cognoscibles y que, superados los obstáculos naturales y humanos, llegaría una edad en la que el hombre cooperaría para adaptar la naturaleza a las necesidades (como propugnan los grandes materialistas desde Epicuro a Marx) o sus

ción llamada clásica. Guénon, René. *La crisis del mundo moderno*. Paidós. Barcelona. 2001. P. 19-21.

¹⁹³ Un autor religioso (no encuentro mejor epíteto) como René Guénon, ve en este hecho no la aparición del mundo moderno, sino el mundo moderno como el resultado de una crisis. Es decir, para él no hay una crisis del mundo moderno, sino que el mundo moderno es la expresión de una crisis, cuya característica principal es haber excluido todo espacio para una espiritualidad, haber abolido toda brecha para una trascendencia. Cf. Guénon, René. *Op. cit.* En general todo el libro es el análisis de esta problemática, pero puede verse el primer capítulo.

necesidades a la naturaleza (como sostienen los estoicos y los ecologistas modernos)¹⁹⁴.

Es ésta, propone Berlin, la noción que los románticos pretendieron minar con la exaltación de la voluntad, de la libertad y de la autonomía personal. Y la tesis es dura, pero muy interesante: Alemania tuvo poca participación en el renacimiento de Occidente; se trataría, entonces, de una reacción de los humillados; una pose para fingir que lo que uno no puede alcanzar es algo por lo que no merece la pena luchar¹⁹⁵. Los hombres, los alemanes –desde esta perspectiva– debían procurar ser ellos mismos, en vez de imitar y remedar a pueblos y tradiciones extranjeros que no tenían vínculo ni relación con sus formas de vida propias, con sus costumbres autóctonas ni con su comunidad y su naturaleza. Postularon que la vida de un hombre sólo puede desarrollarse plena y genuinamente en su terruño, en su patria, viviendo con hombres con los que se está emparentado física y espiritualmente. Sólo de esta manera, sostenían, podrían generarse culturas verdaderas, únicas todas ellas, aportando cada una su contribución peculiar y propia –ni mejor ni peor, diferente– a la civilización, persiguiendo cada una sus propios valores por su propio camino, sin naufragar en la idea del cosmopolitismo que arrebató a las culturas nativas su colorido y esencia particulares, su genio y espíritu nacional. Este, hace notar Berlin, es el principio del nacionalismo y, más aún, del populismo¹⁹⁶. Pero hay más: la tesis de Berlin puede retrotraerse hasta más atrás, porque varios estudiosos mostraron cómo la Reforma no fue sino resultado del ánimo germánico por independizarse de los designios de Roma¹⁹⁷.

La debilitación, pues, del principio de razón es la causa de que, cada vez más, grandes grupos de la sociedad busquen respuestas no raciona-

¹⁹⁴ Cf. Berlin, Isaiah. La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal. En: *El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas*. Ediciones Península. Barcelona. 2002. P. 344-345.

¹⁹⁵ Cf. *Ibidem*. P. 354 y 360. Una tesis análoga encontramos en el citado libro de Juan José Sebrelli. Cf. Sebrelli, Juan José. *El asedio de la Modernidad: Crítica del relativismo cultural*. Op. cit. P. 30 y ss., P. 83.

¹⁹⁶ Cf. *Ibidem*. P. 345-361.

¹⁹⁷ Cf. Albuquerque, Martim. Op. cit. P. 193 y ss.

les a problemas a los que en Occidente se ha intentado siempre responder con la razón.

2.3 La muerte de Dios

El otro gran pilar sobre el que se asienta Occidente es la tradición judeocristiana. La Iglesia católica fue, durante dos mil años, el mayor venero de sentido, hasta la muerte de Dios. Tal muerte significa que el influjo que tenía la Iglesia católica sobre las vidas de los hombres, las directrices que impartía, el sobrecogimiento que aquéllos sentían, han comenzado a ceder. En ese refugio encontraban los hombres una esperanza y un consuelo, es decir, encontraban *sentido*; pero el suelo se ha vuelto movedizo y, desvanecido el centro de la trascendencia que servía como principio orientador, siente el hombre contemporáneo honda desorientación y amargo desconsuelo. Antes, valga decirlo, ora por el sobrecogimiento que sintieron los fieles, ora por el temor que producía imaginar los eternos tormentos del infierno, lo cierto es que no se suicidaban las personas. En su prueba ontológica, para buscar un suicida, tuvo que recurrir Anselmo de Canterbury a los tiempos bíblicos. Era un temor reverencial que conminaba a la vida.

Este desvanecimiento del principio trajo una consecuencia de hondísimas repercusiones: el nihilismo, es decir, la ausencia de una axiología claramente establecida. Es el nihilismo, ¿qué duda cabe?, la más grave enfermedad de nuestros días, la patología más acuciante de la civilización occidental. De manera análoga a como ocurre cuando se devalúa el principio político, con el desvanecimiento del principio de la trascendencia se ponen en entredicho todos los valores y ninguno tiene el derecho, de suyo, de prevalecer. Todos los valores, incluido el de la vida. De allí la desorientación en la que vive el hombre contemporáneo, de allí su falta de asidero, su no tener a qué aferrarse, de allí ese como mareo que lo trastorna y lo enferma; de allí ese relativismo enfermizo e insulso según el cual todo tiene idéntico valor; de allí, también, la idea de que

todo vale; todo ello, claro, por el desvanecimiento de la trascendencia. Le ruego al lector que no vea en ello un juicio de valor, ni siquiera una nostalgia, sino una descripción de un fenómeno hondo y doloroso que aqueja a nuestra sociedad.

3. Secuelas de la crisis y tareas de la filosofía

Esta anarquía, esta ausencia o debilitamiento del principio o de la unidad, causa una honda incertidumbre en las personas porque se desdibujan los marcos que otrora encuadraban la acción¹⁹⁸.

Es labor de la filosofía entonces, para intentar superar el escollo de la crisis actual, fundamentar nuevamente el campo de lo político, ahora que el principio político se ha desvanecido y su sucedáneo se muestra multipolar; es tarea de la filosofía pensar una nueva ética para los tiempos fluyentes que corren; es menester pensar una nueva ontología, ahora que la realidad se ha tornado difusa, como dibujada al claroscuro; y es su imperativo, también, frente al nihilismo reinante, pensar una *filosofía del sentido*.

Pues por esta disgregación paulatina del mundo moderno reina el caos, y se observa incluso, como en todo tiempo de crisis, una inversión de las jerarquías. Las similitudes con la honda crisis del Barroco saltan a la vista, porque las causas son análogas. Como consecuencia del debilitamiento del principio de trascendencia, por causa de la aparición de las iglesias protestantes; como consecuencia del desvanecimiento del foco político que fue, durante siglos, el Imperio Romano y como consecuencia también del ascenso de los Estados nacionales; como consecuencia de la ampliación de los márgenes del cosmos, con el descubrimiento de América; como consecuencia de tales anarquías, digo, reinó

¹⁹⁸ Esta cuestión la traté con mayor extensión, para el caso del Barroco, en mi estudio sobre Baltasar Gracián. En el epígrafe titulado *La imposibilidad de un óptimo*. Zuloaga, Juan David. Baltasar Gracián y la razón de Estado del individuo. Op. cit.

la confusión, el desconcierto, el caos, se desvanecieron los estamentos y se invirtieron las jerarquías, como puede leerse en ese conspicuo representante del alma Barroca que es Baltasar Gracián:

digo que todo anda al revés y todo trocado de alto abaxo: los buenos ya valen poco y los muy buenos para nada, y los sin honra son honrados; las bestias hazen del hombre y los hombres hazen la bestia; el que tiene es tenido y el que no tiene es dexado; el de más cabal es sabio, que no el de más caudal; las niñas lloran y las viejas ríen; los leones dan balidos y los ciervos caçan, las gallinas cacarean y no despierdan los gallos; no caben en el mundo los que tienen más lugar y muchos hijos de algo valen nada; muchos por tener antojos no ven, y no se usan los usos; ya no nacen niños ni los moços bien criados; las que valen menos son buenas joyas y los más errados buenas lanças; veo unos desdichados antes de nacidos y otros venturosos después de muertos; hablan a dos luzes los que a oscuras y todo a hora es a deshora¹⁹⁹.

Y es en estas épocas, en las que las crisis obedecen a una anarquía, en estas épocas en las que no hay principio, es en ellas cuando cobra todo su vigor y toda su entidad la concepción que el Barroco tenía del universo o de la naturaleza, según lo expresó Blaise Pascal: “es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, la circunferencia en ninguna”²⁰⁰. Es esta proliferación de focos, esta multiplicación de los prin-

¹⁹⁹ Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Tercera parte. Crisi tercera. La Verdad de parto. P. 591. (Juega Gracián con el doble sentido que entonces tenía la palabra antojo: lo que vivamente se desea y los anteojos que corrigen los defectos de visión de quien los usa. Es también evidente el juego de palabras hijos de algo: hijodalgo; recuérdese que el plural de hijodalgo es, justamente, hijosdalgos). Cf también *Ibidem*. Segunda parte. Crisi dezimatercia. La jaula de todos. P. 522.

²⁰⁰ Pascal, Blaise. Op. cit. Fragmento 199: Desproporción del hombre. P. 76. “Deseo que, antes de entrar en mayores investigaciones acerca de la naturaleza, la considere una vez seriamente y sin prisa, que se mire también a sí mismo —y que juzgue si tiene alguna proporción con ella, por la comparación que hará de sus dos extremos.) Que el hombre, pues, contemple la naturaleza entera en su alta y plena majestad; que aleje su vista de los objetos bajos que le rodean. Que mire esa brillante luz puesta como una lámpara eterna para iluminar el universo, que la tierra le parezca como un punto en comparación de la vasta órbita que este astro describe, y que se asombre al comprobar que esa vasta órbita no es más que un frágil punto al lado del que esos astros, que giran en el firmamento, abrazan. Pero si nuestra vista se detiene ahí, que la imaginación siga adelante; antes se cansara ella de concebir que la naturaleza de suministrar. Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima. Podemos enriquecer nuestra [sic]

CRISIS

cipios lo que consterna y abrumba al hombre contemporáneo. Es esta la expresión de la crisis, que se manifiesta en un estado del alma que, desde los griegos, llamamos melancolía.

concepciones hasta más allá de los espacios imaginables, pero no concebiremos más que átomos en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes, la circunferencia en ninguna". Ibidem.

IV. Génesis y manifestaciones de la crisis de la Modernidad

Exordio

La crisis tiñe el presente con tonos de saudosa melancolía. Pareciera que ha penetrado hasta los más recónditos resquicios del mundo occidental. Y desde que comenzó la crisis actual, que no es otra que la crisis de la Modernidad, diversos pensadores han intentado explicar sus causas y sopesar sus males.

Siempre ha sido tarea de la filosofía comprender el mundo, bien como una ontología que explica lo que es la realidad, bien como una ética que estudia los límites de la acción individual, bien como una filosofía política que indaga sobre los fundamentos y los límites del poder estatal. Es decir, siempre ha sido tarea de la filosofía responder a la crisis, y podría sostenerse que de nada distinto se ha ocupado, salvo, pudiera argumentarse, por la rama, honda y necesaria, de la estética. Y sin embargo, la respuesta que procura a su pregunta fundamental –¿qué es lo bello?, ¿qué es lo más bello del mundo?– es también una indagación sobre el sentido, que es el envés de la crisis²⁰¹.

Es honda la crisis y tratar de comprenderla es ya comenzar a superarla. Por ello se le impone a la filosofía, como un imperativo, com-

²⁰¹ De nada distinto, digo, se ha ocupado la filosofía, cuando se hace filosofía. Cuando se hace historia de la filosofía, es decir, cuando intentamos responder los problemas que enfrentaron filósofos precedentes, la filosofía se ocupa, por así decirlo, de sí misma. Y aún allí, procura una respuesta a la crisis. Sólo que esta vez se trata de una crisis de la filosofía. Véase el acápite 4,1.2 de esta primera parte.

prender lo que la crisis sea, para, una vez más, intentar una salida a la crisis del presente.

1. Debilitamiento del principio político

Como consecuencia del debilitamiento del principio político los usos que antiguamente regían la acción de los individuos pierden vigencia y de ello resulta que los usos que otrora guiaban la acción de las personas se difuminan primero y se pierden después²⁰². Se debilitan y se pierden porque el foco del que éstos emanaban ya no es el suelo firme sobre el que otrora se apoyaban los súbditos de una comunidad política puesto que uno de los pilares sobre los que se asienta la Modernidad es el Estado moderno y puesto que la pérdida de vigor del Estado Moderno, como foco único del cual emanaban las disposiciones políticas, trae como consecuencia el debilitamiento de la jerarquía axiológica. Podría sostenerse, de hecho, que el ascenso de la Modernidad viene marcado por el ascenso del Estado moderno y que la crisis del Estado moderno²⁰³ marca, en uno de sus aspectos, el inicio del «descenso» de la Modernidad, es decir, el comienzo de un nuevo *orden real*, de una nueva época, si prefiere el lector, porque las posibilidades inmanentes del Estado Moderno se agotan bien en el Estado absolutista, bien en el totalitario. Había un paso posible después del Estado absoluto y del totalitario: el de la biopolítica, que fue el que dio el propio Estado, y que es la seña de identidad del Estado contemporáneo.

²⁰² Los usos son siempre resultado de la entidad política, pues puede –y suele– ocurrir que se cree el uso y el centro político tan sólo lo refrende. Pero en ese caso, los usos, esto es, las llamadas instituciones informales, encuentran de este modo su legitimidad política y se tornan así en instituciones formales. Incluso en este caso en el que el uso antecede a la norma (a la refrendación, se entiende, pues de cierta manera, crear el uso es crear la norma), una vez refrendada por el Estado puede éste matizar o modificar el uso, bien mediante su prohibición parcial o total, bien mediante su promoción. Por ello, el debilitamiento del principio político, que es quien le da vigor de ley a los usos, puede ocasionar el desvanecimiento de éstos.

²⁰³ La crisis del Estado moderno, es decir, la *saturación* de sus posibilidades inmanentes que hace un imperativo buscar nuevas formas de organización política.

La pérdida de estos usos, de esos códigos tácitos y silenciosos que rigen la sociedad, genera incertidumbre y causa desorientación en los individuos, pues ya no saben cómo comportarse. Esta falta de autoridad que significa el debilitamiento del principio político –sobre la cual hace ya más de un siglo llamara la atención Friedrich Nietzsche²⁰⁴–, tiene onerosas consecuencias: todas las patologías que podemos encuadrar bajo el rótulo de patologías de hiperexpresión. En efecto, la tesis de Bifo, Franco Berardi, es que, de unas décadas para acá, el fenómeno por el que atraviesa Occidente no puede ya explicarse, como en tiempos de Freud, por una represión de la libido²⁰⁵, sino por una hiperexpresividad que conduce a la gestación de patologías de cuño esquizoide por la pululación de la sugestión²⁰⁶.

Esta caducidad de los usos, por otra parte, conduce a una pérdida de la jerarquía axiológica²⁰⁷. En las épocas caracterizadas por este tipo de crisis (esto es, una crisis social), reina la incertidumbre y el caos. Reina la incertidumbre, pues el hombre, queda dicho, no sabe cómo comportarse, no sabe a qué atenerse; y reina el caos, pues se da incluso una inversión de las jerarquías (sociales)²⁰⁸. Y actúa no como sabe, o como sabían sus ancestros, sino como quiere, o como puede. Por ello, uno de los signos distintivos de la crisis, desde Hesíodo al menos, es el irrespeto por los mayores, que se traduce, en primer lugar, en ese desprecio de

²⁰⁴ “La gente cree estar expuesta al peligro de una nueva esclavitud allí donde se deja oír simplemente la palabra «autoridad»”. Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Alianza editorial. Madrid. 2009. P. 123. Véase todo el párrafo.

²⁰⁵ Cf., por ejemplo, Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial. Bogotá. 1988. P. 59.

²⁰⁶ Cf. Berardi, Franco (Bifo). *Patologías de la hiperexpresión*. Archipiélago. Nro. 76. 2007. P. 57.

²⁰⁷ Esta cuestión está desarrollada en la segunda parte. Véanse los párrafos titulados *Sentido: el impulso personal como principio vital* y *Sustrato ontológico del individuo: la precomprensión como forma de ser en el mundo*.

²⁰⁸ Gracián, en un pasaje de su magna obra había escrito: “Era cosa ridícula oír los soldados tratar de los Consejos, dar priessa al despacho, reformar los cohechos, residenciar los oidores, visitar los tribunales. Al contrario, los letrados era cosa graciosa verles pelear, manejar las armas, dar assaltos y tomar plaças; el labrador hablando de los tratos y contratos, el mercader de la agricultura; el estudiante de los exércitos, y el soldado de las escuelas; el seglar ponderando las obligaciones del eclesiástico, y el eclesiástico las desatenciones del seglar; barajados los estados, metiéndose los del uno en el otro, saltando cada uno de su coro y hablando todos de lo que menos entienden”. Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Segunda parte. Crisi quinta. Plaça del populocho y corral del Vulgo. P. 386.

las maneras de las antiguas generaciones; simplemente, porque los usos de sus mayores han perdido *vigencia*²⁰⁹:

El padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo, y no se querrá al hermano como antiguamente. Despreciarán a sus padres apenas se hagan viejos y les insultarán con duras palabras, cruelmente, sin advertir la vigilancia de los dioses. Tampoco darán el sustento debido a sus padres ancianos, aquellos [cuya justicia es la violencia, y unos saquearán las ciudades de los otros]. Ningún premio recibirá el que cumpla su palabra ni tampoco el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y honrarán como un hombre a la violencia. La justicia estará en la fuerza de sus manos y no existirá pudor. El malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con frases retorcidas y, encima, se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, repugnante y que disfruta con los males ajenos, acompañará a los miserables²¹⁰.

Glosando sobre la disolución que sufrió el canon musical por causa de no respetar las viejas tradiciones, bien organizadas y distintas, sostiene Platón que al considerarse todos expertos en todo y al advenir la ilegalidad (por no respetar los usos sancionados por el peso de la costumbre), produjo y siguió la libertad, pues perdieron el temor, “como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza. Pues el no temer por osadía la opinión del mejor es prácticamente la desvergüenza malvada, producida por una cierta libertad demasiado osada”. Y adviene a continuación la disolución, la desautorización y el desvanecimiento

²⁰⁹ Julián Marías, analizando la crisis de las ciudades-Estado en tiempos de Platón, hace interesantes acotaciones a esta pérdida de la vigencia de los usos que él llama *disociación*. Cf. Marías, Julián. Op. cit. VII. La necesidad de la filosofía platónica. Es claro que Marías retoma las consideraciones que sobre la crisis había hecho Ortega en *En torno a Galileo*.

²¹⁰ Hesíodo. Trabajos y días. Bruguera. Barcelona. 1981. P. 155. Consideraciones análogas, que muestran también la inversión de las jerarquías, encontraremos, siglos después, en la reflexión que sobre la crisis de su tiempo hace Platón: “El padre se acostumbra a que el niño sea su semejante, y a temer a los hijos, y el hijo a ser semejante al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores, a fin de ser efectivamente libre; el meteco es igualado al ciudadano, el ciudadano al meteco, y del mismo modo el extranjero. —Así sucede, en efecto. —Sucede eso y otras menudencias como las siguientes: en semejante Estado el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros, así como de sus preceptores; y en general los jóvenes hacen lo mismo que los adultos y rivalizan con ellos en palabras y acciones; y los mayores, para complacerlos, rebosan de jocosidad y afán de hacer bromas, imitando a los jóvenes, para no parecer antipáticos ni mandones”. Platón. República. Editorial Gredos. Madrid. 1988. Libro VIII 562 e - 563 b.

de los antiguos usos en todos los otros dominios: tras esa libertad ya no se quiere servir a los magistrados, luego quiérese evitar el servicio y la amonestación del padre, la madre y los mayores, y cuando están cerca del final, intentan no ser obedientes a las leyes. Ya en el final mismo, no se preocupan ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de los dioses, “cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica. Una vez que retornan a ese estado, llevan una vida dura y jamás cesan sus males”²¹¹.

De Quincey sintetiza el proceso de disolución con ingenio, con audacia y con humor: “Si uno empieza por permitirse un asesinato, pronto no le da importancia a robar, del robo pasa a la bebida y a la inobservancia del día del Señor, y se acaba por faltar a la buena educación y por dejar las cosas para el día siguiente”²¹².

2. Ontología

Pero la crisis del mundo moderno no es sólo social, sino que es también epocal. En este tipo de coyunturas es el ser mismo el que se pone en cuestión. La realidad se hace vagarosa y como huidiza y la época reclama, entonces, de suyo, una nueva ontología. No en vano, en el Barroco, período en el que Occidente estaba sufriendo una crisis epocal, fueron necesarias metafísicas y ontologías para volver a saber qué de cierto había en ese mundo como pintado al claroscuro, en ese mundo en el que, al decir de Calderón de la Barca, la «vida es sueño». Por ello, pongamos por caso, la *Metafísica* de Leibniz; y no otro fue el empeño de la filosofía cartesiana que el de develar qué de lo que veo es cierto; qué, engaño de un genio maligno, y tal la empresa del propio Berkeley...

Pues bien, en el siglo XX, por causa de este cambio epocal en el que nos encontramos, fue menester una nueva ontología; tal fue el tenor de

²¹¹ Platón. *Leyes*. Op. cit. III. 701 a-c.

²¹² De Quincey, Thomas. *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*. Alianza Editorial. Madrid. P. 55.

la empresa fenomenológica. El lema husserliano de ir a los entes mismos lo deja claro de entrada: hay que volver a los entes, a la realidad, hay que estudiarla para saber de verdad qué es, pues no pueden ser eso un tanto insulso e inasible de que nos habla la ciencia, o una psicología que, según la perspicua crítica de Husserl, devino psicologismo²¹³. Idéntico será el empeño de su discípulo: estudiar el ser del ente²¹⁴. Es decir, estudiar el ser de lo que es.

2.1 Deshumanización

Una de las críticas más asiduas que hace Husserl a la ciencia es que ésta se había vuelto autónoma. Era una ciencia que ya no hablaba de la vida. Veía con preocupación tal desencuentro –entre mundo y pensamiento o entre vida y filosofía– porque sabía que las consecuencias que podrían desprenderse de tal situación podrían ser –y a lo postre lo fueron y el propio Husserl tuvo que sentir las consecuencias– nefastas. El principal problema, creía Husserl, era que la ciencia (o el pensamiento) –a pesar de la dominación técnica de la naturaleza que posibilita– se había olvidado, precisamente, del *hombre*. Consideraba que Occidente tenía un destino o una ingénita entelequia que le confería sentido a una evolución que tendía hacia una forma ideal de vida. Juzgaba que tal espíritu tenía una génesis precisa: la Grecia de los siglos VII y VI a. C., puesto que en ella surge una nueva actitud de los individuos hacia el mundo circundante: la filosofía.

Pero en tiempos de Husserl se había caído en una situación en la que la ciencia se preocupaba de sí misma, olvidando que la ciencia es por y

²¹³ “Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es*; certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta que sea, si no queremos estrellarnos contra los escollos del escepticismo extremo”. Husserl, Edmund. Investigaciones lógicas. Alianza Editorial. Madrid. 2006. Epígrafe 6. P. 41.

²¹⁴ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica. Méjico D. F. 1988.

para el hombre²¹⁵. Así, la duda que, con razón, asaltaba a Husserl era si la ciencias le seguía hablando al hombre, si todavía tenía algo que decirle en medio de su angustia, si tenía y tiene su labor algún sentido.

El fenomenólogo francés Michel Henry, en su profundo análisis de la crisis contemporánea continúa esta línea de análisis. En su lúcido ensayo Henry hace notar que la empresa científica del mundo moderno –la ciencia galileana– excluye la vida de los hombres; se trata de una ciencia que, habiendo prescindido del hombre, autonomizados sus ciegos mecanismos, no lo tiene en cuenta ni como causa ni como fin, ni siquiera como medio²¹⁶.

Husserl consideraba que si bien la ciencia, valiéndose de la razón, había logrado un dominio inusitado de la naturaleza, Occidente estaba atravesando una *crisis*; y tal crisis no era la de su científicidad, sino una que radicaba en cierta aberración del racionalismo²¹⁷; esto es, en la lógica siniestra de una ciencia que se preocupaba por sus propios avances, dejando a un lado los problemas del hombre.

Este menosprecio del hombre, esta deflación de lo humano, es uno de los más preocupantes síntomas de la crisis del presente. Y es también una de sus señas de identidad. Por ello Henry la juzgó una crisis sin precedentes; más que una crisis: una *barbarie*. Tal barbarie consiste, precisamente, en que la humanidad se está deshumanizando. No se trata tanto, nos dice Henry, de una crisis de la cultura como de su destrucción. Si en las civilizaciones antiguas las fuerzas que tienen su sede en el hombre (la actividad económica, artesana, moral, artística, intelectual, religiosa) se expandían a la vez, en el mundo contemporáneo, nos

²¹⁵ Cf. Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1998. P. 81 y ss.

²¹⁶ Henry, Michel. *La barbarie*. Bernard Grasset. Paris. 1987. En general todo el libro aborda esta problemática, pero puede verse de manera especial el capítulo 4. La enfermedad de la vida. En la página treinta y siete escribió: “Al no tener la ciencia relación alguna con la cultura, el desarrollo de la primera nada tiene que ver con el de la segunda. En última instancia, es concebible un hiperdesarrollo del saber científico que vaya a la par con la atrofia de la cultura, con su regresión en ciertos dominios o en todos a la vez y, al término de este proceso, su aniquilación. Una figura tal no es ni ideal ni abstracta, es la del mundo en que vivimos, un mundo en el que acaba de surgir un tipo nuevo de barbarie más grave que ninguno de los que lo han precedido y por el que el hombre, en efecto, corre el riesgo de morir”.

²¹⁷ Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología. La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Op. Cit. P. 110.

dice, asistimos a un crecimiento exacerbado del dominio científico y a una como autonomización del mismo, de sus medios y hasta de sus fines²¹⁸. También Romano Guardini, en sus ensayos sobre la crisis contemporánea, reclamaba una responsabilidad, una mayoría de edad para la ciencia; un hacerse cargo no sólo de sus tareas y sus fines, sino de la construcción de una ciencia que toma en cuenta el ámbito de vida en la que ésta crece y se desarrolla²¹⁹.

Pero hay más: los mecanismos de la producción moderna causan el anquilosamiento del hombre, lo reducen a mero eslabón dentro del vasto engranaje de la producción. Ya no es necesario el individuo, más que como dato estadístico u operativo, pues aparece en las funciones que desempeña como perfectamente sustituible, como prescindible incluso. Denunciarlo fue uno de los propósitos de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*²²⁰. Henry, por su parte, hará notar que delimitando brutalmente el campo de acción de los individuos, con la tecnificación exacerbada de la labor productiva, se acumula un torrente de fuerza vital que el individuo necesariamente tiene que dejar discurrir.

El desarrollo de la técnica ha llegado a tal punto, hace notar el fenomenólogo francés, que lo que caracteriza la condición del trabajador en el mundo moderno es que la parte del trabajo vivo del hombre disminuye progresivamente en la misma medida en que la parte de la herramienta o del dispositivo técnico aumenta sin cesar. Como consecuencia de ello la actividad de los trabajadores se reduce a una mera vigilancia que significa la atrofia de la casi totalidad de las potencialidades subjetivas del individuo. Esta atrofia, esta energía que se acumula y no se emplea será lo que llamará Henry *barbarie*. La labor del operario se re-

²¹⁸ Henry, Michel. *La barbarie*. A este respecto puede verse en especial el capítulo 1 y el capítulo 3. Ocurre, escribió en la página noventa y seis, que ahora “el proceso de producción ya no tiene su razón de ser última después de él, en el valor de uso y en la vida, sino antes que él, en un estado de cosas en el cual la vida está ausente, en el que nunca se le toma en consideración, ni como causa ni como fin, ni siquiera como medio”. *Ibidem*. P. 96.

²¹⁹ Guardini, Romano. *Preocupación por el hombre*. Los libros del Monograma. Madrid. 1965. P. 22, pero en general, véase todo el ensayo que lleva el mismo título. P. 15-22.

²²⁰ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid. 2001. P. 82.

duce ahora a gestos estereotipados y monótonos. Este estrechamiento y empobrecimiento de la vida –que indican de suyo la ruina de toda cultura– que son el resultado de tales funciones mecánicas –es decir carentes de sentido– significan una pasividad total. Ya no emplea el trabajador de manera activa y hasta creativa su herramienta de trabajo, los medios que tenía a su disposición para la ejecución de la obra –y obsérvese que todas las palabras aquí (acto, creación, disposición, ejecución, obra) significan todavía actividad, creatividad–, sino que ahora es el propio dispositivo técnico el que señala al trabajador la naturaleza y las modalidades de lo poco que le queda por hacer²²¹.

De esta atrofia del hombre, de esta energía acumulada que no se emplea, de esa incapacidad, incluso, del mundo contemporáneo por ponerse tareas a la altura de sus medios, procede el aburrimiento. Cada energía que no se emplea, cada repliegue de energía, aumenta el descontento, y cuando, por fin, se da libre curso a esa energía acumulada se hace de manera desordenada, agresiva, excesiva, violenta. El mal, entonces, nos dice Henry, proviene del Bien²²².

Se desprenden de ello dos preocupantes consecuencias: la pérdida de la *individualidad* y la pérdida de *sentido*. Este allanamiento de la individualidad, este desarraigo, es, precisamente, una de las causas que más peso tienen para explicar esa pérdida de *sentido* del hombre contemporáneo.

El allanamiento de la individualidad, la homogeneización nos conduce, por una parte, al problema de la masa²²³. Por otra parte, esta homogeneización, este allanamiento, suponen también la aniquilación del pensamiento: pues, como queda dicho, es el instrumento técnico el que

²²¹ Cf. Henry, Michel. Op. cit. P. 91 y ss. “La barbarie es una energía inutilizada”. (P. 177). “Habiendo sido reemplazada la fuerza del Cuerpo por el dispositivo objetivo de la máquina, sólo es tenido ya en cuenta en la medida exacta en que el dispositivo debe de todos modos permitir la intervención del individuo, por modesta que sea. Esta intervención es índice de la parte irrisoria que todavía se le concede a la vida y a su saber, es decir, a la cultura”. Ibidem P. 93. “La era de la informática será la era de los cretinos”. Ibidem.

²²² Cf. Ibidem. P. 178 y ss.

²²³ La masa como fenómeno típico de nuestros días tiene varias causas, y podría leerse como una expresión más de la crisis contemporánea. La cuestión de la masa, entonces, la trato con cierta amplitud en *Disquisiciones en torno a la masa: contribución a la crítica de la Modernidad*. Inédito.

le dicta al operario («funcionario», podríamos llamarlo) lo que debe hacer en todo momento, limitando su labor a mera vigilancia que le resta posibilidad a la creatividad y campo al pensamiento.

Adorno y Horkheimer hacían notar en la *Dialéctica de la Ilustración* la uniformización que ejercen Ilustración y pensamiento, al adscribir, desde el Renacimiento, la empresa del pensar y su manera al método científico, y al señalar cómo ese anhelo de totalidad de la *Ilustración* anula la facultad del *pensar* y conduce a un *pensamiento* (por así llamarlo) que se reduce a la verificación del dato con la naturaleza. Un pensamiento que sabe de antemano la respuesta y conoce su método y se preocupa por la constatación; una mecanización del pensamiento; un pensar que se reduce a forma y que excluye el contenido o, si se quiere, la especulación filosófica, pues a dicha automatización que conduce al fin deseado y que, por ende, puede prescindir de la biografía de quien piensa, bástanle categorías fijas y estereotipadas de la razón²²⁴. No otra, en el fondo, será la crítica que emprenda Adorno en la *Dialéctica negativa*. Por una parte, la crítica a un pensamiento sedimentado en el concepto y la existencia de una filosofía que nunca ha tenido en cuenta a la experiencia; y por otra parte, la existencia de un pensamiento sojuzgado por un mundo dirigido en donde las decisiones de una administración se reducen a escoger entre proyectos distintos, pero prefijados²²⁵. La respuesta de Adorno es, en cierto modo, toda la *Dialéctica negativa*; aunque, de manera más particular, su respuesta al problema de un pensamiento que quiere reducir la realidad al concepto será su invitación a aprehender la riqueza de la realidad mediante lo que él denomina una lógica del desmoronamiento que se vale de constelaciones²²⁶.

Las consecuencias de este empobrecimiento de la cultura, de este desprecio de lo humano, son estas; pero si aún alberga dudas el lector pueden verse las secuelas que dejó en el régimen soviético:

²²⁴ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Op. cit. Concepto de Ilustración.

²²⁵ Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Akal. Madrid. 2008. P. 99, P. 145 y ss., P. 122-126, P. 40.

²²⁶ Cf. mi artículo *La dialéctica negativa de Adorno*. Inédito.

[Bujarin] estaba más preocupado aún por el efecto que había producido en el Partido [el exterminio masivo de personas]. Muchos comunistas se habían sentido muy afectados. Unos se habían suicidado; otros habían perdido la razón. En su opinión, las peores consecuencias del terror y el hambre no fueron los padecimientos del campesinado, por muy horribles que fuesen. Fueron «los profundos cambios psicológicos de los comunistas que participaron en la campaña y que, en vez de perder la razón, pasaron a ser burócratas profesionales para quienes el terror era ya un método normal de gobierno y una elevada virtud obedecer cualquier orden emanada de arriba». Hablaba de una «auténtica deshumanización de la gente que trabajaba en el aparato soviético»²²⁷.

3. El desvanecimiento de la trascendencia

Este enflaquecimiento de la razón es una de las consecuencias de la crisis social y de la deshumanización a la que ésta condujo, el otro foco que genera el languidecimiento de la razón es el desvanecimiento de la trascendencia.

Cuando, como en la Edad Media, el poder del que emana el principio político se desprende de un poder diferente y superior, las jerarquías vienen dadas como de suyo. En Occidente, tras la superación del debate sobre la primacía de los poderes, las disposiciones políticas venían dadas por el Estado, único foco del que emanaba el campo semántico de lo político. Pero con la aparición de focos paralelos que ejercen influencia en la definición y delineación de las jerarquías axiológicas, asistimos al curioso fenómeno de creer que todos los valores –que otrora estaban bien delimitados y jerárquicamente organizados– tienen un mismo peso e idéntica entidad. Análogo fenómeno ocurre con el debilitamiento de la trascendencia. La religión, amén del consuelo y la carga de sentido que ofrecía a todo Occidente, otorgaba a los individuos una jerarquía vital, con sus valores diferenciados y jerárquicamente establecidos.

Esta honda problemática, que podemos agrupar bajo el nombre general de *nihilismo*, fue Nietzsche quien la puso de relieve y quien con ma-

²²⁷ Conquest, Robert. Citado en: Amis, Martin. Koba el Temible: La risa y los veinte millones. Anagrama. Barcelona. 2004. P. 126.

yor ahínco reclamó nuestra atención²²⁸. Tenía incluso la idea de escribir un libro sobre «el nihilismo europeo», al que le dedicó los últimos años de su vida de trabajo, aunque nunca llegó a terminarlo. Logradas y sensadas reflexiones sobre la cuestión, sin embargo, pueden consultarse en el tomo IV de sus *Fragmentos póstumos*.

Cree Nietzsche que el nihilismo es, fundamentalmente, un proceso mediante el cual se produce la desvalorización de los valores imperantes y que, como consecuencia, genera un vacío y una decepción. Cuando se desvanece la interpretación moral del mundo, es su tesis, surge el nihilismo. Dicha interpretación moral significa, según la entiende Nietzsche, otorgar, a un mundo que no lo tiene, un significado y un sentido, una meta y un fin; una –en suma– respuesta al ¿para qué²²⁹? Y ello inicia, a juicio del filósofo alemán, con la fundación de la metafísica por parte de Platón.

La paradoja del asunto reside en que la veracidad que tal moral entraña termina volviéndose contra la propia moral hasta que la desmascara como una mentira, como una ilusión y se desemboca, ineluctablemente, en una época de nihilismo²³⁰. El desengaño de esa ilusión es, lector, el nihilismo.

El nihilismo aparece, entonces, como una consecuencia necesaria y lógica de ese comienzo en tanto está contenido en el desarrollo de la filosofía platónica. Desde su perspectiva el nihilismo es el resultado de

²²⁸ Hasta donde ha podido rastrearse la cuestión parece que la primera vez que se usó de manera sistemática fue en la genial novela *Padres e hijos* de Iván Turguéniev. De manera sistemática, porque ya antes había aparecido la categoría en la historia del pensamiento occidental. Quien le dio su cuño filosófico y la puso en el centro de la discusión intelectual, no obstante, fue Nietzsche. Sobre la cuestión del origen de la categoría, Cf. Volpi, Franco. *El nihilismo*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2005.

²²⁹ “Nihilismo: falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?» ¿qué significa nihilismo? —que los valores supremos se desvalorizaron”. Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. (1885-1889). Editorial Tecnos. Madrid 2008. Tomo IV. Otoño de 1887. P. 241. Cursiva en el original.

²³⁰ La moral “prevenía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocer: era un *medio de conservación*; en suma: la moral era el mayor *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico. Pero entre las fuerzas que crió la moral estaba la *veracidad*: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su *teleología*, su visión *interesada* –y ahora, la comprensión de esta larga e inveterada mendacidad, que se desespera de poder abandonar, actúa precisamente como estimulante. Al nihilismo”. *Ibidem*. Verano de 1886 - otoño de 1887. P. 164.

un proceso que comienza con el platonismo y debe concluir ineluctablemente con la «venida» del Zaratustra; es decir, con la transvaloración de todos los valores²³¹.

La decepción viene, precisamente, porque se ha defraudado una gran ilusión; una que le otorgaba fin y sentido a los hombres y que había surgido con la metafísica occidental.

Heidegger y Jünger, por su parte, veían en la técnica una de las causas del nihilismo. De nuevo, pues, una técnica que deshumaniza, que deja sin suelo y sin sustento lo genuinamente humano. El nihilismo, dirá Heidegger, es el estado de abandono del ser y un proceso que está estrechamente ligado al problema de la técnica. Se trata de un estadio de la civilización en la que ésta se encuentra cooptada por la técnica. Ya en mil novecientos treinta y cuatro, en *Sobre el dolor*, propone Jünger la idea de que la técnica es un factor de nihilismo²³². Y dicha técnica, según la entiende el propio Heidegger, es la conversión de todo lo existente en *existencias*; en elementos acumulables, cuantificables, disponibles²³³.

Con esta deshumanización de lo humano y este despojo de sí que supone el nihilismo, la jerarquía vital que venía garantizada por el influjo enorme y estable de la trascendencia, queda reducida a cenizas, a humo, a nada. Y una de las más apremiantes consecuencias es que ninguna entidad tiene ahora, de suyo, el derecho a prevalecer. No hay ya jerarquías estables para las personas. Este es, a mi juicio, el proble-

²³¹ Nietzsche creía que el nihilismo era una categoría que le permitía explicar el desarrollo de la filosofía de Occidente desde el platonismo hasta sus días. Según esta perspectiva, habría comenzado el proceso con Platón (o con el platonismo), continuado en un segundo momento con el cristianismo, para darle paso al idealismo kantiano y luego ser suplantado por el positivismo. El cierre de estos estadios vendría dado por el nihilismo, el cual debe ser superado con la llegada de Zaratustra. Cf. Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos. Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula. Historia de un error*. Editorial Alianza. Madrid. (1980). P. 51-52.

²³² Cf. Volpi, Franco. Op. cit. P. 109.

²³³ “Desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. [...] *La verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*”. Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. La pregunta por la técnica. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994. P. 28.

ma tácito que Horkheimer pretende acometer en la *Crítica de la razón instrumental*²³⁴.

De allí esta inestabilidad que siente el hombre de nuestros días. Esta desazón que le impide no sólo elegir, sino desbrozar lo bueno de lo malo, tamizar lo mediocre de lo mejor. Ya no le es dada una jerarquía axiológica por emanación del principio político ni le es impuesta una jerarquía vital por influjo del principio de trascendencia. Y ocurre que él mismo no puede construísela, o vacila y lo hace de manera errática y desordenada, tenazmente influenciado por unos medios de comunicación groseros y nocivos; inclementemente estimulado por un capitalismo enfermizo que exagera el deseo (como medio regulador de su pervivencia) pero que deja por fuera al hombre mismo, a sus necesidades y sus deseos genuinos²³⁵. A esta incapacidad es a lo que el profesor Óscar Barroso Fernández, en categoría de feliz acuñación, llama patologías del criterio²³⁶; son las mismas que Bodei llama enfermedades del ideal y que, propone él, generan epidemias en épocas de crisis históricas²³⁷.

Está minada la razón. Las causas quedan enunciadas. Y ocurre que por efecto de esta razón enjuta procuran los hombres alternativas, por fuera del, por así decirlo, *logos* de Occidente. Es esta desorientación y esta incapacidad a un tiempo la que conmina a los hombres del Occidente contemporáneo a buscar salidas a sus temores y sus angustias, en religiones de todo tenor, en sectas venidas de todos los puntos car-

²³⁴ “De acuerdo con la concepción subjetivista, en la que «razón» se utiliza más bien para caracterizar una cosa o pensamiento que un acto, ésta viene referida exclusivamente a la relación entre un objeto de este tipo o un concepto con un fin, no al objeto o al concepto mismos. [...] No hay fin racional en sí, y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón. A tenor del enfoque subjetivo, una discusión de este tipo sólo es posible cuando ambos fines están al servicio de otro tema de orden superior; esto es, cuando son medios, no fines”. Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta. Madrid. 2002. P. 47.

²³⁵ Sobre el problema de los deseos genuinos, los deseos nocivos y los deseos espurios, puede Cf. mi artículo en *Occidente enfermo*. Zuloaga Daza, Juan David. *Focos actuales de las patologías de civilización*. Op. Cit.

²³⁶ Barroso Fernández. Óscar. *Patologías del criterio*. En: *Occidente enfermo*. Op. cit. P. 96 y ss.

²³⁷ Bodei, Remo. *Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura*. Cátedra. Madrid. 2002. P. 79.

dinales, en logias esotéricas y exotéricas, que le impongan normas, les ofrezcan consuelo o les donen sentido. A los hombres de hoy²³⁸.

4. El ocaso de la autoridad

El problema del sentido está estrechamente ligado con el de la autoridad, porque al no gozar de suyo ninguna entidad de una autoridad o de una superioridad que le sea propia deben buscarse pretextos para encumbrarla y hacerla valer como fuente legítima de autoridad.

Este desmoronamiento de la fuente de autoridad trascendental comenzó con la Reforma protestante. Ya antes, en el siglo XIII, había habido un intento, pero en aquel entonces la Iglesia católica gozaba de pleno vigor político por lo que fue posible contener las pretensiones secularizantes de la filosofía de Avicena. El sabio árabe sostenía que conociéndose a sí mismo se conocía a Dios. El peligro de esta postura radica en que se hace superfluo el monopolio de intermediación que la Iglesia se atribuye²³⁹. Por ello la prebenda de la exégesis estuvo siempre reservada a un estamento clerical. Muy otras fueron las pretensiones de Lutero que abrían campo a la hermenéutica y que, excluyendo toda posibilidad de exégesis, minarían la autoridad eclesial y el principio de unidad religioso.

Es claro que la Iglesia jugó un papel central en refrendar esa autoridad siempre que pudo hacerlo, y el cisma que supuso la Reforma es prueba, precisamente, de la disgregación que a la sazón la Iglesia católica había alcanzado (y por ello se mostraría para sus pretensiones tan necesaria la Contrarreforma). Estudiosos de la cuestión han mostrado que la Iglesia del siglo XII y XIII, en pleno apogeo, se levantó en contra del neoplatonismo de Avicena, por las mismas razones –como explica Henry Corbin– por las que la Iglesia de los primeros siglos se había le-

²³⁸ Sobre el sentido véase el parágrafo sobre el nihilismo y el parágrafo 2.2.3 de la segunda parte.

²³⁹ Cf. Durand, Gilbert. *La crisis espiritual en Occidente*. Siruela. Madrid. 2011. P. 132.

vantado para eliminar la gnosis²⁴⁰: porque “una Iglesia no puede tolerar una doctrina que sostiene que la persona humana queda vinculada al Pléroma celeste por la única mediación de su propio poder de configuración, sin requerir la intercesión objetiva de un magisterio social o de una realidad eclesial. La todopoderosa Iglesia de los siglos XII y XIII monopoliza cualquier poder mediador”²⁴¹.

Para subsanar esta carencia se necesita un fortísimo sucedáneo. El más parecido con el que contamos hoy son los medios de comunicación; pero se trata de unos medios enfermizos y mediocres que, claro, no pueden dejar de enfermar²⁴².

5. La muerte del *logos* occidental

5.1 *Pensamiento y filosofía*

Como quedó propuesto, lo que hace particular la historia de Occidente, frente a la de otras civilizaciones que existen o han existido, es que éste ha intentado comprender el mundo a través de explicaciones racionales, y que tal camino se inaugura con la aparición de la filosofía. No hay, sin embargo, sino un paso, para llegar de esta razón golpeada y minada, de la que hablé en el acápite anterior, a las explicaciones no racionales o al *irracionalismo*, si prefiere el lector. Este irracionalismo parece que es otra de las señas de identidad de nuestro tiempo.

Consiste este fenómeno, con los matices del caso, bien en dejar de considerar a la razón como el vehículo idóneo que tenía el hombre para labrar su destino y buscar las mejores soluciones a sus problemas cotidianos, para, en una palabra, *guiar* su vida; bien como una sospecha que la razón suscita; bien como un desprecio o un olvido de la razón.

²⁴⁰ Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Citado en Durand, Gilbert. Op. cit. P. 40.

²⁴¹ Durand, Gilbert. Op. cit. P. 40. Cf. también. P. 132 y ss.

²⁴² Sobre el papel de los medios de comunicación y su relación con las patologías de civilización puede verse mi artículo en *Occidente enfermo*. Op. cit.

Por lo variopinto de los matices del fenómeno es posible ubicar a autores diversos bajo este mismo rubro.

En una punta del espectro encontramos a un autor religioso como René Guénon. Para él, el mundo moderno aparece con la instauración del racionalismo. Y el racionalismo, según lo concibe, consiste no ya en ignorar, nos dice, sino en negar expresamente todo lo que es de orden «suprarracional» (es la categoría que él emplea)²⁴³. Si él ve en este hecho el inicio de la Modernidad, no hablará en su crítica, tan acertada en muchos órdenes, de una crisis de la Modernidad, sino de la Modernidad como expresión de una crisis, por haber el mundo moderno obturado todo posible resquicio para una trascendencia. Es claro que Guénon no habla de irracionalismo ni aceptaría el rótulo, porque para él el debate está más allá de la razón. Se trata de una «doctrina tradicional» y metafísica, que por haberla olvidado Occidente, desterrando toda explicación de orden «suprarracional», estaría sumido en una crisis que lo conduciría hasta su disolución, momento en el que se volvería a tomar en cuenta la «doctrina tradicional» como guía y como principio. La filosofía sería una desviación, de orden puramente racional, que habría suplantado a la sabiduría verdadera²⁴⁴.

En la mitad del espectro encontramos a un cúmulo de autores que, sin renegar completamente de la razón, sospechan de ella y de sus cabales posibilidades, por los males a los que una racionalidad irrestricta nos condujo. Quizás uno de los más conspicuos representantes de esta postura sea Theodor Adorno. Consideraba que la razón había conducido a Occidente a una deriva sin precedentes por haberse autonomizado y por haber querido siempre reducir lo diferente a la identidad; por, en suma, haber dejado a un lado lo individual y lo humano. Proceso que, a la postre, conduciría al delirio nacionalsocialista. Bien es verdad que no renegaba de la razón, sino que sostenía que “hoy día, como en tiempos de Kant, la filosofía demanda la crítica de la razón por ésta, no su des-

²⁴³ Guénon, René. Op. cit. P. 23.

²⁴⁴ Es el tema de todo el libro, pero puede verse el capítulo 1.

tierra o abolición”²⁴⁵. Aunque no deja de ser cierto que veía en la filosofía un «suplemento irracional» que pervive en la indagación filosófica y que, en cierto modo, esa dosis de irracionalidad, proponía, le es inherente a la filosofía²⁴⁶. Se trata, desde luego, de una crítica de la razón y no de una renuncia a la racionalidad. De hecho una de las críticas que hará a la filosofía de Heidegger es la denuncia de la existencia de cierto irracionalismo filosófico en su pensamiento y en su concepción del «ser»²⁴⁷. La crítica emprendida a la razón obedecía, pues, a que la consideraba un medio de dominio y un mecanismo para acallar lo diferente.

Ya en la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno veían en el mito de los tiempos homéricos –y es curioso que se le llame movimiento ilustrado– el origen de una crisis por querer explicar el mundo por el logos. Es decir, para ellos la fundación de Occidente es una caída. Como en el crudo retrato que del hombre hace William Golding, en *Los herederos*, en donde el momento de la fundación de la humanidad se erige sobre la aniquilación del hombre de Neanderthal²⁴⁸. La humanidad, pues, se instaura, cuando acaba con el otro, con lo diferente.

5.2 Empobrecimiento y mecanización del lenguaje

Valga lo anotado para la esfera del pensamiento, de la filosofía, si prefiere el lector. Pero en el día a día encontramos un empobrecimiento del lenguaje, como resultado, en parte, de la deshumanización que en buena medida ha servido de hilo conductor de los últimos párrafos. En el habla habitual de las personas observamos un empobrecimiento brutal –no encuentro mejor adjetivo– de la lengua. En este dominio,

²⁴⁵ Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Op. cit. P. 89.

²⁴⁶ Cf. *Ibidem*. P. 48. Bien es verdad que en esta irracionalidad veía la posibilidad de expresar lo diferente, lo acallado, lo que no cae dentro del concepto, lo no idéntico (v.gr. P. 89). Esta será la empresa toda de la *Dialéctica negativa*. También es cierto que hace notar que incluso los filosofemas del irracionalismo son remitidos a conceptos y por tanto a un momento racional que les sería irrenunciable. *Ibidem*. P. 89.

²⁴⁷ *Ibidem*. P. 89.

²⁴⁸ Golding, William. *Los herederos*. Minotauro. Barcelona. 1993.

como en tantos otros de la sociedad de nuestros días, el idioma tiende a la simplificación.

No ya que la lengua esté en constante evolución, que es lo que suele aducirse, sino que el hablante medio («educado», digamos) la conoce mucho peor que en un hablante medio letrado de otras épocas y conoce muchas menos palabras de su propia lengua que aquél.

Dos de los aspectos propios de la lengua del Tercer Reich, según hace notar el filólogo Victor Klemperer, son la pobreza y lo que, con mucho tino, llama la mecanización lingüística de la vida. Se produce, nos dice, cuando la metáfora técnica apunta, no ya a las instituciones o a los órganos administrativos, sino a las personas²⁴⁹. Pero no sólo se limita a ello la mecanización del lenguaje; tiene otra manifestación: la mecanización –y perdone el lector la metáfora técnica– de la expresión lingüística. Es decir, el hecho de que cada vez más personas se expresen de manera idéntica empleando menos palabras. El uso de las frases hechas, de las expresiones gastadas, de las metáforas muertas, de las palabras manidas. Todo ello redundando –si resulta lícito emplear voz que tiene cierto cariz positivo para describir fenómeno tan negativo– en una mayor pobreza del lenguaje; y, al cabo, de la humanidad de la persona.

Menoscabo de la humanidad, se entiende, por todo lo que en la persona comienza a haber de mecánico, de automatizado, de establecido, de fijo, de inerte... Ello, desde luego, hace imposible el pensamiento, la filosofía...

Es la lengua pintura de lo que somos. Esta depauperación de la lengua, lo es también del mundo. Emilio Lledó ha mostrado que la dimensión última sobre la que se construye el hombre y su mundo es la del lenguaje. Lo ha señalado como dimensión importantísima de la construcción de la persona y de un individuo cabal. El uso de la lengua como medio para lograr una vida más plena, cuyo fortalecimiento sólo puede venir dado por una educación que privilegie o fomente una len-

²⁴⁹ Cf. Klemperer, Victor. *LTI: La lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo*. Editorial Minúscula. Barcelona. 2007. P. 223 y ss.

gua viva²⁵⁰. Sólo en una lengua viva puede cifrarse de manera real el ejercicio de la libertad. Lo contrario es ceñirse a ideologías establecidas y fijas, a programas ya pensados que tan sólo limitan y contienen visiones del mundo inertes y sedimentadas.

6. Crisis de la filosofía

He aquí una mirada a algunos de los problemas que delimitan la crisis de la Modernidad. Ha habido pensadores, sin embargo, que han intentado explicar la crisis de la filosofía. El no haber diferenciado los distintos tipos de crisis (social, epocal, y crisis de filosofía) ha traído mucha confusión. Y ha hecho que en muchas ocasiones y en muchos lugares se confunda la filosofía con la historia de la filosofía. Y ello ha llevado a que, a mi juicio, se haya hecho durante siglos una filosofía más ceñida a las categorías que a los problemas; más al discurso filosófico que al mundo de la vida. Y cuando se ha intentado una vuelta a los entes, es decir, al mundo, a la vida, la generación posterior, olvidando la lección del maestro que clamaba por mirar el mundo y no los postulados, la vida y no las categorías, volvía a ceñirse al discurso y a las categorías, quedándose con los postulados, pero no con la esencia, no con el aura de la enseñanza²⁵¹. No extraña, pues, que Platón, lúcido como era y minucioso conocedor de la naturaleza humana y de la necesidad de los hombres, tuviera tanta reticencia para legar una obra escrita y tuviera tanto recelo frente a la letra, por considerarlas, una y otra, un discurso estancado, que no coincidía con la fluidez del mundo de la vida; un tex-

²⁵⁰ Lledó, Emilio. Elogio de la infelicidad. Cuatro Ediciones. Valladolid. 2010. En especial el ensayo titulado *Conócete a ti mismo*. P. 41-71.

²⁵¹ Caso paradigmático lo encontramos en los discípulos de Heráclito de quien Platón cuenta que todavía cien años después de su muerte, había en Éfeso «heraclianos» de los que sólo hablaban palabras oscuras, que eran incomprensibles y que no admitían discusión alguna, porque ésta era imposible. Lo trae a colación Jaspers. Cf. Jaspers, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Op. cit. P. 279. De ese mal adolecieron (¿adolecen?) también, tras el influjo inmenso de sus fundadores, ciencias nuevas del espíritu: la psicología y la sociología.

to fijo, pues, una palabra sedimentada y muerta que, obstinados y obtusos, repiten siempre lo mismo²⁵².

No es el caso de Ramón Xirau que desde el título anuncia que se ocupará de la crisis de la filosofía y a ella le dedica el libro entero²⁵³. El problema con su análisis de la crisis de la filosofía, sin embargo, es que fuerza la historia de la filosofía para encajarla en el modelo que ideó, en lugar de estudiarla en su devenir histórico sin necesidad de querer ajustarla a un modelo predeterminado; incluso si por momentos parece que el esquema, en su simplificación, se muestra útil para explicar ciertos períodos y ciertos tránsitos internos de la filosofía. El libro, que es interesante y amplio, pretende mostrar que en cada uno de los períodos históricos que aborda (Grecia, cristianismo y Edad Media, Modernos y contemporáneos) se puede observar una fase de ascenso, rica especulativamente; una fase de síntesis o *summa* y una fase de crisis o de decadencia. Así, el ciclo que seguiría tal evolución sería el siguiente: en los albores, formas abiertas de filosofía que suelen ser creadoras, vivas, llenas de un alto grado de visión; luego, momentos de grandes síntesis, grandes *summas* que tienden a armonizar mucho de lo que las primeras épocas han descubierto para edificar sistemas totales (sistemas que quieren armonizar los diversos aspectos de la naturaleza, del hombre, de la vida); y un momento de crisis, tiempos en los que se critica los grandes sistemas pasados y tiempos en los cuales se suele tomar la parte por el todo (como lo expresa el autor), lo contingente por lo absoluto, lo relativo por lo necesario. De esta manera, habría un período de

²⁵² Es preocupación de varios diálogos. Puede verse *Fedón, Fedro, Político*.

²⁵³ Ya el título *–El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental–* nos habla de esa pretensión. Y en general el autor no confunde la crisis de la filosofía con la crisis social. Así, por ejemplo, Platón escribió en una época de crisis, pero Xirau, en su esquema, lo incluye dentro de un período filosófico de síntesis. No sobra decir, sin embargo, que el libro comienza sosteniendo que la crisis de nuestro mundo es esencialmente de orden espiritual y solamente con medidas de orden espiritual podrá ser contenida y vencida. En la *Conclusión* del texto, más a manera de epílogo que a manera de conclusión, trata de mostrar cómo el hombre está constituido no sólo por razón, sino también por emoción y por palabra y que el intento del hombre y de la filosofía debe ser el de evitar su escisión y responder a los problemas auténticos del hombre que, en última instancia, nos dice, son religiosos. Cf. Xirau, Ramón. *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Editorial Alianza. Madrid. 1975. Cf. Introducción y conclusión. P. 11-17 y P. 197-203.

ascenso, otro de estabilidad y otro de crisis²⁵⁴. Conviene decir, sin embargo, que si el libro sigue el desarrollo propuesto, por momentos parece demasiado limitada la tesis del autor para explicar por qué se dan las fases de crisis en la filosofía y para mostrar por qué se toma la parte por el todo y cómo ese tomar lo particular como lo absoluto responde o encarna un momento de crisis.

No queda explicado, entonces, en la teoría del autor, cómo ese gesto de tomar la parte por el todo para hacer de ello un sistema filosófico cerrado –que según Xirau es lo que caracteriza a las filosofías de la crisis– supone de suyo una crisis de o en la filosofía. ¿Por qué ese aspecto y no en cambio el anhelo de unidad, de una filosofía total que caracteriza los momentos de estabilidad según el autor?

6.1. La crisis de la filosofía como eslabones de saturaciones

Se observa, pues, la dificultad que supone intentar enmarcar la filosofía dentro de un esquema. Más adecuado resulta proceder en sentido inverso: ir directamente a la historia de la filosofía para estudiar el cómo y el porqué de sus crisis. Si me fuera permitida una ejemplificación podría hacerse a la luz de las distintas saturaciones –sin la rigidez de un marco preestablecido–.

Se ha dicho, al menos desde Platón, que la perplejidad (*θαυμαζειν*) es la madre de la filosofía²⁵⁵. Quiere esto decir que los hombres filosofan para tratar de desentrañar lo que el mundo sea. Surge la filosofía entonces como respuesta a una crisis, pues cuando se desvanecen los supuestos sobre los cuales se asienta una vida o un mundo es necesario, más aún es un imperativo, forjar un nuevo repertorio de convicciones. Aquellos hombres del siglo VI indagan sobre la naturaleza del mundo porque se dan cuenta de la inevitable inestabilidad asociada en él, de la continua mutación de todo cuanto les rodea. Fueron los primeros filóso-

²⁵⁴ *Ibíd.* P. 13-14.

²⁵⁵ Platón. *Teeteto*. Editorial Gredos. Madrid. 1988. 155 d.

fos también grandes viajeros (Tales, Anaximandro, por ejemplo), y con los viajes constataban que tenían las distintas naciones tradiciones diversas, dioses distintos y leyes diferentes. El asombro que tal constatación causaba los llevó a preguntarse qué era el mundo, cómo estaba constituido y, tiempo después, cómo podían regirse los destinos humanos, cómo podía gobernarse una polis. Como se percataron del incesante cambio, del perenne devenir (Heráclito), es una constante de la filosofía jónica el buscar lo que de permanente y estable hay en la naturaleza; preocupación que habría de desembocar en la filosofía de Parménides según la cual el cambio es imposible y aparente. Surge pues la filosofía por la crisis de algunos individuos que, en el mundo en el que vivían, no saben ya a qué atenerse²⁵⁶. Así, de una crisis surge en anhelo por explicar y el ansia de filosofía²⁵⁷.

Estos fisiólogos, como en ocasiones se les ha llamado por su estudio acerca de la naturaleza (περὺ φύσεως), querían saber qué era el mundo. La idea de *naturaleza* (φύσις) responde a la creencia de que hay un fondo estable en el mundo, una realidad subyacente de la cual surgen. Y, para algunos, van a morir a él (Anaximandro). Sobre este comienzo se asienta el desarrollo posterior de la filosofía jónica. Hasta cuando se agotaron las posibilidades inmanentes que dicha posibilidad ofrecía y, con la crisis que advino, fue menester introducir una nueva categoría: la de *elemento* (στοιχείον) como factor explicativo. Esta nueva categoría pretendía mitigar las deficiencias que la idea de *phýsys* tenía; pasando de un monismo a un pluralismo explicativo, que permitiera dar cuenta de cómo la *phýsis* era *arkhé*, cómo estaba principiando lo múltiple y lo

²⁵⁶ La idea es recurrente en ese libro impresionante y hermoso de Julián Marías que es la *Biografía de la filosofía*, para explicar cómo las circunstancias sociales o unos usos sociales caducos obligan a los hombres a hacer filosofía. No siempre –es la tesis de Marías en el libro y la justificación del mismo– se ha entendido lo mismo por *filosofía*. Para la reconstrucción de la historia de la filosofía occidental desde la perspectiva de la crisis me fue de mucho provecho el ensayo de Marías. No porque esté explicado desde esta luz, sino porque mostrando lo que habían entendido los distintos pensadores por filosofía y las circunstancias históricas a las que se enfrentaban queda también develada, de cierta manera, la óptica de la crisis. Marías, Julián. Op. cit. 1954.

²⁵⁷ Es de notar que también las crisis individuales mueven la historia de la filosofía. Piénsese en Agustín de Hipona, en Nicolás Maquiavelo o en Wittgenstein, por poner sólo tres ejemplos.

variable. Llevada a sus últimas consecuencias la idea de los elementos tenía que desembocar –desembocó, dirían algunos– en el atomismo de Leucipo y Demócrito.

Con el agotamiento de las posibilidades que esta interpretación ofrecía adviene una grave crisis en la filosofía. A esta crisis hay que sumarle la crisis propia de la situación novísima e inédita que supusieron para Grecia en particular y para el mundo mediterráneo en general las Guerras Médicas. Por una parte porque enfrentó a dos comprensiones distintas del mundo²⁵⁸, por otra porque la necesidad de combatientes que reclamaba la guerra supuso la incorporación a la vida efectiva de un gran número de personas que habían estado excluidas de tal vida pública.

La crisis, pues, obligó a la filosofía a discurrir por la senda de la ética. Frente a la crisis surgen dos posturas diametralmente opuestas que, con desigual intensidad y con los matices propios de cada época, seguirán presentes en las etapas de la historia de la filosofía: la escuela socrática y la reflexión de los sofistas.

Los sofistas surgen como una respuesta a la grave crisis social de su tiempo. Prometían hacer virtuosos (*αρεται*) a los hombres de manera rápida. Para ello se valían, sobre todo, de la retórica y de la erística. Fue también una reacción contra la especulación filosófica que había agotado las posibilidades que sus presupuestos albergaban y una vuelta «al mundo», frente a la imposibilidad que había mostrado la filosofía para decir a los hombres a qué tenían que atenerse. En ese sentido dejaron de preguntarse por lo que constituía el mundo, por lo que era y, aceptándolo como dado, se dedicaron a educar a los hombres eminentes de la polis; educándolos, sobre todo, en cómo vencer en el ágora, porque no estaban preocupados por la verdad, sino por la verosimilitud, de tal forma que no les importaba la dimensión ética sino la dimensión efectiva o utilitaria del pensamiento.

²⁵⁸ Esto lo explica bien Francisco Rodríguez Adrados en su estudio sobre el siglo V griego. Adrados Rodríguez, Francisco. *La democracia ateniense*. Alianza Editorial. Madrid. 1993. Puede verse el capítulo 1 (Los ideales humanos y políticos de la Atenas de Esquilo) de la segunda parte (La lucha por la idea democrática). P. 101 y ss.

Sócrates, cuya filosofía es también una respuesta a la crisis de su tiempo (y a la crisis de la filosofía), se continúa preguntando por lo que el mundo es, pero no ya como la escuela jónica o eleática, para los cuales el ente estaba ya dado –para ellos el ente es–, sino que su investigación recae en el qué (qué sea el ente)²⁵⁹, de allí que procure buscar la definición de los objetos investigados. Y añade a ello una marcada dimensión ética a su pensamiento.

Herederero eminente de esta manera es Platón, cuya filosofía es una gran respuesta a la crisis política de su tiempo (*Leyes, Político, República*), en la *Carta VII* habla del vértigo que le producía la crisis; se trataba de una crisis profunda que supuso una desorientación del hombre mismo y de su mundo político y social (en parte como resultado de la guerra del Peloponeso) y a la crisis a que la reflexión jónico-eleática había conducido (*Sofista, Parménides, Teeteto*).

Como respuesta a la crisis política y como respuesta a la idea de la justicia como convención o como el mero imperio del más fuerte (Glaucón y Trasímaco en la *República*) –tras la distinción realizada por los sofistas entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención–, Platón intentará una respuesta para fundamentar la política, sobre la base de su indagación en torno a la justicia. Valga anotar que en situación análoga se encontrarán los contractualistas del siglo XVII cuando, tras el derrumbe del precepto de la ley divina (o de una ley que proviene de Dios o que de Él obtiene su justificación última y su fundamento) –en torno al cual gira el debate filosófico-político en buena parte de la Edad Media–, los pensadores del XVII recurren a la idea de una ley natural con el propósito de encontrar un fundamento último de la ley y del Estado, ajeno a la fundamentación divina de la ley (y, en cierto sentido,

²⁵⁹ Refiriéndose al τι εστι socrático hace notar Julián Marías: “El *ésti* se refiere al ser, en el sentido eleático de consistir; pero la pregunta *tí* no es eleática: el *tí*, el qué, apela del consistir a aquello en que se consiste, es decir, a la consistencia de la cosa consistente. Parménides no se pregunta *qué* es el ente –para él esto no tendría en rigor sentido ninguno–, sino que se sitúa en su ámbito mediante en *nous* y dice *que es* (ὄσ εστιν)”. Marías, Julián. Op. Cit. P. 61.

«neutro») y que, por ello mismo, permitiera superar las guerras de religión que a la sazón se encontraban en un punto álgido²⁶⁰.

Con la muerte de Alejandro de Macedonia viene la crisis del mundo helenístico que tan honda, tan decisiva y tan definitiva habría de mostrarse para la configuración política e intelectual de Occidente. Es esta la crisis del hombre antiguo, que encuentra una de sus causas fundamentales en la disolución de la polis en el imperio macedónico. A esta crisis responde la filosofía helenística (estoicismo, epicureísmo y cinismo y, más tarde, el eclecticismo), con un predominio de lo ético en la reflexión filosófica.

La filosofía medieval, por su parte, reviste una complejidad especial por la íntima relación que tenía ésta con la teología, a cuyo servicio se encontraba. Se podría decir que se empleaban categorías filosóficas, sobre la base del pensamiento aristotélico, sobre todo a partir del siglo XII, para explicar la divinidad y sus problemas adyacentes. Dijérase que son desarrollos filosóficos de cuestiones teológicas. En cualquier caso, no necesariamente ello la sustrae a este ciclo de la crisis que ahora presento; piénsese en la gran crisis que causó la doctrina de la doble verdad de Averroes según la cual no todo lo que es verdadero en filosofía lo es en teología y viceversa.

Aunque también es cierto que hubo una filosofía secular y hasta secularizante. El tratado sobre la monarquía de Dante Alighieri pretende establecer la primacía política del Imperio sobre la Iglesia y mostrar que las dos esferas están separadas.

Aparece el Renacimiento como respuesta a la crisis del siglo XIV, esto es, a los problemas que surgen con el desarrollo de las ciudades, la aparición de los Estados nacionales, la peste negra y el ascenso de la burguesía.

Los desarrollos políticos, sociales y tecnológicos que el Renacimiento trajo portarían la crisis del siglo XVII. Los cambios que introducen el descubrimiento y la conquista de América, la imprenta, la teoría coper-

²⁶⁰ Sobre esta cuestión puede Cf. Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Op. cit. La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones. P. 107 y ss.

nicana hacen que surja el Barroco como respuesta. Este siglo de honda crisis supuso también además de las grandes teodiceas (Leibniz, Spinoza), un renacimiento de las filosofías propias del mundo helenístico (el escepticismo de Montaigne, un nuevo auge del epicureísmo y del estoicismo; Quevedo, valga recordarlo, le dedica sendos tratados a estas dos corrientes de pensamiento), justamente por el desconcierto que reinaba, por no poderse regir los hombres por los esquemas que otrora sirvieron de marco para la acción. La Reforma protestante debe encuadrarse, en gran medida, en este panorama.

La otra gran respuesta del XVII fue el racionalismo cuyo precursor fue René Descartes. Sobre este predominio o esta primacía de la razón se asentará toda la filosofía moderna posterior (será idea común del siglo XVII, como quedó ya mostrado, la de que nada está mejor repartido que la razón). La razón se convierte en el elemento último para explicar el mundo y para orientar la conducta (obsérvese que incluso la Reforma y todo el protestantismo está imbuido de este espíritu).

Permítaseme anotar de pasada que el orden, el rigor de la filosofía característica del XVII (Descartes, Spinoza), del XVIII –en alguna medida (Kant, por ejemplo, pero no necesariamente Voltaire)–, pero más del XIX (Hegel), es una herencia de la concepción estamental del Medioevo (y de su lógica argumentativa y de su concepción del mundo). La filosofía del XX, en cambio, es, en su espíritu, la filosofía de la Modernidad. Por ello resulta paradójico que se considere una filosofía post-moderna. Justamente, el hacerse que se le impuso al individuo con el ascenso de la burguesía, el buscarse un destino –al margen de una esencia o de un estamento inamovibles, inmutables– es la apuesta de muchas de las corrientes filosóficas del siglo XX (piénsese en la fenomenología, en ese «estar arrojado» de Heidegger y en la apuesta del existencialismo en general, o en las concepciones reticulares, por poner otro caso, de la sociedad y del mundo que ofrece la filosofía francesa de la década del sesenta y del setenta).

7. La vida inerte

Esta deshumanización de lo humano que tan siniestro color le da a los tiempos presentes, esta depauperación de lo que era una vida y un hombre, este remedo de hombre, esta sombra de una sombra que nos escandaliza y nos conmueve (al menos a algunos) y que nos ha quedado como resultado de un mundo cada vez más aséptico y mecanizado, en el que sin cesar continúa difuminándose el sentido, condujo a un inédito desprecio (hablo de Occidente) del hombre por el hombre.

La mescolanza de los valores, el desdibujamiento de las jerarquías, la pérdida de vigencia de los usos que el debilitamiento del principio político trae como consecuencia –manifestaciones patentes de la crisis–, el nihilismo, es decir, la ausencia de una axiología claramente establecida, lleva a pensar que todo vale, que todo, ay, es igualmente válido. Incluso la vida. Por ello fue posible ese desprecio de la vida que sufrió el siglo XX; llámese Stalin, Hitler o Pol Pot. Los campos de exterminio del régimen soviético, los campos de concentración del régimen nacionalsocialista, la siniestra locura de las masacres camboyanas fueron –y lo siguen siendo mientras podamos recordarlo; y hacerlo es deber de la deshumanizada humanidad de hogaño– el horror hecho arma política, el más crudo, sistemático e inédito desprecio por la vida que hayan visto los tiempos. Por ello sostenía Adorno que el delirio nacionalsocialista le había impuesto a la humanidad entera un nuevo imperativo categórico: que Auschwitz –y Auschwitz acá, se entiende, es genérico–, que Auschwitz, no, nunca, jamás vuelva a repetirse²⁶¹. Sobra decir que el desprecio por la vida en el régimen soviético o de Pol Pot no fue menor.

Esta pérdida de la individualidad, cuya consecuencia más nefasta es que hace a los hombres intercambiables, como las piezas fungibles de una máquina, como las existencias idénticas de un inventario, llevó el delirio de una civilización a un punto en el que el dolor ya no sirve como

²⁶¹ “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido”. Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Op. cit. P. 334.

revulsivo²⁶², a un punto dramático y doloroso, caliginoso y terrible, en el que la muerte perdió su carácter absoluto²⁶³. El carácter absoluto de la muerte fue el que en esos delirios totalitarios se perdió. Y nada, nunca, jamás, podrá resarcirlo. Un grito de horror desesperado errará eternamente, yacerá en las capas de la memoria de la humanidad, más allá del mundo y de los siglos, para que al menos quede constancia de ese horror indecible, de ese padecimiento sin sentido y sin fin. Tras un proceso de «selección» en Auschwitz, cuyo juicio –el juicio del que dependía la vida entera de un individuo– no duraba más de unos segundos (en tres o cuatro minutos una barraca de doscientos hombres quedaba enteramente juzgada; en una tarde, el campo entero de doce mil hombres), tras ese delirante proceso de selección, un anciano que se llamaba Kuhn oraba porque la providencia lo había salvado para este mundo; frente a su plegaria Primo Levi reprende, responde:

Kuhn es un insensato. ¿No ve, en la litera de al lado, a Beppo el griego que tiene veinte años y pasado mañana irá al gas, y lo sabe, y está acostado y mira fijamente al bombillo sin decir nada y sin pensar más nada? ¿No sabe Kuhn que la próxima vez será la suya? ¿No comprende Kuhn que hoy ha ocurrido una abominación que ninguna plegaria propiciatoria, ningún perdón, ninguna expiación de los culpables, nada, en suma, que esté en poder del hombre hacer, podrá ya remediar resarcir nunca? // Si yo fuese Dios, escupiría al suelo la oración de Kuhn²⁶⁴.

Sí, hasta la muerte misma, bajo la vesania totalitaria, se hizo in-frahumana²⁶⁵, perdió su carácter absoluto; es decir, dejó de ser un

²⁶² Tafalla, Marta. Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria. Editorial Herder. Barcelona. 2003. P. 93.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Levi, Primo. *Se questo è un uomo*. Einaudi. Torino. 2010. P. 116.

²⁶⁵ “La manera misma elegida para el exterminio –después de minuciosos experimentos– era ostensiblemente simbólica. Había que usar, y se usó, aquel mismo gas venenoso que se empleaba para desinfectar las bodegas de los barcos, y los locales infestados de chinches o de piojos. A lo largo de los siglos se han inventado muertes

CRISIS

acontecimiento único, porque únicas eran las personas, particulares sus biografías e irrepetibles sus destinos, con sus dudas, sus anhelos, sus temores, sus pequeñas felicidades y sus frágiles esperanzas. Pero eran otros tiempos...

Eso nos queda de estos tiempos atribulados y tristes: un desprecio por la vida y, según conocida expresión, una banalización del mal. Poco más.

más atormentadoras, pero ninguna tan henchida de vilipendio y desprecio". *Ibíd.* P. 174.

V. Variaciones: Manifestaciones de la crisis contemporánea

Queda visto cuáles son las principales causas de la crisis del mundo moderno. Ahora conviene mirar algunas de las más patentes y más inquietantes consecuencias. Son distintos dominios en los que se deja entrever la crisis del presente.

Anarquía: De la inversión de los principios o la ausencia de jerarquías

Quedó ya estudiado de qué manera la crisis es el punto de inflexión de un momento histórico a otro. Y tal viraje suele estar acompañado por una mutación en las jerarquías sociales y, a veces, por su drástica inversión. Ortega da cuenta de la que se produjo con el desmoronamiento del mundo antiguo: fue precisamente la que dio el paso de una Roma pagana a una Roma cristiana en virtud de la sospecha por la que, a causa de la crisis, había caído el mundo y la realidad y el hombre: por ello se aferraron los hombres de aquel tiempo a una religión cuya prédica prometía un nuevo hombre, y a una nueva realidad que no era de este mundo e incluso a un nuevo Dios²⁶⁶.

En el mundo contemporáneo, una de las inversiones más radicales, consecuencia de la crisis que anega el presente, es la del capitalismo actual, en donde el hombre, como quedó ya glosado, no es el fin de la

²⁶⁶ Ortega. En torno a Galileo. Op. cit. Lección VIII: En el tránsito del cristianismo al racionalismo.

producción que genera el sistema, y no es ya tenido en cuenta ni siquiera como medio. Sus necesidades, por lo demás, más que satisfechas, son creadas y fomentadas arteralmente para hacer viable el modo de producción.

Hay una consecuencia más que genera el desdibujamiento de las jerarquías: el hombre contemporáneo se muestra incapaz de reconocer una superioridad intelectual a alguien, o de ver en otro una eminencia de cualquier índole o de apreciar una superioridad moral; de allí el desprestigio –y es causa y consecuencia a un tiempo– en el que ha caído toda autoridad²⁶⁷. Esta falta de jerarquías o el desconocimiento *de facto* de ellas al que hoy asistimos, desembocará en el democratismo que actualmente reina por doquier.

A nivel existencial las consecuencias son no sólo claras sino patológicas: el resultado es una vida sin los picos y los valles propios de toda existencia sana, como los de una narración bien contada; sin los matices y los colores propios de toda vida, como los de un relato hermoso y abigarrado. No; nada de ello. Tenemos, en cambio, una vida plana en la que los momentos y los días desfilan con enloquecedora identidad. Resulta muy dicente el hecho de que para el compulsivo (lo que en ciertas caracterizaciones médicas llaman el psicópata anakástico, que es el tipo de compulsivo en el que los fenómenos de compulsión alcanzan su grado máximo de desarrollo sistemático) todos los pequeños acontecimientos de la vida figuran a un mismo nivel. Se vislumbra, entonces, lo que de patológico hay en la ausencia de jerarquías. Para el hombre sano, la existencia ofrece un mapa, con sus cumbres y sus simas, que le permite distinguir lo importante de lo irrelevante, lo esencial de lo prescindible, e incluso lo genuino de lo espurio, lo veraz de lo falaz. Pero la cartografía del individuo morbosos tiene un trazado que carece de matices; es decir, no hay valles ni picos, sino un único nivel que no le permite desbrozar lo malo de lo bueno ni tamizar lo mejor apartándolo de lo mediocre. Si el hombre sano reserva su voluntad de perfección y sus mejores esfuerzos para las actividades relevantes (pues sabe que hay otras im-

²⁶⁷ Véase más adelante *Envidia en La neurosis social*.

prescindibles, sí, pero que no gozan de idéntica preponderancia), el compulsivo busca la perfección en cada uno de sus actos, de sus gestos y de sus movimientos. Por ello el sano puede incurrir en la inexactitud sin por ello caer en el abandono, y la desenvoltura de sus gestos delata la atmósfera de libertad en la que se desarrolla su existencia, mientras que el rigor y los rituales a que se somete el compulsivo denotan siempre un dejo mecánico y hasta mecanizante²⁶⁸.

Verdad

Como se perdió para Occidente el horizonte de un referente último, como la realidad se ha vuelto difusa y el sujeto coadyuva a construirla y a interpretarla, como se ha desvanecido el ser y ha venido a sustituirse por la veleidosa y efímera apariencia, se ha tornado poco menos que imposible la filosofía (o la ontología) y se ha abierto un vastísimo espectro de interpretación, alimentado insulsamente en sus principios tanto por el empirismo como por el racionalismo, en el que, sumado al desprecio de la sociedad contemporánea por los sabios y a la ausencia de jerarquías, la consecuencia más notoria ha sido que, paulatinamente, se ha acogido como único criterio de verdad el del consenso, hijo legítimo de la democracia y abanderado de sus valores. Criterio que consiste – dicho en español– en aceptar como verdadero aquello con lo que la mayoría está de acuerdo, aunque sean los manidos tópicos del vulgo, los equivocados lugares comunes de la masa, aunque se trate de una estupidez, una iniquidad, una necedad o, incluso, oh paradoja, una mentira. Concepto material de una noción filosófica, es decir, espiritual, cuya fortaleza única es la del peso que le concede la masa para arrollarlo todo, hasta la verdad y el pensamiento.

²⁶⁸ Cf. Von Gebattel, Freiherr Viktor E. El mundo de los compulsivos. En: *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Op. cit. P. 219 y 223. Consideraciones más amplias pueden verse en la segunda parte del texto, en especial en el acápite titulado *La persona sana y la patológica*.

Se abre de esta manera una inmensa brecha en la que la opinión y la sofistería reemplazan a la verdad y a la filosofía. La cuestión no sería tan preocupante si el debate no tuviera hondas implicaciones prácticas, es decir, éticas; cuestión que, por lo general, se escamotea hábilmente cuando se quiere sopesar esta postura sobre la verdad. No es sólo que el consenso no sea ni pueda jamás ser un criterio de verdad –resulta muy evidente que muchos podemos estar equivocados en torno a una cuestión, aunque pueda haber consenso y hasta unanimidad en torno a ella; como, por lo demás, ha ocurrido con harta frecuencia a lo largo de la historia–, sino que conduce, indefectiblemente, al totalitarismo²⁶⁹.

Es tan evidente, por lo demás, que esta grosera noción de verdad ha penetrado todas las esferas de la existencias que está ya asentada en los sublimes dominios del arte. Nada distinto al *arte por consenso* es la llamada teoría institucionalista.

Muy sintomático de esa peligrosa noción de verdad es el hecho de que a la luz de los eventos ocurridos en el régimen Nacionalsocialista la unánime excusa que se encontró para justificar los hechos fue la de aducir que «no podemos estar equivocados todos». Tal se puede apreciar en el testimonio de Adolf Eichmann: “Eichmann dijo que Hitler «quizá estuviera totalmente equivocado, pero una cosa hay que no se le puede negar: fue un hombre capaz de elevarse desde cabo del ejército alemán a Führer de un pueblo de ochenta millones de personas... Para mí, el éxito alcanzado por Hitler era razón suficiente para obedecerle»²⁷⁰. Antes, en enero de mil novecientos cuarenta y dos, la llamada conferencia de Wansee que reunió a los subsecretarios del gobierno sirvió para acallar los pocos reparos de conciencia que a la sazón quedaban, se lee:

Pese a que Eichmann había hecho cuanto estuvo en su mano para contribuir a llevar a buen puerto la Solución Final, también era cierto que aún abrigaba algunas dudas acerca de «esta sangrienta solución, mediante violencia», y, tras la conferencia, estas dudas quedaron disipadas. «En el curso de la

²⁶⁹ Pueden verse Zuloaga D., Juan David. *La tiranía de lo políticamente correcto*. El Espectador. 1 de abril de 2010 y *La sutil infiltración del totalitarismo*. El Espectador. 15 de abril de 2010.

²⁷⁰ Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo. Barcelona. 2009. P. 186.

reunión hablaron los hombres más prominentes, los papas del Tercer Reich». Pudo ver con sus propios ojos y oír con sus propios oídos que no sólo Hitler, no sólo Heydrich o la «esfinge» de Müller, no sólo las SS y el partido, sino la élite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel «sangriento» asunto. «En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió de sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa». *¿Quién era él para juzgar?* ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto? Bien, Eichmann no fue el primero, ni será el último, en caer víctima de la propia modestia²⁷¹.

Más adelante se lee el testimonio de Eichmann: “Nadie vino a verme para reprocharme ni un solo acto realizado por mí en cumplimiento de mis deberes”²⁷².

Pese a todo, la teoría de la verdad como consenso sigue encontrando en nuestros días sus enconados defensores, sus encarnizados promotores.

Epistemología

La proliferación actual de «ciencias» (llamémoslas así), las investigaciones minúsculas para explicar cuestiones nimias o baladíes, este estéril ajeteo intelectual, este querer reducir la filosofía a mera epistemología, esta *anarquía* en los saberes no es sino una expresión más – acaso la más preocupante, la de repercusiones más hondas– de la falta de principio. Se deja ver aquí el vacío ontológico en que cayeron las ciencias humanas y naturales. Y se deja ver también la pretensión de la ciencia de haber querido supeditar a la filosofía, desligándola de la posición ancilar que le es natural²⁷³. Le es natural, porque la reflexión sobre los límites y los métodos de la ciencia en particular y de cualquier saber en general, no es labor que pueda desarrollar la propia disciplina que intenta reflexionar sobre sus posibilidades y su alcance, sino que es ta-

²⁷¹ *Ibidem*. P. 168.

²⁷² *Ibidem*. P. 193.

²⁷³ A este respecto se puede Cf., por ejemplo, Nietzsche, Friedrich. Más allá del bien y del mal. Parágrafo 204. P. 139-142.

rea que le compete siempre a la filosofía. Y en ella encuentra su posibilidad y su fundamento.

Precisamente a ese problema de la ausencia de fundamento es a lo que Hegel intenta responder en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. La respuesta, esto es, el fundamento que encuentra es el pensamiento, con todo el nivel de concreción y de complejidad que la categoría tiene en el sistema hegeliano. Y sabe que es labor de la filosofía, más aún, que es la filosofía misma, pues lo otro es caer en el voluble mundo de la opinión. La verdad, nos dice, no puede descansar en sentimientos, puntos de vista, intuiciones, en factores puramente personales, sino en el pensamiento. Pues, para él, el «sentido» de la historia tiene que fundamentarse en la razón. Y lo contingente no tiene lugar en la filosofía (pues, según sostiene, todo lo real es racional). El fundamento entonces que propone Hegel es el pensamiento mismo, la idea misma. De allí, precisamente (de la falta de fundamento), la crítica que emprende Hegel contra las filosofías de moda de su tiempo²⁷⁴. Recuérdese que análoga fue la crítica de Heráclito a sus predecesores y a sus contemporáneos por practicar un conocimiento errado o la mera colección de hechos diferentes e inconexos; es decir, hechos que no estaban sujetos a principio, que para Heráclito era el Logos²⁷⁵.

Economismo

No se trata sólo de que la economía esté copando cada vez amplios ámbitos de realidad, o de que los dominios que aún saben mantenerse ajenos a su lógica de rendimiento son tildados de insignificantes cuando no de nocivos, no, peor aún, todo el entramado de reacciones que constituye la sociedad ha comenzado a regirse por su lógica y su tiranía táctica y silenciosa.

²⁷⁴ Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial. Madrid. 1986. P. 45 y P. 50.

²⁷⁵ Para un estudio penetrante sobre el pensamiento de Heráclito véase Binswanger, Ludwig. *El concepto del hombre según Heráclito*. Op. cit. Sobre esta cuestión en particular P. 155 y ss.

Es curioso notar que en el espacio de lo político el «valor» de una idea viene determinado –por causa de una noción de verdad como consenso que terminó por imponerse– en sentido inverso a como se tasa un valor de cambio en el ámbito económico: cuanto mayor sea el número de personas que adscriben una idea o un movimiento tanto más «valiosa» se torna.

Y no deja de ser una paradoja del mundo contemporáneo –pero una paradoja que muestra la fuerza de los vectores que lo conforman– el hecho de que todos los movimientos que aspiran a hacer oposición al «sistema» o que pretenden subvertirlo, tengan que valerse de todos los medios y mecanismos que, precisamente, ayudan a perpetuarlo: las asambleas, la democratización al interior de sus movimientos, la publicidad de sus ideas, la idea de una verdad como consenso que para el caso viene dada por una mercantilización de todo lo real y cuya cotización se tasa por su mercado potencial...

Como consecuencia de esto, hay una pérdida de sentido. Y uno de sus focos lo encontramos en la economización de la vida contemporánea que hace que los individuos sean intercambiables en el proceso de producción como lo son las piezas fungibles de una máquina, y el valor de la persona –por causa de la mercantilización de todo lo real– ha llegado a ser su valor de mercado y –dicho llanamente– la riqueza que cada quien es capaz de acumular y, en nuestros días, de ostentar²⁷⁶. Los privilegios (derechos privados) del mundo moderno encuentran su fundamentación no en la nobleza o en la aristocracia o en cualesquiera otras «virtudes» que el mundo antiguo y el mundo medieval hubieran podido esgrimir, sino en la riqueza. Piénsese, si no, en las exenciones tributarias de que gozan en todos los países las grandes empresas y los hombres más ricos.

²⁷⁶ Esta cara del nihilismo según la cual cualquier conducta humana se hace permisible en la medida en que es económicamente posible y adquiere valor de cambio, esta arista que supone la mercantilización de la vida humana fue denunciada por Marx; Marshall Berman la estudió en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo Veintiuno Editores. Bogotá. 1991. P. 108 y ss., y P. 97-99.

La vida deshumanizada

Que los hombres y el mundo se han deshumanizado y han sido convertidos en existencias y en una mercancía más del engranaje económico muéstralo el hecho, tan nefasto como incontrovertible, de que es la economía la que rige sus destinos; y todas sus vidas y metas están puestas al servicio de los fines económicos, en cuya esfera los hombres no son más que medios, meros instrumentos de la acción económica y de la racionalidad instrumental.

Es signo de los tiempos que los diversos dominios que otrora eran exclusivamente humanos se hayan emancipado y que, como llevados de una ciega entelequia y gozando de plena autonomía, en su cerrada autarquía, se retroalimenten.

La ciencia produce objetos cuyos fines poco importa que envilezcan al hombre, que entorpezcan la vida o que obturen las posibilidades humanas de su crecimiento y de su expansión vitales. Michel Henry lo ha hecho notar con belleza y lucidez mediante la crítica aguda que le hace a la televisión.

Por otra parte, el desarrollo de la ciencia ha llegado a un estadio tal que es posible predecir los próximos resultados de una investigación y, de hecho, llegan a idénticos resultados en partes distintas de manera casi simultánea. Obedece este fenómeno al hecho de que se ponen a prueba y se llevan hasta sus últimas consecuencias procesos y experimentos «objetivos» (es decir que por su propia naturaleza y su propia preconcepción excluyen al hombre) y, operando siempre dentro de las posibilidades intrínsecas de su método y sus herramientas, saben el próximo escalón lógico al que se llegará²⁷⁷.

En el dominio de la economía ocurre otro tanto, y prueba fehaciente de ello son la finanzas que sin que medie trabajo alguno generan ingresos. En el ámbito del arte ya Ortega habló de su deshumanización, cuyo signo distintivo, de ese arte que para la época en la que escribió su ensayo se encontraba en los albores, era precisamente el de excluir de la

²⁷⁷ Henry, Michel. Capítulo 3. La ciencia sola: la técnica. Capítulo 5. Las ideologías de la barbarie. La crítica a la televisión en el capítulo 6.

esfera artística todo lo genuinamente humano para, en este tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, llenar la esfera estética no con «humanidades», sino con idealidades, objetividades²⁷⁸. Dos constantes se aprecian en este proceso, a saber: la pérdida del valor estético de la obra de arte y su radicalización a punto de destruir su capacidad de comunicar. De este último factor procede la necesidad de justificación y de explicación de muchas de las obras del arte contemporáneo, a punto tal que en ocasiones es más importante el texto que la acompaña sin el cual la obra se hace ininteligible. El proceso inició con los *ready made* de Marcel Duchamp, elevando a la categoría de arte por la propia elección del artista objetos manufacturados²⁷⁹. Luego vendría la confusión entre el arte y la vida, y se privilegiaría el acto creador sobre la propia creación artística. Por fin tendría lugar una desmaterialización del arte, en los llamados *happenings* y *performances*, con lo que aparecieron una serie de «obras» efímeras e insustanciales. También la pintura (con el *arte minimal*) la vaciaron de su contenido intelectual o narrativo, limitándola a sus componentes físicos (la tela, el color). Posteriormente eludirían incluso la intervención física del artista en la ejecución de sus esculturas (dejando la labor de construcción a una fábrica industrial). Y luego vendrían todas las vanguardias –es decir, todas las derivas– imaginables, cuyo epítome puede ser el apotegma de Ben Vautier: «Yo soy arte»²⁸⁰, que estaba en sintonía con el planteamiento de Joseph Beuys según el cual «cada hombre es un artista. Incluso ésta es mi contribu-

²⁷⁸ Ortega Y Gasset, José. La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Editorial Planeta DeAgostini. Madrid. 2010.

²⁷⁹ En beneficio de Duchamp debe decirse que él nunca sostuvo que sus *ready made* fueran obras de arte –tampoco dijo que no lo fueran– y tan poca importancia le daba a tales gestos o a tales juegos que la mayoría de las piezas originales se perdieron. Más que obras, pudieran considerarse intervenciones en el mundo del arte. Su influencia, no obstante, es innegable y cambió para siempre –y para mal, si se me permite hablar en primera persona– el panorama del arte contemporáneo.

²⁸⁰ El francés Ben Vautier se expuso a sí mismo en el escaparate de la Gallery One de Londres en 1965, cuando lo invitaron a participar en el *Festival of Misfits* (Festival de inadaptados). Tituló a la intervención *Living Sculpture*. Ya en 1962 se hizo filmar mientras permanecía sentado en medio de una calle en Niza con un letrero que decía «*Regardez-moi, cela suffit, je suis art*» («Míreme, eso basta; yo soy arte»).

ción a la historia del arte». Sentencia que, desafortunadamente, muchos han tomado en serio y han creído al pie de la letra²⁸¹.

Y como hay esferas –muchas, lo estamos viendo– en las que ya no media ni entra en juego lo humano (aunque hayan sido genuinamente humanas –y en ello reside la aberración del fenómeno y el límite que le impone al pensamiento–), fue posible asistir en el siglo XX al patético espectáculo, por su –la palabra es horrible, pero en este contexto vale– *cosificación*, de un hombre que, en su vida dañada, deshumanizada, despreciaba la vida, mataba a un hombre, a cientos, los echaba a las cámaras de gas o los mandaba a los campos de esclavitud y los torturaba (en Alemania, en Rusia, en Camboya, en China, en Somalia,...), sin remordimiento alguno, sin objeción de conciencia, con la grosera y humillante excusa –que tampoco necesitaba– de que estaba cumpliendo su trabajo; porque ya no era hombres con lo que trataba, sino despojos de hombre, sombras de hombre. Por ello pudo preguntarse Primo Levi *si esto era un hombre*; y no sé si se refería al torturado o al torturador. A los dos, digo yo. Por ello asistió la historia al luctuoso espectáculo del límite al que un hombre puede llegar con otro hombre.

Pero como siempre podemos caer más bajo, no sólo los regímenes totalitarios les quitaron la vida, sino la propia muerte, como denunció Arendt en su ensayo sobre el totalitarismo: “Los campos de concentración tornaron la muerte en sí misma anónima (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo, privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca había existido”²⁸².

²⁸¹ Analiza con detalle y con lucidez la cuestión Marie-Claire Uberquoi en su libro *¿El arte a la deriva?* Uberquoi, Marie-Claire. *¿El arte a la deriva?* Debolsillo. Barcelona. 2004. Sobre Duchamp P. 15 y ss., sobre Ben Vautier P. 37 y ss., sobre Joseph Beuys P. 40 y ss.

²⁸² Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2006. P. 607. Véase en general el párrafo titulado *Dominación total* (P. 589 y ss.) del capítulo 12 *El totalitarismo en el poder*.

Y acá termino porque todo lo decible tiene un límite; acá termino porque, según hizo notar Primo Levi, “por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre”²⁸³.

Vacío

Esta deshumanización y esta homogeneización a la que asistimos en el mundo contemporáneo, quizás sean resultado, al menos en parte, de la voluntad moderna por domeñar la naturaleza, por cuantificarla y transformarla, tanto como de la escisión, también típicamente moderna, entre el objeto y el sujeto que la ciencia desde hace siglos ha refrendado. Ese científicismo que en su momento denunciara Husserl y que supuso en la empresa de la ciencia hacer a un lado al hombre mismo, no ha hecho sino crecer. Y es curioso, sin embargo, el lugar preponderante que el hombre contemporáneo le adjudica a la ciencia porque ésta, según hizo notar un científico de nuestros días, “nada interesante tiene que decir sobre los valores humanos”²⁸⁴. Más aún, el mundo y la cultura se han desarrollado durante milenios sin que su crecimiento, su mantenimiento y hasta su fortalecimiento le deban nada a ésta, tal y como lo pone de relieve en su ensayo sobre la crisis del presente Michel Henry²⁸⁵. Uno de los intentos centrales de Henry a lo largo de este libro es mostrar que el mundo de la vida nada tiene que ver, ni siquiera una tangencia, con el mundo de la ciencia; no sólo porque ésta se ha autonomizado, sino porque su estructura misma, sus pretensiones de obje-

²⁸³ Levi, Primo. Op. cit.

²⁸⁴ Ridley, B. K. On Science. Citado en: Szczeklik, Andrzej. Catarsis. P. 200.

²⁸⁵ En el primer capítulo del libro, en efecto, escribió: “Pero si aún hoy no tenemos más que una noción imperfecta de aquello que es la biología, conviene remarcar en todo caso que la humanidad ha vivido durante milenios sin tener la menor idea de ésta y sin dudar de su existencia; *sin que, precisamente, ninguna de las modificaciones de la vida humana, su mantenimiento, su crecimiento, su cultura, le deban nada*. Así presentamos de una vez esta primera verdad, sobre la cual no resulta inútil meditar en este fin del siglo XX, a saber, que *la cultura originalmente y en sí nada tiene que ver con la ciencia y no proviene en modo alguno de ella*”. Henry, Michel. Op. cit. P. 14. La cursiva en el original.

tividad hacen que su desarrollo sea siempre ajeno al del mundo de la vida.

El proceso de objetivación que sigue Occidente hace que se destierre lo genuinamente humano del mundo. Las ciencias, en su insidioso afán de objetividad, se están vaciando de contenido pese a su pretendida profundidad. Como su herramienta son las matemáticas, la mirada que tal herramienta auspicia es siempre superficial, es decir, exterior, pues el acto matemático es un acto formal, al que le es indiferente el objeto que es sometido a su tratamiento.

Las ciencias humanas, siguiendo las tendencias de los tiempos, hacen a un lado al hombre mismo y se ciñen a un método –el objetivista de las ciencias naturales– que no sirve para estudiar lo que sea la vida, como no sea de manera anecdótica y exterior, pues más importa ahora el método (y las posibilidades mismas que el método auspicia), más que el hombre mismo, cuya vida no es objeto de estudio; lo es, en cambio, su representación vacía, tal y como denunciara Michel Henry. Se llega entonces a la paradójica situación de que es el método quien dicta y delimita el objeto de investigación, y lo inventa para poner a prueba su herramienta de investigación y las potencialidades de dicho método. Así por ejemplo, nos dice Henry, se crea el objeto «opinión pública» por la aplicación de la retícula matemática y estadística a aquello que sólo en ella se descubre (tal opinión), pero siempre delimitada por el contenido de las «preguntas-respuestas», y cuya extensión es objeto de un recuento riguroso; «pensamientos» que por supuesto –acota el fenomenólogo– nunca han existido como no sea al interior de esta retícula y cuyo cómputo, todo lo detallado que se quiera, ninguna importancia tiene, si se exceptúa la de constituir el «objeto» de una ciencia nueva, la politología²⁸⁶.

Lo que caracteriza, pues, a esta nueva ciencia humana es su superficialidad, porque de los objetos de estudios no tiene «idea». Tiene forma-

²⁸⁶ Sigo la crítica al cientificismo que hace Michel Henry. *Ibidem.* P. 137.

lidad y procedimiento; exterioridad²⁸⁷. Así, a la pregunta del «porqué» se prefiere la más modesta del «cómo», un *cómo* superficial que indaga no en la causa real sino en sus pormenores exteriores y que se limita a la constatación de correlaciones. Bajo su rigor formal se esconde el completo vacío de los conocimientos que tal método procura favorecer²⁸⁸.

Este «tener idea» –pongámoslo de relieve– es justamente lo que la masa no tiene, según el parecer de Heráclito. Es, aun teniendo opinión, no comprender su sentido. Lo grave del asunto es que cree tenerlo. También este planteamiento está a la base de la crítica platónica del saber. Para el filósofo de Atenas, la filosofía –el pensamiento, pudiera decirse– tiene que ser un esfuerzo por superar la opinión común (de allí el carácter para-dójico que desde sus comienzos se le endilgó) por –aun manteniéndola si fuere acertada– conocer la *causa* de tal opinión, encontrar el *principio* que subyace, darle fundamento y hacer universal al conocimiento, establecer definiciones (y quien dice definición dice límite y dice por qué)²⁸⁹. Así, el individuo contemporáneo, al apenas tener idea sobre cualquier tema del mundo se queda siempre en lo meramente exterior; es decir, tratándose de un objeto, en la información; tratándose de una persona, esto es, de un alma, en el chisme. De aquí proviene –del no tener ideas– el egotismo insulso y nictémero que hoy reina por doquier.

Convicción

Una de las manifestaciones más patentes y más preocupantes de la crisis es que no hay convicciones, sino pose y afectación. Así, a nivel político esto resulta muy patente (con su desdibujamiento de las ideo-

²⁸⁷ “Se puede decir que cuanto más echan mano las ciencias humanas de las estadísticas con el fin de acomodarse al modelo galileano, menos saben de qué hablan, al no tener al respecto, en última instancia, ninguna idea, sino esa precomprensión muy vaga y muy general que todo el mundo posee”. *Ibidem*. P. 147.

²⁸⁸ *Ibidem*. P. 150.

²⁸⁹ Cf. Heráclito. *Fragments*. University of Toronto Press. Toronto 1987. Fragmento 17; también el fragmento 47. Para Platón, puede verse el *Eutifrón*, pero también *Critón*, *Político*.

logías o, mejor aún, con el reemplazo de las ideas por las ideologías) y también a nivel individual. Ya no importa tanto el fondo del asunto (que en general se desconoce); importan los procedimientos, los medios, las maneras, la superficie. ¿Hay hoy alguien dispuesto a dejar la vida por una causa? ¿Hay todavía alguno que se deje el alma en un empeño?

En cambio hay un error sin rumbo, un no saber a qué aferrarse, una constante insatisfacción de sí que le hace a cada cual ceñirse al vaivén de las modas sin poder ni querer abrazar ningún proyecto. Manifestación incesante, perpetuo descontento de las crisis epocales²⁹⁰:

Y de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo ese modo de vida por libre y dichoso, lo lleva a fondo²⁹¹.

Masa

La vida autómatas de los hombres masa, esa vida inerte...

La individualidad, el hecho de ser un individuo –cuya antítesis es el hombre-masa de que nos hablara Ortega– se cifra, como ya desde Heráclito se puso de relieve, en la determinación del propio yo. Se trata de una existencia que, más allá de los límites fijos de lo instintual, es consciente del mundo pletórico y abigarrado de las posibilidades y brega por explotar sus vertientes y por alcanzar sus más altas cotas²⁹². Lo contrario es el hombre-masa, la masa, la vida animal, gregaria y siempre circunscrita a lo que dicta en instinto; una existencia, en suma, ahí-

²⁹⁰ Véase más adelante el acápite titulado *Patologías de la dispersión*.

²⁹¹ Platón. República. Op. cit. Libro VIII. 561 c-d.

²⁹² Cf. Binswanger. El concepto del hombre según Heráclito. Op. cit. P. 153 y ss.

ta de sí²⁹³. Las existencias más altas –es decir, aquellas que son conscientes de sí– reconocen las jerarquías de valores, y, con su discernimiento, son capaces de elegir entre valores distintos; la vida animal, en cambio, se agota, como hoy la de muchos hombres, con la satisfacción de las necesidades vitales²⁹⁴.

Una característica más de esa vida gregaria es el no tener conciencia de sí y de sus actos, es el dejarse llevar, como se dejan llevar por la corriente las aguas de un río. A esos hombres los acusaba Heráclito porque, aun durante la vigilia, obran como si estuvieran dormidos; porque, como en los sueños, olvidan lo que viven²⁹⁵; y podemos acusarlos porque su acción, desprovista siempre de *principio* (esto es, siempre anárquica), desconoce la causa de su actuar; por ello es azarosa, por ello inconsecuente.

Ese no tener que decidir del hombre-masa que se ciñe a lo ya dado, a los tácitos y benévolos mandatos de la masa, hace que caiga la persona en la más consabida rutina que imaginarse pueda. Su onerosa consecuencia es que la vida no le despierta ya interés alguno; nada lo interpela, nada lo seduce y se cae en una fría inercia existencial, a la que difícilmente se le puede llamar vida.

Así, la decadencia, no ya la crisis, hay que buscarla en el hastío, en no pocas ocasiones ocasionado por el marasmo que genera la rutina. Quizás convenga entonces recordar las palabras de Hegel sobre la pasión como motor de todo lo grande en una civilización: “Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega –con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener– y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada* grande se ha realizado en el mundo *sin* pasión”²⁹⁶.

²⁹³ Ortega y Gasset recuerda que el hombre-masa es aquel que siempre está satisfecho de sí.

²⁹⁴ Consideraciones análogas sobre la masa –οι πολλοι– encontramos en Heráclito. Cf. Fragmentos 29, 2, 17, 49, 1, 104, 19, 34.

²⁹⁵ *Ibidem*. Fragmento 1.

²⁹⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Editorial. Madrid. 1986. P. 83.

Hartazgo

¿No es la vida cien veces demasiado corta
para aburrirse en ella?
Más allá de bien y del mal.
Friedrich Nietzsche.

Lo que comenzó como concepto médico acabó siendo categoría ontológica. Igual a como ocurrió, aunque en senda más prolongada, con la melancolía (μελαινη χολη, la bilis negra era una de las caracterizaciones que de los cuerpos hacía Hipócrates), el *spleen* –bazo en inglés– vino a significar, por una equivocada metonimia, un malestar impreciso, una desazón de difícil definición, un desasosiego vago y persistente al que dieron el nombre de *spleen*, por creer que el bazo lo causaba, y por evitar la palabra melancolía que, desde los griegos hasta entonces, había tenido tan varia fortuna. Ya en el siglo XVII encontramos en Inglaterra un poema sobre el *spleen* de Mathew Green. Pero cuando mayor auge tuvo la categoría fue en la Francia decimonónica en la que, sobre todo en boca y alma de los poetas malditos, gana cierto aire de distinción y ciertos tonos de sutiles repercusiones metafísicas.

En el siglo XX, golpeada la humanidad por dos guerras mundiales, holocausto incluido, no reina ya la melancolía sino la desesperanza. A las guerras vinieron a sumársele los crímenes de regímenes totalitarios y los genocidios de Estados inconsecuentes, que ahondaron en ese penoso sentimiento. Recobrada cierta normalidad política y cierta monotonía espiritual volvió a apoderarse de los corazones el tedio inherente a eso que llaman vivir. Pero no se pretendió ya, como en el XIX, sublimar con la vida o con el arte; menos dados a la fantasía poética y a los encantos imaginativos, más masificada la sociedad y más prosaico el mundo, se recurrió al antiguo remedio para enfrentar a las culturas de masas (Imperio Romano, siglo XVII, nuestro tiempo): pan y circo. Una «cultura de masas», la denominan con llamativo e inédito oxímoron. Se trata de una empresa estatal, hoy muy ayudada por fuerzas capitalistas como las de los medios de comunicación, para entretener a las masas y

llenar un vacío que puede generar la anomia o la rebelión. Unos juegos sin alma para acallar el *horror vacui*, el *tedium vitae*.

Ése era, decía, el *spleen* decimonónico; bohemio, encantador y poético a su modo. Pero el «*spleen*» actual es simple y llano aburrimiento de seres que no pueden cargar consigo mismos y con sus vidas monótonas y grises. Sentimiento de vacuidad acuciado por el frenético correr del mundo, cuyas imágenes nos llegan, incesantemente, a través de los medios de comunicación y de la internet. Desfile frenético de «acontecimientos» (todos ellos muy insulsos, pero nada de fuerza le resta este hecho al argumento) que le hacen sentir y pensar al hombre común que «a mí nada me pasa»²⁹⁷.

En consonancia con esta primera causa del hartazgo y la depresión – «a mí nada me pasa»–, encontramos que en los países que tienen estaciones climáticas, el pico de los suicidios viene en los momentos en los que hace mejor tiempo; es decir, el ciclo sigue el de la naturaleza, como hizo notar A. Alvarez en su estudio sobre la cuestión: declina en otoño, alcanza su cota menor mediado el invierno y luego va subiendo lentamente; a comienzos del verano –mayo y junio– llega al ápice; en julio, poco a poco, empieza a caer una vez más. Al respecto acota: “Una depresión suicida es una especie de invierno espiritual, helado, estéril, inmóvil. Cuanto más exuberante, suave y deliciosa se vuelve la naturaleza, más hondo parece el invierno interior, y más ancho e intolerable el abismo que separa el mundo de dentro del de fuera”²⁹⁸. Por ello pudo escribir T. S. Eliot que «abril es el mes más cruel»²⁹⁹.

²⁹⁷ Algo de esto entrevió Pascal Bruckner en ese libro enrevesado e irregular que es *La euforia perpetua*. En especial en el capítulo 4 titulado *La dulce y amarga epopeya de lo gris*. Bruckner, Pascal. *La euforia perpetua: Sobre el deber de ser feliz*. Tusquets Editores. Barcelona. 2008. Retomo esta cuestión de la abulia en la segunda parte de este escrito en el acápite titulado *Patologías de la temporalidad*.

²⁹⁸ Alvarez, A. *El dios salvaje: un estudio sobre el suicidio*. Editorial Norma. Bogotá. 1999. P. 118.

²⁹⁹ Véase el capítulo sobre el suicidio.

Autoridad y autoritarismo

Se confunde hoy la autoridad con el autoritarismo. Y puesto que el principio perdió su fuerza efectiva en tantos dominios, tampoco están claros los focos de la autoridad ni las fuentes que le otorgan legitimidad.

Pulula entonces hoy un rechazo a la autoridad, que encuentra su causa en el *racionalismo* moderno. Es decir, en el hecho de que el individuo se haya convertido en horizonte y garante de la verdad³⁰⁰. Pero la existencia de la autoridad no es tanto, como acertadamente hace notar Gadamer, un acto de sumisión y abdicación de la razón, cuanto uno de reconocimiento y conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio tiene y debe tener primacía³⁰¹.

Tal vez, entonces, la seña más enojosa del vulgo en nuestros días es su soberbia, su actitud desafiante con respecto a toda eminencia espiritual, su negarse a reconocer en nadie a un superior o a un maestro. De nuestros días y, valga anotar, de todo tiempo de crisis epocal, como queda señalado para el Barroco y como, por ejemplo, lo hizo notar Heráclito para los *οι πολλοι*, las multitudes –el vulgo, la masa– de su propio tiempo.

Democratismo

A los concluyentes argumentos que proporcionó Platón en el *Político* en contra de la democracia es poco lo que se puede añadir. Que el gobierno es un arte y que, como arte, pocos hay que puedan gobernar; que la opinión de la mayoría no puede convertirse en ley; que...

Tiene, sí, una virtud que Platón pone de relieve: por hallarse disperso su poder en muchas manos, resulta un mejor régimen cuando los ciudadanos no respetan las leyes. Es decir, de los regímenes sanos es el

³⁰⁰ Recuérdese lo discutido en el párrafo titulado *Autoridad*.

³⁰¹ Gadamer, Hans-Georg. Op. cit. P. 347.

peor, pero de los enfermos, no es el más bueno, que no se le puede llamar bien al mal, sino el menos malo.

Más todavía: la instauración de la democracia es ya expresión de la decadencia. Cuando los asuntos sociales siguen la lógica inmanente de los pueblos y de las disposiciones individuales, cuando hay los que gobiernan y los que son gobernados, cuando, en suma, no se ha dado la inversión de los principios de que hablé anteriormente, entonces tampoco sucede que el pueblo gobierne ni tan siquiera intente gobernar. Pero con el devenir histórico y con la concurrencia de varios factores de orden político y social, comienzan las multitudes a imaginar que pueden gobernar, hasta cuando las consecuencias nefastas de su insuficiente labor les enseña que la tarea es más difícil de lo que se había imaginado la mente popular y vuelve a ascender al gobierno una casta o estamento gobernante³⁰².

En cualquier caso, resulta curioso señalar que incluso en tiempos en los que se exacerba el espíritu democrático, siguen los teóricos de la política pensando que hay, y que debe haber, una élite que gobierne y rijan los destinos del país³⁰³.

Lengua

En torno al debate sobre la lengua hay dos posturas fundamentales, a saber: una que defiende la normatividad de la lengua y otra que defiende el uso. Sobra decir que esta última se encuentra en consonancia con el espíritu de los tiempos, pues no hay una autoridad unívoca a la cual apelar, ni hay instancias más autorizadas para juzgar los usos correctos ni hablantes más competentes de la lengua. No. Todos –dirían los enconados defensores del uso– hablamos una misma lengua y todos

³⁰² En líneas generales esta dinámica de fuerzas centrípetas y centrífugas que explica el devenir histórico es la que propone Ortega en *España invertebrada*. Cf. Ortega y Gasset, José. *España invertebrada*. Op. cit.

³⁰³ Esta cuestión la estudié en *Masa: una contribución a la crítica de la Modernidad*. Allí traigo a colación diversos ejemplos de esta tendencia general. Cf. Zuloaga Daza, Juan David. *Masa: una contribución a la crítica de la Modernidad*. Inédito.

la hablamos bien. Es decir, vale tanto Cervantes, Quevedo, Carpentier o Espinoza como otro cualquier hablante. Esta postura, está también en consonancia con el prejuicio moderno de la igualdad –todos somos hablantes igualmente competentes– y supone, desde luego, un menor esfuerzo. Son los más, como cabe suponer, los defensores del uso; aunque sin que eso importe un ápice para que tengan o no razón, como quedó demostrado en el párrafo sobre el democratismo y en el acápite sobre la verdad. Suponer que vale tanto la lengua de Gracián, Lope de Vega o Calderón de la Barca, como la de cualquier hablante no sólo delata una inmensa ingenuidad, cuando ingenuamente se defiende esta postura, sino que supone una falta de honestidad intelectual. Claro que es más cómoda esta postura, claro que requiere menor esfuerzo hablar y escribir como me venga en gana que hacerlo siguiendo unas normas, como también es más fácil actuar como me venga en gana que seguir determinados códigos de conducta. Olvidan, sin embargo, los encarnizados defensores de la postura del uso, que uno va a la escuela, fundamentalmente, a aprender gramática.

Así, en este dominio de la cultura, como en tantos otros de la sociedad de nuestros días, la lengua tiende a la simplificación. La lengua francesa, verbigracia, ha prescindido completamente del pretérito perfecto simple, incluso en los textos escritos o literarios y la italiana está perdiendo ese tiempo verbal con una velocidad vertiginosa. Por lo demás, poco se lee a los grandes maestros y apenas si queda hoy algún estilista en las literaturas contemporáneas –a tal punto que ya la voz comienza a caer en preocupante y luctuoso desuso–, precisamente porque no hay ya cultores de la lengua, amanuenses del estilo.

Para aprender las lenguas extranjeras ya no se lee a los antiguos maestros, compendios inmensos y geniales de erudición y belleza, sino que se hacen lecturas, como con acierto y con dureza ha mostrado Henry, de textos mal redactados y escritos aprisa.³⁰⁴

³⁰⁴ “También se elimina la cultura en el estudio de las «lenguas», el cual queda reducido a su práctica inmediata. Las lenguas clásicas, conocidas principalmente a través de las obras literarias, filosóficas o históricas y por ello mismo sobrecargadas de cultura, son abandonadas. El estudio de las lenguas vivas obedece a las mismas moti-

Todo, pues, es simple, casi pueril, en nuestros días. Conmueve ver que Umberto Eco, bastión de la cultura de lo que una vez fuera Italia, cediera ante el tácito chantaje de las masas y se propusiera escribir una nueva versión de *El nombre de la rosa*, en un lenguaje más sencillo, más asequible al gran público³⁰⁵.

Se sabe, desde hace ya varios siglos³⁰⁶, que la lengua es un instrumento de poder para acrecentar, establecer o estatuir las bases incluso políticas de una comunidad, pero por la deflación que la autoridad en nuestros días está sufriendo, por confundir la educación con la coacción, se teme incluso enseñar a hablar a los estudiantes, a los niños. Como consecuencia tenemos que se conoce mal la lengua. No ya que la lengua esté en constante evolución –que es lo que suele aducirse–, sino que el hablante medio («educado», digamos) la conoce mucho peor que en un hablante medio de otras épocas y conoce muchas menos palabras de su propia lengua.

Por ello el gran filólogo judío Victor Klemperer, hizo notar en su esmerado y lúcido estudio sobre la lengua del nacionalsocialismo que la consecuencia más lamentable de este fenómeno es la de despojar al individuo de su esencia individual, narcotizar su personalidad, convertirlo en pieza sin ideas ni voluntad de una manada dirigida y azuzada en una dirección determinada³⁰⁷.

Por fin, la lengua, espejo de los tiempos, se ha hecho menos refinada, llena de abreviaciones, como, por ejemplo, ocurre hoy con la lengua francesa o con la inglesa; y las fórmulas de cortesía que aún subsisten son cristalizaciones de otra época, coletazos de tiempos pasados, idos.

vaciones que el del francés, no yendo más allá del nivel lingüístico, sino para bascular hacia el sociologismo. El fin es el de familiarizar al alumno con la existencia cotidiana de un país, considerada en sus aspectos más superficiales, reflejados a través de la vulgaridad de los medios de comunicación social. Mediocridades, estereotipos escritos a la ligera por periodistas que a falta de qué copiar prevalecen decididamente por su valor educativo sobre Shakespeare o Dante, Pascal o Goethe, Dostoievski o Mandelstam”. Henry, Michel. Op. cit. P. 226.

³⁰⁵ En otro lugar traté la cuestión. No es ya ni siquiera una crítica, sino un lamento. Zuloaga D., Juan David. Ese remoto Eco. *El Espectador*. 15 de septiembre de 2011.

³⁰⁶ Recuérdese el texto citado de Nebrija.

³⁰⁷ Cf. Klemperer, Victor. Op. cit. P. 42.

Es grave la cuestión³⁰⁸, y las consecuencias son hondas y preocupantes. Adorno, en sus *Notas sobre literatura*, había ya llamado la atención: se comienza suprimiendo el punto y coma y se acaba en la oligofrenia³⁰⁹.

Infantilismo

La sociedad se ha hecho más joven, en sus maneras, en sus usos, en sus preocupaciones. Y todo está sujeto a su omnipresente rasero y a su secreto imperativo. No sólo porque se tolere mal la idea de envejecer, pues la juventud es el ideal que rige en nuestros días, sino porque todos los dominios, en la forma y en el fondo, están mediados por su dinámica y sus exigencias. Que la juventud decida en los más diversos ámbitos de la sociedad (en la familia, en la educación, ...) es una más de las inversiones propias de la crisis del presente³¹⁰. Aurelio Arteta, por otra parte, sostiene que el «juvenilismo» de la cultura contemporánea sólo es uno de los signos más visibles de la sumisión a la omnímoda dictadura de la actualidad³¹¹.

Charlatanería

Así como la sofística surge en una época de crisis, como una respuesta mundana y fácil a los problemas de los hombres en las nuevas condiciones que la descomposición del siglo V había supuesto, de manera análoga asistimos hoy al florecimiento en la sociedad del papel preponderante de los pedagogos, los psicólogos –lo que hoy se entiende por tal–

³⁰⁸ Recuérdense las consideraciones hechas en el párrafo titulado *Empobrecimiento y mecanización del lenguaje*.

³⁰⁹ “Comienza con la pérdida del punto y coma, termina con la ratificación de la imbecilidad por la racionalidad purificada de todo añadido”. Adorno, Th. W. *Notas sobre literatura. Signos de puntuación*. Akal. Madrid. 2003. P. 109.

³¹⁰ Alain Finkielkraut estudia la cuestión en un capítulo de *La derrota del pensamiento*. Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1994. P. 130 y ss.

³¹¹ Arteta, Aurelio. *La virtud en la mirada*. Pre-textos. Valencia. 2002. P. 37.

y los sofistas y charlatanes de todo género que con sus fáciles digestos, sus manidos tópicos y sus insustanciales gnómicas enseñan un camino al desorientado.

Igualitarismo

Ninguna idea causa tanta desconfianza en nuestros días como la de que somos diferentes.

En verdad el igualitarismo surge no tanto por el desprestigio que la nobleza hubiera podido acarrear en este o aqúeste país cuanto por la deslegitimación del foco que la fundamentaba. El proceso supone varios siglos de historia, y comprende la pérdida efectiva de poder del papado y del emperador –en términos relativos frente al creciente poder de los monarcas locales, e incluso la caída a manos de los turcos del Imperio Romano de Oriente– como el paulatino debilitamiento de la eficacia teórica de la idea según la cual la potestad del sumo gobernante –bien fuera el papa, bien el emperador– manaba de Dios. La muestra más fehaciente de ello es, precisamente, que los debates políticos dejan de librarse en torno a la primacía que tenía o no el emperador sobre el papa respecto de los asuntos políticos, y comienza ahora a girar alrededor de categorías como la de soberanía. El vacío teórico que a la luz de esta transformación surge, lo intentarán llenar los teóricos de la política del siglo XVII con la idea de que todos los hombres son iguales –al cabo están todos dominados por unas mismas pasiones– y que, en virtud de esa igualdad, pueden voluntariamente adscribirse a un ente superior que regule las relaciones entre esos individuos iguales, a cambio de la preservación de la vida en Hobbes, la propiedad privada en Locke (es decir la vida, libertad y posesiones de los individuos) o, ya en el siglo XVIII, la libertad en Rousseau.

Pero también en la religión, y más o menos por los mismos años, asistimos a un proceso análogo. El proyecto protestante para que cada quien interpretara libremente las escrituras supuso poner en entredicho

la autoridad en el ámbito religioso, haciendo plausible e igualmente legítima cualquier interpretación de la doctrina³¹².

Una centuria después de la Reforma, estas nociones estarían bien asentadas, y eran notables en diversos dominios (epistemología, arte, religión,...) en los tratados de la época y en las consideraciones que se hacían sobre el individuo. En el *Tratado teológico-político* de Spinoza se puede leer:

Puesto que cada uno tiene por sí mismo el derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda perderlo, cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella. El único motivo, en efecto, de que la autoridad suprema para interpretar las leyes y el juicio definitivo sobre los asuntos públicos residan en un magistrado, consiste en que son de derecho público; y por eso mismo, la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un juicio sobre ella, residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual. Lejos, pues, de que se pueda deducir de la autoridad del pontífice de los hebreos para interpretar las leyes de su patria la autoridad del Romano Pontífice para interpretar la religión, se deduce más bien de ahí que esta autoridad reside, en su máximo grado, en cada uno. Y de ahí también podemos probar que nuestro método de interpretar la Escritura es el mejor. Porque, como la autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa³¹³.

³¹² “El protestantismo pretendió sustituir la autoridad de la organización cualificada para interpretar legítimamente la tradición religiosa de Occidente por lo que llamó el «libre examen», es decir la interpretación dejada al criterio de cada cual, incluso de ignorantes e incompetentes, y basada únicamente en el ejercicio de la razón humana. Esto significaba, pues, en el ámbito religioso, algo análogo a lo que sería el racionalismo en filosofía, era la puerta abierta a todas las discusiones, a todas las divergencias, a todas las desviaciones; y el resultado fue el que debía ser: la dispersión en una multitud progresivamente creciente de sectas, cada una de las cuales no representaba más que la opinión particular de unos cuantos individuos. Como en esas condiciones era imposible entenderse sobre la doctrina, ésta pasó a segundo plano, y es el lado secundario de la religión, es decir la moral, lo que asumió entonces el lugar preferente: de ahí esa degeneración en moralismo, tan perceptible en el protestantismo actual”. Guénon. *La crisis del mundo moderno*. P. 78.

³¹³ Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Op. cit. VII. De la interpretación de la Escritura. P. 218. Y más adelante se lee: “De todo lo cual se sigue que la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea”. *Ibidem*. XIII. Se demuestra que la Escritura no enseña sino cosas muy sencillas, ni busca otra cosa que la obediencia, y que, acerca de la naturaleza divina, tan sólo en-

Pero no es sólo que se esté llevando la democracia a terrenos en los que antes no tenía cabida, sino que se está logrando una igualdad que antes parecía inimaginable. Nada queda de ese *pathos de la distancia* que para su mundo reclamaba Nietzsche y, como consecuencia de la pérdida de las jerarquías, todas las ideas parecen igualmente válidas, todas las posturas parecen entrañar análoga identidad, todas las preocupaciones parecen mostrarse igualmente legítimas, todas las voces igualmente valiosas; de tal forma que incluso la ética, o la vida y la muerte parecen una cuestión de preferencia.

Individualismo

El debate puede rastrearse, al menos, a los tiempos de Pelagio y de Agustín de Hipona. Las dos concepciones sobre el individuo, tan abiertamente opuestas, encuentran en ellos sus más claros exponentes y sus más preclaros defensores. Si fue tan duramente combatida la postura de Pelagio por la ortodoxia cristiana fue porque en ella estaba en juego no sólo una concepción del hombre, sino una concepción que ponía en riesgo el entramado teórico del cristianismo oficial pues defendía que el pecado original sólo había afectado a Adán y que todas las personas nacían libres de él.

En términos generales puede decirse que la doctrina pelagiana fue acallada con éxito, tras tacharla de herejía, y la Edad Media conservó una concepción agustiniana del hombre. Sólo en los albores de la Modernidad comienza a desembarazarse de su tenaz olvido, y reaparece esta concepción en boca del prominente Nicolás de Cusa. Es evidente que las condiciones sociales e históricas se mostraron definitivas y defi-

seña aquello que los hombres pueden imitar practicando cierta forma de vida. P. 300. La labor paradójica que jugó la Contrarreforma en su intento de restaurar la ecumenidad perdida y la influencia y la repercusión en la historiografía de entonces puede verse en el capítulo titulado *Santos contra santos de Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco* de Sergio Bertelli. Bertelli, Sergio. *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco*. Ediciones Península. Barcelona. 1984. P. 89 y ss.

nitorias para vigorizar esta renovada concepción del hombre; recuérdese que a los diecisiete años estuvo el de Cusa en Italia, en mil cuatrocientos diecisiete, en la Universidad de Padua y en medio de la moderna ilustración mundana de la época, que le ofreció un mundo amplio y una vida libre. Pues bien, he acá que Nicolás de Cusa insiste –«con todo rigor», nos dice Cassirer en su magnífico estudio sobre el Cusano– en la doctrina de la libertad humana, pues sólo por la libertad puede el hombre asimilarse a Dios, sólo por ella puede convertirse en su receptáculo, y aunque el ser del hombre dependa enteramente de Él, existe una esfera en la que actúa como libre creador, en la que dispone de plena autonomía. El hombre –en hermoso y sugerente idealismo– alberga en sí mismo el concepto primordial y el principio del punto, del cual, por conveniente repetición, hace nacer la línea, el plano y, finalmente, la totalidad del mundo de los cuerpos; el hombre en sí mismo encuentra el concepto primordial del ahora, a partir del cual se despliega para él la infinitud de la sucesión temporal. Y por ello Nicolás de Cusa lo llama, al hombre lo llama *Deus accasionatus*, el Dios creado³¹⁴.

Faltan aún unas décadas para que resuenen los acordes de la oración por la dignidad humana de Pico de la Mirandola, pero comienza ya el pensamiento a recabar los cambios que en la sociedad comenzaban a gestarse. Ya no será el individuo, en primera instancia, lo que le señale su ciudad, su estamento, su corporación, su medio. Será desde ahora lo que quiera y lo que pueda llegar a ser; he aquí la clave del pentagrama de todo el mundo moderno y de toda la filosofía de la Modernidad.

Contribuyó a afianzar, más aún, la potencia de este individuo, la distinción que terminó imponiéndose entre derecho y ética, conducta y convicción, opinión interna y conducta externa o, simplemente, entre lo público y privado, cuya genealogía trazó con minucia y lucidez Carl Schmitt en el quinto capítulo de su estudio sobre el Leviatán de Thomas Hobbes. Esta distinción, como se sabe, no existía en el mundo antiguo.

³¹⁴ Sigo la detallada exposición que hace Cassirer del pensamiento de Nicolás de Cusa. Cassirer. E. Individuo y cosmos. Capítulo 1 y 2.

La tesis de Schmitt es que por una vacilación de Hobbes frente al papel del Estado en torno a los límites de lo que éste puede hacer creer – en materia de fe, en materia de milagros– a los ciudadanos, se abre una brecha que dejaría sin alma al Leviatán. Sostiene Hobbes que es el Estado el que, como razón pública, en oposición a la razón privada de los súbditos, decide si un hecho ha de ser considerado como milagro. Aquí muestra el Leviatán su incontrastable poder, pero yace allí su talón de Aquiles, porque Hobbes formula ciertas reservas –reservas individualistas que no pueden desarraigarse, dice Schmitt– por donde penetra la distinción entre la creencia interna y la confesión externa. Así, el milagro es asunto de la razón pública, pero en virtud de la libertad de pensamiento, a cada quien le es dado, conforme a su razón privada, creer o no creer, y conservar en su corazón su propio juicio; y frente a éste, nada puede el soberano. De tal brecha se vale Spinoza para trastocar el sistema de relaciones entre fuero interno y externo. Es verdad que el Estado, en interés de la paz y el orden, puede reglamentar el culto religioso, al que los ciudadanos están obligados a ajustarse, pero tal mandato estatal sólo se refiere al culto externo.

Si en Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano –y la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva– en Spinoza la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se transforman en simples reservas. Estas disociaciones entre lo público y lo privado se profundizan cada vez más. Ya en Thomasius, el príncipe no tiene derechos coactivos, claro que no tiene por qué tolerar a los ateos y a quienes nieguen al Creador y a la Providencia, según defiende, pero sólo en cuanto puedan perturbar la paz de la comunidad. Desde Thomasius, sostiene Schmitt, la escisión del derecho y de la moral se convierte en teoría corriente, y la contraposición kantiana entre heteronomía política y autonomía ética no hace sino refrendarla.

De esta manera, se tiene el resultado de que el Estado puede exigirlo todo, pero sólo externamente, y la religión se traslada a la esfera de la

libertad privada del individuo. Y concluye Schmitt su exposición con una lúcida apostilla: una vez admitida la distinción entre el fuero interno y externo, está decidida –al menos en potencia– la superioridad de lo privado sobre lo público, de lo interno sobre lo externo. Por ello, aunque se acate el poder público, está en verdad vacío y sin alma³¹⁵.

Este es el límite (y el germen de disolución o, si prefiere el lector, el elemento patógeno) del Estado absoluto, o absolutista. La diferencia fundamental con el Estado totalitario es que éste pretende cooptar esa esfera de la intimidad llegando incluso no sólo a encauzar la acción de los individuos, sino a moldear y definir el pensamiento de los súbditos. Es lo que Martin Amis llama la politización del sueño, y tiene una doble faceta: por un lado lograr la pretensión de Jrushov: «un bolchevique es una persona que se siente bolchevique incluso cuando duerme», por otro, precisar ver las horas del alba para conciliar el sueño, pues la policía secreta del régimen soviético actuaba sobre todo durante la noche. Caso paradigmático de la politización del sueño le parece a Amis el de Vsiévolod Meyerhold, quien, durante el período culminante del Gran Terror, había disgustado a Stalin con la puesta en escena de una obra. Primero lo atacó el Pravda, según el acostumbrado ritual, como aviso de lo que se avecinaba, y su teatro fue clausurado. Stanislavski le dio empleo y algo de protección, pero no había transcurrido un año de la muerte de éste cuando se dio a Meyerhold la oportunidad de retractarse en una conferencia organizada por la Comisión de Asuntos Artísticos. No se retractó, en cambio criticó el estado de los teatros que le parecía lamentable y bochornoso, y sus «producciones insípidas y aburridas, todas iguales y sólo diferentes por su grado de insignificancia». Al cabo de unos días lo detuvieron; el expediente Meyerhold contiene una carta que escribió a Mólotov y que Amis cita:

Los investigadores empezaron a emplear la fuerza conmigo, un enfermo de sesenta y cinco años. Me tendieron boca abajo y me golpearon en la planta de los pies y en la espalda con una

³¹⁵ Schmitt, Carl. El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes. Op. cit. Capítulo 5.

correa de goma [...]. Unos días después, cuando tenía las piernas plagadas de hemorragias internas, volvieron a golpearme con la correa encima de las moraduras, y el dolor era tan fuerte como si me hubieran derramado agua hirviendo en las zonas sensibilizadas. Aullaba y lloraba de dolor [...] no podía dejar de llorar. Con la cara contra el suelo averigüé que podía sacudirme, retorcerme y gemir como un perro cuando el amo castiga [...]. Cuando caía en el jergón y me dormía, después de un interrogatorio de dieciocho horas, para sufrir otro a continuación tras una hora de sueño, me despertaban mis propios quejidos, y porque sufría convulsiones, como un enfermo de tifus en las últimas etapas de la enfermedad.

Amis acota, “cuando es eso lo que nos despierta, sabemos que nos han politizado el sueño”³¹⁶.

Individualismo exacerbado que está conduciendo al autismo, individualismo que conduce al temor o a la desesperanza; como en ese relato hermoso de Dino Buzzati que se titula *La gota*. Están solos, los hombres, todos, y por ello tienen miedo.

Largo fue el camino de Occidente hasta que se consolidó una noción de arbitrio y libertad como la de «autonomía» tal y como la encontramos, digamos, en Kant. Porque en las sociedades primitivas –y Occidente con el triunfo del dogma cristiano no fue la excepción– siempre se presupone una vinculación a la autoridad en la que la vida social toda cobra sentido y significado. Muy largo fue el camino que recorrió Occidente –y nunca estuvo exento de dificultades– para que la autoridad se trasladase de la fuente que legitimaba el poder (el Estado o la Iglesia, según los vaivenes del tiempo) a los dominios del individuo. Que el camino nunca estuvo exento de dificultades se hace evidente en el hecho de que a los

³¹⁶ Amis, Martin. *Koba el Temible: La risa y los veinte millones*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2004. P. 25. Las palabras de Jrushev, las de Meyerhold y la carta a Mólotov las extraigo de este párrafo del libro de Amis titulado, precisamente, *La politización del sueño*. P. 22-29. Y aquí me permito una nota al pie a la manera de las de Amis: nos consuela saber que también el sueño de Stalin estaba politizado. Stalin necesitaba confesiones; siguió de cerca el desarrollo de algunos interrogatorios (que duraban meses e incluso años) y no dormía tranquilo hasta que obtenía una confesión. Cf. *Ibidem*. P. 25-26.

disidentes (de la fuente oficial de legitimidad) se les llamara «herejes», esto es, en su origen, el que elige; es decir, el que no se adscribe a la doctrina establecida de la ortodoxia y procura nuevas sendas. El heterodoxo es que tiene otra opinión diferente a la de la doctrina oficial.

Para que recayera la autoridad en el individuo fue menester que se diera, a lo largo de siglos, una revolución en torno a la concepción que fundamentaba el poder. Si hasta la Edad Media el poder venía legitimado por una fuente supraindividual y superior, sólo con la nueva y paulatina tendencia que se fue imponiendo –y es una de las señas de la Modernidad– según la cual el poder encontraba su fundamento en el pueblo (es decir, la suma de personas que lo componen), pudo hacer su aparición la también moderna categoría de autonomía, que, dicho sea de paso, tanto molesta a toda ortodoxia. Esa autonomía no es más que el hecho de que el individuo elige porque es él quien se da la ley (autónomos). Es esa, en efecto, la respuesta que encontró el contractualismo, en especial en Rousseau y en Kant, al problema de la libertad: el individuo (o el pueblo) es libre porque obedece una ley que él mismo se da.

Paradójicamente el hiperdesarrollo de las comunicaciones está aislando cada vez más al individuo, recluyéndolo cada vez más en una obscura celda, en la que el exterior sólo le importa en la medida en que lo afecta directamente, lo que muestra el deterioro de lo que pudiera llamarse sociedad civil. Se trata, en efecto, de la muerte de lo público, de la ausencia de comunidad. Aspecto –la existencia de comunidad– que Jaspers proponía como un cuarto móvil –junto con el asombro, la duda y el encontrarse a sí mismo– para la reflexión filosófica³¹⁷.

Así, el individualismo contemporáneo sigue dos cauces: por un lado una extrema preocupación de sí, que bajo la problemática categoría del

³¹⁷ “En estos tiempos, que representan el corte más radical de la historia, tiempos de una disolución inaudita y de posibilidades sólo oscuramente atisbadas, son sin duda válidos, pero no suficientes, los tres motivos expuestos hasta aquí. Estos motivos resultan subordinados a una condición, la de comunicación entre los hombres. [...] La disolución actual es sensible sobre todo en el hecho de que los hombres cada vez se comprenden menos, se encuentran y se alejan corriendo unos de otros, mutuamente indiferentes, en el hecho de que ya no hay lealtad ni comunidad que sea incuestionable y digna de confianza”. Jaspers, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Op. cit. P. 21.

«egoísmo» ensalzaron todos los teóricos de la Modernidad (Descartes, Locke, Hobbes, Adam Smith, Spinoza, etcétera) y que, pasados los siglos, habrían de minar todo el entramado de lo social hasta el punto que se confunde la tolerancia con la indiferencia, y, por otra parte, una preocupación extrema de sí que devino en formas obsesivas que se manifiestan en patologías de cuño narcisista: bulimia, anorexia, toxicomanía³¹⁸... Y ha llegado a tal punto la entidad del individuo que puede sostenerse que se trata de una individualidad autista que comienza a teñir los tiempos; llevará a punto tal de deriva, de soledad y de aislamiento que, alcanzado el límite del proceso, habrá de buscarse un equilibrio entre la existencia del individuo y la viabilidad de la sociedad.

Derecho

Prueba de la veleidad de las instituciones de hogaño –producto tal veleidad de su *anarquía*, de su falta de fundamento– no sólo se ve muy claramente en el hecho de que la Corte Internacional de Justicia –a la que puede considerársele, por estar los Estados y sus Constituciones políticas sujetos y constreñidos por su regulación jurídica, como *norma de normas*³¹⁹– juzgue ora en equidad, ora en derecho, según su arbitrio, es decir, su capricho se lo recomiende, sino, más grave aún, si cabe, es que se permita juzgar en equidad, pues tan dudosa práctica significa que se juzga no según la normatividad jurídica establecida, sino conforme a una «equidad» que es todo menos equitativa pues nunca podrá satisfacer a las partes.

Nihilismo

Hay que diferenciar al *nihilismo* del *nihilista*. Porque lo primero hace alusión a una época, al color y el estado anímico de un tiempo, mien-

³¹⁸ En la segunda parte se profundiza en esta cuestión.

³¹⁹ Para los Estados que a ella están sometidos, se entiende.

tras que el nihilista es el que adquiere los colores sombríos de esos tiempos y el que vive descarnadamente esa falta de fundamentos y de moral que al cabo es el nihilismo. Conviene aclarar, sin embargo, que no todos los que viven en una época de nihilismo son nihilistas, ni todos los nihilistas han vivido en épocas de nihilismo. Puede haber –y los hay– hombres optimistas, entusiastas, místicos, en épocas de vacío y de transición, como puede haber nihilistas en épocas de estabilidad social. Lo primero alude a una noción social; lo segundo, a una individual. Por lo demás, conviene anotar que no todas las épocas de transición se viven (o se sienten) como *nihilistas* (o de nihilismo). La transición de una época a otra –la crisis o el cambio epocal– se da siempre que nuevos fundamentos vienen a substituir a los viejos, pero ocurre que en ese tránsito los hombres, apegados a las viejas maneras, sienten un vacío y una desazón. Tal vacío es lo que en nuestros tiempos (es decir, desde Nietzsche, décadas más, décadas menos) dio en llamarse nihilismo³²⁰. Por eso el temple de esas épocas –y que la categoría se haya usado para designar una época sólo en nuestro tiempo no quiere decir que antes no haya habido épocas nihilistas; la caída del mundo antiguo es buen ejemplo de ello– es el de la melancolía; o, si se prefiere, el de la nostalgia, ese dolor por la patria perdida, que es la de los tiempos y los maneras que se van.

El nihilismo supone vivir la vida sin asidero alguno y con dureza inédita. No es cierto, como pretendió Nietzsche, que se asemejen nuestros tiempos al de los presocráticos, pues como hizo notar Andrés Holguín, siguiendo a Burckhardt en su interpretación del «polidemonismo» de la religión griega, los griegos vislumbraban espíritus divinos en todas las fuerzas del mundo natural, y cada episodio de la vida y cada actividad estaba presidida por la acción tutelar de un dios. Por ello, hace notar Holguín, cuando en tiempos de Fidias deciden los griegos poblar las ciudades con las estatuas de los dioses, no hacían más que hacer pa-

³²⁰ La categoría es anterior. Como quedó explicado, ya Turguéniev la había usado y la hizo popular en su novela *Padres e hijos*, pero en Turguéniev la categoría se ciñe al carácter o al tipo *nihilista*, mientras que con Nietzsche adviene el uso sistemático de la categoría para denotar los tiempos; es decir, toda una época, cuya atmósfera es de vacío y asfixia.

tente lo que para ellos ya era, en todo caso, real, latente³²¹. Por ello pudo Tales afirmar: «Todo en el mundo está lleno de dioses»³²².

El nihilista como tipo se caracteriza por querer una pura negación, por no querer ser sino nada, por no querer sino la nada o por querer la nada. Se da la paradoja, sin embargo, de que el nihilismo requiere de puntos de apoyo para afirmarse. Sólo en estados patológicos muy avanzados en los que el mundo es ya nada y sus habitantes son sombras, espectros para el enfermo, sólo en ese estado patológico, delirante, se observa un nihilismo cabal³²³.

Capitalismo

Mucho se ha hablado de la crisis del capitalismo, pero puesto que el capital encuentra refugio en esta o aquella inversión, en este o aquel país, puesto que sigue reportando utilidades a los dueños del capital, entonces se puede afirmar que el capitalismo –como modo de producción, puesto que como mecanismo de intercambio parece insuperable– aún no está en crisis. Y mientras sea posible el arbitraje, no habrá crisis para el capitalismo. El arbitraje muestra que el sistema no está perfectamente globalizado y que puede valerse el capital de esos desequilibrios para obtener nuevas ganancias.

Asunto bien distinto es que deba humanizarse. Entrará en crisis en el momento en que la pobreza sea tal en la periferia del mundo capitalista

³²¹ “El nacimiento y la muerte, la comida, el trabajo, el juego atlético, la guerra y la justicia, todo estaba presidido por una divinidad. El griego sentíase rodeado de dioses. Cuando en el siglo V, Fidias y sus discípulos poblaron de estatuas de dioses a Atenas, no hicieron otra cosa que dar apariencia material a una realidad que, hasta entonces, habría estado siempre presente pero invisible. Corporizaron a los dioses. Grecia entera estaba, así, antes y después de la escultura clásica, poblada de divinidades”. Holguín, Andrés. Los dioses en Esquilo. En *La poesía inconclusa y otros ensayos*. Instituto Colombiano de Cultura. Colombia. 1980. P. 73 y Cf. Holguín, Andrés. *El problema del mal*. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá. 1979. P. 252 y ss.

³²² Cf. Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gre-dos. Madrid. 1999. P. 146.

³²³ Cf. Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Op. cit. P. 373 y ss.

que ya no puedan los empleados procurarse los bienes que toda la máquina capitalista produce. La tendencia de los últimos años muestra que la brecha entre pobres y ricos se ha ampliado y que la concentración de capital se sigue incrementando. Sólo, entonces, la saturación operará como un drástico punto de inflexión.

Por otra parte, humanizar el capitalismo significa que su objetivo último no sea la utilidad sino las personas. El capital está desbocado, y su poder es tan grande que ya no puede un gobierno nacional contener su influjo ni refrenar su impulso (la entrada o salida de capital, verbi-gracia), sino que, única esfera verdaderamente globalizada, va buscando los terrenos más fértiles para hacer sus efímeras inversiones que les retribuye pingües ganancias. En tanto globalizado, el poder de un gobierno nacional aparece limitado para contener su fuerza. Y sólo el consenso de los países –y bien se sabe qué lejos estamos de ello por el temor reverencial que se le profesa a esa obscura fuerza del capital– podrían ponerle coto y orientarlo no ya a la ganancia económica sino al provecho humano. Sería un intento por humanizar el capital o el capitalismo, pues, como puse de relieve, su lógica no tiene en cuenta los designios humanos sino tan sólo la maximización de la utilidad. Parece, entonces, que para humanizar el capitalismo hace falta perspicacia y hace falta voluntad política; dos elementos que no veo pulular en nuestros días.

«Globalización»

Quedó ya matizado lo que se entiende o debería entenderse por «globalización». Sin embargo, lo que no tiene precedentes es el estado de interpenetración al que el mundo actual ha llegado. La mutua dependencia de las relaciones, el espacio compartido, el estado de las comunicaciones, los recursos limitados hacen que sea imperativo pergeñar un universalismo y un verdadero humanismo, pues nunca como ahora se necesitan tanto los hombres unos a otros, nunca antes una decisión

en una punta del mundo puede afectar tanto al otro extremo como en nuestros días. Universalismo y humanismo, decía, aunque el temor de los hombres y los ánimos facciosos (y lo uno por lo otro) hagan a algunos refugiarse en espurias fronteras y falaces particularismos.

Segunda parte

Patologías

Al disgusto de nada encontrar lo encuentro conmigo poco a poco.
No he encontrado razón ni lógica sino [a] un escepticismo
que ni siquiera busca una lógica para defenderse.
En curarme de esto no he pensado
-¿por qué había de curarme yo de esto? ¿Y qué es estar sano?
¿Qué seguridad tenía yo de que ese estado de alma
debe pertenecer a la enfermedad? ¿Quién nos asegura que,
de ser enfermedad, la enfermedad no era más deseable,
o más lógica o más [...] que la salud?
De ser la salud preferible, ¿por qué estaba yo enfermo
sino por serlo naturalmente, y si naturalmente lo era,
por qué ir contra la naturaleza, que para algún fin,
si fines tiene, me quería con seguridad enfermo?-

Libro del desasosiego de Bernardo Soares
Fernando Pessoa

Estudiada la crisis en cuanto tal, y las objetivaciones y características que para el mundo moderno en general y para nuestros días en particular presenta ésta, la segunda parte del escrito pretende indagar sobre las patologías que la crisis está generando. Tres grandes momentos presenta esta segunda parte: en primer lugar se estudia la noción de lo sano y de lo patológico para los individuos, así como las patologías, nuevas y viejas, que están afectándolos. Posteriormente se estudia la noción de lo sano y de lo patológico para el ámbito de la civilización, así como la plausibilidad teórica de hablar de «patologías de civilización», y se postula la tesis de que la patología de civilización más grave de nuestros días es la neurosis social. Por último, se intenta una tipología de las respuestas que para enfrentar la crisis han procurado hombres y civilizaciones.

I. El individuo: Vida y mundo

La pretensión de esta primera parte es estudiar, sobre la base de las investigaciones de la escuela del análisis existencial, la noción de lo sano y de lo patológico en sus distintas dimensiones: lo temporal, lo espacial y, en general, la existencia como ser en el mundo. También se estudia la dimensión sobre la que se constituye el mundo que cada quien habita y la manera como ese mundo se conforma y delimita la vida y las acciones de los individuos. También se explica la manera en que el principio de coherencia, que se construye (o podría construirse) sobre el fondo de la autenticidad, moldea la existencia, creando un ámbito de

veracidad –aunque no necesariamente ético– que signa la tónica de la existencia y que, a la vez, contribuye a delimitar una jerarquía axiológica o existencial que sirve de antídoto contra la anarquía. Algunas de las patologías asociadas a tales dimensiones existenciales son también estudiadas.

1. La persona sana y la patológica

Tiende a pensarse que lo sano es lo contrario de lo patológico, como tiende a pensarse que el bien es lo contrario del mal. Difícil precisar cuándo apareció, en Occidente, ese maniqueísmo ontológico y epistemológico, pero algo de ello ya se vislumbra en la filosofía presocrática³²⁴.

Lo patológico, pues, se tiene como lo contrario de lo normal. Lo «normal» es lo que se ciñe a la norma y, en consecuencia, lo patológico sería lo que se desvía de ella. Pero ocurre que no hay una normalidad del ser humano, sino configuraciones históricas que se consideran legítimas; esto es, ceñidas a una tácita ley de convivencia, que posteriormente se objetivan en legislaciones y que rigen la conducta del vivir en sociedad. Puesto que son configuraciones históricas resulta comprensible que lo sano y lo patológico varíen conforme cambian la sociedad y la comprensión histórica, trayendo como consecuencia el hecho de que, para determinadas épocas, ciertas desviaciones (de la norma, se entiende) sean tenidas como patológicas y otras no.

De esta manera, lo normal no se agota en el mero caso estadístico ni lo patológico en estar fuera de la moda (empleo acá, es evidente, la categoría en su sentido estadístico). Conviene, pues, poner de relieve que lo patológico no es una simple desviación de lo normal, pues el

³²⁴ Ya en Empédocles, por ejemplo, el amor y el odio explican el movimiento y la generación en el cosmos.

hecho de que puedan clasificarse las patologías, de que puedan agruparse los enfermos en distintos casos delata ya una típica de la enfermedad; una típica que, se entiende, crea su propia norma. Algo de ello sugirió Binswanger en su estudio sobre la escuela del análisis existencial³²⁵, pues habla en sus escritos de una «normalidad» (es decir, de una norma, de una regularidad) en los casos patológicos.

Se desprende de esto que lo patológico no es necesariamente lo que se opone a lo sano, no es únicamente el o los casos que no tienen el valor de la moda, sino una creación de una subnorma que da cuenta del mundo en el que moran unos seres llamados esquizofrénicos, paranoídes, psicóticos... De allí que también Bodei hable de una *lógica* de los delirios. Se trata de una lógica porque existe un mecanismo recurrente en el orate por intentar superar el estado de postración a que los conduce la realidad y porque su actuar presupone una *racionalidad*³²⁶.

La clave de las reacciones de la persona patológica frente a la crisis existencial en ese mundo que él brega a construir, es que ora se absolutiza un elemento, ora otro, en cuya acción se le da la impronta al tipo de reacción. Es el factor predominante, precisamente, el que le da el color a la reacción (en su arquetipo, se entiende). Podría, entonces, aventurarse la hipótesis de que cuando la existencia delata cierto estatismo, cierta rigidez, se anuncia ya alguna patología. El hombre sano es capaz de enfrentarse a las cambiantes circunstancias del mundo; el acontecimiento reclama unas respuestas, unos movimientos que el cuerpo despliega respondiendo a cada estímulo de manera diversa, como sobre la

³²⁵ En las psicosis estudiadas hasta la fecha, nos dice Binswanger, no pueden explicarse esas “desviaciones como puras anormalidades negativas, sino que representaban a su vez una nueva norma, una nueva *forma* de ser en el mundo. Si, por ejemplo, podemos hablar de una forma maniaca vital –o más bien existencial–, ello significa que podemos establecer una norma que abraza y rija todas las modalidades de expresión y conducta que designamos como «maniacas». Esa *norma* es lo que llamamos el *mundo* del maniaco”. Binswanger, Ludwig. La escuela de pensamiento de análisis existencial. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 246. Cf. también *De la dirección analítico-existencial de la investigación en psiquiatría*. En: Binswanger, Ludwig. Obras escogidas. Op. cit. P. 261.

³²⁶ Cf. Bodei, Remo. Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura. Op. cit. P. 39. Pero también todas las páginas anteriores están dedicadas a estudiar esta cuestión.

base de una inducción para cada situación dada³²⁷. Sabe (o se las ingenia, que para el caso es lo mismo) amoldarse a las circunstancias que la vida le ofrece, pero cuando responde con obstinación o, peor aún, con contumacia frente a las situaciones; cuando sólo sabe comportarse de una manera determinada y fija; cuando responde con idéntico gesto a todos los estímulos es porque «algo» no anda bien en tal persona; ese «algo» es, claro, la voz, el grito ahogado de la enfermedad. La enfermedad es, según el decir de O. Milosz, “una confesión del cuerpo”³²⁸. Se trata de una restricción de la libertad individual. Y las consecuencias que se derivan de tales patologías que podríamos llamar existenciales – en el sentido de que no se limitan a un malestar meramente físico, sino que el estado morbooso supone una contracción o un extrañamiento del ser vital o existencial–, suponen una alteración en la temporalización y la espacialización del individuo; esto es, un cambio –y el cambio que se opera en cada existencia depende de cada patología– en la manera en la que el sujeto vive el tiempo y el espacio: en una existencia se observa un predominio del pasado, para otra se «detiene» el tiempo, y «no se mueve ni una hoja» y «nada se puede hacer», en un caso contrario la temporalidad era de urgencia o de inminencia, en otras manías se acelera el tiempo...

Se trata, en suma, de una depauperación de los recursos con que cuenta el hombre para enfrentarse a las circunstancias de la vida, una reducción existencial que busca la solución a todos los problemas de la vida mediante un único tema, mediante un incesante ritornelo, sin la

³²⁷ A la manera, pues, como pretendía Merleau-Ponty; sólo que la inducción que acá traigo a colación, no debe confundirse con el método inductivo que por momentos ha utilizado la psicología para explicar el comportamiento y que es objeto de las críticas de Merleau-Ponty (Cf. Merleau-Ponty, Maurice. *Œuvres. Phénoménologie de la perception*. Gallimard. 2010. France. Op. cit. P. 789 y ss.), con esta respuesta que acá llamo inductiva por responder a cada uno de los estímulos que el mundo le sugiere a la persona, pero que involucra todo el ser y que es lo que Merleau-Ponty llama «comportamiento». Cf., por ejemplo, *Ibidem*. P. 801.

³²⁸ Milosz, O. *Pieśni poznania*. En *Storge*. Wydawnictwo Znak. Cracovia. 1993. P. 98. Citado en: Szczeklik, Andrzej. *Catarsis: Sobre el poder curativo de la naturaleza y el arte*. Acantilado. Barcelona. 2010. P. 69. También Binswanger nos dice que el síntoma es una amenaza o una restricción del organismo, esto es, un trastorno en su eficiencia o funcionamiento. Cf. Binswanger, Ludwig. *La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse*. En: *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Op. cit. P. 280.

posibilidad de que surjan variaciones, incapaces en todo momento de amoldarse a la riqueza experiencial que propone el mundo y respondiendo siempre con una única categoría sobre la cual gira la existencia de tales personas y que los confina a su estrecho círculo obsesivo. Ocu- rre, pues, que para estas patologías se frena el proceso de permutación existencial. Recuerde el lector que la permutación es –en la rama de la probabilidad– cada una de las ordenaciones posibles de un conjunto finito. Finitas, aunque inmensas, son las circunstancias que deben en- frentar los hombres, y ante esa riqueza debe poder responder con varia- dos recursos. Entonces, saber responder a las circunstancias varias y posibles que prodiga la vida, estar a la altura de las vicisitudes y amol- darse a ellas según lo reclame cada situación, valerse, en una palabra, de eso que Nicolás Maquiavelo entendía por virtud³²⁹, es señal de estar sano, responder con un único tema o con una única categoría es sínto- ma de una patología³³⁰. En consecuencia Binswanger hace notar que es muy improbable que el mundo de una persona sana, “con su contextu- ra inmensamente variada de referencias y constelaciones de circuns- tancias”, se desquicie o se hunda por completo, puesto que cuando una zona de la existencia se ve amenazada otras sirven como punto de apo- yo. Pero cuando el mundo de una existencia se ve dominado por una o por muy pocas categorías que sirven de eje y de directriz a esa existen- cia, cualquier amenaza contra ellas puede derrumbar ese mundo, esa existencia³³¹.

La consecuencia de esta reducción del mundo, de este girar sobre un único eje es clara: la pérdida de la autonomía y la pérdida de la libertad. En su estudio sobre los compulsivos, en efecto, von Gebattel hace no- tar que el hombre sano vive siempre en una atmósfera de *libertad*, en donde los sucesos de una vida pueden acaecer de un modo o de otro, procediendo con un amplio margen de acción, puesto que “cierta infor-

³²⁹ Sobre esta cuestión puede verse mi estudio sobre Nicolás Maquiavelo. Zuloaga, Juan David. Maquiavelo y la ciencia del poder. Op. cit. En especial el capítulo 2.

³³⁰ Es evidente que el motivo compulsivo está preso del mismo mal de reducción. Sobre la compulsión Cf. Von Gebattel, Freiherr Viktor E. Op. cit. P. 212-231.

³³¹ Cf. Binswanger, Ludwig. La escuela de pensamiento de análisis existencial. Op. cit. P. 251. La cita en la misma página.

malidad inocua y cierta intrascendencia elástica constituyen elementos importantes de nuestra libertad”, mientras que el compulsivo ve reducido el espacio de su libertad por la rígida rutina que su compulsión le impone³³². Estudiando el caso de Ellen West, Binswanger señala la obstinación como elemento patológico: lo que llamamos desafío y obstinación, nos dice, significa siempre que la existencia aborda la situación concreta no en la apertura al mundo, con su sentido cambiante y elástico, sino en un sentido fijado de una vez para siempre y cerrado en contra o en oposición al mundo que nos rodea. En lugar de enfrentar la situación, en vez de abarcarla en todas sus relaciones significativas y de madurar su decisión basándose en esa riqueza de la vida y del mundo, la situación se impone arrolladoramente y la existencia se ve despojada de su auténtica *autonomía*. Por consiguiente ese yo obstinado, con su actitud desafiadora y caprichosa, no es un yo independiente, auténtico y libre, sino un yo determinado, si bien negativamente, por el mundo que lo rodea; un yo dependiente, inauténtico y esclavo³³³. También habla del proceso esquizofrénico como un proceso en el que se da un vaciado y empobrecimiento existencial, en el sentido de que se congela el yo y se torna cada vez menos libre e independiente. El vaciado o empobrecimiento existencial, nos dice, no es más que la transformación de la libertad en compulsión³³⁴.

Lo sano, entonces, es estar en sí, vivir el presente. Se vive el presente cuando éste es capaz de henchir toda la consciencia, de colmar todo el ser³³⁵. De otro modo se cae en lo patológico: un hombre vive anquilosa-

³³² Von Gebattel, Freiherr Viktor E. Op. cit. P. 219 y ss. La cita es de la P. 223.

³³³ Cf. Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 326. Más adelante, en el diagnóstico del caso, anota que en el caso de Nadia (la paciente de Janet, que le sirve de contrapunto a Binswanger en su estudio) hay una congelación o «coagulación» creciente del yo libre en un objeto, se torna cada vez menos libre y más dependiente. Y resalta que en ambos casos (el de Nadia y el de Ellen West) se observa la existencia muy mermada en su soberanía y cada vez más extensamente objetivada; en ambos casos se fue convirtiendo la libertad en coacción y calamidad, y la existencia en una serie de acontecimientos mecánicos y forzados. Cf. *Ibidem*. P. 425.

³³⁴ Cf. *Ibidem*. P. 408.

³³⁵ “Cada presente puede pretender fijar nuestra vida, y es esto lo que lo define como presente. En cuanto se da para la totalidad del ser y llena un instante la consciencia, nunca logramos deshacernos totalmente del mismo, el tiempo nunca se cierra

do en el pasado o, incapaz de pisar el instante, tan sólo encuentra asidero en un futuro imaginado, pero improbable e inexistente; uno más vive una existencia ficticia que nada tiene que ver con su mundo fenoménico, sino con uno por él imaginado.

En una página hermosa de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty glosa sobre la cuestión, a propósito del fenómeno de la contención: un hombre emprende cierto camino –empresa amorosa, trayecto, obra–, pero helo aquí que encuentra en él cierto obstáculo; no teniendo el valor de saltarlo ni la fortaleza para renunciar, queda preso de su vano intento y ocupa indefinidamente sus fuerzas en renovar la tarea en su espíritu. El tiempo que pasa no barre sus imposibles proyectos; sus vanos intentos no lo encierran en esta traumática experiencia, sino que permanece abierto a un futuro imposible, si no en sus pensamientos explícitos en su ser efectivo. Así, un presente de entre todos adquiere un valor excepcional: desplaza a todos los otros y los destruye en su valor de presentes auténticos. Continuamos siendo aquel que un día entró en este amor de adolescente, o aquel que una tarde tomó la senda o emprendió la obra. Nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esta renovación sólo conmueve al contenido de nuestra experiencia, no a su estructura; el tiempo impersonal continúa fluyendo, el tiempo personal está atado. Esta fijación no se confunde con un recuerdo, hasta lo excluye. La experiencia traumática no subsiste en calidad de representación, bajo modo de consciencia objetiva y como un momento que tiene su fecha; le es esencial el no sobrevivirse más que como un estilo de ser y en un cierto grado de generalidad. Enajeno mi poder perpetuo de darme unos mundos en beneficio de uno de ellos, pero este mundo privilegiado pierde su enjundia y acaba por no ser más que una angustia. Por ello, concluye Merleau-Ponty, toda contención es el paso de la existencia en primera persona a una especie de escolastización –la afortunada y precisa categoría es del propio Merleau-Ponty– de la existencia, que vive de una experiencia pasada o, mejor, del re-

completamente en sí mismo y permanece como una herida por la que nuestra fuerza se derrama”. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 764.

cuerto de haber tenido ese recuerdo, y así sucesivamente hasta el punto de que ya no retiene de ella más que la forma típica³³⁶. Acaso como le ocurrió a Chuang Tzu quien soñó que era una mariposa y al despertar ignoraba si era Tzu que había soñado que era una mariposa o si era una mariposa y estaba soñando que era Tzu.

1.1 Crisis existencial

La crisis existencial adviene cuando una existencia particular se satura, llega un detonante –que para el caso puede ser «externo» (la muerte de un pariente, la separación de los padres, la ruptura con la pareja,...) o «interno» (una enfermedad física, una dolencia, un ataque de nervios,...)– que desencadena la crisis. Lo que la ortodoxia psiquiátrica califica de «acto de esquizofrenia», lo juzga el análisis existencial como el último intento de la existencia (antes de la crisis, se entiende) por recuperar la personalidad³³⁷. Dentro de esta perspectiva, se comprende que la fobia es un intento por mantener a raya la crisis; mientras que la crisis (el ataque de ansiedad diríase en la jerga médica y en el lenguaje coloquial) es la pérdida de esa salvaguarda³³⁸. En consecuencia, Binswanger invita a distinguir con todo rigor entre el punto de irrupción de la crisis (ansiedad escribe él), condicionado histórica y situacionalmente y la fuente existencial de la ansiedad³³⁹. Como quedó anotado en los párrafos dedicados a la filosofía de la crisis, debe distinguirse entre el

³³⁶ Cf. *Ibidem*. P. 761-762.

³³⁷ Cf., por ejemplo, Binswanger, Ludwig. *El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico*. Op. cit. P. 373.

³³⁸ La fobia, nos dice Binswanger, “representa siempre un intento por salvaguardar un mundo restringido y empobrecido; en cambio la ansiedad representa la pérdida de esa salvaguarda, el colapso de ese mundo y el hundimiento consiguiente de la existencia en la nada –el «horror desnudo», intolerable, fatídico–”. Binswanger, Ludwig. *La escuela de pensamiento de análisis existencial*. Op. cit. P. 251.

³³⁹ Cf. *Ibidem*. P. 252. También en *De la investigación en psiquiatría* distingue el *lugar de irrupción* de la angustia, de la *fuentes* de dicha angustia. Cf. Binswanger, Ludwig. *De la investigación en psiquiatría*. En: *Obras escogidas*. Op. cit. P. 267.

detonante de la crisis y su causa³⁴⁰. La crisis que desemboca en el delirio, por ejemplo, es consecuencia de un desbordamiento. El delirar, en efecto, es un salirse de la lira (la porción de tierra comprendida entre dos surcos), en contra de lo que las etimologías latina y alemana parecen sugerir de ausencia o carencia³⁴¹.

Quedó mostrado en la primera parte de este texto que la crisis es, en buena medida, consecuencia del debilitamiento de un principio o de la inexistencia del mismo. Es decir, la crisis es *anarquía*. Pues bien, he acá que también la falta de principio puede ser señal (o causa) de la crisis existencial en un individuo³⁴². Esta falta de principio en el individuo puede desembocar o en la enfermedad o en la inautenticidad (y ya ésta es patológica). Cuando no hay principio puede el hombre ceñirse cómodamente a los mandatos de la masa o a los imperativos de la imitación; todo ello, claro, dentro del dominio de la inautenticidad³⁴³. O puede enfermarse –y es lo que cabe esperar– si su anarquía le impide configurar una jerarquía axiológica y vital. A esta incapacidad es a lo que el profesor Óscar Barroso llama patologías del criterio³⁴⁴.

³⁴⁰ Cf. La Primera parte. 3.3 Desencadenamiento de la crisis.

³⁴¹ Cf. Bodei, Remo. *Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura*. Op. cit. P. 48. En esa misma página explica: el delirio “es una verdad hipercompensada que –por llevar mucho tiempo reprimida, combatida, desconocida– se dispara como un muelle comprimido, expandiéndose con tanta prepotencia y exceso que invade aquellas zonas de sentido que el sujeto considera contiguas [...]. Más que un defecto o una carencia, lo que hallamos en el delirio es una plenitud excesiva, un desbordamiento. El sujeto vaga o se convierte en «extravagante» (se sale de la *lira*, del sembrado) porque no se ha reconocido una verdad que, a su modo, acaba por abrirse camino”. *Ibíd.*

³⁴² Si en la primera parte se mostró que la anarquía puede ser la consecuencia del debilitamiento del principio que otorga «unidad» al todo social, en la crisis existencial el acento recae en el debilitamiento de la jerarquía existencial que le otorga unidad o, si prefiere el lector, coherencia a las acciones de un individuo. Dicha coherencia es, en general, la que nos permite esperar comportamientos que se circunscriben a la «normalidad» dentro de una sociedad determinada, o, de manera más particular, la que nos permite esperar comportamientos determinados de personas que nos son conocidas. De allí que podamos decir que alguien tiene un «carácter», o un «estilo», como lo expresaría Merleau-Ponty. Véase el parágrafo 2.3 y, en especial, el 2.1 y el 2.4 de esta segunda parte.

³⁴³ Véase las *respuestas a la crisis*.

³⁴⁴ En términos generales, entiendo por patología de criterio la incapacidad por arraigar existencialmente en la realidad. Si el criterio puede entenderse como norma para conocer la verdad, así como el poder establecer demarcaciones entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto; un criterio patológico, por tanto, será aquel que no permite conocer la verdad y en el que lo real no queda anclado en la razón. Barroso Fernández. Óscar. *Patologías del criterio*. En: *Occidente enfermo*. Op. cit. P. 96.

1.2 Glosa sobre la autenticidad

Conviene hacer notar que si la autenticidad es una preocupación genuinamente moderna, se debe al hecho de que anteriormente no fue un problema, pues la valoración de la persona se daba por lo que ella *era* y eso correspondía, en buena medida, al puesto que tal persona ocupaba en la sociedad y al papel que en ella desempeñaba. Pero con la aparición del capitalismo como modo de producción, lo que la persona era comienza a ser fluctuante (mucho más que en las épocas precedentes) y a depender de lo que esa persona *tenía*; es decir –y el tránsito de un estado a otro es hondísimo–, lo que «es» la persona comienza a valorarse por lo que tiene, o sea, por atributos accidentales y externos. Se agravó la situación –más todavía– con la aparición de la banca; esto es, de los préstamos, pues ahora fue posible no sólo aparentar más de lo que se era (como ocurre siempre que se valora por lo meramente exterior³⁴⁵), sino aparentar más de lo que se tenía³⁴⁶. De aquí que la autenticidad sea un problema.

Por ello más que la vanidad, envés de la soberbia y pecado capital este de la antigüedad cristiana y el Medioevo, más que esa vanidad que era el tópico sobre el que giraban los sermones de los predicadores cristianos (recuérdese, verbigracia, las piras medievales en las que se que-

³⁴⁵ El problema es hondamente barroco, y de él se ocupó Gracián: “Las cosas comúnmente no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Son muchos más los necios que los entendidos, páganse aquéllos de la apariencia, y, aunque atienden éstos a la substancia, prevalece el engaño y estimanse las cosas por de fuera”. Gracián, Baltasar. *El discreto*. Editorial Alianza. Madrid. 1997. Realce XIII: Hombre de ostentación. P. 262. Cf. también Gracián, Baltasar. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Editorial Cátedra. Madrid. 2005. Aforismo 99. P. 156, aforismo 130. P. 173 y Aforismos 146 y 175 de la misma obra, y *El criticón*. Primera parte. Crisi décimatercia: La feria de todo el Mundo. P. 275 y Segunda parte. Crisi séptima. El hiermo de Hipocrinda. P. 429. Cf. mi estudio sobre Gracián. Zuloaga, Juan David. *Gracián y la razón de Estado del individuo*. Op. cit. Ya Maquiavelo, un siglo antes, había anticipado la cuestión: “Todos ven lo que pareces pero pocos sienten lo que eres”. Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Op. cit. Capítulo XVIII. P. 73.

³⁴⁶ La cuestión del ser y la apariencia la estudio, en relación con la patología social, en el parágrafo el parágrafo titulado *La ontología del presente en La neurosis social*.

maban los objetos del lujo que eran la cara visible de la vanidad; recuérdese, por ejemplo, los sermones del dislocado Savonarola), el mal capital de la Modernidad, en cambio, será el de la inautenticidad, y su triaca será el desengaño, como, entre otros, enseñaron Quevedo y Gracián.

Dos vectores, entonces, conformarían la acción auténtica: tener que empuñar la acción que se realiza o la empresa en la que se está incurso –porque sólo en la acción consciente hay un sentido vivo–, lo que trae como consecuencia el despertar y la expansión de las posibilidades vitales. Evitan estos dos elementos que constituyen la autenticidad que las acciones se anquilosen en la senda de la rutina, que se ciñan a la veleidad de la masa y que las posibilidades vitales se sedimenten y mueran.

2. Los vectores de la existencia

2.1 *El tiempo: el pasado, (el presente) y el futuro*

Si bien es cierto que la escuela del análisis existencial, inspirada hondamente en Heidegger como está, pone el acento del tiempo en el futuro³⁴⁷, como su dimensión más definitiva y definitoria, no es menos cierto que somos, como bellamente lo escribió Antonio Gala, “somos lo que hemos ido siendo”³⁴⁸. Ese ir siendo que es, a mi juicio, la seña de

³⁴⁷ Pues Heidegger considera al hombre un proyecto yecto y un ser para la muerte. Cf. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Op. cit. P. 195 y ss. y P. 258 y ss.

³⁴⁸ “Somos lo que hemos ido siendo; no lo que fuimos, ni lo que aspiramos aún a ser, ni tampoco lo que aparentemente somos. Nuestra realidad es el resultado de cuanto se construyó y destruyó y se reconstruyó: como este monumento; el producto de innumerables iniciativas y de fracasos innumerables. Nuestra historia es muchísimo más larga que nosotros. Andalucía –y es un rey andaluz el que lo escribe– estaba ya presente dentro de mí como dentro de este templo. Andalucía, eterna fusión de los contrarios, liberada mucho tiempo antes de caer en la esclavitud. Yo la veía así, fuesen quienes fuesen los que la habitaran: con esta actitud infinitamente abierta de la mezquita. En Andalucía como aquí, copiosas columnas de exquisitas piedras sostienen su techumbre: más bellas unas que otras; alguna con su propia leyenda estampada en el fuste; procedentes la mayoría de templos, iglesias, sinagogas y basílicas antecesoras, o llegadas de muy lejos, o hasta plantadas con apresuramiento, sin la augusta meticulosidad ni la soberbia realeza de sus hermanas... Muchas columnas, diferentes columnas, pero sí hermanas todas; y entre todas manteniendo el edificio en pie, mante-

identidad de todas las vertientes de la filosofía existencial, configura el yo en cada instante. Ser, es irse haciendo o, si prefiere el lector, ser es estar siendo. Y ese estar siendo constituye, de manera paulatina pero decidida e inapelable, el yo que es una persona determinada y existente. Ese estar siendo, con todos los múltiples avatares que constituyen una vida, con todas los azares y sucesos que labran un destino, con la fatalidad que es siempre el nacimiento de una persona, con esa otra fatalidad que es la lengua en la que piensa, habla y construye su mundo, con el pasado único e inalienable de cada quien, con el derrubiar paciente pero incesante del tiempo las almas de los hombres, como ese lento e imperceptible retiro de las aguas que nos dice Bello para el aluvión³⁴⁹, sólo que con el tiempo para la vida, constituye de manera definitiva (y además apreciable para sí mismo como para los demás) ese yo que milenios ha llamamos carácter.

Pero el carácter no es un estatuto fijo, sino un estilo, una manera, un talante para enfrentar las circunstancias del diario vivir. Y que, aunque pueda modificarse, no es posible hacerlo de golpe, sino paulatinamente, porque precisamente en ese carácter yace un estilo, una forma de ser que delata el ser-en-el-mundo de cada quien y que muestra el influjo del pasado en la constitución y la comprensión del presente³⁵⁰.

niendo disponibles para quien llegue su especial genealogía y su hermosura, distintas y solidarias. Muy pocas cosas hay perennes, y pocas tan efímeras como nosotros mismos, como nuestro brillo y también nuestra ceniza, como nuestras victorias, pero también como nuestras derrotas. Porque en este monumento se aprende muy de prisa que ni siquiera la muerte es duradera. Tal era la razón de tanta solidez. Entonces fue cuando la descubrí: estamos los que estábamos; los que estaremos, ya estamos. Y cuanto hacemos y cuanto nos rodea es lo que hicieron y lo que rodeó a aquellas manos, a aquellas bocas, a aquellos ojos, que hoy observan el esplendor del mundo, y acarician el gozo de este mundo, besan las mañanas azules de este mundo, con nuestros ojos y nuestra boca y nuestras manos. No, aquí no podía darme por vencido. Somos inmortales; inmortales como el templo en que estoy, como Dios mismo...". Gala, Antonio. El manuscrito carmesí. Editorial Planeta. Madrid. P. 236.

³⁴⁹ Es de notar que Andrés Bello fue el redactor principal del proyecto de Código Civil de Chile, que a la postre serviría de base para otros códigos en Hispanoamérica como en el caso colombiano el cual recoge la definición de aluvión: "Se llama aluvión el aumento que recibe la ribera de un río o lago por el lento e imperceptible retiro de las aguas". Código Civil Colombiano. Legis Editores. Décima Edición. 2003. Artículo 719. P 110.

³⁵⁰ Esta cuestión ha sido bien estudiado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*. Es preocupación de toda la obra, pero puede verse el capítulo sobre la libertad en la tercera parte del libro. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 1139 y ss.

Si los psiquiatras del análisis existencial ponen tanto énfasis en el futuro es por el influjo directo de la idea, cara a los filósofos existencialistas, de que somos seres para la muerte. Y es a tal punto definitorio el futuro que incluso lo que hemos sido, es decir, el pasado que a nosotros mismos nos contamos y en el que nos reconocemos, depende directamente de lo que anhelamos ser, depende de la manera que nos concebimos en el futuro. La memoria, pues, está también condicionada por el futuro³⁵¹.

Pero el pasado es igual de definitorio porque todo lo que hemos sido, todo lo que hemos ido siendo, aunque lo creamos olvidado (aunque no lo tengamos presente «conscientemente»), sigue ejerciendo su inmanente tiranía sobre el ánimo y sobre el espíritu. Ese pasado configura un caudal siempre operante sobre nosotros y tiñe las decisiones todas de una vida. Y la vida sabemos lo que es, al menos desde los versos de Aurelio Arturo: «los días, que uno tras otro son la vida»³⁵²...

El presente es el instante que tenemos para ser, es el huidizo instante en el que decidimos ser, el instante fugaz, transitorio, efímero en el que estamos siendo, uno tras otro, el instante; y en ese estar siendo que es el presente, se labra el destino y se hace (o se deshace) una vida. El presente es ese «cabalgar sobre los días» que delata la etimología de la palabra efímero (εφήμερος).

Quizás podamos convenir, entonces, que las dos dimensiones – pasado y futuro– tienen igual fuste e idéntica entidad. Y las dos, a un tiempo, se condicionan, se imbrican y se modifican mutuamente.

2.1.1 La temporalidad

³⁵¹ Para la manera como se imbrican pasado, presente y futuro, puede verse. May, Rollo. Op. cit. En. *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Op. cit. En especial véanse P. 118 y 119.

³⁵² De todos los teóricos que gravitan dentro de la órbita del análisis existencial, quizás sea Frankl el que mayor preponderancia le concede al pasado en el papel constitutivo del ser. Cf. en el *Apéndice a El hombre en busca de sentido* el párrafo titulado *La transitoriedad de la vida*. Frankl, Victor. *El hombre en busca del sentido*. Herder. Barcelona. 2004. P. 141-142.

Uno de los ejes fundamentales de la existencia –y la escuela del análisis existencial no ha dejado de teorizar sobre él– es el del tiempo. De hecho muchas patologías pueden leerse en clave de una clausura de la dimensión temporal de la existencia. Lo que nos interesa a la luz del presente estudio es el tiempo vivido. Muy poco tiene que ver el tiempo convencional y objetivo de los relojes con él. La manera como se vive el tiempo, la forma como para cada quien transcurren los días y pasan las horas y mueren los instantes es reflejo de lo que cada persona es. El tiempo personal es una característica individual notablemente constante que no se modifica con la edad y que hasta cierto punto es hereditaria³⁵³. El tiempo tiene una sucesión ineluctable: pasado, presente, futuro. El presente, para los individuos sanos, no puede desligarse completamente del pasado o del futuro, pero cuando ello sucede se cae en un estado patológico, como ocurre con los esquizofrénicos en quienes se observa una desconexión entre el pasado y el futuro³⁵⁴.

Pero también es cierto que el tiempo tiene su valencia; de allí que unos tiendan a apoyarse en el pasado, mientras que otros se fijan preferentemente en el futuro; esta diferencia da lugar a la distinción entre personas «prospectivas» y personas «retrospectivas» que Minkowski juzgó tan importante como la distinción entre introvertidos y extrovertidos³⁵⁵. Los primeros valoran el futuro y sólo ven en el pasado barbarie y estadios previos y superados de la historia. Los segundos ven en el presente las fallas, lo inacabado, lo inquietante y por veces se asustan y temen por el rumbo que adivinan en el devenir histórico. Y se albergan en la añoranza de un pasado ideal y mejor, o en lo que de bueno hubo en las épocas pretéritas.

2.1.2 Patologías de la temporalidad

³⁵³ Ellenberger, Henri, F. Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 136.

³⁵⁴ *Ibidem*. P. 138.

³⁵⁵ Cf. *Ibidem*. P. 140-141.

Dos vivencias son posibles para el instante: bien como medio para un futuro (para la construcción de un futuro o la consecución de un fin), bien como goce del instante que en el instante mismo se agota; más allá del instante está lo imprevisible y es por ello irreal en alguna medida, y siempre engañoso. Aquélla la considera Jaspers propia de la actitud racional-reflexiva; ésta, de la actitud epicúrea. Y pese a la diversidad de modos en que se aprehende el momento, el instante es siempre el medio para toda actividad y por ello es infinitamente variado en formas, pues podemos henchir el instante con las formas más pobres o las más ricas, con las más simples o las más complicadas, con las más bellas o las más paupérrimas, con las más gloriosas o las más viles, con las más sublimes o las más prosaicas...³⁵⁶ Y sin embargo, aunque haya, según el talante de cada cual, diversas maneras de comprender y enfrentar el presente, ese instante en el que se está siendo resulta patológico cuando la persona no puede vivir el presente, cuando no puede llenarlo de plenitud. Es decir, cuando delata cierta incapacidad por centrarse en el instante que vive, dándole toda su dimensión; cuando muestra cierta ineptitud por estar en la situación concreta que el instante mismo demanda. Janet, en efecto, ha descrito una serie de fenómenos relacionados con esta patología de la temporalidad existencial, y los resume como la falta de capacidad para lo que denomina «presentificación» del percibir, que denota una incapacidad por gozar el momento, por ceñirse al sentimiento del instante³⁵⁷.

Pero quienes sólo saben vivir en el instante, quienes sienten vivir en un eterno presente caen también dentro de lo patológico. Consideran que nada se puede hacer, tienen la impresión de vivir en un mundo en el que el tiempo se detuvo (y en el que todos los instantes desfilan con enloquecedora identidad). Ese vivir en el puro instante, esa pura instantaneidad, ese puro ahora es patológico en la medida en que no se inspi-

³⁵⁶ Sobre las distintas actitudes con respecto al momento, y sobre los diversos sentidos que tiene el momento en la vida y en el pensamiento filosófico Cf. Jaspers. *Psicología de las concepciones del mundo*. Op. cit. P. 150-161.

³⁵⁷ Janet. *Les obsessions et la psychiatrie*. Citado en: *Ibidem*. P. 159.

ra en el futuro ni tiene en cuenta el pasado; se trata de un auténtico estancamiento de la existencia³⁵⁸.

Se desprende de aquí una de las más acuciantes patologías de nuestros días y una de las principales fuentes de depresión, alimentada sin cesar por un avasallador desfile de imágenes y de sucesos que registran los medios de comunicación y que hace creer y pensar a las personas del común que, en comparación con esas vidas ricas y pletóricas que nos muestran los medios, «a mí nada me pasa».

La investigación fenomenológica, sostiene Ellenberger, demostró que la experiencia principal y más inquietante en los casos depresivos es la detención de la corriente del tiempo. De hecho, uno de los principales síntomas de la *depresión*, desde el punto de vista fenomenológico, es la experiencia subjetiva de que tiempo fluye desesperadamente despacio, de que se estanca y hasta se detiene³⁵⁹. Como muestra el caso de Minkowski, cuyo paciente no podía encontrar continuidad entre un día y otro. Él experimentaba que los días se sucedían con uniforme *monotonía*; aunque sabía que el tiempo pasaba y se quejaba gimoteando porque había transcurrido otro día. Como resultado, cada día conservaba una independencia insólita; cada día comenzaba de nuevo, como una isla solitaria. Lo que había hecho, vivido y hablado no tenía el mismo valor que tiene en la vida sana, porque no parecía que existiese el deseo de avanzar; cada día traía la misma letanía monótona con sus mismas palabras y sus mismos lamentos, hasta un momento en el que era posible observar que había perdido totalmente el sentido de continuidad. Así sentía la marcha del tiempo³⁶⁰.

Minkowski y von Gebattel mostraron que para los enfermos que llaman ellos melancólicos, el futuro se percibe como bloqueado y la atención del enfermo se dirige hacia el pasado; y el presente se vivencia como una especie de estancamiento³⁶¹. También Binswanger mostró que

³⁵⁸ Cf. Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 365 y ss.

³⁵⁹ Ellenberger, Henri. Op. cit. P. 136-137.

³⁶⁰ Minkowski, Eugène. Hallazgos en un caso de depresión esquizofrénica. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 169.

³⁶¹ Cf. Ellenberger, Henri, F. Op. cit. P. 132.

la esquizofrenia supone una obturación temporal, un estancamiento o un desprendimiento bien del pasado, bien del futuro³⁶². Puede también ocurrir que el futuro para el sujeto enfermo se trastorne porque se le juzgue como mera prolongación de un pasado inaceptable³⁶³. Aparece entonces una auténtica clausura de las posibilidades de proyectarse en un mañana distinto, de modo tal que cada día se vuelve una mera continuación del anterior; cada día, de hecho, es el anterior. No hay apenas cambio.

La clausura del futuro puede vivirse también como la más dura pérdida de sentido. El distintivo de los prisioneros de los campos de concentración del régimen Nacionalsocialista era el no poder vivir para el futuro. No sólo se observa el hecho de que se daba una mutación en la experiencia del tiempo, sino que el prisionero vivía como lo más tormentoso el no tener certeza sobre la duración de aquel infierno. A tal punto que el prisionero que perdía la fe en el futuro –en su futuro– estaba condenado. En aquel instante, cuando se quebraba la confianza en el futuro, el prisionero se abandonaba y decaía, y se convertía en sujeto del aniquilamiento físico y mental. La crisis advenía de repente y se caracterizaba porque el recluso se negaba a vestirse y a asearse, o a salir del barracón; y nada valían súplicas, golpes, amenazas. Si tal estado desembocaba en enfermedad, se negaba a ir a la enfermería o a recibir cualquier tipo de ayuda; sencillamente se daba por vencido, yacía allí, tendido sobre sus propios excrementos, ya nada le importaba³⁶⁴. Por ello hacía notar Frankl que cualquier intento por restablecer la fortaleza interior de los reclusos debía comenzar por mostrarle una meta futura, un objetivo concreto que le diera sentido a la vida. Y recuerda entonces la sentencia de Nietzsche: “Quien tiene un *porqué* para vivir, puede soportar casi cualquier *cómo*”. Por ello recalca que siempre que se presentaba la oportunidad era preciso infundirles un *porqué*, un objetivo, una

³⁶² Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 426 y ss.

³⁶³ Cf. Bodei, Remo. Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura. Op. cit. P. 25.

³⁶⁴ Frankl, Victor. Op. cit. Spinoza, educador. P. 99. Sobre la experiencia del tiempo. Cf. el capítulo titulado *Análisis de la existencia provisional*. P. 95.

meta a sus vidas, con el fin de endurecerlos para soportar el terrible cómo de su existencia³⁶⁵.

Pero si el futuro es siempre para el hombre el campo infinito de posibilidades latentes, el pasado no es tan fijo como pudiera creerse, pues concurren una serie de factores para que lo recordemos de una manera o de otra. Parece ser que cuanto más educado es el individuo más fiel a la manera como sucedieron son sus recuerdos, y Halbwachs en *Les cadres sociaux de la mémoire*, defendía que nuestra verdadera memoria consciente no retiene casi nada del pasado; lo que llamamos «memoria del pasado» es siempre una reconstrucción basada en indicios sociales y en otros vestigios concretos del pasado³⁶⁶. Freud, en carta a Fliess del seis de diciembre de mil ochocientos noventa y seis, hace una serie de consideraciones sobre el pasado que van en esta misma línea pues propone que el pasado –el material presente de huellas mnemónicas, según lo explica Bodei en la glosa que de la carta de Freud hace– es sometido de cuando en cuando a un reordenamiento según los últimos acontecimientos vividos. De manera que, como acota Bodei, los procesos psíquicos se construyen por estratos superpuestos, cuya congruencia queda garantizada por la periódica renovación del orden y la posición de los recuerdos sobre un sistema de signos que se configura de acuerdo con cada nueva circunstancia. Propone que las sucesivas configuraciones del pasado, como incesantes redacciones de un palimpsesto omnipresente, representan la realización psíquica de épocas sucesivas de la vida y que en los límites de cada una de esas épocas es menester emprender una nueva configuración (o traducción) del material psíquico³⁶⁷.

Por otra parte, los estudiosos del análisis existencial diferencian entre el tiempo del mundo y el tiempo personal y de la divergencia entre am-

³⁶⁵ Cf. *Ibidem*. P. 101. “¡Pobre del que no percibiera algún sentido en su vida, ninguna meta o intencionalidad y, por tanto, ninguna finalidad para vivirla: ése estaba perdido! La respuesta típica de ese hombre frente a cualquier razonamiento que pretendiera animarle, era «Ya no espero nada de la vida». ¿Existe algún argumento ante esas palabras?” *Ibidem*. P. 101.

³⁶⁶ Cf. Ellenberger, Henri, F. *Op. cit.* P. 138.

³⁶⁷ Cf. Freud, Sigmund. *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2008. Carta del 6 de diciembre de 1896. P. 218 y ss. Cf. Bodei, Remo. *Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura*. *Op. cit.* P. 15-16.

bos tiempos se desprenden ciertas patologías: ciertos esquizofrénicos parecen no darse cuenta del tiempo del mundo, mientras que el melancólico se sigue dando cuenta de ambas formas de tiempo, pero su tiempo personal fluye mucho más lento que el tiempo del mundo. Minkowski sostiene que los individuos esquizoides viven más en su tiempo particular, personal, que en el tiempo del mundo³⁶⁸. Algunos esquizofrénicos tienen la sensación de que el tiempo se ha fijado en el presente (de allí su delirio de creerse inmortales). De manera general, puede decirse que la aceleración del tiempo es corriente en las manías³⁶⁹. El malestar que sentimos los domingos, esa desazón, se debe a un desfase entre el tiempo vital y el tiempo cósmico.

Idénticas anotaciones podrían sostenerse para el tiempo general de una civilización, si acaso pudiera aventurarse la hipótesis de que Occidente, aun con el mucho respeto que durante milenios y hasta el siglo XIV al menos se le guardó a la tradición, ha mirado siempre hacia el futuro con ánimo inquisidor y en ocasiones temerario (signo de ello es la categoría de progreso que ya se adivina o se deja leer en la concepción lineal del tiempo que a Occidente le legó la tradición judeocristiana). Todo ello en oposición a Oriente cuya veneración por el pasado y sus formas establecidas y sedimentadas ha hecho y hace más difícil y más lento el cambio y la mutación en el dominio de lo social, de lo político, de lo artístico... Claro que dentro de Occidente cada época guarda una peculiar relación con el tiempo, y no es la misma para el hombre medieval que para el moderno. No sólo por la aceleración que el tiempo ha venido sufriendo en la Modernidad³⁷⁰, sino por la noción de realidad y de cambio que cada estadio de la civilización guarda para sí. Sintomático al respecto es la noción que de progreso tiene la Edad Moderna. Ortega señala en *En torno a Galileo* que el hombre medieval vive escorado

³⁶⁸ Ellenberger, Henri, F. Op. cit. Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. P. 141.

³⁶⁹ *Ibidem*. P. 137.

³⁷⁰ En la primera parte del presente escrito se trató el tema. Puede verse también el texto de Koselleck titulado *¿Existe una aceleración de la historia?* Koselleck, Reinhart. *¿Existe una aceleración de la historia?* En: Beriain, Josetxo; Aguiluz, Maya (Eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Anthropos. Barcelona. 2007.

hacia el pasado; vive –citado literalmente– “con un horizonte cerrado hacia el lado del futuro”. Cree que con la generación de Bacon y de manera más radical con la de Descartes la vida humana se inclina del pasado al futuro. A punto tal que, en virtud de la capacidad (y la creencia) que tiene para transformar el mundo que lo rodea, el hombre moderno es, en su raíz, «revolucionario». Y lo es de modo tal que “mientras el hombre sea revolucionario no es más que hombre moderno”³⁷¹.

2.2 El espacio

Una vivencia «normal» del espacio es el horizonte de posibilidad de una intersubjetividad. En la medida en que el propio cuerpo es, de suyo, una coordenada y una posición en el mundo –cuya principal consecuencia es que de allí se desprenden, como adyacentes al cuerpo, coordenadas que le son propias conforme al espacio que tal cuerpo habita, tales como un arriba y un abajo–, el espacio que habita viene constituido por tal cuerpo; le asigna a cada objeto su lugar «natural». Y de este lugar «natural» es de donde se desprende su significación. Por ello la extrañeza que nos causa ver un objeto invertido. De tal forma que la orientación en el espacio no muestra un carácter contingente del objeto ni una moda estadística, sino que es el medio por el que reconozco y tengo consciencia del mismo como de un objeto. Por ello señala Merleau-Ponty que no puede diferenciarse el ser del ser (estar) orientado. No se trata de un espacio pensado o representado, sino de un espacio que el propio cuerpo habita y, en esa medida, «constituye»³⁷².

La perturbación del espacio genera patologías. Y a cada perturbación le es propia, como es lógico y consecuente con la perspectiva acá desarrollada, su propio mal. Binswanger detectó, por ejemplo, que para los daños cerebrales se observa en los pacientes una perturbación en la

³⁷¹ Ortega Y Gasset, José. En torno a Galileo. Op. cit. Lección XII. La primera cita en la P. 242, la segunda en la P. 240.

³⁷² El problema del espacio atraviesa toda la *Fenomenología de la percepción*, pero pueden verse los capítulos *La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad* P. 777 y ss., y *El espacio* P.935 y ss.

orientación espacial, mientras que en enfermedades como la esquizofrenia o los trastornos maniaco-depresivos tiende a resentirse el espacio vivido o, como lo llama Binswanger, el espacio tónico³⁷³.

2.2.1 Patologías de la espacialidad

Más allá de ese mundo común que es la intersubjetividad, el cuerpo es un espacio expresivo, tiene una extensión afectiva³⁷⁴. Esta tonalidad afectiva, cuya importancia procede del hecho de que de ella deriva el mundo significativo, es también el flanco por donde puede penetrar la patología, pues precisamente la perturbación espacial (vivida como un extrañamiento, esto es, como un ensanchamiento, un adelgazamiento, un obscurecimiento, una ceguera, del espacio habitado) es la que signa las patologías de una espacialidad afectiva. La construcción del espacio es un gesto, un trazado afectivo que expresa una intención; esto es, un campo de movimientos posibles³⁷⁵.

Cuando no es posible habitar el espacio de la vida cotidiana con propiedad, cuando se vivencia como amenazante, o como obscuro o como infinito, se está ya en el dominio de lo patológico, como ocurre con la agorafobia, o con su mal espejo, la claustrofobia. Por ello Binswanger habla de un espacio sintónico; esto es, la capacidad de experimentar una cualidad espacial a tono con nuestro estado anímico: podemos sentir el espacio dilatándose, como ocurre con la alegría o encogiéndose, como ocurre con la depresión; vaciándose, como cuando somos presas de la depresión o salvando barreras, como cuando caemos enfermos de amor³⁷⁶.

El horror al movimiento de un paciente esquizofrénico de Minkowski –valga de ilustración–, explicaba su predilección por los horarios estrictos y sus actitudes fijas y obstinadas en la vida. El espacio que habitaba

³⁷³ May, Rollo. Fenomenología psiquiátrica y análisis existencial. En: Existencia. Op. cit. P. 144.

³⁷⁴ Cf. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 829 y ss.

³⁷⁵ Cf. Ibidem. P. 1087.

³⁷⁶ Cf. May, Rollo. May, Rollo. Fenomenología psiquiátrica y análisis existencial. En: Existencia. Op. cit. P. 144.

se patentizaba en su amor por la simetría, en las «características arquitectónicas» de su razonamiento y en su preferencia por los muebles grandes, los enormes bloques de piedra de construcción, muros gruesos y las puertas cerradas. El amor a la simetría llegó a tal punto en uno de los pacientes que se lamentaba de que su cuerpo no fuera esférico, es decir, perfectamente simétrico³⁷⁷.

Para el esquizofrénico, hace notar Erwin Straus, no importan obstáculos y distancias. El mundo todo invade su espacio y lo percibe como amenazante: carece de vigencia el orden común de los objetos en el mundo, en donde cada ente ocupa su sitio con su rango y su campo de influencia determinado; para él no hay límites, ni medidas, ni patrones, ni organización del espacio en zonas de peligro y zonas de seguridad. Es todo el espacio el que se vuelca sobre él; es todo el espacio el que percibe como asecho, persecución y amenaza. Está seguro de que él es el objeto de las burlas o de las asechanzas; y ni siquiera pide o pretende justificación o constatación; no pregunta si los otros oyen las voces que él escucha; no comprueba sus impresiones ni las valora de acuerdo con ciertas reglas generales³⁷⁸. «¿No oye usted mis voces?» —pregunta la paciente. «Ah, entonces sólo las oigo yo», concluye tranquilamente³⁷⁹. Por ello Merleau-Ponty hace notar que el esquizofrénico se asombra del mundo porque ya no cuenta con el respaldo del cuerpo impersonal. Consiste la patología en una disociación del mundo de la percepción de la persona, que se refugia ahora en sí misma³⁸⁰

³⁷⁷ *Ibidem*. P. 150.

³⁷⁸ Straus, Erwin W. *Estesiología y alucinaciones*. En: *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Op. cit. P. 208.

³⁷⁹ Minkowski. *Le problème des Hallucinations et le problème de l'Espace* P. 64. Citado en Merleau-Ponty. Op. cit. P. 987.

³⁸⁰ Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 983. «Ningún llamado a la percepción explícita puede despertar al enfermo de este sueño, porque él no contesta la percepción explícita y solamente sostiene que ésta nada prueba contra lo que él experimenta [...]. Lo que garantiza al hombre sano contra el delirio o la alucinación, no es su crítica, es la estructura de su espacio: los objetos permanecen delante de él, guardan sus distancias, y como decía Malebranche a propósito de Adán, solamente lo tocan con respeto. Lo que hace a la alucinación, lo mismo que al mito, es el empequeñecimiento del espacio vivido, el arraigamiento de las cosas en nuestro cuerpo, la vertiginosa proximidad del objeto, la solidaridad del hombre y del mundo, la cual no es abolida, sino contencionada por la percepción de todos los días o por el pensamiento objetivo, y que la consciencia filosófica reencuentra». P. 987.

Binswanger hizo notar que Ellen West, en cierto punto de su prolongada enfermedad, en ninguna parte encontraba asidero ni podía asentarse sólidamente: su existencia –nos dice– se veía amenazada por su propia nada; se trataba de esa amenaza que llamamos ansiedad, angustia, terror o, como escribió la propia Ellen West, miedo y temblor, y su existencia se siente como pesadez y prisión (resistencia)³⁸¹.

Se pierde en esta patología de la espacialidad la unidad significativa del mundo. Es paradigmática en el esquizofrénico, entonces, una merma de la voluntad. No puede refrenar las voces que oye; no sabe combatir las como podría hacerlo el hombre sano apagando los gritos de una conversación que no le agradan, ignorando un ruido mediante un ruido mayor; el enfermo no cuenta con tales recursos, es una víctima impotente, nos dice Straus. Al paralizarse la acción cambian los límites que le permitían separar lo «tuyo» de lo «mío», y que le permitían delimitar claramente el mundo. Oye voces y siente algo que pertenece a él como si perteneciese a otro (o a lo otro). Puesto que no está a su disposición la voz que oye, no puede llamarla «mía», pues no se somete a su voluntad, sino que tiene la voz derechos sobre él: lo oprime, lo apabulla, lo angustia. Este cambio entre lo tuyo y lo mío señala también una modificación en el campo de la libertad: su entorno se vuelve oscuro y enigmático; el mundo deja de hablarle o deja de ser elocuente, y su mundo familiar termina por derrumbarse; se ve inmerso en una realidad de fisonomías extrañas que, en los casos más agudos, lo condenan al marasmo y a la incomunicación³⁸².

2.2.2 Unidad y concentración: tiempo e historia

La historia es reconstruir los hechos acaecidos mostrando una regularidad y una constancia en donde ni siquiera las casualidades pueden parecer arbitrarias, sino que deben ser enmarcadas dentro de tal regularidad. Reconstruir esas casualidades simulando una legitimidad es a

³⁸¹ Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 336-337.

³⁸² Straus, Erwin W. Op. cit. P. 209-211.

lo que Elias Canetti llama historia³⁸³. Pues bien, lo mismo que para las civilizaciones vale para los hombres: la vida de una persona es mostrar esa regularidad en las decisiones y en las acciones que el carácter imprime a una vida.

2.2.3 Sentido

Así como se trata de vivir con plenitud cada instante, así también se trata de vivir con plenitud cada acción. Cuando una acción, mejor, una actividad se torna mecánica se difumina su sentido. Tiene sentido cuando todo yo estoy en dicha acción.

El problema del sentido es un problema que cobra vigencia únicamente dentro del ámbito de la libertad. Si todas nuestras acciones estuvieran condicionadas de manera absoluta, si cada acto tuviera una respuesta única y predeterminada no habría espacio para el problema del sentido que consiste, fundamentalmente, en procurar una respuesta al para qué. Esta perspectiva siniestra, en la que los hombres no tienen que decidir, fue la que le llevó a proclamar al último Horkheimer –quien creía inminente el arribo del mundo totalmente administrado– que aquello que llamamos sentido desaparecerá³⁸⁴. Mientras más amplio nuestro campo de acción, mientras más elevados sean nuestros valores y más sublimes nuestras aspiraciones el problema del sentido tórnase más hondo y más radical.

Pero no es menos cierto que la pregunta por el sentido cobra mayor vigencia en unas épocas que en otras. Resulta apenas evidente que la cuestión adquiere relevancia en los períodos de crisis social o epocal, pues con el desbarajuste que ésta supone se torna un imperativo revisar los supuestos que fueron bastión de una época. Ello, porque en tiempos de crisis se desvanece el sentido. Y cuanto más honda sea la

³⁸³ Canetti, Elias. Masa y poder. Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores. Barcelona. 2002. P. 579-580.

³⁸⁴ Cf. Horkheimer, Max. Anhelado de justicia. Lo que llamamos «sentido» desaparecerá. Editorial Trotta. Madrid. 2000.

crisis, cuanto más amplia se torne, tanto mayor será la angustia que genere y el anhelo de respuesta.

Preguntarse por el sentido supone estudiarlo en los distintos planos en los que éste se despliega: el sentido de la historia y el sentido de la vida. Las dos perspectivas se copertenecen y se alimentan. El sentido de la historia, más que como dirección que sigue el devenir del mundo, debe ser comprendido como el instante en el que cada hombre vive, y que presupone el mundo que le es dado, tanto como los múltiples sentidos en potencia que tal mundo le ofrece para que el hombre, en cada instante, *sea*, esto es, se haga a sí mismo.

El sentido de la vida, incardinado siempre en ese sentido histórico, es distinto de él. De hecho, una de las maneras en las que se puede mostrar deficiente ese sentido de la vida, es como un descentramiento con respecto al sentido histórico. Este desasimiento puede encarnarse en un sentimiento de opresión que se juzga siempre como aterradoramente amenazante o en un pasado del que no nos podemos despegar o – menos grave, pero quizás también patológico– un pasado con el que no nos podemos conciliar.

El apego al pasado puede manifestarse en varias formas: bien como un anhelo y, sobre todo, una esperanza por el volver de los tiempos pasados –obsérvese que no es el caso del reaccionario que, si bien se lamenta por los tiempos idos, se lamenta únicamente en la medida en que sabe a los tiempos pretéritos precisamente idos y se sabe instalado en un presente que juzga despreciable e inferior– o bien como un lamento perpetuo por haber vivido su vida «de esta manera»; esto es, por tener la sensación de haber siempre elegido mal. La primera situación fue corriente, por poner un ejemplo, entre ciertas gentes, generalmente de edad avanzada, que, una vez caído el régimen socialista de la Unión Soviética, creían que el régimen habría de volver. Denota ello una obstinación en el pasado, una incapacidad por adaptarse a las circunstancias que se asemeja a ese «tener que actuar siempre de un mismo modo» que, con justicia, juzgamos patológico.

El segundo caso es quizás un poco más delicado. Todos, en ciertos momentos de duda y de desconfianza, quisiéramos haber elegido otro camino, quisiéramos haber actuado de otra manera; cuando menos, quisiéramos saber qué hubiera pasado si hubiéramos escogido otros caminos, si hubiéramos actuado de otra manera... Todos, en momentos de incertidumbre y desesperación, quisiéramos recomenzar la partida; del año, de la vida. Pero acá no se trata de ello, sino de un no saber y no poder soportar el pasado que traemos auestas, la vida que hemos vivido, las opciones que hemos elegido. Y decir lo uno y lo otro, es decir «yo». En todas las familias, y acaso me atrevería a decir, en todos los corazones hallamos un buen ejemplo de ello, por lo menos frente a alguna decisión importante de la vida. Al respecto Elstir le da al narrador de *En busca del tiempo perdido* la lección más hermosa que a un hombre aquejado de tal mal pueda darse³⁸⁵.

³⁸⁵ “¿Sería, pues, posible que este hombre genial, este sabio, este solitario, este filósofo de magnífica conversación y que dominaba todos los asuntos, fuera el ridículo y perverso pintor protegido antaño por los Verdurin? Le pregunté si no los había conocido y si no lo llamaban a él por entonces el señor Biche. Elstir me respondió que sí, sin dar muestra de confusión, como si se tratara de una parte ya vieja de su existencia; no sospechaba la decepción extraordinaria que en mí provocó, pero alzó la vista y la leyó en mi cara. En la suya se pintó un gesto de descontento. Como ya estábamos casi en su casa, otro hombre de menos inteligencia y corazón que él quizá se hubiera despedido secamente, sin más, y después hubiera hecho por no encontrarse conmigo. Pero Elstir no hizo eso; como verdadero maestro –quizá su único defecto desde el punto de vista de la creación pura era ser un maestro, en este sentido de la palabra maestro, porque un artista, para entrar en la plena verdad de la vida espiritual, debe estar solo y no prodigar lo suyo, ni siquiera a sus discípulos– hacía por extraer de cualquier circunstancia, referente a él o a los demás, y para mejor enseñanza de los jóvenes, la parte de verdad que contenía. Y prefirió a frases que hubiesen podido vengar su amor propio otras que me instruyeron. «No hay hombre –me dijo–, por sabio que sea, que en alguna época de su juventud no haya llevado una vida o no haya pronunciado unas palabras que no le gusta recordar y que quisiera ver borradas. Pero en realidad no debe sentirlo del todo, porque no se puede estar seguro de haber llegado a la sabiduría, en la medida de lo posible, sin pasar por todas las encarnaciones ridículas u odiosas que la preceden. Ya sé que hay muchachos, hijos y nietos de hombres distinguidos, con preceptores que les enseñan nobleza de alma y elegancia moral desde la escuela. Quizá nada tengan que tachar de su vida, acaso pudiesen publicar sobre su firma todo lo que han dicho en su existencia, pero son pobres almas, descendientes sin fuerza de gente doctrinaria, y de una sabiduría negativa y estéril. La sabiduría no se transmite, es menester que la descubra uno mismo después de un recorrido que nadie puede hacer en nuestro lugar, y que nadie nos puede evitar porque la sabiduría es una manera de ver la existencia. Las vidas que usted admira, esas actitudes que le parecen nobles, no las arreglaron el padre de familia o el preceptor: comenzaron de muy distinto modo, sufrieron la influencia de lo que tenían alrededor, bueno o frívolo. Representan un combate y una victoria. Comprendo que no reconozcamos la imagen de lo que fuimos en un primer período de la vida y que nos sea desagradable. Pero no hay que renegar de ella, porque es un testimonio de que hemos vivido de verdad con

Tiene una dimensión más el sentido. Se trata del sentido de un acto; es decir, del campo de sentido que todo acto presupone y abre. Es el modo en el que se palpa la realidad, la manera como ésta se presenta. La pregunta por el sentido de la vida indaga por su significado último, por un porqué absoluto; el sentido, en esta segunda dimensión, se relaciona con la realidad que nos circunda, se desenvuelve dentro de los dominios de la vida y del mundo y del mundo que se habita. Dentro de esta acepción de la voz cabe el aserto de Merleau-Ponty según el cual estamos condenados al sentido³⁸⁶. La vida, de suyo, es portadora de sentido. Vivir, estar viviendo, es darle siempre un sentido a la vida. En cada acto le va su sentido a la vida. Siempre, claro, que el acto sea querido; es decir, siempre que empuñemos el acto. Por ello es tan grave el problema de la autenticidad, porque sólo hay sentido en la medida en que nos apersonemos del acto, de manera análoga a como sólo hay pensamiento en la medida en que elaboremos el discurso y no nos limitemos a repetir alguno de memoria. Cuando el acto no es querido, cuando el discurso no es propio, se da un como anquilosamiento del sentido. Hay, sí, como un eco del sentido, pero que a la postre se pierde.

Si se comprende esto, se comprende también que ese absurdo del que con lucidez y con belleza nos hablara Camus en *El mito de Sísifo* es el sentido mismo de la acción y de la vida. Es el sentido que porta cada acto en sí mismo; y parece que es el único sentido al que podemos aspirar; desvanecida como está la trascendencia.

Pero hay un sentido, el más inquietante que existe, el más contraproducente, un sentido que, en sí mismo, porta sentido y es la consuma-

arreglo a las leyes de la vida y del espíritu y que de los elementos comunes de la vida, de la vida de los estudios de pintor, de los grupos artísticos, si de un pintor se trata, hemos sacado algo superior». Proust, Marcel. En busca del tiempo perdido: A la sombra de las muchachas en flor. Aguilar. España. Tomo I. 2004. P. 532.

³⁸⁶ “No hay una palabra ni un gesto humanos, siquiera habituales o distraídos, que no tengan una significación. Creyendo haberme callado a causa del cansancio, creyendo tal ministro haber dicho solamente una frase de circunstancia, resulta que mi silencio o su palabra toman un sentido, puesto que mi cansancio o el recurso a una fórmula hecha en modo alguno son fortuitos: expresan cierto desinterés y, por ende, también cierta toma de posición frente a la situación [...]. Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*; y nada podemos hacer, nada podemos decir que no tome un nombre en la historia”. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 669.

ción del sentido y, sin embargo, es también la negación más radical de todo sentido: el suicidio.

Excursus sobre el suicidio

El suicidio es siempre una respuesta a la ausencia de sentido. La más radical.

No extraña que, dado el color de los tiempos presentes, dadas las circunstancias que concurren y que le dan temple melancólico, por veces triste, color ocre y sentimiento de decadencia, claudicación y ocaso, no extraña que, desvanecidos los cimientos que otrora fundamentaban la existencia, no extraña, decía, que algunos quieran morir.

No es menester traer a colación las estadísticas –y ya un suicidio es demasiado–. Es innegable que estamos frente a uno de los problemas más hondos y más dolorosos de nuestro tiempo: la falta de sentido que se objetiva, crudamente, en el suicidio.

El suicidio –¿qué duda cabe?– es la manifestación descarnada y patente de una crisis. Y, como crisis, es muy grave porque una vida o una civilización entera se pueden ir al traste por un detonante azaroso, ajeno, caprichoso.

Una vida que ha agotado todos los recursos que tiene a mano y que sin embargo no logra salir de la mísera postración en que se encuentra, halla como último refugio la dolorosa solución del suicidio. Nunca se suicida un hombre por un capricho; hay que caer en simas indecibles de desesperación, hay que haberlas caminado solitaria y tristemente; hay que haber dado voces de auxilio una y mil veces en vano; hay que haber palpado todas las paredes de esa caverna desolada, oscura y despojada, de esa agonía en vida que es la desesperación para decidirse a quitarse la vida, pues el suicidio se cultiva en el silencio del corazón como una obra de arte³⁸⁷.

³⁸⁷ Cf. Camus, Albert. El mito de Sísifo: Ensayo sobre el absurdo. Editorial Losada. Buenos Aires. 1979. P. 14.

Hay momentos durante los cuales nada valen las promesas ni las ilusiones; son instantes de dolor, de desesperación, y frente a ellos todas las esperanzas son vanas. Pesa más ese instante que la vida toda por venir, porque el momento es la única realidad, la realidad absoluta en la vida anímica³⁸⁸. Por ello es posible el suicidio: cuando se han recorrido todos los caminos, y se ha llamado a todas las ventanas, y se ha golpeado en todas las paredes creyendo que eran entradas (o salidas), cuando todo implorar auxilio ha sido en vano, entonces y sólo entonces cualquier pretexto es válido, cualquier incidente es un motivo que sirve como detonante para desencadenar la crisis, y a él nos aferramos para llamar a la muerte.

El recurso del suicidio, nos dice Jaspers con dureza y con frialdad, es la característica de todos los tipos de la absolutización del sí mismo, de la falta de responsabilidad para un todo³⁸⁹. Chesterton sostiene una tesis análoga, y lo juzga “la perversidad más absoluta y refinada” porque considera que consiste en rehusar todo interés por la existencia. Lo cree, al suicida, el antípoda del mártir: éste se preocupa a tal punto de lo ajeno que olvida su propia existencia; aquél se preocupa tan poco de lo que no sea él mismo que desea el aniquilamiento general. El que se suicida –sostiene– aniquila el mundo. Y considera que su acción es peor que cualquier violación o cualquier atentado porque acaba con todos los edificios e injuria a todas las mujeres a la vez. El ladrón al menos es galante con los objetos robados, ya que no con el dueño de los mismos, pero el suicida agravia, al no quererlos robar, a todo lo que es en el mundo y en los cielos. Mancha de una vez a todas las flores negándose a vivir por su amor. No hay criatura en el universo, por insignificante que parezca, para quien el acto del suicidio no sea un desdén³⁹⁰.

³⁸⁸ Cf. Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Op. cit. P. 155.

³⁸⁹ *Ibidem*. P. 147. También Adler propone que el suicidio, para el caso del neurótico, es una venganza contra el mundo. “En algunos casos, esta fase del desarrollo de la neurosis culmina en el suicidio, entrevisto por el paciente como un medio de venganza contra su destino, contra sus familiares, contra el mundo entero”. Adler, Alfred. *El carácter neurótico*. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1965. P. 80.

³⁹⁰ Chesterton, Gilbert Keith. *Ortodoxia*. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1997. P. 142-143.

La tesis de Chesterton, como cada una de las páginas del admirable autor inglés, es muy ingeniosa, pero falta en todo punto a la verdad. Es precisamente al revés, pues el suicidio de un hombre es el fracaso de la civilización entera: porque callaron todas las flores cuando el suicida intentó amarlas, porque lo desdeñaron todas las mujeres de su mundo, porque encontró cerradas todas las puertas y tapiadas las ventanas, es por todo ello por lo que en último acto de lucidez y de desesperación, el suicida decide morir y resuelve de esta manera su vida y abraza la muerte.

No se aduzca, entonces, que los que así obran no están en sus cinco sentidos, no se aduzca que se requiere siempre un tanto de alienación. No. Beber la cicuta para Sócrates fue la culminación ética y racional de esa empresa filosófica que fue su vida. Para Séneca –que, por lo demás, le había dedicado varias páginas de reflexión al problema– no haberse suicidado, cuando las circunstancias lo conminaban a ello, habría sido desdeñarse de sí y convertir, con ese solo gesto, en literatura toda su obra filosófica. El suicidio de Heinrich von Kleist fue la consecuencia lógica de la descarnada lucidez del genial romántico alemán: la renuncia a un mundo esencial, inmanentemente injusto que a la sazón, para el año de la muerte de Kleist, en mil ochocientos once, llevaba claudicando casi veintiún siglos. El suicidio de Stephan Zweig, se basó sobre la creencia, a la postre errónea, de que Alemania ganaría la guerra y sobre la creencia, a la postre profética y cierta, de que Occidente viajaba a la deriva.

En verdad, muchos operan, en este respecto, como procedió Sócrates en el Menón, en el que con el fin de demostrar la inmortalidad del alma y la reminiscencia que ello supone, parten de una hipótesis (o un axioma no demostrado) para procurar conclusiones ulteriores de las que, sin embargo, nada se podría decir de su verdad o falsedad sino tan sólo de su coherencia con respecto al axioma del que se parte. Así procede la matemática y así, también, proceden muchos que, no teniendo certeza sobre una cuestión particular (verbigracia la existencia de Dios), obran

como si el postulado fuera cierto para basar en él la lógica de sus acciones y la coherencia de su mundo.

Camus, en *El mito de Sísifo*, nos dice que al parecer, frente a la vida, sólo hay dos opciones: el sí y el no. Y que sin embargo, hay los que se interrogan siempre, sin llegar a una conclusión. Se trata de una mayoría, nos dice Camus: “Veo igualmente que quienes responden que no, obran como si pensasen que sí [...]. Por el contrario, quienes se suicidan suelen estar con frecuencia seguros del sentido de la vida”³⁹¹.

Pero hay más, porque hay los que perteneciendo al suicidismo no se suicidan. Hermann Hesse, en páginas de belleza literaria y hondura filosófica, nos dice que frente a los que renuncian a la vida son muy pocos los que pertenecen al tipo de los suicidas. Entre los hombres sin personalidad, sin sello marcado, sin fuerte destino, nos dice Hesse, entre los hombres adocenados y de rebaño hay muchos que perecen por suicidio sin por ello pertenecer al tipo del suicida; en cambio, hay otros, estos sí genuinos miembros del inquietante clan, que pertenecen a los suicidas, y aferrándose a la promesa de una última obra, de una última acción que los reclama, van sacando fuerzas de donde no las hay, para continuar la incierta empresa del vivir, y así, de esta manera azarosa y desesperada, se produce el milagro de su genio. A la postre son muy pocos los que, perteneciendo al grupo de los suicidas atentan contra su propia vida. De los que se suicidan, nos dice Hesse, la gran mayoría no pertenece a quienes portan el oneroso sino; más bien, son gentes que se ven vencidos por la vida. Lo que caracteriza al tipo del suicida no es tanto que atente o haya atentado contra su propia vida, en verdad muy pocos de entre ellos llegan a tal extremo, sino porque, según su propia idea, el suicidio es su manera más probable de morir. Sienten su yo – con razón o sin ella– como un germen especialmente peligroso, incierto y comprometido al que, caminando siempre sobre la fina e insegura orilla del precipicio, bastaría cualquier empuje externo o cualquier debilidad interior para precipitarlo en el abismo. Y así como hay naturalezas

³⁹¹ Camus, Albert. Op. cit. P. 17.

propensas a la fiebre, estas naturalezas suicidas propenden, a la más mínima conmoción, a entregarse a la idea del suicidio³⁹².

Ellos, los suicidas que no se suicidan, ven en la acción, en la obra, la promesa y la consumación del sentido. En esa *ficción* les va su sentido y les va su vida. A esto es a lo que Camus llama *absurdo*: a una acción que tiene su sentido en sí, y que en ella misma se agota.

Y habría que sumar a la lista, los que, más allá de quienes no encuentran un sentido vital en su existencia, son incapaces de aprehender el sentido de la vida como consecuencia de un desarraigo existencial. Se trata de una pura incapacidad para aprehender sentido o anclar un posicionamiento en el mundo que se habita. Una situación, entonces, en la que, bien por una perturbación en la manera en que se vivencia la espacialidad, bien por una en la manera en que se vivencia la temporalidad, bien por una patología de distinto cuño, se muestra incapaz de aprehender la realidad con claridad; la ve siente oscura, desdibujada, amenazante...

Hay que tener en cuenta –y con ello volvemos al problema de la autenticidad– que el absurdo sólo es trágico cuando de él hay consciencia. Si no hay consciencia del absurdo, hay tan sólo rutina³⁹³. La vida inauténtica carece de sentido, sí, pero para ella el sentido no es un problema. Succiona el sentido de la vida o la acción que imita y que, ella sí, originalmente podía portar un sentido. O bien, le basta con el «sentido» sedimentado que el engranaje de la rutina otorga.

En la crisis –bien existencial, bien de época– se adueña de los corazones un sentimiento doloroso de impotencia que crea una espesa capa de desmoralización que todo lo nubla y todo lo nimba. Es esta la raíz común del escepticismo, del estoicismo y del cinismo (al menos como postura vital), que encuentra vano todo intento aun antes de emprenderse, que considera que todo cultivar es un arar en el mar y todo cons-

³⁹² Hesse, Hermann. *El lobo estepario*. Seix Barral. Barcelona. 1985. P. 42.

³⁹³ “Si este mito es trágico lo es porque su protagonista tiene conciencia. ¿En qué consistiría, en efecto, su castigo si a cada paso le sostuviera la esperanza de conseguir su propósito? El obrero actual trabaja durante todos los días de su vida en las mismas tareas y ese destino no es menos absurdo. Pero no es trágico sino en los raros momentos en que se hace consciente”. Camus, Albert. *Op. cit.* P. 131.

truir, un edificar en el aire. Y no les falta razón porque es la mirada que les devuelve el mundo. Célebre es la caracterización que hace Diógenes Laercio de la filosofía de Diógenes el Cínico, y que dibuja con verdad y con encanto su postura vital: “Elogiaba a los que se disponían a casarse y no se casaban, a los que iban a hacerse a la mar y no zarpaban, a los que iban a entrar en la política y no lo hacían, a los que iban a criar a sus hijos y no los criaban, y a los que estaban preparados para servir de consejeros a los poderosos y no se acercaban a ellos”³⁹⁴.

Ese mismo sentimiento de crítica y sin embargo decorosa y contenida desesperación lo encontramos en una de las páginas más hermosas, más lúcidas y más ciertas de *El criticón*:

–Señores míos, ¿quién puede vivir contento con su suerte? Si es pobre, padece mil miserias; si rico, cuidados; si casado, enfados; si soltero, soledad; si sabio, impacencias; si ignorante, engaños; si honrado, penas; si vil, injurias; si moço, pasiones; si viejo, achaques, si solo, desamparos; si emparentado, pesares; si superior, murmuraciones; si vassallo [*sic*], cargas; si retirado, melancolías; si tratable, menosprecios. Pues ¿qué ha de hazer [*sic*] un hombre, y más si es persona?, ¿quién puede vivir contento sino algún tonto? ¿No os parece que tengo razón? Assi [*sic*] tuviesse [*sic*] yo ventura, que entendimiento no me falta³⁹⁵.

2.3 Sustrato ontológico del individuo: la precomprensión como forma de ser en el mundo

³⁹⁴ Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos cínicos. Vida de Diógenes*. Alianza Editorial. Madrid. 2011. P. 106.

³⁹⁵ Gracián, Baltasar. *El criticón*. Op. cit. Segunda parte. Crisi dézimatercia. La jaula de todos. P. 529. “Todos los mortales andan en busca de la felicidad, señal de que ninguno la tiene. Ninguno vive contento con su suerte, ni la que le dio el cielo ni la que él se buscó: el soldado, siempre pobre, alaba las ganancias del mercader y éste, recíprocamente, la fortuna del soldado; el jurisconsulto envidia el trato sencillo y verdadero del rústico y éste la comodidad del cortesano; el casado codicia la libertad del soltero y éste la amable compañía del casado; éstos llaman dichosos a aquéllos y aquéllos al contrario a éstos, sin hallarse uno que viva contento con su fortuna. Cuando moço, piensa el hombre hallar la felicidad en los deleites, y assi [*sic*] se entrega ciegamente a ellos con muy costosa experiencia y tardo desengaño; cuando varón, la imagina en las ganancias y riquezas, y cuando viejo en las honras y dignidades, rodando siempre de un empleo en otro sin hallar en ninguno la verdadera felicidad”. *Ibidem*. Tercera parte. Crisi nona: Felisinda descubierta. P. 731.

Las anteriores consideraciones sobre los distintos planos en los que se despliega la existencia nos enseñan que no existe lo que podríamos llamar una subjetividad pura, según la cual lo vivido se objetivaría de idéntica manera en todos los sujetos. No. Existen, más bien, diversas variables que influyen en la comprensión del mundo (y comprensión aquí quiere decir la manera como se objetiva la existencia para cada uno de nosotros). El hecho de que, incluso sin caer en lo patológico, haya personas prospectivas y las haya retrospectivas, que las haya introvertidas o extrovertidas, debe intentar explicarse porque ese modo de ser es el filtro mediante el cual cada quien ve el mundo. La ciencia actual, en su insulsa simpleza, volcaría sus explicaciones a los genes: el gen de la felicidad, el gen de la tristeza, etcétera. La cuestión no es ni tan simple ni está tan determinada. Bien puede ser cierto que los factores hereditarios predispongan ciertos comportamientos y cierta comprensión del mundo, pero no lo determinan a tal punto que haga imposible salirse de esa prefiguración para la acción que reclamarían los genes, según cierta explicación de la ciencia actual.

La tradición hermenéutica comprende que el hombre está constituido sobre un fondo que lo desborda; pero un fondo inasible que abre un horizonte de sentido y sobre el que cada quien está arrojado. De tal fondo surgen lo real, la identidad, lo correcto y lo concreto. Pero hay más, porque tal la comprensión se desprende de un juego de variables que en el encuentro se moldean y se modifican para construir el carácter de cada cual, y entre ellas, como quedó enunciado en las anteriores páginas, juegan los factores hereditarios tanto como el nivel social, la educación y la historia de cada quien. Pero tampoco es tan definitorio el carácter que da como resultado ese incesante juego de fuerzas –o, si prefiere el lector, lo es para el instante– porque si lo fuera no sería posible entrar en una patología o salir de ella; o incluso, siendo posible haber tenido una patología no sería posible superarla. Hay, además del juego de fuerzas intrincadas, un estado de ánimo que le da color al instante. Y hay, más allá del estado de ánimo, un caudal anímico que podríamos llamar precomprensión. Se trata de un caudal que predispo-

ne y prefigura la acción. Y estamos tan inmersos en él, lo habitamos de tal manera que no nos es posible conocerlo más que a posteriori, y a posteriori nos permite exclamar: «¡lo feliz que estaba en aquellos días!» o «¡lo triste que era por aquella época!»... Una canción, un aroma, un lugar visitado, una frase cogida al vuelo, una sonrisa que nos es familiar, una asociación libre de los juegos de la inconstante memoria, nos sirven como detonante de la reminiscencia y despiertan recuerdos mil, como le ocurría al narrador de *En busca del tiempo perdido* de Proust con su magdalena y su taza de té.

Hay un fondo anímico, pues, sobre el que se dibuja el mundo. Tal fondo, aunque estable no es permanente, y se va modificando, lentamente, por los avatares que moldean la vida. De este fondo, inasible y silencioso, no podemos tener conciencia, pero nuestras actitudes frente al mundo, nuestras respuestas a los estímulos que éste ofrece, nuestras disposiciones corrientes, nuestras inclinaciones habituales, nuestros «reflejos», lo revelan con nitidez. Es una comprensión anterior a la comprensión racional del mundo; es, como queda dicho, una precomprensión. Esta precomprensión es el fondo anímico sobre el que se escribe nuestra vida, toda vida³⁹⁶. Es este caudal anímico, que no se agota ni en lo puramente psíquico ni en lo puramente físico, el que explica las diferentes actitudes por parte de dos personas frente a estímulos similares. Que no se agota en lo físico lo muestra el hecho de que no pueda limitarse a lo meramente genético; que no se agota en lo psíquico lo muestra el hecho de que dos hermanos, crecidos en un mismo entorno y bajo una misma educación, puedan tener actitudes diversas a idénticos estímulos y horizontes vitales desiguales.

Hay, pues, almas tristes y las hay alegres; casi diríase que sin porqué, pero el *porqué* es la vida misma que con sus múltiples contingencias va moldeando el carácter de cada cual. Ese fondo anímico, que no es el simple estar triste o estar contento de un instante o de una velada,

³⁹⁶ Heidegger le dedica en parágrafo de *Ser y tiempo* a estudiar la cuestión. Y allí se lee: “Bajo el punto de vista *ontológico* tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario «descubrimiento» del mundo al «mero estado de ánimo». Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. Op. cit. P. 155.

aunque puede reconocerse, como queda dicho, por las actitudes y las respuestas de cada persona, sólo es cognoscible para cada quien *a posteriori*. Es, si se me permite un ejemplo de la vida cotidiana, como el estado de ciertas borracheras cuya intensidad sólo nos es dado conocer al día siguiente, por la gravedad de la resaca.

Así, sólo meses o años después, al volver la vista atrás, podemos decir, al rememorar una anécdota, al volver a los lugares de la infancia, al oír una melodía que de sólo acompañaba las horas de nuestra existencia en días idos, sólo entonces podemos repetir: «¡lo feliz que estaba en aquellos días!» o «¡lo triste que era por aquella época!»... O quizás podamos percatarnos de que en aquella época estábamos al borde de la muerte o de la locura; quizás sin saberlo.

Este fondo anímico está anclado en la existencia tanto o más que en la comprensión epocal. Pues hay existencias que vagan por el mundo sin apenas rozarlo –y en esa misma medida, tales existencias están al margen de la comprensión o precomprensión epocal–. Bien sea por causa de la inautenticidad, bien sea por la incapacidad de empuñar un proyecto genuino, bien que ello responda a una patología, pero no es menos cierto que es su propia forma de ser en el mundo y le hace responder a cada quien de una manera determinada a los estímulos del mundo, muchas veces *al margen* del mundo mismo. Como quienes responden con alegría o con indiferencia a un mundo que se cae a pedazos.

Por lo demás, es algo que, a su modo, había también puesto de relieve Karl Jaspers haciendo notar que cada quien acentúa, según nuestras vivencias, según nuestro pasado, acentúa, decía, zonas del mundo que son las para él (para el sujeto) determinantes y constituyentes³⁹⁷. También Merleau-Ponty sabía que nada de lo vivido queda completamente

³⁹⁷ “La manera en que vemos el mundo presente puede ser parecida, ciertamente, en la base puramente sensitiva pero en la selección, concepción, acentuación de lo esencial depende del resto de nuestra imagen del mundo general, de nuestras vivencias, de nuestro pasado. Según estos factores de la acentuación podría destacarse un mundo de importancia (mundo de significación, mundo de intereses) en el mundo inmediatamente vivido”. Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Op. cit. P. 209-210.

proscrito de la existencia, nada absolutamente olvidado, sino que todo lo vivido sigue ejerciendo en ella su silencioso influjo. A este caudal es a lo que el psicoanálisis llama «inconsciente»³⁹⁸.

De manera análoga, cabe anotar que así como frente al mal todos tenemos sensibilidades distintas que hacen que lo apercibamos con distintos grados de intensidad y diversos grados de indiferencia o sufrimiento, así también esa asimetría sentiente hace que las personas sean más propensas a contener o manifestar las pasiones y que, incluso, sean más propensas a manifestar o refrenar la locura. Tal fue la intuición de Wittgenstein cuando propuso que aunque dos vidas consten de idénticos hechos pueden ser vividas de maneras diversas; más aún, contrarias: una feliz; otra, desdichada.

También Kierkegaard lo sabe el fondo último de la constitución del mundo, y ancla tal mecanismo en la fantasía del sujeto: “En definitiva, los sentimientos, los conocimientos y la voluntad que haya en un hombre dependen de la fantasía que tenga, es decir, de cómo todas aquellas cosas *se proyecten reflexivamente en la fantasía*”³⁹⁹. Concepción que se apoya en Fichte y en todo el idealismo alemán.

La capacidad de padecer, entonces, se juzga de muy diverso modo, según sea nuestra situación en el mundo, por ello un personaje de Mann hacía notar que creemos que sufre mucho el enfermo, pero – aunque sufre– su vida sabe hacer frente a la enfermedad. Y para contrarrestar el avasallador influjo de ese mundo que sentimos como amenazante u hostil, sólo contamos con eso que en otros tiempos se llamó fortaleza moral. Tal capacidad de padecer, además, se juzga de muy diverso modo cuando se vive que cuando se observa. Por eso el citado

³⁹⁸ Merleau-Ponty considera que el psicoanálisis no se distancia de la fenomenología, sino que aquél contribuyó al desarrollo de ésta. Cf. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 843 y ss. Esta cuestión la trataron Françoise Dastur y Philippe Cabestan en el cuarto capítulo de su estudio sobre el análisis existencial. Cf. Cabestan Philippe; Dastur, Françoise. *Daseinsanalyse*. Vrin. París. 2011. P. 189 y ss.

³⁹⁹ Kierkegaard, S. *La enfermedad mortal*. Editorial Trotta. Madrid. 2008. P. 52. La cursiva en el original.

personaje de Mann en *La montaña mágica* hacía notar, con cierta dureza que le era característica, que la piedad con que el hombre sano mira al enfermo es una equivocación porque la propia enfermedad modifica la sensibilidad del enfermo⁴⁰⁰.

Análogo problema es el que reviste el de la conciencia, según el cual cada estado de conciencia está mediado por una interpretación individual que abre una brecha insalvable entre lo que un sujeto dado vive y expresa, y otro (con respecto a ese mismo sujeto) percibe y comprende. El «estoy triste» de un sujeto dado no será comprendido de manera exacta a como lo experimenta aquel que es sujeto de la vivencia. No hay que deducir de ello, sin embargo, la imposibilidad de la comunicación ni de la intersubjetividad, sino su mera asimetría.

2.4 Glosa sobre el principio de coherencia

Puesto que se ha dicho que la crisis está cifrada en la anarquía, la solución idónea para superarla (idónea, porque respuestas a la crisis, como se verá, hay muchas), será entonces la de volver a encontrar un principio vital que, al margen de una trascendencia que para la generación de Occidente se muestra imposible en nuestros días, permita configurar el sentido vital y una axiología existencial.

⁴⁰⁰ “La piedad que el hombre sano manifiesta hacia los enfermos y que lleva hasta el respeto porque no puede imaginarse cómo hubiese podido soportar personalmente tales sufrimientos, esa piedad es muy exagerada, no se le debe en modo alguno al enfermo, es el resultado de un error de razonamiento y de imaginación, en la medida misma en que el hombre sano presta al enfermo su misma manera de vivir y se imagina que la enfermedad es en cierta manera un hombre sano que debe soportar las torturas de uno enfermo, todo lo cual constituye una profunda equivocación. El enfermo, en efecto, es un enfermo con el carácter particular y la sensibilidad modificada que implica la enfermedad; ésta alerta al hombre de manera que éste se adapta a ella, produce fenómenos de sensibilidad atrofiada, de estados de inconsciencia, de aturdimientos bienhechores, toda clase de subterfugios y de expedientes espirituales y morales que el hombre sano, en su ingenuidad, se olvida de tener en cuenta. El mejor ejemplo lo tenemos en toda esa pandilla de tuberculosos que vemos aquí, en su ligereza, su tontería y su perversión, en su falta de apresuramiento para recuperar la salud. En una palabra, si el hombre sano que da muestras de esa piedad respetuosa estuviese enfermo se daría cuenta de que la enfermedad es, en efecto, un estado particular, pero en modo alguno un estado honorable, y que se la ha tomado demasiado en serio”. Mann, Thomas. *La montaña mágica*. Plaza & Janés. Barcelona. 1967. P. 1337.

Eso que el siglo XVII llamó *caudal* es, en suma, el papel que juega la memoria⁴⁰¹ en la vida del individuo, de la que se vale ya como repertorio o aptitudes (esto es, como pautas de conducta o líneas de orientación), ya como constituyentes del ser, para enfrentar la inseguridad de la vida y lo incierto del instante y del porvenir. Se trata, pues, de una capacidad para enfrentar con destreza y con ingenio la abigarrada variedad de circunstancias que ofrece el vivir.

De esta manera anhelamos todos, si bien de manera tácita las más de las veces, la construcción de un «sistema» cuyo eje y bastión es, precisamente, el principio de coherencia. Mirado desde esta perspectiva incluso Adorno que aspiraba a moldear un *antisistema* pergeñó en verdad un sistema (piénsese en la relación *sistemática* que puede tener su teoría estética y su dialéctica negativa).

Y así, cuando nos sorprendemos siendo contradictorios nos reprendemos, nos corregimos, o nos ruborizamos, porque hemos fallado al (tácito) principio de coherencia. Esto se aviene bien con la función que la ciencia contemporánea le adjudica a la conciencia (o al cerebro), según la cual tiende el individuo a rechazar los axiomas e incluso los datos de la experiencia que contradigan nuestro *sistema* o nuestra forma de ver la vida y a aceptar los que coinciden con éstas⁴⁰².

⁴⁰¹ Aquí «memoria» debe comprenderse en el sentido más lato posible. No se trata sólo de los recuerdos que consciente o voluntariamente podemos traer a presente, sino de todo un repertorio, muestrario o caudal que albergamos para siempre en el cuerpo y que sabe responder de manera deliberada, pero en ocasiones inconsciente y casi involuntaria, a los estímulos que ofrece el mundo que cada quien vive.

⁴⁰² La idea, claro, es de hondo calado filosófico: “Kant nos ha hecho conscientes de que lo que llamamos realidad, mundo es un producto de factores subjetivos, intelectuales. El trabajo de nuestro cerebro, decía Schopenhauer desarrollando la idea de Kant, consiste, desde un principio, en ordenar los datos de la conciencia, como decía Descartes, de tal forma que encajen de una forma apropiada para nuestra vida. Nuestra organización subjetiva es responsable de que el mundo aparezca ante nosotros como una realidad objetiva”. Horkheimer, Max. Anhelos de justicia. Observaciones sobre la liberalización de la religión. Op. cit. P. 135. Nietzsche ponía de relieve que “nuestros sentidos aprenden muy tarde, y nunca del todo, a ser órganos de conocimiento sutiles, fieles, cautelosos. A nuestro ojo le resulta más cómodo volver a producir, en una ocasión dada, una imagen producida ya a menudo que retener dentro de sí los elementos divergentes y nuevos de una impresión. Esto último exige más fuerza, más «moralidad». Al oído le resulta penoso y difícil oír algo nuevo; una música extraña la oímos mal. Al oír otro idioma intentamos involuntariamente dar a los sonidos escuchados la forma de palabras que tienen para nosotros un sonido más familiar y doméstico. [...] Lo nuevo encuentra hostiles y mal dispuestos también a nuestros sentidos; y, en general, ya en los procesos «más simples» de la sensualidad dominan afec-

Justamente por eso nos vemos en la obligación –bien que tácita o interior⁴⁰³– de justificarnos para decirnos que son coherentes nuestras acciones con nuestros *principios*, aunque tengamos que estar cambiando a menudo ese marco de referencia que ampara la acción para poder continuar justificándonos. El sistema de coherencia es aquel que cada cual va modelando en cada instante de su vida (sin que ello impida que el sistema pueda ser estable en prolongados períodos de una vida humana) según sus intuiciones, sus deseos, sus pretensiones y su voluntad. Esto, se entiende, supone que tal sistema de coherencia vaya cambiando para una persona con el tiempo.

Y si hablo de *principios* en cursivas es porque no es necesario que tal marco de acción que genera los *principios* de cada cual produzca también un ámbito ético, sino tan sólo un marco que avala la conducta del individuo, en tanto establece una secreta connivencia con la conciencia, sin importarle mucho –por lo menos en principio y a algunos sujetos en particular–, sin importarle mucho, digo, si tales acciones que sus *principios* amparan son morales o no.

Si no puede decirse que esta coherencia es garante, de suyo, de un ámbito ético, es, por otra parte, garante de la veracidad, pues aun cuando olvide, el alma coherente producirá a partir de su naturaleza unitaria pensamientos análogos que concuerdan con lo que cada quien es; contrario a lo que acaece con el hombre inauténtico que en su incesante errar por lo aparente olvida que ha prometido y no tiene para sí nada esencial⁴⁰⁴. Es evidente lo que está en juego con esta veracidad: el

tos tales como temor, odio, incluidos los afectos pasivos de la pereza. [...] Continuamos actuando así aun en medio de las vivencias más extrañas: la parte mayor de la vivencia nos la imaginamos con la fantasía, y resulta difícil forzarnos a no contemplar cualquier proceso como «inventores». Todo esto quiere decir: de raíz, desde antiguo, estamos –habituados a mentir. O para expresarlo de modo más virtuoso e hipócrita, en suma, más agradable: somos mucho más artistas de lo que sabemos”. Nietzsche, Friedrich. Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro. Op. cit. Parágrafo 192. P. 121-122. Cf. también el parágrafo 230. P. 178-180.

⁴⁰³ Es decir, en el mero ámbito de la conciencia, sin necesidad alguna de justificarse ante un tribunal externo.

⁴⁰⁴ Jaspers caracteriza a los nihilistas de este tenor: “[...] se olvida lo que se ha dicho, porque no se cree, porque para uno nada es esencial. Se produce inevitablemente lo heterogéneo (mientras el hombre sustancial, aun cuando olvide, producirá, sin embargo, a partir de su naturaleza invariable, pensamientos análogos, algo coherente)”. Jaspers, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Op. cit. P. 384. Esa coheren-

hombre es social (o digno de vivir en sociedad), nos dirá Nietzsche, porque es el único animal al que le es lícito hacer promesas⁴⁰⁵.

Y aunque mayor resolución encontramos en quien tiene mayor confianza –muchas veces externa, pues los hay que apelan a la trascendencia– en su sistema de coherencia, como más firme el árbol mientras más hondas y fuertes sean las raíces, no por ello resultan más éticas ni más acertadas sus acciones o sus decisiones, pues qué, entonces, de la obstinación que muestran ciertos seres para causar el mal; aunque se figuren, como con frecuencia ocurre, que procuran el bien. No obstante, resulta cierto que entre más asentado esté el sistema de coherencia en el propio espíritu, mayor firmeza encuentra el hombre bajo sus pies y más sentido gana su vida⁴⁰⁶. Cuando es firme tal sistema de coherencia, estoy dispuesto incluso a dar la vida, como todos los que han muerto por una fe.

En su *Psicología de las concepciones del mundo* Jaspers pregunta si frente a todas las jerarquías de valor –habidas o posibles– es menester una ordenación y un rango. Cree encontrar dos posturas antitéticas que en su natural disposición (en la disposición que les es propia) suponen ya una tácita respuesta a la cuestión: la actitud estética y la de una vida que gira en torno a la coherencia. Para la primera, todo es aceptado y gozado como viene, sin experimentar contradicciones internas consigo mismo por escoger valores opuestos en situaciones diversas. Para la segunda, en cambio, el hombre no desea vivir en contradicción, pide a la

cia que delata salud es la misma que para su Zaratustra vislumbraba Nietzsche: “Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar”. Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Altaya. Barcelona. 1993. De la redención. P. 204. Y más adelante: “Les he enseñado todos *mis* pensamientos y deseos: pensar y reunir *en unidad* lo que en el hombre es fragmento y enigma y horrendo azar”. *Ibidem*. De las tablas viejas y nuevas, 3. P. 275. Cursivas en el original.

⁴⁰⁵ Nietzsche, Friedrich. Genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid. 2000. Tratado segundo. P. 75 y ss.

⁴⁰⁶ Una reflexión análoga vemos en la invitación de Jaspers: “Si nuestra vida no ha de perderse en la disipación, tiene que entrar en algún orden [...]. Entonces resulta la vida, incluso en medio de los trabajos de una actividad siempre igual, empapada de un temple que se sabe referido a un sentido. Entonces estamos como albergados en una conciencia del mundo y de nosotros mismos, tenemos nuestros cimientos en la historia a que pertenecemos y en la propia vida mediante el recuerdo y la lealtad”. Jaspers, Karl. La filosofía desde el punto de vista de la existencia. Op. cit. P. 99.

vida uniformidad y vive la lucha de valores que colisionan entre sí; rige la idea de un orden establecido y jerárquico, y cada instinto ha de recibir satisfacción bajo disciplina y medida⁴⁰⁷.

La propuesta aquí esbozada rebasa la alternativa planteada, porque lo que reclama la ética que esta ontología presupone es una coherencia consigo mismo; incluso adoptando una «actitud estética», pide que se la adopte con todo su ser, con plena conciencia y hasta las últimas consecuencias.

¿Cae el cínico fuera del principio de coherencia? ¿Está el escéptico al margen de él? No, pues uno y otro aspiran a ser consistentes con su cinismo y su escepticismo, pues de lo contrario una y otra actitud se difuminarían; tanto más si se piensa que no sólo son éstas doctrinas sino formas de vida. Imagine el lector, si no, a un cínico que exclame: «Dejaré de ser cínico» ¡Cuánto cinismo! El mayor posible.

Conviene hacer notar, entonces, que ese principio es las más de las veces tácito y siempre, subjetivo (si bien prefigurado por una precomprensión que rebasa la pura «voluntad» o «intención» explícita del individuo). Se sabe que la conciencia se ensaña con dureza con ciertos individuos, mientras que las hay, más cínicas y despreocupadas, que apenas sienten su lejano reclamo.

Y es histórico el principio de coherencia, por lo menos en dos sentidos: por una parte cambia o puede cambiar con el tiempo y por otra, supone siempre una negociación (bien que tácita en ocasiones) con el propio pasado. Algunos sujetos, por ejemplo, fracasan en esta negociación a tal punto que no pueden tolerar su propio pasado, como bien puede leerse en las vidas de los místicos y de los santos (tal vez proverbial sea el renegar de Agustín de su propio pasado en sus *Confesiones*), por lo que pueden sucumbir y llegar incluso a padecer cierto tipo de neurosis o de psicosis; otros, en cambio, concilian bien su alma presente con su tiempo pasado como el Elstir de la obra de Proust.

Hay, cuando la vida es auténtica, una natural y arcana tendencia a procurar la coherencia. Se trata de una consonancia entre cuerpo y

⁴⁰⁷ Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Op. cit. P. 296-297.

mundo, alma y vida. Para Bodei tal coherencia responde a un interés dado⁴⁰⁸. El mecanismo goza de tanto vigor que aun en los locos (sobre todo en ellos, mejor sería decir) opera y es efectivo⁴⁰⁹. Podría añadirse que uno de los signos de la locura es, precisamente, el no permitirse ningún acto gratuito, sino el tener que remitirlo siempre a un marco de referencia (el suyo propio) en el cual tal acto cobra significación y sentido⁴¹⁰.

En tal medida, pues, está enraizada en nosotros esta tendencia que suele preferirse la «falsa coherencia» a la incoherencia; el delirio, a la falta de sentido, como señala Bodei⁴¹¹. En verdad –como se ha insistido ya bastante– la locura es un esfuerzo ingente que el delirante hace por dotar de valor y de significado a un mundo que ha perdido el *sentido*. El problema del delirio, entonces, no es tanto el de una falta de coherencia –pues el delirio mismo es el esfuerzo por dotar de sentido y de coherencia a un mundo que los ha perdido–, como el hecho de valerse de una lógica que desborda la (lógica) tradicional, construida sobre los principios básicos y clásicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, y una racionalidad que desborda la mera razón (o lo que por ella quiere entender una soterrada y sin embargo omnipresente oficialidad). El delirio es pues el esfuerzo por preservar la coherencia vital –aquí a costa de la «razón»–; esa misma coherencia que el cínico y el malvado escamotean con tanta facilidad.

Puede aquí observarse que el sentido de una existencia es siempre tácito –y aquí sentido es dirección y meta– aunque no lo notemos, y del que no obstante no nos podemos separar, como del hombre su sombra.

⁴⁰⁸ “En los grados más bajos, la coherencia se obtiene mediante una especie de *bricolage*, elaborando el material disponible (huellas mnemónicas, asociaciones de ideas, convicciones) según un interés que desea expresarse. Lo que da coherencia a aquello que de por sí es accidental y confuso es la intensidad del revestimiento simbólico”. Bodei, Remo. *Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura*. Op. cit. P. 59

⁴⁰⁹ “Hay en nosotros una función intelectual que necesita unificación, coherencia y comprensibilidad del material de la percepción o el pensamiento, del cual se adueña, y no duda en producir una coherencia falsa cuando, por circunstancias concretas, es incapaz de captar la verdadera. Conocemos esta formación de sistemas no sólo por los sueños, sino también por las fobias, el pensamiento obsesivo y los delirios”. Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Citado en *Ibidem*.

⁴¹⁰ Cf., por ejemplo, Chesterton. Op. cit. 30 y ss.

⁴¹¹ Bodei, Remo. *Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura*. Op. cit. P. 59.

Pero cuando se derrumba el mundo, cuando adviene la crisis, le es menester al afectado construir de nuevo su mundo y dotarlo de sentido con los escombros que encuentra al lado, con los colores que aún le ofrece su diezmada paleta, con las luces y las sombras de su alma lacinada o mancillada.

Cuando uno se pregunta por el sentido es porque ya no lo tiene, es porque lo ha perdido.

No todos podemos ser siempre coherentes; acaso sólo los santos o los místicos puedan serlo. Pero hay quienes con cinismo le dan la espalda a esta coherencia y escudan su desvergüenza en una esquizofrenia pretendida o real; si ésta, seres delirantes, orates sin redención; si aquella, seres los más viles e infames.

2.4.1 Patologías de la disgregación

Cuando hay un sobresalto en esa regularidad que supone el principio de coherencia, cuando se desdibuja el yo o la persona, aparecen patologías de diverso cuño. Recalcati, en *Civiltà e disagio*, escribió que “el motivo de la «dispersión de la identidad» indica la ausencia de un «centro» identificativo que permita al sujeto, como sucede con la neurosis, estructurar un «yo fuerte», dentro de confines definidos y con capacidad de integrar las primeras relaciones objetuales y de identificarlas”⁴¹². Son lapsos de inestabilidad, en los que tienen los pacientes muchas dificultades para concentrarse porque son períodos que con propiedad pueden llamarse de *descomposición* del yo. Minkowski, en su estudio de caso sobre la depresión esquizofrénica, concluyó que “al debilitarse el impulso vital de la persona, se desintegra la síntesis de la personalidad humana; los elementos que constituyen la personalidad se independizan y actúan como entidades separadas”⁴¹³.

⁴¹² Cosenza, Domenico; Recalcati, Massimo; Villa, Angelo (Editores). *Civiltà e disagio: Forme contemporanee della psicopatologia*. Bruno Mondadori. Milán. 2006. P. 22.

⁴¹³ Minkowski, Eugène. Op. cit. P. 174.

La escuela analítico-existencial también comprende la esquizofrenia como fruto de la disgregación, de la desintegración de un mundo: “resulta una explicación superficial el decir que cuando el esquizofrénico ya en estado de franca ruina tiene tanta dificultad en encontrar palabras para expresar sus experiencias es porque éstas son enteramente «nuevas». La verdad es que esa dificultad proviene de que su *mundo* le resulta tan nuevo, tan cambiado y hasta tan desintegrado que ya no encuentra «puntos de apoyo» sobre los que montar su «lenguaje»”⁴¹⁴.

Por ello Binswanger puede explicar la locura como un fenómeno de dispersión que se objetiva en un fenómeno que él denomina de pluralización y que consiste en generalizar o hacer plural una relación que, en singular, era problemática para la vida y para el mundo del paciente. Se trata de una generalización que pasa del «tú» al «ustedes»⁴¹⁵.

Así como en los casos patológicos ve Binswanger cierta «normalidad», es decir, una típica o una norma que permite, precisamente, tipificar las patologías, también en la locura, en la pluralización que supone tal fenómeno ve un «principio» ordenador que permite comprender el desorden («la locura») y permite comprenderlo no como una dispersión caótica, sino como un sistema organizado dentro de esa locura⁴¹⁶.

Obsérvese pues que la descomposición, la disgregación, la dispersión son señas de un individuo que está en crisis. Así, el no poder regirse según principio –independientemente de cuál pueda ser éste para cada individuo–, la dispersión del yo, la disgregación de éste en yoes (típica, por ejemplo, de esquizofrénicos y otras patologías «mentales»), el no poder reconocerse como unidad (como lo muestra, por ejemplo, el caso de los psicóticos) o el mero debilitamiento de la unidad del yo, son muestras de que el individuo atraviesa una *crisis*.

El perder esa concentración que supone la unidad de un carácter es indicio ya de una patología. La ausencia de concentración en la perso-

⁴¹⁴ Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 383.

⁴¹⁵ Cf. Binswanger, Ludwig. La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse. En: Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 271 y ss.

⁴¹⁶ *Ibidem*. P. 272.

nalidad es, por tanto, patológica. Y la patología causa generalmente en los pacientes la incapacidad de concentrarse, de modo que no es raro verlos actuar erráticamente o pasar de una idea a otra de manera arbitraria (arbitraria, se entiende, para el observador externo y, digámoslo así, sano. Para su propia subjetividad el loco tiene un criterio que le permite hilar «coherentemente» sus acciones según su propia legitimidad), y la realidad tiene sus signos para él, por arbitrarios o contradictorios que a nosotros puedan parecernos. De esa falta de concentración surge, pues, ese talante ex-céntrico que vemos en los orates del más vario tenor.

Que pacientes aquejados de enfermedades que disgregan el yo, como la esquizofrenia, siguen guardando una especie de estructura interna que confiere unidad y coherencia a sus actos, lo mostró Manfred Bleuler: “Todas las expresiones de un esquizofrénico (lingüísticas, cinéticas, ilusorias, etc.) tienen una relación mutua inconfundible, igual que están relacionadas entre sí inconfundiblemente las diferentes partes de una estructura [...]. Si la vida mental de un esquizofrénico no es un campo de ruinas, como demuestra el análisis existencial, sino que conserva cierta estructura, entonces salta a la vista que no se la debe pintar como un conglomerado de síntomas, sino como un todo, como una arquitectura”⁴¹⁷. Perdura un hilo que los sigue atando al mundo intersubjetivo, y es ese hilo, precisamente, el que les permite *estructurar* o anudar su mundo y darle una coherencia interna (por más que en ocasiones – repito– nosotros no sepamos descifrarla). Es ese hilo del que hay que tirar para traerlo de nuevo al mundo de los sanos.

Minkowski, en el estudio de caso citado, hace notar que pese a que para el paciente todas las personas estaban confabuladas en su contra y pese a que cada acontecimiento en el mundo era una muestra más de esa secreta confabulación que buscaba ejecutarlo atrocemente, pese a ello, acota Minkowski, “la actitud del paciente hacia los otros hombres no puede entenderse únicamente como una relación entre víctima y

⁴¹⁷ Bleuler, Manfred. Researches and Changes in Concepts in the Study of Schizophrenia. Bulletin of the Isaac Ray Medical Library. Vol. 3. Nro. 1 y 2. 1955. P. 42-45. Citado en: Ellenberger, Henri F. Op. cit. P. 159-160.

verdugo. A pesar de todo esto, él se esforzaba por salvar cierta comunión de pensamiento con los demás”⁴¹⁸. Nunca, pues, se pierde por completo el contacto con la realidad, de manera análoga a como nunca estamos completamente dormidos porque entonces ya no sería posible volver a despertar⁴¹⁹.

Esta cuestión (que nunca se pierde la realidad por completo) la tiene clara la escuela del análisis existencial, por ello parece un poco injusta la apreciación de Bodei según la cual para Binswanger el delirio es un estricto *idios kosmos* (un mundo privado de los individuos). Aunque bien es cierto que páginas más adelante reconoce que Binswanger fue uno de los primeros en reivindicar con convicción la inteligibilidad del delirio, mostrando que «las tramas deshilachadas» de su lógica, descubren una raíz común cuando se examina el ser delirante en su conjunto⁴²⁰.

Sea como fuere, puesto que se trata de una crisis, ésta no puede ir más allá de los límites que le son propios a la persona, que le son intrínsecos al yo. Ese no poder ir más allá es el resquicio que le queda aún a la salud y que puede permitir sacar al enfermo de su mundo delirante como se saca al dormido de su mundo de ensueños.

Así por ejemplo, en esa manifestación u objetivación de la crisis que es el delirio, la reconstrucción vital que emprende el delirante (que desde la óptica del sano se verá como dislocación o destrucción) no puede ir más allá de los cuadros de pensamiento de lo humano ni más allá de las categorizaciones que ampara su propia cultura⁴²¹. Desde la perspectiva del hombre sano la lógica instaurada por el delirante puede ser difícil de descifrar, pero se observan los límites en el hecho de que los esquizofrénicos conserven casi intacta la sintaxis, siendo “el aspecto más

⁴¹⁸ Minkowski, Eugène. Op. cit. P. 174.

⁴¹⁹ A este respecto Cf. Proust, Marcel. En busca del tiempo perdido. Aguilar. España. 2004. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 849 y ss.

⁴²⁰ Bodei, Remo. Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura. Op. cit. P. 93. La crítica en la P. 43: “La lógica del delirio no es la del mundo real, aquella lógica del «mundo común» a los despiertos de la que habla Heráclito, pero tampoco es la lógica de un *idios kosmos*, de un mundo privado del individuo, análogo al de los sueños (como quiere Binswanger)”. Para Binswanger tampoco se trata de un mero *ιδίος κόσμος*, sino que aquél intenta mostrar –tanto como éste– que existe tal típica de la locura.

⁴²¹ Cf. *Ibidem*. Es recurrente la idea, pero véase P. 104.

característico de sus enunciados no tanto la falta de competencia como la no pertinencia”⁴²².

También es cierto que la personalidad de un individuo sano puede mostrar –y de hecho las muestra– múltiples facetas; es cierto que reaccionamos de muy diversos modos conforme sean diversas las circunstancias y los retos con que nos haga enfrentarnos la vida, pero aún en esos casos nos sabemos nosotros, es decir, nos sabemos *un yo* que actúa y que decide, aunque nos equivoquemos siéndolo y, *a posteriori*, tengamos que confesarnos que «no pude ser yo quien así actuaba» y tengamos que admitirnos muy por debajo de eso que somos, que creemos ser o que anhelamos tornarnos.

Por eso decimos de alguien que «no estuvo a la altura de las circunstancias» cuando, conociendo su vida y su persona (su sistema de coherencia), se traiciona; es decir, cuando traiciona sus principios, sus creencias, cuando, en suma, se impone el deseo sobre la voluntad. Por ello la coherencia es también poder dar razón de sí⁴²³.

2.4.2 Patologías de la dispersión

Existe una dispersión característica cuyo signo es el estar y no estar en un mismo lugar; esa incapacidad de estar asentado en el presente es una patología. Tal mal se ha visto potenciado en nuestros días, claro, por las nuevas tecnologías que tanto nos acercan a las personas que tenemos lejos cuanto nos alejan de quienes estamos cerca. Es el paradójico precio que tenemos que pagar por aprovecharnos de las ventajas que ofrecen.

La causa de ese errar sin rumbo y sin finalidad, de pasar por todos los puntos del espectro del pensamiento sin quedarse o demorarse en ninguno, de caminar por todas las ideologías sin apenas entender nin-

⁴²² Cutting. *The Psychology of Schizophrenia*. P. 296. Citado en *Ibidem*. P. 105.

⁴²³ Conviene señalar que el yo no puede realizarse sino como conciencia de sí. Esta es la diferencia con los animales, que, encerrados en su círculo instintual que les otorga un marco fijo y estable para la acción, no tienen ni necesitan conciencia de sí.

guna, de ese vagar por todas las modas sociales y urbanas sin identificarse con alguna de ellas, la causa de esa falta de paradero y esa avidez de novedades según el decir de Heidegger⁴²⁴, debe buscarse en una perpetua insatisfacción de sí que le hace a la persona en cuestión abismarse en los dominios del vecino –mejores o peores, pero siempre diferentes– con la vana y nunca redimida esperanza de encontrar el sosiego de espíritu y la fruición de la vida que su existencia no le depara y su alma le niega. Ese mal lo narró, en clave estoica, con desconsuelo y con belleza, el gran Fernando Pessoa: “La renuncia es la liberación. No querer es poder. ¿Qué puede darme la China que mi alma no me haya dado ya? Y si mi alma no me lo puede dar, ¿cómo me lo dará la China, si es con mi alma como veré la China, si la veo? Podré ir a buscar riqueza al Oriente, pero no riqueza del alma, porque la riqueza de mi alma soy yo, y estoy donde estoy, sin Oriente o con él”⁴²⁵.

Frente a esta superchería que cree encontrar la solución en «lo otro», Oriente ha siempre pregonado la concentración, no como remedio de la dispersión sino como su antídoto, una conciliación con lo que se es porque sabe ese vetusto y sabio Oriente que el alma propia es el fardo que hay que llevar mientras se tenga vida.

2.4.3 Patologías de la literalidad

Cierta incapacidad para la abstracción puede tornarse patológica. Traspasado cierto umbral, ese no poder superar lo puramente concreto puede calificarse de morboso. Kurt Goldstein, en efecto, encontró que pacientes con lesiones cerebrales habían perdido la capacidad de abstraer y de pensar en el plano de los «posibles». Se encontraban atados a la situación concreta inmediata a que se veían reducidos. Era como si vieran amenazada la integridad de su yo si no se sentían anclados en cada momento a la situación inmediata. Por ello para Goldstein la capa-

⁴²⁴ Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo*. Op. cit. P. 189 y ss.

⁴²⁵ Pessoa, Fernando. *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*. Planeta. Barcelona. 1997.

cidad distintiva del hombre es esa facultad de *abstraer*, de utilizar símbolos, de orientarse por encima de los límites inmediatos de unas determinadas coordenadas de tiempo y espacio, de pensar a nivel de todo lo posible. Tales pacientes lesionados, en cambio, se caracterizan por cierta pérdida o limitación del panorama de la *posibilidad*. De forma que su mundo espacial se encoge, su tiempo se acorta y, en consecuencia, sufren una pérdida radical de libertad⁴²⁶.

En el enfermo el campo significativo –enseña Merleau-Ponty– pierde plasticidad. El mundo no le sugiere ya ninguna significación; el mundo no tiene ya para él fisionomía. Cuando a Schneider –el paciente de cuyo caso se valió Merleau-Ponty para ejemplificar varios de los puntos tratados en su *Fenomenología de la percepción*– se le cuenta una historia, se constata que en lugar de captarla como un conjunto melódico con sus tiempos fuertes, sus tiempos débiles, su ritmo o su curso característico, sólo la retiene como una serie de hechos independientes. Cuando él cuenta la historia nada acentúa, nada enfatiza; todo sigue una plana literalidad. Para el sujeto normal, la historia es un cierto acontecimiento humano, que puede reconocerse por su estilo, y el sujeto «comprende» porque tiene el poder de vivir, más allá de su experiencia inmediata, los acontecimientos indicados por el relato. Pero para el enfermo sólo está presente lo inmediatamente dado. Nunca sale a pasear, sino siempre con un objetivo concreto, y no reconoce, al pasar, la casa del profesor Goldstein «porque no salió con intención de dirigirse a la misma»⁴²⁷.

Tal rigidez es también propia del compulsivo. Su mal le conmina a seguir un orden determinado y preestablecido. No sabe cómo lidiar con las circunstancias cambiantes, y su mundo pierde fisionomía. Su actuar y su mundo exigen cierto «reglamentarismo», cierto procedimentalismo que le prescribe un riguroso «orden del día» para cada una de las

⁴²⁶ Cf. May, Rollo. Op. cit. P. 100-101.

⁴²⁷ Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 812 y ss.

actividades que desarrolla⁴²⁸. Y si no sigue tal liturgia de la vida diaria debe volver a comenzar, desde el principio.

El propio Goldstein en su estudio sobre el lenguaje y el comportamiento de los esquizofrénicos mostró que es característico del habla de tales pacientes una incapacidad por emplear palabras genéricas que signifiquen categorías o clases, o cuando las utiliza no significan para él generalizaciones. Un marcado concretismo, pues, es característico del habla –y de la acción, dicho sea de paso– de los esquizofrénicos. En el test de distribución de los colores, uno de sus pacientes eligió varias tonalidades de verde, pero los llamó verde pavo real, verde esmeralda, verde oscuro, verde brillante,...; otra paciente, en esa misma situación dijo: «éste es el color del césped de Virginia, éste es el color del césped de Kentucky, éste es el color de la corteza del árbol, éste es el color de las hojas». Ello ocurre porque los esquizofrénicos emplean las palabras para nombrar los colores individuales que ellos vivencian en una situación definida. De este modo, las palabras se hacen «individuales»; es decir, los nombres de los colores no representan la categoría a que pertenecen los colores individuales, sino tan sólo una propiedad del objeto. Así, las palabras se ajustan solamente a una situación u objeto específicos. El carácter individual de la palabra es característico, nos dice Goldstein, del lenguaje de los esquizofrénicos: cuando una palabra es empleada por él, aparece como una parte de un objeto o de una situación particular, y no como un representante de éste⁴²⁹.

Se cae de esta manera en una patología que podríamos llamar de la literalidad, generalizada en nuestros días y caracterizada por un alto nivel de concreción o, lo que es lo mismo, una ingente incapacidad para emplear el lenguaje abstracto, en donde se aprecia que el egotismo es una de sus manifestaciones o una de sus consecuencias. Y esta patología de la literalidad no es la menos onerosa porque esa incapacidad para la abstracción puede penetrar –y penetra– los dominios de la ac-

⁴²⁸ Cf. Von Gebattel, Freiherr Viktor E. Op. cit. P. 226 y ss.

⁴²⁹ Cf. Goldstein, Kurt. Enfoque metodológico para el estudio del desorden del pensamiento esquizofrénico. En: Kasanin, J. A. Lenguaje y pensamiento en la esquizofrenia. Ediciones Hormé. Buenos Aires. 1958. P. 35 y ss.

ción, que al cabo están condicionados por el lenguaje. De aquí que se observe un actuar que privilegie siempre lo individual, aun cuando tal acción vaya en contra del bien común. Este autismo de la acción⁴³⁰ puede, en ocasiones, observarse en el dominio de la política, en donde en contra de lo ideal –y acá vale la pretensión pues estamos hablando, precisamente, de una incapacidad para la abstracción– el actuar de los políticos busca favorecer su partido o su facción, cuando no sus groseros o limitados intereses particulares. Esto es causa y consecuencia a un tiempo del deterioro del entramado social⁴³¹.

De la concreción del mundo de los esquizofrénicos señala Goldstein dos características: bien una distracción frecuente o bien una fijación anormal en los estímulos que lo circundan. Es de notar que esas dos características signan también la sociedad de nuestro tiempo, que ya se obsesiona con la noticia del momento y a ella dedica todos sus afanes, ya se muestra incapaz de concentración y de profundidad, pasando de un acontecimiento a otro, sin apenas poder detenerse a contemplar y comprender alguno.

Por lo demás conviene hacer notar que el dejarse llevar –el actuar según el «se» impersonal, o el actuar según la «voluntad» de la masa (es una figura, pues la masa no tiene voluntad)–, es un rasgo de carácter neurótico. Karen Horney, en su estudio sobre la personalidad neurótica de nuestro tiempo hacía notar que el neurótico es incapaz de establecer planes, ya se refieran a un simple viaje o a la vida entera. Los neuróticos se dejan llevar cual si flotaran en una corriente, inclusive tratándo-

⁴³⁰ “La conducta concreta significa que en nuestra conducta y actividad estamos gobernados, en un grado anormal, por los estímulos del mundo externo que se nos presentan, y por las imágenes, ideas y pensamientos que actúan sobre nosotros en un determinado momento. Los síntomas que surgen de esta actitud son la acción y el pensamiento autísticos, y existe una ligazón anormal a los estímulos del mundo externo, siempre que éstos pertenezcan al dominio de la realidad que el paciente experimenta. El mundo de los esquizofrénicos está determinado, en una medida patológica, por sus propios sentimientos y pensamientos, y por su capacidad para reaccionar”. *Ibidem*. P. 41.

⁴³¹ Cf. el párrafo titulado *Personalismo* de *La neurosis social*.

se de importantes decisiones, en lugar de saber lo que ambicionan en su existencia⁴³².

3. La experiencia vivida

Decíamos, para los pueblos, que se trataba de vivir cada instante. Lo mismo vale para los hombres. Se da sin embargo la paradoja de que ciertas formas de ser en el mundo, ciertas éticas, ciertas normas de conducta, ciertas ascéticas, que comenzaron siendo una meta y un ideal, se solidifican perdiendo no sólo el espíritu que las animaba, sino reclamando una exigencia de que el hombre corriente no es capaz porque no ha vivido aún los supuestos vitales que a aquéllas las animan.

Lo que tiende entonces muchas veces a pasarse por alto es el hecho de que para valorar una manera de ser en el mundo es menester haber pasado por ciertas etapas previas. Esto lo vio Jaspers con claridad cuando, glosando sobre lo que llama una «concepción orgánica del mundo», trae a colación ejemplos de personalidades cristianas que pudieron abrazar sin vacilación su fe una vez que hubieron vivido con plenitud el mundo. Tal el caso de Agustín, de Francisco de Asís, de Ignacio de Loyola; tal el caso de Tolstoi. Todos ellos llevaron existencias apasionadas y mundanas, tumultuosas y no exentas de delicado hedonismo hasta que, por una circunstancia u otra, aquellas vidas entraron en crisis y buscaron refugio en la religiosidad y en la fe. Y aquí viene el quid de la cuestión: no se trata de negar, ni siquiera de dudar de la autenticidad de sus nuevas posturas vitales, sino de cuestionar si hubieran indefectiblemente arribado a tales posturas de no haber tenido la biografía que hasta ese instante les había sido dado vivir. Y sin embargo,

⁴³² Cf. Horney, Karen. La personalidad neurótica de nuestro tiempo. Paidós. Buenos Aires. 1976. P. 36.

nos dice Jaspers, plantean inevitablemente la exigencia a los otros, de antemano, sin aquellas condiciones preliminares que ellos mismos superaron, la exigencia de ser y querer ser como ellos lograron ser al final del camino. Por ello –acota–, lo que distingue toda la atmósfera en la religiosidad de Tolstoi de la religiosidad de sus campesinos, que él tiene por la verdadera y exclusivamente deseable, es que el propio Tolstoi, después que hubo sopesado el mundo entero en sus posibilidades, vino a parar en ella, y en ella encuentra una paz que el campesino no conoce o que no conoce de esa manera. Sólo de un modo aparente puede la religiosidad del conde ruso sentirse emparentada con la religiosidad de sus campesinos. Ninguno de ellos puede tener esta religiosidad y el propio Tolstoi, como campesino, no la hubiera tenido. Es capaz de ella sólo al final de una vida; y el haberla vivido, en todos sus instantes y con todos sus avatares, es precisamente el presupuesto para la vida y la entereza que ulteriormente estos cuatro hombres alcanzaron⁴³³.

Frente a la exigencia que reclaman quienes han escalado hasta cierta cumbre, alta o baja, de la existencia o del mundo, les responde, más sosegado, más sabio, como en aquella ocasión supo responderle a su discípulo y correspondiente Franz Xavier Kappus, el gran Rainer María Rilke:

Usted es tan joven, está tan lejos de cualquier comienzo, y yo quiero pedirle, tanto como me sea posible, que tenga paciencia frente a todo lo no resuelto en su corazón y que intente querer *a las preguntas mismas* como a habitaciones cerradas y a libros escritos en un idioma muy extraño. No busque ahora las respuestas, que no le pueden ser dadas porque no las podría vivir. Y se trata de vivirlo todo. Ahora viva usted las preguntas. Tal vez viva las respuestas más tarde, por fin, sin darse cuenta, en un día lejano⁴³⁴.

3.1 En el plano de la civilización

⁴³³ Cf. Jaspers. Psicología de las concepciones del mundo. Op. cit. P. 469-470.

⁴³⁴ Rilke, Rainer Maria. Cartas a un joven poeta. Editorial Norma. Bogotá. 1998. P. 22.

Puede aventurarse la hipótesis de que en el plano de la civilización la construcción del yo (individual) está sufriendo una deflación de sentido por la imposibilidad de construirlo sobre la base de pilares estables y de puntos de orientación fijos (como consecuencia de la crisis epocal), en un mundo cuya seña de identidad es la obsolescencia acelerada de todo lo real y la mutación constante de la entidad a la que se le asigna valor y jerarquía.

Y puesto que la realidad se ha tornado fragmentaria y los puntos de referencia, múltiples, ¿resulta lícito hablar de un yo esquizofrénico, que responde a identidades múltiples y que intenta conciliar y armonizar las diversas teselas de sentido que la realidad le prodiga?

3.2 Manías y coherencia

Las manías que acusa el maniático no son, como nada lo es en la vida de un hombre, arbitrarias. Asunto bien distinto es que la génesis de las manías propias de un individuo no se puedan rastrear con facilidad, bien por obedecer a una lógica extrañísima (según la racionalidad del hombre sano), bien porque hayan quedado hondamente sepultadas en el inconsciente del mismo.

Puesto que todo lo vivido deja su indeleble huella en el ser, todo lo vivido contribuye –en desigual medida– a con-formar la manía del enfermo. Y por ello su manía no puede ser gratuita ni aleatoria, sino que obedecerá a la lógica de su propia vida, de su vivida historia. Se tratará, a veces, de exageraciones de ciertos rasgos (exageraciones hasta el nivel patológico) que, cuando sano, ya el paciente delataba; a veces de deformaciones de ciertas actitudes; a veces de la desintegración o el aislamiento de factores o disposiciones que deberían interrelacionarse, como cuando, en el dominio del tiempo, ya no hay continuidad entre un día y otro, por ejemplo. Obedecería en ocasiones, como lo hace notar Minkowski, a un fenómeno natural que se modifica (más o menos) y que, al desintegrarse la personalidad, adquiere una independencia insólita. El

paciente, nos dice Minkowski, intenta traducir esta nueva situación tomando sus ideas de su vida anterior a la crisis⁴³⁵. El delirio, propone Bodei, comienza a fraguarse como un intento fracasado de traducirse a sí mismo en el presente épocas ya vividas que se van estratificando en el inconsciente. Un trauma actual es el espejo (se sumerge, dice Bodei) de un pasado no elaborado y actúa como detonante de cargas psíquicas profundas⁴³⁶.

Aunque suele acusarse de sinsentido a todos los delirantes, estudiado con detenimiento el asunto se observa que se trata de una ligereza, pues nunca es posible –quizás en los casos más graves de autismo o de mongolismo– una existencia en el sinsentido, de manera análoga a como no es posible una vida social sin usos. Siempre hay usos, siempre hay sentido. Ocurre, eso sí, que en tiempos de crisis los usos viejos son sustituidos por unos usos nuevos (que son ya la manifestación patente de la crisis, bien social, bien epocal). Otro tanto ocurre con la existencia: cuando por causa de la crisis se derrumba el sentido, los usos que hasta el punto habían servido de guía para la vida dejan de tener vigencia, dejan de ser efectivos y es menester otorgarle a la existencia nuevos valores y nuevos significados para que no se hunda la vida en el «océano sin fin de la desemejanza». La expresión es de Platón y hace alusión a la acción que ejerce el demiurgo durante el mito de la inversión del tiempo para impedir que la entelequia del proceso culmine en el sinsentido⁴³⁷. Pues bien, esa acción demiúrgica es la que emprende el delirante para dotar de sentido y de significación a una existencia que había dejado de tenerlos. Es ese el gran esfuerzo que hace el loco para dotar de coherencia a su vida dentro de un mundo que, por una razón u otra, ha dejado de hablarle con claridad y en el que todo ahora le resulta ajeno y extraño⁴³⁸. Esa tarea incesante y perpetua de significación del mundo que es el vivir la hace la persona sana a diario, sólo que

⁴³⁵ Cf. Minkowski, Eugène. Op. cit. P. 175.

⁴³⁶ Bodei, Remo. Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura. Op. cit. P. 22. Véase en general todo el capítulo 1.

⁴³⁷ Platón. Político. Editorial Gredos. Madrid. 1988. 273 d.

⁴³⁸ Esta cuestión ha sido bien estudiada por Bodei. Cf. Lógicas del delirio. En especial capítulo 1 y 2. Cf., por ejemplo, P. 45-46.

apenas si la notamos porque se trata de un ejercicio silencioso y tácito que realiza con comodidad ese cuerpo que Merleau-Ponty llamó impersonal⁴³⁹.

Así, el sinsentido que se le achaca al orate sólo lo es desde esa racionalidad nuestra (si se me permite hacer alarde de mi cordura). La locura no es tanto, entonces, una sinrazón como la construcción de una nueva racionalidad (de una nueva lógica) que el delirante edifica con los materiales y los escombros que encuentra a mano de un mundo que se ha derrumbado.

3.3. Sentido: el impulso personal como principio vital

Decía que la falta de principio, la anarquía, genera una disgregación del yo que lo conduce a una crisis. Así como para la esfera de lo político, por ejemplo, el principio es el de la delimitación entre amigos y enemigos; así como para la ética lo es la distinción entre lo bueno y lo malo, así para el individuo el principio vital es el sentido; el «impulso personal», según la categoría de Eugene Minkowski. Ese impulso personal minkowskiano –que bien mirado es la misma voluntad de poder nietzscheana, el mismo *conatus* spinoziano– ese sentido (que es deseo cristalizado), es, como todo principio, regulador y abstracto, y por ello no se actualiza de idéntica manera en todas las personas. Se trata, más bien, de un fondo o caudal, de una potencia que toma las más variadas formas en las vidas diversas y variopintas de los hombres.

Queda, sin embargo, por resolver una cuestión: ¿de dónde saca cada persona la «fuerza», la «voluntad» para actualizar y hacer efectivo el impulso personal? ¿Por qué unos pueden y otros no? ¿Por qué Oblómov no podía, y su amigo Shtolz sí? ¿De dónde viene ese impulso personal?, ¿en qué se cifra?, ¿cómo sacar fuerzas de donde no las hay? Podría decirse que lo que alimenta el sentido, que su secreto venero es el deseo,

⁴³⁹ El cuerpo impersonal responde de manera adecuada a situaciones típicas que se le presentan. Cf. Merleau-Ponty, Maurice. Op. cit. P. 761-763 y P. 905 y ss.

pero entonces no haríamos más que desplazar el problema, porque ¿qué, entonces, alimenta el deseo?

Sea como fuere, el caso es que cuando falla el impulso personal, cuando se muestra ineficiente para copar las expectativas que la vida reclama, comienza el mundo a invadir nuestra existencia y a moldearla a su antojo, y comienzan los hombres que tal mal padecen o que de tal forma obran a guiarse por la masa, a adoptar procederes y maneras gregarias, a llevar una vida de indolencia e inautenticidad; por tal razón ésta es patológica. He aquí por qué es superior la autenticidad sobre la inautenticidad.

Esa imposibilidad de la afirmación de sí, se observa en las más diversas patologías, como ya quedó mostrado. Por lo demás, Minkowski, estudiando el caso de un paciente con una psicosis depresiva, acompañada de manías persecutorias e interpretaciones extensivas, hacía notar que cuando se pierde el impulso vital ya no podemos «asomarnos al exterior» ni intentamos estampar nuestro sello personal en el mundo que nos rodea. En vez de eso dejamos que el mundo nos invada con toda su impetuosidad y nos haga sufrir⁴⁴⁰.

Se da, por lo demás, la muy acuciante paradoja de que mientras más vivo está el hombre, más despiertos sus sentidos y más dispuesto se encuentra para dejarse conmover por todo aquello que lo rodea, la paradoja de que mientras menos se confía a los designios de la masa, menos se ciñe a las respuestas manidas, a las sendas transitadas, menos se arrellana en el vicio de la rutina o en una vida adocenada y estéril, mientras más altas son sus aspiraciones, más elevados sus móviles y más encumbrados sus anhelos, cuando todo ello sucede, más digno se hace no sólo de ser llamado hombre, sino que más próximo mora de la crisis y de la locura: el porqué de esta paradoja lo explicó ha dos siglos el gran Heinrich von Kleist en sentencia que gustaba de repetir el fabuloso Álvaro Cunqueiro: la encina seca y muerta resiste a la tempestad,

⁴⁴⁰ Minkowski, Eugène. Op. cit. P. 171.

mas no así la potente y sana, que el viento derrumba agarrándola por su cabeza coronada⁴⁴¹.

Es evidente, entonces, que resulta menester estar en sí para poder estar fuera de sí; es su condición de posibilidad. Quien vive una vida prestada; quien tan sólo se pliega a la imitación; quien se ciñe a los imperativos de la masa; quien no empuña su existencia; quien, en suma, no vive la vida, sino que la vida vive por él, ese está exento de peligro: jamás podrá enloquecer. Para poder de-lirar, esto es, salirse de la *lira* (porción de tierra comprendida entre dos surcos) es necesario haber estado en ella.

⁴⁴¹ “La encina muerta resiste la tempestad, pero la sana sucumbe y cae al suelo deshecha porque el viento la puede agarrar por su testa coronada”. Von Kleist, Heinrich. Penthesilea. Editorial Labor. Barcelona. 1973.

II. La civilización

Si en los párrafos anteriores se intentó caracterizar lo sano y lo patológico en el plano del individuo, así como estudiar las dimensiones que lo conforman, en la presente sección se intentará estudiar tales categorías en el plano de la civilización. En primer lugar, determinar la plausibilidad teórica y metodológica de hablar de «patologías de civilización». A continuación se hacen unas consideraciones sobre la civilización sana y la morbosa. En un tercer momento se postula la hipótesis de que la neurosis social es la patología de civilización más acentuada y más preocupante de nuestro tiempo.

1. Crisis y patologías de civilización

La crisis del presente está generando patologías en los individuos contemporáneos. Pero es tal la crisis actual, y es de tales características que parece legítimo proponer que algunas de ellas se están consolidando como patologías de civilización, porque, en general, hablamos de las patologías de los individuos, pero no es frecuente pensar que estamos inmersos en una civilización que suscita los más desgarradores conflictos en los individuos y que por ello resulta legítimo pensar que también la civilización puede ser patológica.

1.1 Sobre las patologías de civilización

¿Es posible hablar de una patología de civilización? Cuando se habla de una patología de civilización no es en virtud de la pandemia del mal, sino de la propensión a que un grupo humano determinado lo tenga. Es decir, no resulta necesario que la patología se dé en cada uno de los individuos de la sociedad, sino en un grupo suficientemente amplio como para que podamos hablar de una patología social, de manera análoga a como la *peste* no consiste en la enfermedad de todos e incluso en su muerte, sino en la enfermedad de muchos y en la latente e inminente posibilidad de estarlo⁴⁴².

Tal vez pueda sostenerse que hay una patología social cuando la solución del problema ya no atañe al médico sino al Estado; es decir, cuando se ha hecho *político*.

La crisis del presente está generando patologías de diverso cuño. Del debilitamiento del principio político, que fue durante siglos baza y sentido del individuo, se desprenden no pocas patologías del presente y es uno de los focos más grandes de la moderna desmoralización. Si durante décadas se sostuvo (siguiendo la tesis de Freud) que la represión de la libido en los individuos gestaba la neurosis, y en tratar de minar esa omnímoda potencia que se juzgaba onerosa estuvo encauzada la acción política, hoy en día asistimos a patologías de cuño inverso; es decir, a aquellas que son causadas por una falta de autoridad. Son las patologías que Franco Berardi llama de hiperxpresividad.

No obstante, podría hablarse de una cultura neurótica por las manifestaciones que exhibe, por los objetivos que persigue, por las tendencias que marca. ¿En efecto se observan?

⁴⁴² Consideraciones más amplias sobre aspectos metodológicos en torno a la plausibilidad teórica de hablar de patologías de civilización las hago en *Focos de las actuales patologías de civilización*. Zuloaga Daza, Juan David. Focos de las actuales patologías de civilización. Op. cit.

2. Consideraciones preliminares sobre la civilización sana y la civilización morbosa

Si quedó anotado que la diferencia entre el estado sano y el patológico de un individuo radica en una especie de sedimentación de las maneras, parece, en cambio, que esta diferencia es de más difícil delimitación para una civilización. Porque es precisamente el color de los tiempos, el marco de la civilización en que los individuos desarrollan su existencia lo que da el marco conceptual que permite calificar a unos individuos como sanos y a otros como enfermos. Tal marco es histórico y por ello, siempre mudable.

Para definir una civilización sana contamos con un doble recurso: bien con la historia, esto es, las civilizaciones habidas hasta el día tal y como nos es dado conocerlas por la historia, la antropología, la arqueología y saberes afines; bien con la imaginación que se deja tentar por la fantasía de un mundo mejor, es decir, de «utopías» (etimológicamente, que no tiene lugar, que no lo ha tenido, lo cual no quiere decir que no puedan tenerlo, pero lo sabemos difícil; se trata, más bien, de arrebatos apasionados de hombre esperanzados y geniales). La dificultad de imaginar un mundo mejor no ya como simple superación de lo habido y de lo existente, ni como lo completamente otro de lo vivido, está en la raíz de la precaución metodológica de los miembros de la primera Escuela de Fráncfort que, conscientes de esta dificultad, y en relación con su ascendencia judía, cuya iconoclastia es prescriptiva, se impusieron el tácito acuerdo de prohibirse imágenes concretas, y propusieron hablar del futuro como un siempre inacabado e incognoscible horizonte de posibilidad⁴⁴³.

Y como la historia guarda dolores y miserias, parece que el camino más idóneo para definir lo sano y lo patológico en la civilización sea

⁴⁴³ Cf., por ejemplo, Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Op. cit.

hablar *a contrario*; pero no ya como lo que yace en las antípodas, sino como una sutil constelación sobre la cual es menester siempre volver para, sobre la marcha, ajustar todo lo que tiene de deficiente y deficitario.

Sea como fuere, podría adelantarse la hipótesis de que la civilización morbosa guarda una relación de analogía con el individuo enfermo. Más adelante –en los capítulos dedicados al estudio de la neurosis social– estudiaré la civilización enferma en una de sus posibles manifestaciones; una objetivación posible de la enfermedad en las civilizaciones que han sido o que son. Por qué la neurosis intentaré explicarlo a continuación, pero de manera general puede afirmarse que –como para los sujetos– una civilización está enferma cuando cae en esa sedimentación de las maneras que denunciábamos para el individuo; cuando la respuesta es ya sabida de antemano, antes aun de haber formulado la pregunta, porque no responde a la situación concreta, sino a una entelequia establecida e inerte; cuando, antes que la vida, importa el rito o el procedimiento; cuando se muestra incapaz de crearse tareas a la altura de sus propios medios; cuando, por fin, es incapaz de pergeñar nuevos y mejores mundos.

Algo de esa obstinación en el rito y en las formas, en lo establecido y en lo inerte lo encontramos en la América precolombina, y desarrollado en grado tal que Todorov lo juzga uno de los elementos fundamentales por los cuales fue posible de manera tan veloz la conquista de un continente por cuenta de unos hombres que en número se mostraban claramente inferiores. Si bien es cierto que estudia otras razones, considere como una de las fundamentales esta contumaz adscripción a los ritos y a las formas. Para tales comunidades, por ejemplo, todo en el mundo era previsible (aspecto que se veía reforzado por la concepción cíclica del tiempo que tenían), y lo que signaba su organización entera, por encima de cualquier otra consideración de índole metafísica o práctica, era el orden. De manera que el individuo se ve no sólo exento de la responsabilidad de decidir, sino incapacitado para ella, porque cada acción del todo social, por minúscula que sea, está ya determinada

en su procedimiento y en sus resultados; está ya para siempre prescrita. Diego Durán, observador de la sociedad azteca, escribe: “Preguntando yo a un viejo que qué era la causa de sembrar el frijol pequeño tan tarde, que pocos años hay que no se les hiele, respondió que todo tenía su cuenta y razón y día particular”⁴⁴⁴.

Análoga escolastización se observa no sólo en la sociedad, en sus procedimientos, sino también en la palabra. La palabra privilegiada entre los aztecas es la palabra ritual, la palabra memorizada, citada. La forma más notable de la palabra ritual, nos dice Todorov, está constituida por los *huehuetlatolli*, discursos aprendidos de memoria relacionados con una amplia gama de circunstancias sociales que materializan el conjunto de leyes, normas y valores que deben transmitirse de una generación a otra para asegurar la identidad de la comunidad⁴⁴⁵.

Tal sedimentación de la lengua obsérvase en las pruebas por enigmas a las que eran sometidos los jefes mayas. No se evaluaba su capacidad de interpretación, sino su habilidad para dar la respuesta correcta; esto es, aprendida, tradicional. Pero puesto que la situación de la conquista suponía un acontecimiento completamente inédito y creaba una situación radicalmente nueva, muéstranse incapaces Moctezuma y los suyos de generar códigos verbales que puedan adaptarse a la nueva situación, de producir mensajes apropiados y eficaces. Hernán Cortés, por el contrario, hace suyo el método inverso: el de la adaptación, el de la improvisación, y lo reivindica como emblema y principio de su conducta:

Siempre tendré cuidado de añadir lo que más me pareciere que conviene, porque como por la grandeza y diversidad de las tierras que cada día se descubren, y por muchos secretos que cada día de lo descubierto conocemos, hay necesidad que a nuevos acontecimientos haya nuevos pareceres y consejos, y si en algunos de los que he dicho, o de aquí en adelante dijere a vuestra majestad, le pareciere que contradigo algunos de los pasados, crea vuestra excelencia que nuevo caso me hace dar nuevo parecer⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Citado en Todorov, Tzvetan. Op. cit. P. 72.

⁴⁴⁵ Cf. Todorov, Tzvetan. Op. cit. P. 87 y ss.

⁴⁴⁶ Cf. Ibidem. P. 92 y ss. La cita de Cortés en la P. 95.

La vida es flujo constante, devenir perpetuo, y cuando se pretende encasillar su irreglamentable acaecer en fórmulas frías y estériles, en procedimientos sedimentados y sin alma, el previsible resultado será siempre la enfermedad o el desastre.

3. Patologías de civilización: La neurosis social

3. 1 La neurosis social: una indagación sobre las raíces del malestar cultural de nuestro tiempo

«Pero», se detuvo el alcalde como si en el furor del relato hubiese ido demasiado lejos o como si fuera al menos posible que hubiese ido demasiado lejos, «¿no le aburre esta historia?».
«No», dijo K. «Me divierte». A lo que el alcalde replicó:
«No se la cuento para que se divierta». «Me divierte sólo en el sentido», dijo K.
«de que consigo una idea sobre ese embrollo ridículo que en determinadas circunstancias determina la existencia de una persona».
El castillo. Franz Kafka

Liminar

Los presentes párrafos tratan de la neurosis social. Hablar de una neurosis social significa que hay una patología que afecta a tan gran número de persona que al mal que de ello se desprende lo podemos llamar «neurosis social». Pero hay más: la neurosis –es hipótesis del presente trabajo– ha dejado de afectar solamente a los individuos y ha comenzado a afectar a las instituciones. En virtud de ello, nos veríamos entonces autorizados a hablar, por los mecanismos que le son propios, por los objetivos que persigue, por las ficciones de que se vale, de un «Estado neurótico» y, como se verá, por los males que al interior de la sociedad está gestando, hasta de un «Estado neurotizante». Y como presumible consecuencia, de una cultura neurótica. Hay también rasgos

de psicosis en algunas sociedades, y los hay en ciertos Estados, ¿podría hablarse entonces, transgrediendo un poco los límites de la categoría, de un Estado psiconeurótico, de una cultura psiconeurótica?

Las más recientes tesis sobre las patologías de civilización apuntan a que en la actualidad el mal endémico de nuestros días es la psicosis. Es el resultado de una sociedad cuya seña de identidad no es la de la represión, como en tiempos de Freud, sino la de la hiperexpresividad, que trae como consecuencia patologías de cuño psicótico relacionadas con el gozo (toxicomanías, bulimia, obesidad, alcoholismo) o con una clausura narcisista del sujeto que produce un estancamiento del gozo (anorexia, depresiones, pánico). El mal de las sociedades en tiempos de Freud era, pues, la neurosis que se gestaba como consecuencia de la represión de la libido; hoy estaríamos asistiendo a la proliferación de psicosis por causa de la permisividad o de la incitación⁴⁴⁷.

¿Sería posible, sin embargo, que, aunque la manifestación individual del mal (su objetivación particular) fuera la psicosis, se estuviera gestando a un mismo tiempo una neurosis social?

Pionero, y quizás el único trabajo sistemático en torno al problema de la neurosis social, es el desigual ensayo de Sigmund Freud titulado *El malestar en la cultura*. Estudia allí las maneras en las que la cultura puede eventualmente generar trastornos en las personas y los medios con los que contamos para contrarrestarlos.

El texto, aunque irregular, se mostró de provecho para inaugurar una corriente de investigación que gana en alcance y en profundidad al menos desde hace tres décadas. En cualquier caso, desde el intento de Freud son pocos los trabajos de carácter sistemático que han aparecido en torno al problema de las patologías de civilización.

⁴⁴⁷ Cf. Cosenza, Domenico; Recalcati, Massimo; Villa, Angelo (Editores). Op. cit. Introducción. Véase también Berardi, Franco (Bifo). Op. cit.

Desde que se publicara el ensayo del psicólogo vienés ha transcurrido casi un siglo, y entre tanto la crisis se ha hecho más notoria –y por ello mismo más profunda– y más omnipresente. Algunos problemas se han tornado más acuciantes y la dinámica actual del mundo supone nuevos retos y hasta nuevas y endémicas patologías.

Tal vez entonces un trabajo que intente indagar sobre el malestar del presente, sobre sus difusas causas y sus onerosas consecuencias, no sea desdeñable. Como el camino es inédito, muchas de las propuestas pueden sonar peregrinas según la comprensión actual de la cuestión y quizás algunas conclusiones sean acogidas con cierta dosis de escepticismo. Pero incluso así, puede ser que la senda de investigación se muestre fértil y queden entonces justificadas estas páginas.

3.1.1. El carácter neurótico

La neurosis

Algunas escuelas psiquiátricas contemporáneas han prescindido del uso de la categoría de la neurosis⁴⁴⁸. Sin embargo, los síntomas que bajo tal nombre se aglutinaban siguen apareciendo, con obstinada persistencia, en individuos de la sociedad contemporánea. De tal modo que se transmuta el nombre pero permanece la esencia.

Uno de los más exhaustivos estudios sobre la neurosis es el de Alfred Adler⁴⁴⁹; estudio que cumplió el año pasado el centenario de su publicación. A la base del presente escrito están las consideraciones de Adler para delimitar los rasgos del carácter neurótico, sólo que, intentando ir más allá del caso clínico, extrapolo sus disquisiciones a otros dominios que rebasan el plano meramente médico y a otros círculos del saber.

⁴⁴⁸ La clasificación de la *American Psychiatric Association*, por ejemplo, ya en su edición de la DSM IV (Diagnostic and Statistical Manual) dejó de incluirla. DSM-IV-TR. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Elsevier Masson. Barcelona. 2002.

⁴⁴⁹ La reconstrucción de la personalidad neurótica está hecha fundamentalmente sobre las páginas del estudio de Adler, salvo referencia expresa a otro autor. Adler, Alfred. Op. cit.

En su ya clásico estudio sobre el carácter neurótico Adler –de quien con frecuencia se ha dicho que es discípulo de Freud, aunque por las recurrentes críticas a la psicología de éste tal vez convenga decir que coincidieron en el grupo psicoanalítico de Viena– traza con precisión los rasgos de dicha patología. Para Adler la neurosis surge, fundamentalmente, como consecuencia de una deficiencia (orgánica las más de las veces) que genera un sentimiento de inferioridad y conmina al individuo aquejado de tal desventaja a procurarse diversos mecanismos que le permitan compensar dicha deficiencia. La psicología de Adler, valga decirlo, está en buena medida sustentada sobre este mecanismo de compensación⁴⁵⁰.

Lo sano y lo patológico

Lo primero que habría que hacer notar con respecto al carácter neurótico, es que quien posee tal carácter no exhibe un solo rasgo que le sea propio. Todos los rasgos que aparecen en dicha personalidad se muestran también en los individuos sanos; ocurre, sin embargo, que aquél los exhibe con una intensidad que sobrepasa lo «normal»⁴⁵¹. Si en el neurótico pueden observarse hipersensibilidad, irritabilidad, excitabilidad, sugestibilidad, egoísmo, la principal característica de las personalidades neuróticas es la de guiar siempre su comportamiento y su acción por un objetivo ficticio. Tal mecanismo –esto es, la construcción de objetivos ficticios que facilitan la comprensión de la realidad y la decisión o la acción– es propio de sanos y enfermos, sin embargo, lo patológico reside en el hecho de que los individuos morbosos son incapaces de distanciarse de su objetivo ficticio y de volver a la realidad; de allí el distanciamiento con el mundo real que en ellos suele observarse. El neuró-

⁴⁵⁰ “Existe unanimidad de criterio entre los autores con respecto a la predisposición patológica que se deriva de la inferioridad orgánica. La única diferencia que existe entre mi manera de ver y la de otros consiste en que yo considero asegurado el equilibrio mediante la compensación”. Ibidem. P. 56.

⁴⁵¹ Debe comprenderse que lo que una sociedad considera «normal» con respecto a lo sano y lo morbo, está sujeto a continuos cambios y es el resultado del momento histórico tanto como de las distintas fuerzas sociales que lo configuran incesantemente.

tico, nos dice Adler, procura fortalecer su personalidad, y se aferrará más a la ficción que crea conforme sea mayor su inseguridad; tomará su ficción –literalmente– como una realidad.

Es el sentimiento de inseguridad el que lleva al neurótico a refugiarse en ficciones. También el hombre sano se vale de tales líneas de orientación o de los ideales o los principios, pero éste sabe volver a la realidad y puede liberarse de estas ficciones abstractas siempre que deba adoptar una decisión ajustada a aquélla. Para el sano, nos dice Adler, tales líneas de orientación son como «modos de decir». El hombre sano no se aferra tercamente a tales líneas de conducta, sino que intenta armonizar su comportamiento con la realidad; con sus leyes y con sus exigencias. Emplea las ficciones sólo en razón de su utilidad práctica, pero el neurótico le atribuye a la línea de ficción un valor real y procura realizarla. El símbolo como *modo de decir*, domina nuestro idioma y nuestro pensamiento. Pero el neurótico toma el símbolo al pie de la letra y el psicótico, incluso, trata de realizarlo⁴⁵².

El carácter neurótico

El cuadro se completa con ciertas características que suelen encontrarse en los caracteres neuróticos como respuesta al sentimiento de inferioridad que acompaña a quien padece el mal: la ambición es el rasgo más marcado, pero también, con idéntico propósito de granjearse un lugar de preeminencia en las diversas situaciones de la vida, se ven exacerbadas su afectividad y su agresividad. De allí, concluye Adler según los casos médicos que estudió, que el neurótico se nos presente, por lo regular, como un individuo orgulloso, egotista, envidioso y avaro, que en todo momento pretende deslumbrar, ser él el primero y que, sin embargo, tiembla ante la posibilidad de un fracaso y retrocede ante la necesidad de tomar una decisión. Por ello su conducta vacilante y cautelosa; su desconfianza, sus indecisiones y sus dudas. E incluso puede

⁴⁵² *Ibidem*. P. 72.

ocurrir que en medio de una situación inocua se sienta preso de una súbita depresión⁴⁵³.

3.1.2 La neurosis social

Debe recordarse que el neurótico no exhibe un solo rasgo particular, sino que exagera rasgos de carácter y conductas que están también presentes en el hombre sano. De igual forma, bajo la aparente normalidad que, para muchos, vive el mundo actual, se esconde una sociedad neurótica.

La crisis de la Modernidad

La crisis del presente, consecuencia, fundamentalmente, de la pérdida de la primacía de la razón y del desvanecimiento de la trascendencia, trajo como peligrosa consecuencia una desorientación generalizada en los individuos⁴⁵⁴. Prodúcenos un como mareo el viajar en esta balsa que navega derrelicto y que no tiene ya un anclaje que le permita detenerse. Es propio del individuo sano lo que llama Adler el aumento del sentimiento de personalidad; aquello que Nietzsche llamaba la «voluntad de poder», y que, aludiendo a la vida, lo entendía como un impulso o un anhelo de acrecentamiento de la propia vida para lograr formas cada vez más ricas y acabadas. Es el inmanente anhelo de crecimiento, de expansión que se halla en los cuerpos sanos. Pero es también claro que esa voluntad de expansión no puede ser voluntad de dominio, porque entonces entramos en el terreno de lo patológico.

Antiguamente, cuando la religión en Occidente era faro y bastión, y cuando la razón tenía la primacía y no era tan sólo un medio más de explicación del mundo, no reinaba tan profunda desazón; o, al menos, encontraban los creyentes sentido y consuelo en la promesa de futuro

⁴⁵³ *Ibidem*. P. 78-79.

⁴⁵⁴ Véase la sección III de la primera parte.

que la religión les ofrecía. Sin embargo, conforme se puso en entredicho a la razón y la religión perdió en Occidente su inmenso influjo, tuvieron que buscar los hombres nuevos guías y hasta nuevos ídolos para orientar la conducta. Pero las causas mencionadas de la crisis son también causa de que el Estado y su legislación, que al cabo son pautas de conducta para los individuos, hayan pasado a jugar tan primordial papel en la vida de éstos. Claro que además del vacío que dejaron las otras instancias, tiene relevancia en el fenómeno el robustecimiento incesante y la profunda penetración que el Estado tiene en la vida contemporánea.

La cultura neurótica

Como importante consecuencia de ello, el Estado se ha visto obligado a conducir –como en toda época de masas– a la ingente masa actual y ello por medio de una cultura dirigida, para decirlo con la categoría de Maravall.

Dicha cultura tiene la característica de la modestia de sus expresiones, por eso logra seducir a tantos y, además, actualmente está en manos de los medios de comunicación. Ahora bien, gracias al predominio de la imagen han comenzado a primar en ciertos ámbitos sucedáneos de realidad que, como ficciones reguladoras, orientan la acción. Es éste, entonces, el primer elemento que encontramos de una cultura neurótica: grandes masas de personas en la actualidad viven y se orientan según los impostados imperativos de un mundo creado por los medios de comunicación. Hay neurosis colectiva porque hay una brecha entre lo que cada quien es y la imagen –en tanto plano normativo– de una «vida buena» que ofrecen –y por su extensa penetración, incluso imponen– los medios de comunicación⁴⁵⁵.

Pero piénsese también en el papel hondísimo que en las vidas contemporáneas tiene la internet y las maneras de interacción que propi-

⁴⁵⁵ Son tales las exigencias de la cultura que la neurosis es, para Freud, el resultado de no lograr soportar el grado de frustración que le impone la sociedad en aras de sus ideales. Cf. Freud, Sigmund. El malestar en la cultura. Op. cit. P. 31.

cia: se trata, en ocasiones, de un reino de lo incierto que permite a las personas actuar de muy otra manera a como usualmente lo hacen (es decir, a como lo hacen en el mundo; en el real, no en el virtual), sostener otras ideas, decirlas de otra manera e, incluso, *ser* otra persona. Llevada a sus consecuencias últimas esta actitud desemboca indefectiblemente en una psicosis.

La ontología del presente

En su tratado sobre *El ser y la esencia* distingue Étienne Gilson dos ontologías fundamentales: una, que se mueve en el ámbito de la existencia, para la cual ser un ser quiere decir existir, y de las cuales se puede decir «ser o no ser» ésta es la cuestión, pues entre existir verdaderamente y no existir en absoluto no hay término medio posible; y una segunda, para la cual el ser se reduce a esencialidad. Para esta segunda doctrina, se pueden y hasta se deben distinguir distintos «grados de ser», proporcionales a los de la pureza de la esencia⁴⁵⁶. La ontología que subyace tras el tiempo presente es de este último tenor, pues nadie duda de la existencia de las realidades que son –como por ejemplo, de la existencia de la poesía– como de su participación en la esencia o, si se prefiere, de su estatuto dentro de la escala del ser, que le confiere su derecho (o no) a existir. Nadie duda de la existencia del poeta; la cuestión es la de su estatuto esencial dentro de la sociedad. Compáreselo con el del técnico; ¡cuánta distancia! Sobra decirlo, pero no en todas las épocas fue así.

Ocurre que, por una transmutación de todos los valores, la esencia del ser ha venido a ocuparla la apariencia. Así, más se es, es decir, más entidad se tiene, entre más se pueda aparentar (ser aunque no se *sea*). Hoy, lo que hay de «esencial» en los seres es la apariencia; como es apenas lógico, por lo demás, en una sociedad de la imagen.

⁴⁵⁶ Gilson, Étienne. *El ser y la esencia*. Ediciones Desclée, De Brower. Buenos Aires. 1951. P. 31 -32.

Esta ontología, como todo en la vida, tiene hondas repercusiones, y quizás sea posible lanzar la hipótesis de que dicha ontología retorna y reina en tiempos de crisis, sólo que lo que configura la «esencia» lo definen un juego incesante de fuerzas en cuya pugna entran los valores que caen, los que se echan de menos, los que se quieren imponer.

Las repercusiones, entonces, están claras. Como consecuencia del doble influjo que ejercen un burdo pragmatismo y una sociedad de la imagen, los valores que se tienen por virtuosos son aquellos que tributan provecho a quien los detenta y le otorgan visibilidad en su entorno social. Una situación análoga encontramos en el siglo XVII, siglo de honda crisis, en el que más se ponderaba la apariencia que la entidad y más se estimaba el parecer que el ser⁴⁵⁷.

Manifestaciones de la neurosis social

Ahora bien, esta ontología de la esencia no es una ontología del cambio, sino de lo estable. Y contrario a lo que el incesante desfile de imágenes y el creciente flujo de información nos puede hacer pensar, este aspecto se aviene bien con el espíritu de los tiempos, pues, por una parte, las imágenes no son sino un intermitente ritornelo de lo siempre igual y, por otra, la aspiración de la ciencia y la sociedad actuales es la de suprimir el cambio. De la ciencia con un anhelo por procurar la inmortalidad y la eterna juventud, y de la sociedad (o el Estado, si se prefiere) por una voluntad homogeneizadora que pretende convertir lo distinto en igual⁴⁵⁸. Tendencia histórica que se acentúa con el desvaneci-

⁴⁵⁷ “Hazer, y hazer [sic] parecer. Las cosas no passan [sic] por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos vezes [sic]. Lo que no se ve es como si no fuesse [sic]. No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal. Son muchos más los engañados que los advertidos: prevaleze [sic] el engaño y júzganse las cosas por fuera. Ai [sic] cosas que son mui otras de lo que parecen. La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior”. Gracián, Baltasar. Oráculo Manual y arte de prudencia. Op. cit. Aforismo 130. P. 173.

⁴⁵⁸ La consolidación del Estado moderno ha sido, en buena medida, un ingente esfuerzo por eliminar, de manera paulatina pero decidida, los *privi-legios* (esto es leyes privadas, es decir, leyes por las que se guiaban ciertos miembros de la sociedad) residuales de la Edad Media que trataban de manera distinta a personas que, en virtud de la idea de persona que ha venido a primar en la Modernidad, son, por «naturaleza», «esencialmente» iguales.

miento de las jerarquías propio de la sociedad moderna y con el derumbe de la sociedad estamental que imperó en épocas precedentes a la de la Modernidad.

Pero también en ese mismo marco de estabilidad, en este mismo marco de impotencia para el cambio, entra en escena lo que Luis Sáez Rueda llama la ficcionalización del mundo, según el cual todo cambio es más aparente que real, más cuantitativo que cualitativo. Habríamos caído, de esta manera, en una «agenesia» consistente en la imposibilidad de crear nuevos mundos, cualitativamente distintos de los ya existentes, y en el que toda pretensión de cambio es mera organización del vacío, según la conocida expresión heideggeriana⁴⁵⁹.

Otra preocupante vertiente por la que se manifiesta la neurosis social es la continua depreciación del otro, propia del individuo neurótico. Tal depreciación del otro no sólo da lugar a la acentuación de muchos rasgos de carácter propios de la patología (intolerancia, sadismo, envidia, odio), sino que de esta manera procura elevar su sentimiento de personalidad rebajando a sus semejantes⁴⁶⁰. Lo que se ha dado en llamar «darwinismo social» no es más que la manera en que se expresa ese rasgo de la cultura neurótica actual, según el cual la vida en sociedad es a tal punto hostil que el otro es simple contrincante que en todo momento debe ser vencido. No se pretenda escamotear el argumento sosteniendo que las condiciones actuales de la sociedad y la escasez de oportunidades y de recursos hacen un imperativo esta manera de actuar en el mundo social, porque la escasez siempre es relativa, y en otras épocas no ha sido menor, más bien lo contrario, pero, tal vez, en ciertas épocas y para ciertas comunidades más sanas el valor que imperaba no era el de la competencia a muerte o por la supervivencia, que al cabo es lo que significa el darwinismo social, sino valores distintos, antitéticos incluso, que favorecían el sentimiento de comunidad. Y aunque tales valores fueran mandato religioso o simple expresión de la disposi-

⁴⁵⁹ Cf. Sáez Rueda, Luis. Op. cit. P. 162.

⁴⁶⁰ Cf. Adler, Alfred. Op. cit. P. 82. Y más adelante escribe: "El análisis psicológico del neurótico revela siempre la existencia de una tendencia depreciadora, sumariamente dirigida contra todo el mundo" P. 106.

ción de la vida política nada de fuerza le resta al argumento porque sólo muestra la manera en la que la actual configuración de fuerzas sociales conmina a los individuos a depreciar al otro, hasta la instancia de la neurosis.

En verdad ese egoísmo exacerbado, que puede llegar al punto de depreciar e incluso despreciar al otro es uno de los bastiones sobre los que se asienta la idea de la Modernidad, –lo encontramos en Hobbes, en Locke, en Adam Smith...– y está íntimamente ligado con la idea del *individuo*, cuya figura no ha hecho más que cobrar volumen desde los albores de la Edad Moderna, esto es, desde el siglo XIV al menos.

Como un curioso ejemplo de este ánimo depreciador, trae Adler a colación el caso de un paciente que antes que nadie hubiese dicho una palabra en la mesa a la que se sentaba un grupo de personas, estaba ya buscando una réplica para aplastar al interlocutor. Curioso procedimiento, verdaderamente neurótico, que le da su impronta a todas las conversaciones de la época y que muestra la manera intransigente y superficial en que nos oímos unos a otros. Este sistemático y de antemano decir «no», que de manera proverbial se observa en las clases políticas de ciertas naciones –no otra es la manera pueril e irresponsable como, en ciertos países, se hace «oposición política»–, se torna extensivo en ocasiones a naciones enteras: en las conversaciones de barrio, en las charlas de café, en las aulas de la universidad, en los congresos académicos, en los medios de comunicación...

Se genera, entonces, una nefasta dinámica de oposición que, extendida en buena parte de la sociedad, se aviene bien con gentes atrabilias de ánimo siempre bien dispuesto para escupir la bilis que causa su acusado resentimiento y su deplorable envidia⁴⁶¹.

Ha remitido la admiración y hoy reina un resentimiento generalizado, bien que de distinto linaje al que impulsaba el cristianismo. La normalidad es credo; la vulgaridad, norma y la excelencia no sólo se ha vuelto

⁴⁶¹ Trato el tema de la envidia con mayor extensión en el Parágrafo 3.1.4.

sospechosa, sino reprobable⁴⁶². Sopese pues el lector la altura espiritual de nuestro tiempo.

Una arista de este omnipresente fenómeno la hallamos en lo que Luis Sáez Rueda llama, en su estudio del capitalismo actual, el «hombre-antisistema». Se trata de un hombre que organiza su vida sistemáticamente en el «no» contra-sistemático, de manera que su resistencia se torna en una forma de vida y en una religión. Ello ocurre en ocasiones con los críticos del capitalismo, siempre dispuestos a hacer notar la insuficiencia de la crítica que al sistema se realiza; siempre con el ánimo pronto a mostrar que la crítica está al servicio de lo criticado⁴⁶³.

El paciente citado, volviendo al caso médico de Adler, no podía hablar de un libro, de una obra de teatro, de una persona o de un lugar sin hacer una crítica negativa y amarga⁴⁶⁴. Es evidente que para otros el blanco de las críticas –y siempre dentro de la crítica acerba y destructiva– es el Estado, los políticos, la Iglesia, la Banca... que muestran lo endémico de nuestra cultura neurótica.

Ahora bien, la depreciación del otro no es sino una de las maneras con la que cuenta el neurótico para afirmar su sentimiento de personalidad. Es propio del carácter neurótico pretender una posición de preeminencia en todas las situaciones vitales: pretende deslumbrar, quiere ser siempre el primero. Puede entonces sostenerse que esa ansia de figurar y de poner de relieve la propia valía, tan extendida en nuestros

⁴⁶² Todo ello ha sido estudiado con detenimiento y con lucidez por Aurelio Arteta en *La virtud en la mirada*. Arteta, Aurelio. Op. cit. P. 19 y ss.

⁴⁶³ Cf. Sáez Rueda Luis. Op. cit. P. 309 y ss. Un ejemplo de ello, nos dice el autor, se observa en las críticas que en Italia surgieron para denunciar a la feroz crítica que del capitalismo hicieron Michel Hardt y Toni Negri en *Imperio* como un pensamiento a favor del capitalismo. Crisso y Odoteo. Barbari. *L'insorgenza disordinata*. Edizioni NN. Torino. 2002. Ilustrativa al respecto es la discusión que propone en la nota diecisiete con Santiago López Petit. Le crítica la identificación que éste hace entre capitalismo y realidad, tanto como las implicaciones que ello supone. Tal adelgazamiento ontológico conduciría a una «politización de la vida» entendida, no como la incidencia que toda acción enmarcada en la comunidad política tiene en el ámbito político o social, sino como una acción que debe estar enmarcada necesariamente en ciertas formas de acción que se llaman «políticas» (la huelga, la ocupación de un edificio, etcétera). Reduce esta comprensión el discursar filosófico, la expresión artística y mil otras formas de la genuina ontología humana a meras herramientas al servicio de una acción determinada. Perspectiva que conduciría a una «psicologización del acontecimiento». Cf. *Ibidem*. Nota 17. P. 138-139.

⁴⁶⁴ Adler, Alfred. Op. cit. P. 147.

días –que no es más que el anhelo de afirmar la propia personalidad– es otro rasgo de marcado carácter neurótico de la sociedad actual.

Una vía más, por fin, en la que se manifiesta el deseo incesante de afirmar la propia personalidad es el marcado egotismo que se observa por doquier en nuestros días. Como consecuencia de tal deseo de afirmación, como resultado de pretender mostrarse en todo el primero, por el ansia de resaltar siempre, tanto como por el alejamiento de la realidad que padece el neurótico, uno de los rasgos frecuentes de la patología es el egotismo que en la sociedad neurótica se objetiva en lo que podríamos llamar una exacerbación de la primera persona –obsérvese que el fenómeno no está desligado de la hinchazón de la figura del individuo que es propia de la Modernidad– y que conmina a un inquietante hablar siempre de sí y a un, como queda dicho, poner de relieve el yo. Recuérdese que para el neurótico tanto como para el psicótico todo en el mundo aparece bajo la cifra de un signo, de una señal que el mundo les envía y que les habla y los interpela de manera exclusiva a ellos.

Personalismo

Un individualismo exacerbado, pues, que resulta maligno y deplorable. No olvide el lector que, precisamente, un personalismo desbordante llevó a la ruina y al colapso al Estado ateniense en el siglo V. Ese personalismo, tan marcado en los neuróticos a tal punto que los incapacita para dar y en todo momento sólo quieren recibir⁴⁶⁵; ese personalismo que, usando las categorías adlerianas, destruye el sentimiento de comunidad, ayudaría a explicar varios males de la sociedad presente: la anomia –el hecho de que las personas, pese a los beneficios que reciben por vivir en sociedad, se empecinen en transgredir las normas que la

⁴⁶⁵ “Su adaptación a la comunidad queda entorpecida: la profesión, el amor, la sociedad, se concilian mal con su actitud combativa y, por consiguiente, termina por evitarlos tímidamente o, en el mejor de los casos, por convertirlos en campo de batalla de sus desorbitadas ambiciones de dominio. Poseído por la obsesión de «tomar siempre», de «recibir siempre», que le obliga a pensar incesantemente en sí mismo, jamás en los otros, desconociendo el goce de dar, el neurótico atraviesa la vida sufriendo profundo descontento e insatisfacción íntimos, envenenado de pesimismo y de misantropía”. Ibidem. P. 75.

hacen posible⁴⁶⁶-, por ejemplo, o la corrupción; es decir, el hecho de que un individuo pretenda beneficiarse no sólo a costa de los demás, sino incluso en detrimento de todos los otros que constituyen esa comunidad en la que él vive, por la que él es y que, al cabo, genera la riqueza, poca o mucha, que él pretende usurpar⁴⁶⁷.

Hay, por último –y no pretendo agotar el problema de la neurosis social, sino mostrar algunas de sus manifestaciones y algunas de las maneras en que se objetiva–, un elemento más de marcado tinte neurótico que se esconde bajo los ropajes actuales de una pretendida tolerancia y de una calma aparente impuesta por las constricciones judiciales del orden y la vigilancia estatales y que bien podemos achacar a la sensibilidad de la cultura neurótica: una agresividad siempre bien dispuesta para explotar frente al más nimio incidente. Por ello puede aseverarse que, en gran medida, la actual labor del Estado es la de pacificar a la masa y la de encauzar esa agresividad que yace a flor de piel. Aquí, la labor del Estado se muestra fundamental y muchos de sus dispositivos están encaminados a esa importante tarea.

3.1.3 El Estado neurótico

El carácter del Estado

Se me acusará de sustancializar al Estado o de tratarlo desde una perspectiva organicista. Lo que conviene poner en claro, sin embargo, es que aunque no se pueda decir que el Estado tiene vida, que toma decisiones, etcétera, es apenas evidente que hay quienes gobiernan su rumbo, y con el tinte y el carácter de sus decisiones le imprimen un *carácter* al Estado –aunque es evidente que el carácter resultante es más que la suma de esas decisiones individuales–, que nos permite cali-

⁴⁶⁶ En el 3.1.4 trato con mayor amplitud el problema de la anomia.

⁴⁶⁷ El problema de la corrupción lo trato más adelante desde otra perspectiva.

ficarlo. La organización jurídica del Estado y, fundamentalmente, los medios que se requieren para llegar al poder definen la esencia particular del Estado: un Estado democrático, uno absoluto, uno totalitario, uno teocrático, etcétera. Las decisiones de quienes gobiernan, tanto como la manera como se ejecutan le dan un tinte particular a los Estados; a tal punto, que a esas maneras propias, que trascienden lo meramente institucional, las podemos llamar el *carácter* del Estado.

Los campos de acción del Estado

Dos planos de acción tiene el Estado: hacia dentro, gobernando a sus ciudadanos y el plano exterior, el de la política internacional. No es imposible que un mismo Estado pueda tener dos caras distintas y que sepa, por ejemplo, oprimir a los gobernados, mientras se muestra respetuoso de los tratados internacionales. De esta manera podríamos hablar, verbigracia, de un Estado esquizofrénico⁴⁶⁸.

El temor insoslayable

Ahora bien, como el Estado impera, resulta plausible plantear la hipótesis de que al Estado lo acompaña siempre un temor inmanente no sólo por la posibilidad de dejar de imperar, sino también por un temor acumulado como consecuencia de las órdenes que sin cesar imparte. Deja de imperar un Estado, se entiende, cuando no se rigen los ciudadanos por las leyes que él ha dado, como suele ocurrir en tiempos de rebelión o de revolución. El temor por las órdenes impartidas –y sigo acá la tesis de Elias Canetti–, se acumula con cada orden que se da. La sugerente e interesante tesis de Canetti es que toda orden deja un *aguijón* en quien está obligado a ejecutarla. Por ello, nos dice Canetti, quienes reciben muchas órdenes y están por tanto llenos de esos aguijones sienten un poderoso impulso a deshacerse de ellos. En general, ello se hace descargando el aguijón sobre quien está por debajo en la

⁴⁶⁸ Esta cuestión es discutida en el párrafo titulado *Inferioridad y teoría realista*.

jerarquía social; pero en ciertas ocasiones se le pueden devolver al superior que durante tiempo han soportado. Es esto lo que ocurre en las revoluciones, en las que los individuos dejan de obedecer al Estado (de seguir sus leyes) y se forman masas para deshacerse de los agujones que deja toda orden. Tal es la *masa de inversión*, según la denomina Canetti, y su descarga consiste en una liberación colectiva de agujones-órdenes. En las revoluciones, nos dice el autor sefardita, todos tratan de llegar a una situación en la que puedan liberarse de sus agujones⁴⁶⁹.

El Estado, cristalizado como un impulso que excede las intenciones concretas de gobernantes y funcionarios, es consciente de esa latente posibilidad de dejar de imperar por lo que no sólo se preocupa por las leyes que imparte, que por ello mismo nunca pueden ser demasiado gravosas para los ciudadanos, sino que se preocupa también por administrar los antidotos; es decir, todas aquellas actividades que momentáneamente les hacen olvidar a los sujetos las órdenes que sin cesar imparte el Estado (a través de espectáculos, actividades deportivas, lugares de reunión, etcétera). Dependiendo de la naturaleza del Estado, lo hace él mismo o lo delega en un tercero.

Este sentimiento de amenaza constante que padece el Estado, fruto de las incesantes órdenes que imparte y que lo pone en aviso frente a las perennes posibilidades de rebelión y de revolución, hace, en efecto, que el Estado deba desarrollar incesantemente, como ocurre con los individuos neuróticos, la previsión y la anticipación, no sólo para estar en capacidad de brindar seguridad, sino, como el neurótico, para brindarse seguridad.

El Estado sano y el patológico

Ahora bien, la línea entre lo sano y lo patológico es sutil, y puede ser que dos individuos, uno sano y uno enfermo, coincidan en muchas de sus maneras de proceder o que tengan respuestas similares frente a idénticos estímulos. Pues bien: la línea entre el Estado sano y el patoló-

⁴⁶⁹ Cf. Canetti, Elias. *Masa y poder*. Op. cit. 2002. P. 60-62 y P. 387-426.

gico es sutilísima, porque es evidente que el Estado requiere de una acción fuerte y un intrincado sistema burocrático para gobernar a sus súbditos. Más aún, requiere la ficción reguladora –casi tanto como el individuo neurótico requiere la suya– de que todas sus disposiciones están encaminadas en pro de los ciudadanos por los que él existe⁴⁷⁰. Sin embargo, en ocasiones parece que no opera de esta manera y que comienza el Estado a sobrepasar las funciones que por naturaleza le son dadas. Desde cualquier ontología política, al menos ésta: el Estado existe para garantizar la vida de los individuos que a su potestad se someten; para ello y sólo para ello ceden parte de su libertad (en principio, la libertad de matar y de arreglar las disputas con otros ciudadanos por una vía distinta a la legal). Si ello es así, ¿se extralimita en sus funciones un Estado que se abroga el derecho de quitar la vida?

¿En dónde entonces trazar la línea entre el Estado sano y el patológico? Parece que el Estado sobrepasa la línea de lo sano, de lo «normal», en el instante mismo en que su labor no está ya encaminada a servirle a sus ciudadanos, sino a oprimir o agobiar a sus súbditos. La sobrepasa en el instante en el que comienza a autonomizarse, en el momento en que su burocracia pierde de vista a los ciudadanos, se deshumaniza y adquiere una lógica autónoma que obedece una ciega entelequia.

Cualidades neuróticas de los Estados: previsión y anticipación

Decía que el Estado, para su supervivencia y para el óptimo cumplimiento de su función, requiere desarrollar la previsión y la anticipación. Para este efecto se desarrolló la burocracia y sus mecanismos de indagación: las partidas de nacimiento, los distintos registros de identificación (documento de identidad, cédula de ciudadanía, pasaporte) buscan establecer la identidad del individuo, su campo de influencia y de acción. Incluso tiene el Estado conocimiento sobre su estado civil (hay un acta matrimonial que certifica que cambió de estado civil, un registro de

⁴⁷⁰ Desde una perspectiva benigna de la filosofía política, resulta evidente que el Estado existe en pro de los ciudadanos y no al revés.

su divorcio, o de su viudez en el caso de la muerte del cónyuge, etcétera) y sobre su solvencia económica (presenta declaración de renta) y paga impuestos (la palabra misma habla de su peso impositivo). Todo para que pueda cumplir de manera cabal la función que le es propia. Sin embargo, puede ser que la labor del Estado se torne en contra de los ciudadanos. Aquí es delicada la cuestión porque la labor redistributiva del Estado tiene necesariamente que favorecer a una parte de la población en detrimento de otra. Se trata de un delicadísimo encuentro de fuerzas en el que entran en juego innúmeros campos de acción y de reacción y que involucran al todo social. La redistribución se objetiva en los sistemas educativos que tiene un país, en los sistemas de salud, en las tasas impositivas diferenciales, en las obras sociales e incluso en los sistemas judiciales. Es delicada la cuestión, decía, porque todos los ciudadanos, sobre todo los más neuróticos, tienden a pensar que el Estado les está robando. Para decirlo con la jerga de la teoría de juegos, se trata, en efecto, de un juego de «suma cero», esto es, una repartición en la que lo que alguien gana es exactamente lo que alguien pierde. Podría suceder, sin embargo –y entramos entonces en el terreno de lo patológico–, que, en efecto, estuvieran perdiendo todos los ciudadanos, en cuyo caso, la prevaricación del Estado sería patente. La manera más evidente en la que esto ocurre –es decir, en la que todos los ciudadanos pierden y no en la que pierden algunos porque otros lo han recibido– es con la corrupción, puesto que lo repartido resulta menor a lo ingresado.

Memoria e interés

Con el sentido de la anticipación y de la previsión, se desarrollan también en los individuos neuróticos los elementos activos que con éstos se correlacionan, tales como la memoria, la intuición o el interés. Podría decirse que hay un interés sano, consistente en velar por la vida de los individuos y en garantizar unas condiciones mínimas de estabilidad jurídica, social y económica. Pero hay una línea que, sobrepasada, cae en lo patológico. ¿Podría pensarse en un Estado que muestre pre-

ocupaciones morbosas por los individuos? Hasta el momento sólo he hablado de los Estados patológicos, pero resulta evidente que, con mayor frecuencia, hay gobiernos que lo son. Si hablo de los Estados y no de los gobiernos es porque la perduración que supone el Estado y la dificultad que tienen para cambiar o dinamizar una burocracia cada vez más sedimentada e inercial, nos habla asimismo de la hondura de la crisis (pues los gobiernos se cambian periódicamente); pero resulta evidente la existencia de ciertos rasgos patológicos en diversos gobiernos. Sabido es que muchos gobiernos suelen propalar falsos rumores para ganarse la confianza de los ciudadanos o para generar optimismo (aunque lo que se llama el «nerviosismo de los mercados» o la sensibilidad que éstos tienen no les deja mentir impunemente) o saben maquillar cifras y estadísticas para mejorar la calificación de su gestión (aunque las encuestas y las votaciones no les dejen mentir enteramente). ¿Podríamos entonces vernos autorizados, en virtud del cada vez mayor «interés» de los Estados por cada una de las actividades de los individuos, a tal punto que ha penetrado esferas de la vida privada que en épocas anteriores parecían impensables, podríamos vernos autorizados, decía, a calificar tales gobiernos y tales Estados de gobiernos y Estados inquisitoriales? O, si prefiere el lector, ¿podríamos calificar a dichos gobiernos y dichos Estados como gobiernos y Estados chismosos?

Una reglamentación de minucia proverbial, unos mecanismos tan sutiles de orientación de la conducta y de instilación de las normas –que estudiosos han ya indagado bajo el rótulo de *biopolítica*– son las señas de identidad del operar actual de los Estados (aquí sí, de casi todos).

Así, conviene hacer notar –y no es una coincidencia– que el surgimiento y el auge de las organizaciones no gubernamentales se da como respuesta y contrapeso a un Estado que parecía haberse tornado omnipotente. Y sin embargo, resulta evidente que tales organizaciones tampoco escapan a los brotes neuróticos de la cultura en la que han germinado.

Una de las cualidades de la neurosis es el desarrollo de la memoria que aunada a un estar siempre atento puede degenerar y de hecho ha

degenerado en los profundos mecanismos de indagación y de vigilancia, casi diríamos de espionaje y, claro, de expiación, por la tortuosa burocracia, las filas interminables y los millares de requisitos a los que, para cualquier trámite y frente a cualquier instancia, nos vemos sometidos. El lema del neurótico es «sé cauteloso». «Obra con cautela», porque recuerda lo que te pasó una vez, o lo que le pasó a alguno, o, incluso, recuerda lo que te puede pasar. Por ello, ese desarrollo de la memoria, que era uno de los rasgos del neurótico, se objetiva en que, hasta cierto punto, el neurótico no sabe olvidar⁴⁷¹. Como consecuencia, entonces, los innumerables registros que guardan memoria de cada una de las actividades de cada uno de los ciudadanos durante toda la vida, hasta la muerte, pues hay incluso un acta que certifica la defunción. Pero también es el Estado incapaz de olvidar, por ello la indagación sobre el pasado y la existencia de un «pasado judicial». Nietzsche llega incluso a postular la tesis de que el castigo es una simple venganza –de la comunidad en ese caso– por no haber sabido el agresor agradecer los privilegios que de la vida en sociedad obtenía⁴⁷². De esta manera, el «pasado judicial» no tendría otro objeto que el de predisponer al Estado a una conducta particular para con el individuo y el de estar siempre atento, no desechando ningún detalle que pueda servir en un futuro para reprimir a los ciudadanos o para afirmar y mostrar la superioridad estatal en todos los órdenes. Pues el neurótico nunca perdona; y su memoria le ayuda a recordar siempre la ofensa sufrida⁴⁷³.

⁴⁷¹ La incapacidad de olvido, en efecto, conduce a la locura. El psicólogo soviético Alexandr Luria trató el caso de un paciente que padecía esquizofrenia porque no tenía capacidad de olvido. Luria, Alexandr Románovich. *La mente del nemónico: un pequeño libro sobre una gran memoria (análisis de un caso)*. Editorial Trillas. Méjico. 1983.

⁴⁷² Esta cuestión sobre el castigo la analiza Nietzsche con minucia y con lucidez en *La genealogía de la moral*. En especial el segundo tratado. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. cit.

⁴⁷³ Canetti hace notar en *Masa y poder* que al individuo de estructura paranoica le resulta muy difícil, cuando no imposible, perdonar: pondera durante largo tiempo, nunca olvida cuando hay algo que disculpar y se imagina actos hostiles para no perdonarlos. A lo largo de su vida este tipo de persona suele resistirse a otorgar cualquier forma de perdón. Cuando llegan al poder perdonan sólo en apariencia. El poderoso nunca perdona realmente. Todo acto hostil queda rigurosamente registrado, es encubierto o reservado para más tarde. Cf. Canetti, Elias. *Masa y poder*. Op. Cit. P. 381.

La neurosis y la muerte

Y ocurre que, en tanto el Estado tiene que preservar la vida de los individuos, se abroga una serie de prerrogativas para vigilar y para castigar a los ciudadanos; sí, pero tales prerrogativas, para el caso de los Estados más neuróticos, llegan incluso al punto de arrogarse el derecho sobre la vida y sobre la muerte. No es una exageración. Infligir la muerte es un acto neurótico por excelencia: afirman con ella (bien el Estado, bien el ciudadano que tan mal actúan) su superioridad indiscutible, su voluntad de dominio y se desprenden de un «enemigo» que eventualmente hubiera podido poner en entredicho su poder y su superioridad o, quizás, sus ansias de brillo.

Sentimiento de seguridad

Adler hace notar que “todo el sistema neurótico de aseguramientos puede ponerse en movimiento, inclusive en relación con puntos alejados de la realidad inmediata, y se establecen dispositivos aseguradores, barricadas y camuflajes de protección, a menudo incomprensibles, pero que siempre buscan la victoria del impulso central: de la voluntad de poder”⁴⁷⁴. No otro es el propósito de la burocracia del Estado neurótico, absurda desde la perspectiva del ciudadano, pesada, enrevesada e ineficiente, sino el de establecer dichos dispositivos aseguradores y dichas infranqueables barricadas, para procurarse el sentimiento de seguridad y para favorecer su voluntad de poder⁴⁷⁵. Para todo ello se crea un intrincadísimo laberinto burocrático, de difícil acceso, que se cela y se guarda como un grave secreto, para que, desde lejos, como ocurre en *El*

⁴⁷⁴ Adler, Alfred. Op. cit. P. 110.

⁴⁷⁵ Glosando sobre la relación entre paranoia y poder, Elias Canetti propone que podríamos reconocer el carácter paranoico del poderoso en aquel que por todos los medios mantiene el peligro lejos de su persona. En lugar de hacerle frente, trata de cerrarle el paso con astucia y precaución; crea distancias a su alrededor. Cf. Canetti, Elias. Masa y poder. Op. Cit. P. 293.

castillo de Kafka, se pueda apreciar su esplendor y majestuosidad, sin que sea nunca posible llegar a él⁴⁷⁶.

Pero hay más: el neurótico restringe sobremanera su campo de acción para así dominarlo mejor⁴⁷⁷. ¿No estará, entonces, tan enrevesada burocracia, tal minucia en las funciones, tan macabra y hasta deshumanizada sobreespecialización, directamente relacionada con la neurosis estatal?

Rasgos de la personalidad neurótica

Por lo demás, muestra el Estado –y los exige de sus ciudadanos– todos los rasgos de carácter de la personalidad neurótica: la puntualidad, la exactitud, la minuciosidad y se aferra a un férreo código de conducta que prescribe en todo momento cómo, en la relación con él, hay que comportarse. Incluso –y muestra la hondura del mal– dados sus pesados mecanismos y secos engranajes, sólo puede comportarse, en todo momento y frente a todos los ciudadanos, de una única manera⁴⁷⁸.

La neurosis aguza el sentimiento de economía

Pero hay otro plano sobre el que se despliega el carácter neurótico del Estado. El neurótico, cuya patología se desarrolla por una inferioridad (supuesta o real), procura afanosamente una tendencia compensatoria aseguradora que se objetiva en muchas ocasiones en las ansias de acumulación y la preocupación constante por la economía⁴⁷⁹; ello explicaría –sin merma de lo que es debido a la propia inercia de lo económi-

⁴⁷⁶ Se parece la burocracia actual al mundo del compulsivo. El problema no es que el compulsivo no actúe; actúa, está en constante acción. Sólo que el compulsivo se fija en lo nimio y en lo impertinente para hacer de ello el objeto en su afán de exactitud. El compulsivo, nos dice von Gebattel en su estudio sobre esta patología, naufraga en su empeño por establecer meticulosamente determinados actos estereotipados, mientras que descuida lo que en realidad importa. La meticulosidad se hace fin, por ella misma, y no el buen resultado que, puesta al servicio de lo importante, podría traer. Y reviste tal meticulosidad todos los rasgos característicos de lo inmotivado, lo reflejo, lo formal, lo estéril y lo rígido. Cf. Von Gebattel, Freiherr Viktor E. Op. cit. P. 224 y ss.

⁴⁷⁷ Adler, Alfred. Op. cit. P. 80.

⁴⁷⁸ Quedó ya mostrado que el sólo poder comportarse de una única manera, prefijada y establecida, es patológico.

⁴⁷⁹ *Ibidem*. P. 138-139.

co- el hecho de que la principal preocupación de todos los Estados contemporáneos⁴⁸⁰ sea la de la producción y, en medida algo menor pero también unánime, la del ahorro (más el que se les exige a los ciudadanos que el de ellos mismos). Pues en esa riqueza acumulada, en esos montones que atesoran, ven también los Estados su propia seguridad. No me refiero exclusivamente –para seguir hablando en el plano de lo material– al problema de la distribución, sino también a los burdos instrumentos de medición que emplean. En un país de dos habitantes cuya producción bruta sea de un pollo, puede suceder que sólo uno de ellos se coma el pollo y, sin embargo, la medición *per capita* arrojará el no despreciable índice de medio pollo por habitante. Pero más que a ello, me refiero –y es otra de las manifestaciones de la honda crisis del presente– al hecho de que el bienestar actual de una sociedad y de un individuo se midan exclusivamente en términos de lo cuantitativo y lo material. Sólo recientemente algunos países han comenzado a preocuparse, por ejemplo, por las tasas de suicidio. Y sólo un país –Bután– mide su desempeño político por un índice espiritual y se ocupa afanosamente por que sea mejor cada día.

Conviene anotar, no obstante, que las mayores empresas totalitarias de la historia se han instaurado con el utópico anhelo de procurar la felicidad de sus súbditos. Sobra decir que los fracasos de tales Estados pretendida y fallidamente eudemonológicos han sido estrepitosos⁴⁸¹. De allí que hayan de tener mucho cuidado los Estados que quieran imponerse tal tarea y hayan de vigilar siempre la manera en la que procuran la felicidad de sus súbditos; de lo contrario sus buenas intenciones devendrán obsesiones neuróticas o psicóticas.

Como un genuino neurótico, el Estado moderno ha centrado sus mayores esfuerzos en incrementar la producción, a la que se le rinde pleitesía y culto; y no es casualidad, sino la acentuación de un rasgo

⁴⁸⁰ La única honrosa excepción en la actualidad es Bután.

⁴⁸¹ En *Focos de las actuales patologías de civilización* pueden verse algunas consideraciones sobre los límites y las posibilidades de la instauración de un Estado eudemonológico.

neurótico: ha dejado de ser un medio para convertirse en un fin; casi, diríamos, en el único fin.

Inferioridad y sentimiento de inferioridad

La neurosis, decía, se desarrolla por una inferioridad supuesta o real. Sin embargo, obsérvese que la «inferioridad» es siempre relativa o, si prefiere el lector, histórica. Muchos países pueden hoy mostrar índices de desarrollo similares a los que mostraban las grandes potencias hace tres o cuatro décadas. Nadie en aquel entonces hubiera juzgado tales índices como modestos o «subdesarrollados», pero en la actualidad, la comparación los ubica en un rango inferior.

Claro que es importante seguir avanzando en el camino del bienestar material de los individuos, pero cuando se torna en la única preocupación de los Estados, conviértese en una genuina preocupación neurótica, en la que toda deficiencia es analizada desde ese único filtro. Es evidente que para superar esta perspectiva de «bienestar» es menester un gran salto cualitativo que en la actualidad muy pocos Estados estarían en disposición y ni siquiera en capacidad de dar.

Ahora bien, la inferioridad real o supuesta del neurótico origina un sentimiento de inseguridad. Este sentimiento de inseguridad tiene, en el plano estatal, hondísimas repercusiones. Al no hallarse los Estados (en la arena internacional), sujetos a una instancia superior, al estar al arbitrio de las tácitas leyes de la diplomacia, al estar tan sólo amparados por los inestables acuerdos internacionales, el Estado sabe que puede ser agredido en cualquier momento. Y por ello se arma tanto como sus posibilidades lo auspician. El Estado neurótico no sólo sabe que en cualquier momento puede ser agredido, sino que cree que en cualquier instante va a serlo.

Inferioridad y teoría realista

Como queda dicho, la inferioridad del neurótico es relativa. Por ello, no es necesario que un Estado realmente sea inferior para que, en compensación, desarrolle su carácter neurótico, sino que crea serlo, que se sienta inseguro, amenazado, que se sienta menos para que desarrolle toda una serie de mecanismos y de prevenciones encaminados a procurarse sensación de seguridad y estabilidad en el ámbito internacional. Aquélla, armándose tan fuertemente como le sea posible; ésta, haciéndoselo saber a sus vecinos y a sus potenciales enemigos.

Lo paradójico, no obstante, de la llamada teoría realista es que las acciones que ella reclama no están ancladas en punto alguno de la realidad, pues, en términos estrictos, ningún país conoce con exactitud la capacidad bélica del enemigo o del vecino, sino que se trata de una predicción más o menos afortunada y de una persistente creencia cuya ficción le sirve al Estado neurótico como línea directriz para la acción.

El Estado que se comporta como neurótico en la arena internacional —digo en la arena internacional, porque no es necesario que un Estado que se comporta como neurótico en la arena internacional lo sea también con respecto a sus ciudadanos; puede ocurrir que se dé la neurosis en uno de los dos planos, en cuyo caso nos vemos autorizados a hablar de un Estado esquizofrénico, o puede ocurrir que la desarrolle en los dos planos en los que se despliega su acción; sin que el desarrollo de la patología en uno de los planos implique necesariamente su desarrollo en el otro. No obstante, se podría mostrar con facilidad que quien comienza por desconfiar de sus vecinos y quien desarrolla sofisticados mecanismos de defensa, espionaje y ataque y se vuelve sensible a los posibles ataques de sus potenciales enemigos, termine desconfiando de sus propios ciudadanos. Verá entonces, presa de sus neurosis y de la ficción que sin cesar la alimenta, enemigos por doquier y terminará empleando sus procedimientos y su tecnología para someter también a examen y a juicio a sus súbditos. Pero el camino inverso, valga anotarlo, también es posible lógicamente; por lo que resulta apenas plausible, aunque no necesario, repito, que quien desarrolla la neurosis hacia

afuera (en la esfera internacional), la desarrolle también hacia adentro (en la esfera nacional)–, el Estado que se comporta como neurótico en la arena internacional, decía, desarrollará una sensibilidad especial, propia de los neuróticos, que, alimentada sin cesar por la ficción del ataque de sus enemigos, le hará volverse más cauto, más precavido –pues con el sentimiento de inseguridad suele hacerse el neurótico más desconfiado–, le obligará a desarrollar la acuidad de sus sentidos y hará lo posible por continuar armándose. Ningún pertrecho le parece suficiente al individuo neurótico, ni ninguno lo es para el Estado neurótico.

El darwinismo estatal que brota de la inexistencia de un ente supranacional que regule las relaciones entre los distintos países, y de donde surge lo que los teóricos de la política llaman teoría realista, genera un constante y acuciante sentimiento de inseguridad que lleva a los Estados a querer afirmarse en la arena internacional y lo hacen, generalmente, de la manera más grosera y material: incrementando su capacidad bélica; lo que ha conducido a la humanidad a una siniestra y silenciosa carrera armamentista, a la que nada le impone coto y que parece no tener fin, al menos en el mediano plazo. Se arman, pues, para acallar ese sentimiento de inferioridad propio del neurótico.

Signo de este carácter neurótico del Estado, de tan onerosas consecuencias en sus economías locales y en sus acciones internacionales, es que no identifique más que amigos y enemigos. En efecto, el neurótico, desprovisto de la sensibilidad necesaria para captar los infinitos matices que la existencia ofrece, efectúa su apercepción –al igual que el niño o el hombre primitivo– según un esquema antinómico, que, claro, excluye toda otra manifestación que no caiga dentro de sus categorías fijas. Y esto ocurre no sólo hacia dentro, en donde el Estado neurótico, según su capacidad básica y antitética de diferenciación, sólo es capaz de identificar a los «buenos» y a los «malos» –es decir, a quienes cumplen sus imperativos y sus disposiciones y a quienes se salen de la norma–, sino también en el ámbito de la política internacional observamos idéntico fenómeno. Estas agrupaciones en pares antagónicos tienen gran importancia, nos dice Alfred Adler, “pues facilitándole al

neurótico la imagen distorsionada, falsificada del mundo (llena de correcciones, subrayados y arbitrariedades) le permite aferrarse siempre a su idea y considerarse un ser humillado y postergado”⁴⁸².

Y habrá entonces Estados, de marcado carácter neurótico, que verán en cada acción internacional una ofensa contra la integridad del mismo (por remota o imparcial que pueda ser) y una amenaza frente a cualquier actividad que no coincida con el esquema antitético infantil con el que al cabo operan los Estados: el de amigo y enemigo, según lo han demostrado las sólidas argumentaciones de Carl Schmitt⁴⁸³. Y acaso lleven a tanto su delirio tales Estados, que buscarán blindarse, como un genuino neurótico, frente a cualquier eventualidad, para acrecentar su sensación de seguridad, de invulnerabilidad; pondrán en tal tarea sus mejores esfuerzos, sus mayores recursos, todo su saber y toda su técnica, crearán armas de destrucción más potentes, para sentirse más seguros; harán más sutiles sus armas y sus medios de espionaje, para sentirse menos vulnerables; desarrollarán escudos antimisiles, para sentirse infranqueables...

La humillación como el detonante de la neurosis

Es de notar que la manía siempre irrumpe tras un fuerte sentimiento de humillación⁴⁸⁴. Valga también lo dicho para los Estados: puede ocurrir que tras un drástico incidente en la historia de su nación, adquiera un Estado ciertas manías que delaten un carácter patológico (piense el lector en la Alemania del período de entreguerras, tras el Tratado de Versalles o los Estados Unidos de América después de los ataques del once de septiembre del año dos mil uno).

Los rasgos neuróticos, hace notar el psicólogo vienés, se destacan con mayor nitidez aún tras una fuerte humillación. Entonces, la tendencia aseguradora se activa y crea síntomas destinados a funcionar como re-

⁴⁸² Adler, Alfred. Op. cit. P. 69.

⁴⁸³ La tesis de Schmitt, como se sabe, es que la división mínima e inapelable, esencial, por lo demás, a la cual se puede llevar la noción de lo político es la división entre amigos y enemigos. Cf. Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Op. cit.

⁴⁸⁴ Adler, Alfred. Op. cit. P. 83.

novados y reforzados artificios particularmente eficaces. Los síntomas tienen por cometido adaptar la lucha por la personalidad a cada nueva situación y asegurarle la victoria. A estos rasgos de carácter debe el neurótico el aguzamiento de su afectividad y la ampliación de su umbral de excitación por debajo de lo normal⁴⁸⁵. Quizás entonces podrá pensarse que el pasado tumultuoso de ciertas naciones, el hecho de que para otras el símbolo por excelencia sea la revolución, les impide olvidar la inestabilidad perpetua y la insuperable fragilidad sobre la que se funda el Estado y sobre la que se asienta el orden social; de allí que aguce sus «sentidos» y sus mecanismos de indagación hasta la completa neurosis; como quedó dicho con respecto a la burocracia estatal, pero como ocurre también con los foráneos que pretenden entrar en su territorio. Quien haya viajado recientemente en avión, sobre todo en ciertos países, entenderá sin duda de qué estoy hablando. Si se me permite hablar en primera persona, diré que hace unos años no me dejaron subir al avión un arequipe⁴⁸⁶. No sólo son inmensos los trámites de visado para hacer turismo en un país extranjero, sino que debe acreditarse frente a las autoridades estatales todo aquel que pretenda realizar una estancia de cierta duración; sin importar cuál sea la actividad que allí lo llame.

Legislación y neurosis

Resulta apenas evidente que en una arena internacional en la que las únicas normas vigentes son los tácitos códigos de la diplomacia, cobran vigor las manifestaciones neuróticas de ciertos Estados. Ciertos rasgos de carácter, nos dice Adler, se observan con regularidad en los neuróticos; y con ellos “el paciente busca obsesivamente acrecentar su propiedad, aumentar su poder y su influencia, humillar y disminuir a los demás”⁴⁸⁷. Eso trae a la luz el carácter doble y antitético que suscita toda legislación. Por una parte, puede generar neurosis en los ciudadanos

⁴⁸⁵ *Ibidem*. P. 51.

⁴⁸⁶ Dulce de leche típico de Colombia.

⁴⁸⁷ *Ibidem*. P. 135.

cuando son sentidas las legislaciones como muy onerosas, tal y como he sugerido en otro lugar⁴⁸⁸. Pero el hecho de que la ausencia de tales códigos de conducta pueda también generar patologías muestra el sentimiento de seguridad, de estabilidad, de «normalidad» que procuran los ordenamientos jurídicos. La tesis de Franco Berardi es que, contrario a lo que sucedía hace unas décadas –cuando escribió Freud su ensayo sobre *El malestar en la cultura*–, las patologías típicas de la actualidad son las que él llama patologías de hiperxpresión que, contrario a las patologías de corte neurótico, producto de una represión (es claro que sigue aquí la tesis freudiana), la hiperxpresión que la sociedad actual auspicia genera patologías como la psicosis⁴⁸⁹. Conviene hacer notar, sin embargo, que el sentimiento de inseguridad que la ausencia de un ordenamiento jurídico causa puede seguir generando personalidades neuróticas. Tal es el caso de ciertos Estados –aunque tampoco es improbable que la neurosis devenga psicosis– cuando, como queda dicho, el Estado no sólo toma ya al pie de la letra la ficción que ha creado, sino que procura realizarla.

Puede la neurosis incluso paralizar al Estado en la arena internacional, pues los neuróticos se tornan vacilantes y dudan mil y mil veces antes de tomar una decisión. ¿Acaso este rasgo neurótico nos ayudaría a explicar la cautela y la parsimonia con la que se obra en la arena internacional (para casi todos los Estados) y su consecuente dificultad para llegar a acuerdos?

El porqué de la guerra

Es de notar, además, que cuanto mayor es la inseguridad del neurótico con tanto mayor intensidad se aferrará a su ficción, hasta tomarla literalmente por una realidad. Trae este postulado gravísimas consecuencias porque permitiría explicar, por lo menos para los Estados neuróticos, el porqué de la guerra. Pues el neurótico puede elevar su

⁴⁸⁸ Cf. Zuloaga Daza, Juan David. *Focos de las actuales patologías de civilización*. Op. cit.

⁴⁸⁹ Berardi, Franco (Bifo). Op. cit.

sentimiento de personalidad mediante la depreciación del otro, esto es, rebajando a sus semejantes “hasta llegar inclusive, en los casos más graves, a erigirse en señor de la vida y de la muerte”⁴⁹⁰. No obstante, no es propio del neurótico declarar simplemente la guerra. No. Se valdrá de la ficción que orienta su conducta para proceder a la acción. Verá por doquier enemigos y signos que delatan que el mundo le es opuesto y hostil, creará que todos se empeñan en atacarlo. Verá en su ficción el objetivo capaz de hacerle llevadera su vida y de brindarle una dirección, una fuente de seguridad y de calma⁴⁹¹. Entonces, de ese sentimiento de inseguridad, que está a la base de todo proceso neurótico, el Estado neurótico fácilmente creará la ficción que se ajuste a sus propósitos neuróticos, esto es, bélicos, y se decidirá a atacar; pero no directamente, pues es proverbial la sutileza con la que operan los neuróticos⁴⁹², sino auspiciados por una ficción cualquiera, que cace bien con los discursos en boga de la comunidad internacional, o de buena parte de ella; acaso, ella, también neurótica. Inventará guerras defensivas, o aducirá estar llevando la paz y el orden, o instaurando la libertad cuando se derroca un gobierno tiránico o, incluso, aducirán estar salvando a la humanidad entera; tal su manía neurótica, tales sus delirios de grandeza.

Quien recuerde, por lo demás, la nueva forma de hacer la guerra que adoptaron los Estados Unidos desde el conflicto contra Irak comprenderá que responde a esa neurotización que a lo largo del texto vengo señalando. Recuérdese que Karen Horney señaló como uno de los rasgos propios del neurótico una inmensa desproporción entre la causa que genera la reacción del neurótico y la propia reacción⁴⁹³.

⁴⁹⁰ Adler, Alfred. Op. cit. P. 82.

⁴⁹¹ *Ibidem*. P. 47-48.

⁴⁹² “No puede sino causar admiración la sutileza artística que el aparato psíquico despliega para afirmar la idea directriz del poder mediante una total adaptación a la contrafacción del sentimiento de comunidad; para brillar con la modestia, vencer con la humildad y la sumisión, abrumar a los demás con el peso de las propias virtudes, atacar al prójimo con la pasividad, hacer sufrir a otros con los padecimientos propios, alcanzar un objetivo masculino con recursos femeninos y, en fin, para engrandecerse empequeñeciéndose. Tal la índole de los arreglitos que emplea el neurótico”. *Ibidem*. P. 107.

⁴⁹³ Horney, Karen. Op. cit. P. 37 y ss., P. 79-80.

De tal forma, el neurótico se va alejando de la realidad; moviliza sus disposiciones neuróticas y con ellas un desmesurado afán de superioridad⁴⁹⁴, de dominio. La guerra, entonces, lastimosamente, no sería más que la expresión neurótica –el afán de seguridad– de ciertos Estados enfermos. En primer lugar porque pareciera ser –para tales Estados neuróticos– la causa de mayor peso específico para explicar el porqué de la guerra y, en segundo lugar, porque las otras causas que podrían explicarla quedan revestidas o impregnadas por esta ficción directriz.

Acompañados siempre de su ficción orientadora. Para la psique neurótica, “cuanto más intenso es el sentimiento de inseguridad, más lejos de la realidad, más alto, instala el neurótico su objetivo final”⁴⁹⁵. Por ello, entonces, la guerra, y por ello la pretensión de ciertos Estados de arreglar el mundo; he allí su ficción, en una presunta misión redentora y salvífica.

Hice notar anteriormente que la diferencia entre un individuo sano y uno neurótico estriba en que aquél es capaz de desligarse de la ficción que crea (aunque se sirva de ella) para ajustarse a las exigencias de la realidad, mientras que el enfermo se aferra a ella con contumacia⁴⁹⁶. Y como el individuo neurótico, hay Estados que creen firmemente en su ficción y la llevan hasta sus últimas consecuencias; creyendo –aunque a la postre siembren el pánico por doquier y acrecienten el desorden–, creyendo, digo, en su misión pacificadora, redentora, salvífica...

Todo por su manía neurótica, pues la apariencia, el poder, el prestigio son necesarios al neurótico como su pan cotidiano⁴⁹⁷. Y pretenden los Estados, tanto como los neuróticos, recabar poder, influencia, importancia...

⁴⁹⁴ Adler, Alfred. Op. cit. P. 107.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ *Ibidem*. P. 77.

⁴⁹⁷ *Ibidem*. P. 152.

La guerra como cauce de la violencia originaria y acumulada en la sociedad

Pero tiene otra cara la guerra para los Estados neuróticos. Quedó dicho el temor insoslayable que tienen los Estados a dejar de imperar – temor acuciado en Occidente por los ataques sistemáticos (y su persistente amenaza), que vienen sufriendo algunos Estados desde la última década–. Desde esta perspectiva puédesse comprender la guerra como un recurso más, entre otros, para distraer la atención (de igual manera en que lo hacen los espectáculos deportivos), con el propósito de ocupar a los ciudadanos. La tesis parece insulsa de lo dura que es, pero bien puede ser cierto que el aburrimiento, aunado a cierto descontento que por doquier comienza a extenderse, puede precipitar acontecimientos que pongan en entredicho el poder del Estado (huelgas, manifestaciones, rebeliones y hasta revoluciones). En efecto, el fenomenólogo francés Michel Henry, en su lúcido ensayo sobre la crisis del presente, propone que la técnica ha venido a sustituir la labor que antiguamente desempeñaba el hombre; limitando el ejercicio del operario a una mera vigilancia, una simple supervisión. De esta manera, queda acumulada una energía que no se libera. De allí, nos dice Henry, surge el malestar en la civilización: de la existencia de una energía acumulada que no encuentra cauce idóneo para liberarse. Esta energía reprimida genera angustia: puesto que se repite la operación sin que se libere la energía, con cada repliegue suyo se incrementa el descontento y la desazón, hasta que el desencadenamiento de esas energías –por la incapacidad de una civilización, dice Henry, de ponerse tareas a la altura de sus medios– engendra violencia. Ese repliegue que debería significar disminución y decaimiento de la energía, se traduce, por el contrario, en explosión que confiere a dichos comportamientos un carácter excesivo, desordenado, incoherente que lo convierte en desbordamientos. Así explica Henry el Mal; no como su contrario, no como un elemento exterior a él, sino proviniendo del Bien⁴⁹⁸. Y pueden entonces los individuos, aglutinados en frenética masa por la desbordante acumulación de energía,

⁴⁹⁸ Henry, Michel. Op. cit. Véase en especial el capítulo 6.

buscarse un chivo expiatorio o pueden incluso volcar sus fuerzas contra el Estado para desprenderse de los agujones que las incesantes órdenes de su Constitución le están clavando. O por el contrario, puede el Estado, hábilmente, previendo el desbordamiento, sublimar la energía a través de espectáculos de masas o puede también canalizar dicha energía en la siniestra empresa de la guerra, que, a la par de ciertos espectáculos deportivos, también sabe fortalecer la Nación.

Nacionalismo

El nacionalismo, por su parte, podría explicarse –y parecería entonces que no es coincidencia el desarrollo paralelo del auge de la idea de Nación y el crecimiento del Estado moderno– como el deseo neurótico –bien del Estado, bien del individuo, bien de los dos a un tiempo– de afirmar la propia personalidad.

Ya se ha hecho notar el papel que juega la depreciación del otro en la afirmación de la personalidad del neurótico. ¿Hay acaso en el nacionalismo (en la afirmación de la propia nación) una tendencia depreciadora semejante a la que encontramos en el neurótico? Parece que sí; pero más aún: ¿puede este desprecio, esta idea directriz fija, esta incapacidad por apreciar los matices y dividirlo todo según un esquema antitético y básico, pueden estos factores del carácter neurótico, pregunto, ser los principales obstáculos para que se instaure una genuina comunidad internacional sobre la base de un humanismo cabal?

Guerra y afirmación de la personalidad

Y, volviendo a la guerra, tampoco debe olvidarse ni menospreciarse el hecho de que también ésta les sirve a los Estados neuróticos para afirmar su poder y acallar su sentimiento de inseguridad, porque en la orden de ataque muestran su incontestable poder frente a sus ciudadanos: los mandan a la muerte. Y que lo arraigado de la costumbre no nos haga olvidar la crueldad de la prerrogativa.

Enfermedad de Münchhausen

Es de notar que el neurótico, ya se ubique en la posición de agresor, ya en la de agredido, siempre se hace la impresión de que la vida le es hostil; como ocurre, claro, con ciertos Estados. A menudo el neurótico inclusive se procurará artificialmente pequeñas derrotas⁴⁹⁹, como hacen algunos Estados y, con mayor frecuencia, ciertos gobiernos de carácter neurótico. Los hay que llevados de su obsesión, llegan incluso a infligirse daño a sí mismos, como sucede con la enfermedad de Münchhausen⁵⁰⁰; al menos si hemos de aceptar como plausibles las teorías de la conspiración. No obstante, no debe dejarse de notar que la «conspiración» puede ser otra de las obsesiones del individuo neurótico, quien se cree o se siente perseguido por el Estado y por las instituciones en las que éste se objetiva. «Conspiración», se entiende, que el neurótico cree haber sabido develar.

El Estado neurótico

Bien se trate de un Estado neurótico respecto de los individuos o de uno neurótico frente a los otros Estados, bien lo sea en los dos dominios; bien se muestre sumiso, bien actúe con arrogancia; se trata – siempre que estemos hablando de Estados neuróticos– de “simples variantes artificiosas que le son impuestas al neurótico por su finalidad ficticia: por su afán de poder, por su deseo de «estar arriba» de los demás, de afirmar su virilidad”⁵⁰¹. Así, podría decirse que el Estado neurótico –y se habrá comprendido ya que no defiendo acá la tesis de que todos los Estados contemporáneos lo sean, sino que pueden serlo y algunos, de hecho, lo son ya– no se limita ahora a administrar la vida de los individuos, sino que quiere afirmar en todo momento su poder y hacerlo

⁴⁹⁹ Adler, Alfred. Op. cit. P. 116.

⁵⁰⁰ Curiosa enfermedad que impele al paciente a autolesionarse, probablemente para llamar la atención de quienes lo rodean. Cf. Szczeklik, Andrzej. *Catarsis: Sobre el poder curativo de la naturaleza y del arte*. Op. cit. P. 28 y ss.

⁵⁰¹ Adler, Alfred. Op. cit. P. 49.

notar; algunos en la esfera internacional, otros con respecto a la vida y las acciones de sus súbditos.

3.1.4 El lazo entre la neurosis social y la neurosis estatal

El nexa entre la neurosis social y la estatal

Hay, pues, dos planos en los que se desarrolla la neurosis social: el estatal y el social. Pero resulta evidente –si estamos hablando de un mismo fenómeno y no de manifestaciones similares de problemas diversos–, que tiene que haber un nexa entre las dos instancias; un nexa que las condicione mutuamente, incluso aunque se constate una ingente asimetría entre los dos campos de fuerzas.

El nexa resulta claro. Es el Estado el que regula las acciones de los individuos y el que pone coto a sus deseos⁵⁰², lo que, a su vez, predispone a los ciudadanos a desarrollar ciertas tensiones de carácter neurótico. Pero también, con su naturaleza (la del Estado), contribuye a formar el carácter del individuo, tanto como los ciudadanos y los gobernantes le dan una impronta al Estado.

Ya en el capítulo anterior hice notar que la burocracia estatal tenía todos los rasgos del carácter neurótico: la puntualidad, la exactitud, la minuciosidad, el interés, la curiosidad, la memoria, la precaución; podríamos añadir otras características: la lentitud de movimientos, la torpeza, la reserva... Y esos mismos rasgos exige para sus ciudadanos (al menos en el trato que con él tiene), por donde se va labrando paulatinamente el camino de la neurosis.

De manera análoga, cierto tipo de Estado favorece determinadas características en sus ciudadanos (en detrimento, se entiende, de otras). Un Estado autoritario, por ejemplo, no estará interesado en desarrollar la autonomía, sí en cambio la obediencia. De esta manera resulta plausible plantear la hipótesis de que los distintos tipos de Estado (monár-

⁵⁰² Para este aspecto véase Zuloaga, Daza, Juan David. Focos de las actuales patologías de civilización. Op. cit.

quico, autoritario, totalitario, democrático, etcétera) moldean la personalidad de los ciudadanos e incentivan determinadas capacidades, y rechaza otras por considerarlas inútiles o peligrosas para el mantenimiento y engrandecimiento de su disposición política.

El Estado neurótico gesta la neurosis en los ciudadanos

Ahora bien, no resulta menos cierto que el Estado moderno, sin importar el traje con el que se revista, ha logrado copar, cada vez más, mayores instancias de la vida de los individuos. Ha puesto a su disposición los avances técnicos con el fin no sólo de protegerse de sus vecinos, sino con el propósito de vigilar, constantemente y en las esferas más íntimas, la vida de los individuos. El hecho mismo denota ya cierto carácter o, al menos, cierta propensión neurótica, quizá inherente a la dinámica del poder, pues considera a sus súbditos, a todos, como potenciales enemigos.

De allí que los sujetos no sólo estén cada vez más perseguidos, sino que además crean y sientan estarlo. Surge entonces, de tal actitud estatal, cierta prevención por parte de los individuos hacia el Estado – alimentada a su vez por el hecho de que el Estado les impone límites a los deseos– que paulatinamente va labrando en los ciudadanos una neurosis, si bien sólo incipiente al principio. Comienza el ciudadano a predisponerse en contra del Estado y a considerarlo su enemigo puesto que sin cesar lo acecha. Además, sabe que el Estado reprime sus deseos, que les pone coto y entonces se indispone el ciudadano contra un aparato estatal que, frente a sus deseos, sus posibilidades y sus pretensiones, le parece omnipotente. Y termina por verlo como un enemigo. En cada gesto del Estado ve una señal; un signo que le habla a él y solamente a él, al ciudadano, hasta que se cuaja una neurosis; aquí, claro, en diversos grados.

No puede olvidar la presencia del Estado, puesto que nada más salir de su casa las vías, la iluminación pública, los sistemas de basura, las señales de tránsito le recuerdan la ubicua presencia estatal. Se siente

impotente frente a su opresiva presencia; tampoco puede confabularse con otros porque se sabe observado como en el más crudo y riguroso panóptico.

La neurosis genera anomia

Entonces el ciudadano aquejado de esa neurosis que heredó de una presencia estatal a su vez neurótica, empieza a atacarlo como puede. Algunos a través de su simbolización más material: destruyen los contenedores de las basuras, dañan los escritorios de las universidades, rayan las puertas de los servicios y atacan, en general, los bienes materiales del Estado, en los que ven el foco de su patología y la fuente de su mal. Otros desafían las normas estatales: conducen embriagados o a velocidades más altas de las permitidas... Unos más defraudan al fisco, primero por medios legales y luego con ardides ilegales; unos más...⁵⁰³ Y sin embargo, todas las distintas manifestaciones responden a una única causa: ven en el Estado la fuente de opresión, el foco de su malestar. Lo atacan todos o, para no dejarme vencer por el pesimismo, casi todos.

Queda así explicada buena parte de la anomia que presenciamos en las sociedades contemporáneas. También queda explicado por qué en unos países la anomia –el ignorar la legitimidad y el sentido de las normas existentes– es mayor que en otros: algunos Estados son más decididamente neuróticos que otros.

Curiosamente, los que menos pueden defraudar al Estado son los ciudadanos que, llevados de una ética muy acentuada, de una ética de la responsabilidad, una ética que apela a la existencia y no a las normas, una ética que exige de cada quien hacerse cargo de cada uno de sus actos y que, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce a la

⁵⁰³ La gravedad del asunto ya la había notado Platón cuando en el *Protagoras*, narra un mito en el que Zeus manda a Hermes para que reparta a los hombres, a todos los hombres sin excepción, el respeto (*aidós*) y la justicia (*díke*) porque de lo contrario no sería viable la comunidad política: “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que el incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad”. Platón. *Protagoras*. Editorial Gredos. Madrid. 1982. 322 d.

neurosis o la locura, sólo quienes están provistos de esa ética preneurótica o al menos tendencialmente neurótica, saben aguantar con mayor renuncia la neurosis que instila el Estado.

Las causas de la anomia

Se aducirá que los estudios de la sociología y del derecho comparados muestran que no es tanto la magnitud de la pena como la probabilidad de hacerla efectiva, el índice que explica la mayor correlación estadística para la disuasión en el momento de cometer el delito⁵⁰⁴. Sin embargo, debe observarse que ello ocurre en un momento posterior. Es decir, en el momento en el que la persona ya decidió si debe o no cometer el delito; comienza entonces a sopesar las distintas posibilidades de que el Estado sea efectivamente capaz de apresarlos y procesarlos judicialmente. Pero nos deja esta teoría sin dilucidar el *porqué*. Para explicar el fenómeno, la causa, la intención psicológica, si prefiere el lector, suelen recurrir los sociólogos y los psicólogos las más de las veces a condicionantes materiales: la pobreza, el egoísmo; a factores sociales: la educación, la familia; o a explicaciones sociológicas o psicológicas: trastornos de personalidad, el núcleo familiar, etcétera. Ya vendrá la ciencia a explicarnos la causa con el «gen del robo»... Pero antes, ocurre que con tales tesis volvemos al principio; en primer lugar porque dejan sin explicar una amplísima gama de delitos (en primera fila, los de los delincuentes de cuello blanco); en segundo lugar porque nos deja el porqué sin explicar. Yo propongo una explicación filosófica del asunto: la anomia es una patología social, y sus causas están profundamente enraizadas en la comprensión que el sujeto tiene del mundo. Su ser es ya en la existencia, antes de las explicaciones psicológicas o judicativas que pueda dar del mundo tiene una comprensión de él que le obliga a tomar decisiones

⁵⁰⁴ Los estudios en efecto muestran que en dos países con penas iguales para idéntico delito puede haber índices distintos de criminalidad. Esto les lleva a concluir, acertadamente a mi juicio, que el factor que disuade al criminal de cometer el acto no es tanto la magnitud de la pena como la probabilidad de que el criminal sea aprehendido, encarcelado y enjuiciado por el acto cometido. Cuando la probabilidad de ser procesado judicialmente es más alta en un país determinado, la probabilidad de cometer el delito es proporcionalmente menor.

en cada instante⁵⁰⁵. Pero, aquí sí, esta comprensión del mundo no es vacía, sino que se ve actualizada en todo momento por el mundo en el que cada uno es. Y todas las variables que entran en juego, lo moldean y lo conforman de manera tal que le dan una impronta, un estilo que nos permitiría hablar de un *carácter*, siempre que se entienda que no se trata de un estatuto perennemente fijo, sino de una manera, de un cómo que incesante se moldea.

Ahora bien, resulta evidente que de distintos entornos surgirán distintos caracteres. Asiento. Pero si el entorno de referencia más grande para un ciudadano –y actualmente pese a la mentada globalización dicho entorno sigue siendo el Estado– es hostil porque acota los deseos, lo percibo amenazante porque sin cesar me vigila, se hace odioso por las exigencias burocráticas, lo juzgo injusto por su ineficiencia y su iniquidad en la distribución, si ello es así, producto en buena medida del carácter neurótico que ha desarrollado por los imperativos del mando y del poder, entonces parece razonable que buena parte de los individuos lo sientan su enemigo –y en política, como lo hizo notar Schmitt, hay amigos o enemigos– y quieran, cuando menos defenderse de él o, cuando más, atacarlo para intentar contrarrestar su influjo. Esto último se puede hacer de manera individual, como quedó ya explicado, y de manera colectiva. De manera ilegal o alegal, pero siempre al margen de la ley (aunque la marcha esté permitida por el gobierno no deja de ser un estado de excepción), mediante la conformación de masas o de manera legal –y es el único contrapeso que los Estados actuales aceptan como legítimo– mediante la constitución de organizaciones no gubernamentales.

Así, la mayor o menor neurosis de un Estado (que se objetiva en el rigor de sus procedimientos; en la presión y opresión estatal; en la dureza de sus códigos jurídicos; en el alcance, político pero también psicológico, de su jurisdicción; en la penetración de los espacios privados,...) nos

⁵⁰⁵ “Lo que nos engaña es que a menudo buscamos la libertad en la deliberación voluntaria que examina, uno tras otro, los motivos y parece rendirse al más fuerte o convincente. En realidad, la deliberación sigue a la decisión, es mi decisión secreta la que pone de manifiesto los motivos”. Maurice Merleau-Ponty. Op. cit. P. 1141.

explicaría el mayor o menor índice de anomia –en todas sus formas– presente en una sociedad.

Mecanismos de sublimación

Para evitar la rebelión contra la autoridad, propia del carácter neurótico, y para mitigar la anomia, el Estado, en alianza con los medios de comunicación, intenta encauzar las energías de los ciudadanos y procura sublimar el desasosiego de los individuos. Se vale, para domeñar a las masas, de lo que Maravall llamó en su estudio sobre el Barroco «una cultura dirigida».

Parte del siniestro juego –y aquí el papel de los medios de comunicación se muestra fundamental– consiste en exacerbar los deseos de los sujetos tanto como en crear falsas necesidades. Es estrategia consabida –y enseñada en las universidades– de la ingeniería y la mercadotecnia actuales la deplorable práctica –y es el nombre de la categoría– de «crear necesidades».

El sujeto, avasallado por unos medios de comunicación cada día más potentes, exacerbados sin cesar y *ad infinitum* sus deseos, suele sucumbir al frenesí del mercado y al malestar de la carencia. El hombre es un ser de deseos. La vida es vida mientras el hombre esté en capacidad de desear, pero no es menos cierto que hay deseos inmanentes, esenciales, inalienables del ser y los hay, en cambio, espurios, creados por un sistema capitalista que produce más de lo que los individuos necesitan y más de lo que están en capacidad de consumir⁵⁰⁶.

Una de las características del niño con predisposición neurótica es tener deseos ilimitados. Así, no sólo contribuye a consolidar la actual cultura neurótica de la sociedad el hecho de que acuse un marcado infantilismo, sino el hecho de que los deseos de los individuos sean ince-

⁵⁰⁶ Trato con mayor profundidad la cuestión de los deseos auténticos, espurios e incluso los deseos nocivos en *Focos de las actuales patologías de civilización*. La cuestión sobre la moralidad o no de la exacerbación de los deseos por parte del Estado viene también tratada en este escrito.

santemente exacerbados para que resulte viable el sistema capitalista actual.

Aspecto que se ve reforzado, como quedó enunciado, por la brecha que existe entre la noción de lo «bueno» –ética, estética, vital– que proponen los medios de comunicación y la que cada quien puede lograr. Brecha aumentada, a su vez, por la exacerbación incesante de los deseos por parte de los medios de comunicación.

Acumulación del capital

Apuntaba como un síntoma de la neurosis estatal el que refiriera todo bienestar al plano material. Es evidente que también está presente este signo neurótico en una sociedad avasalladoramente prosaica, para la cual toda abundancia y toda carencia se miden en términos de lo tangible, de lo meramente material. De allí, de ese rasgo hondamente neurótico que es el de la avaricia, la actual tendencia a la acumulación del capital. Como siempre, se aducirán las más variadas razones para explicar el fenómeno. Asiento en que el hombre necesita unos mínimos de bienestar y de comodidad y que procura cada vez ampliarlos, sin que por ello incurra en egoísmo exacerbado o en un rasgo neurótico. Podríamos hablar incluso de cierto umbral de seguridad que a cada quien le conviene –tendencia a la seguridad que es también rasgo neurótico; y recuérdese, dicho sea de paso, que es rasgo neurótico la previsión, la antelación, la anticipación–, para enfrentar las incertidumbres de la vida y del porvenir.

No obstante, resulta apenas evidente que ciertas fortunas actuales exceden los límites de lo razonable y hasta de lo decoroso⁵⁰⁷. En ese libro fundacional del liberalismo y manual de dicha ideología a un mismo tiempo que es el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, se sientan las bases de la discusión liberal en torno a la propiedad privada y la acumulación del capital. Este libro fundacional, sobre el que en buena parte se asienta el desarrollo del capitalismo posterior, no

⁵⁰⁷ Mostrarlo fue el propósito y la moraleja de la película *Los educadores*.

hubiera avalado la acumulación ilimitada del capital –también es difícil pensar que el liberalismo le hubiera puesto coto, de allí la discusión– por la sencilla razón de que la propiedad privada es, para Locke, trabajo transfigurado. Es decir, me apropio legítimamente de un bien en la medida en que lo trabajo. Mi trabajo es el signo de propiedad que le imprimo al bien que, en el estado de naturaleza del contractualismo clásico, pertenece, en principio, a todos. Me apropio de tantos frutos como quiera y me apropio legítimamente de ellos, pero antes –y este es el coto que para la propiedad privada establece el filósofo inglés– que tales frutos se echen a perder. Porque cuando se echan a perder estoy quitándoles bienes a otras personas que pudieran necesitarlos; estoy adueñándome, injusta e indebidamente, de más de lo que mi familia y yo podemos aprovechar. Puedo intercambiar, sin embargo, tales bienes y beneficiarme, mediante el intercambio, del trabajo de otros. Ahora bien, la aparición de una unidad convencional para el intercambio, cualquiera que ella sea, hasta que aparezcan el oro o la moneda, complejizan una situación que de por sí se hace más compleja conforme se amplía el mercado (la comunidad de intercambio) y se amplían y sofistican las necesidades de los individuos. Esta problemática será la que abordará Karl Marx en sus estudios sobre la economía y el capital.

Conviene hacer notar, sin embargo, que una acumulación excesiva del capital –y de nuevo el problema aparece en torno al límite– va en detrimento del bienestar de la comunidad, y es a la postre el límite que le impone Locke a la acumulación del capital (de la propiedad privada, decía él). En detrimento de muchos que viven en el umbral de pobreza en países (incluso llamados desarrollados) que albergan inmensas fortunas; en detrimento de muchos que mueren de hambre en un planeta cada vez más rico y que cada día produce mayor cantidad de bienes. Por ello el gran desafío de la economía actual es no tanto el de la producción como el de la distribución.

Utilidad marginal decreciente del capital

El capitalismo y los capitalistas actuales no comprenden –o no quieren comprender– que el capital tiene una utilidad marginal decreciente. En español quiere esto decir que la utilidad que brinda el primer millón es, proporcionalmente, mucho mayor que la que procura el quincuagésimo sexto, por poner un ejemplo. Porque con el primer millón pago alimentación, vivienda, vestido, estudios, viajes... mientras que con el millón mil es muy poco lo que puedo comprar de más si se le compara con el millón novecientos noventa y nueve.

Soberbia

En esa célebre utopía del Renacimiento que es la de Tomás Moro, en la que se pergeña una sociedad perfecta tanto en los logros y la distribución económica material como en el crecimiento y el desarrollo espiritual, mostraba el canciller de Enrique VIII que la razón última por la que no podía instaurarse en el reino de los hombres la utopía era por esa bestia –creo recordar que la llamaba él–, que es la soberbia humana. Pues bien: la tendencia a la acumulación sin límite que muestra en la actualidad la sociedad capitalista no es sino una de las caras más agresivas de la neurosis social. El neurótico, en su afán de deslumbrarse se vale de la riqueza; quiere ser el primero y acumula montones, masas de capital hasta el sinsentido, por el hecho de acumularlos y de opacar a los demás; y encuentra en la avaricia el recurso idóneo para ensanchar, en el tiempo y en el espacio, los límites de su poder.

El estatuto contemporáneo del ser

Decía que la carencia y el bienestar se enmarcan exclusivamente en el plano de lo material. Cuestión que nos retrotrae al problema ontológico que planteé al comienzo: según la ontología que en nuestro tiempo subyace a la acción, el que goza de mayor entidad, el que más es, es el

que está en capacidad de aparentar más. Tiene más ser, más fuste, es más verdadero. Incluso, la verdad misma –la noción de verdad, entiéndase–, comienza a estar sujeta a los imperativos de lo material.

Neurosis y democracia

La muestra más patente de ello es la inmensa presencia de la democracia (no sólo en los sistemas de gobierno: referendos nacionales, votaciones de toda índole en los más distintos ámbitos...), que no es más que un régimen político en el que decide la mayoría (de nuevo en sentido más material del término). La noción de verdad que comienza a reinar en nuestros días es la de verdad como consenso que es, de nuevo, una noción según la cual lo «verdadero» es aquello en lo que la mayoría está de acuerdo para llamar tal.

Pero tampoco debe olvidarse que otro acentuado rasgo del carácter neurótico es la dificultad para tomar decisiones que tiene el paciente. Por eso la democracia casa bien con la cultura neurótica. Como los fines que se traza la sociedad son cada vez más altos, más inalcanzables –incompatibles, por lo demás, en muchas ocasiones, con los medios de que se dispone–, se organiza un complejo sistema de pesos y contrapesos, de innúmeras instancias burocráticas, de complicados artificios de ejecución con el doble propósito de dilatar la decisión que se debe tomar y de difuminar la responsabilidad de la acción entre muchos para que al final no recaiga en ninguno.

El automatismo, la ciega entelequia de este mundo administrado, hace que cada vez menos tengamos que tomar decisiones y por ello la dificultad de tomarlas. Decisiones que, valga hacerlo notar, no es preciso tomar en las sociedades estamentales.

Especialización

Esta dificultad a la hora de tomar decisiones no es sino la expresión del temor ante lo nuevo que siempre muestra la personalidad neurótica.

Este temor ante lo nuevo, este misoneísmo que, como es evidente, no tiene la misma raíz que el que experimenta el reaccionario, es propio de ciertas culturas provincianas, pese a la pregonada globalización de nuestros días; globalización, incipiente todavía, que se da, sobre todo, en el ámbito económico y en la esfera de lo material, y que, a su vez, se ve obstaculizada por la creciente (crecida, en verdad) especialización y sobreespecialización, de todos los saberes en nuestros días. En otras épocas, espíritus inmensos, de verdadera cultura humanista, albergaban Occidente y, en ocasiones, la humanidad entera en su alma. ¡Qué lejos esta actitud, cuánta grandeza, frente a la minúscula isla que exploran los hombres de ciencia y los expertos de hoy!

También Chesterton ve en las explicaciones reduccionistas contemporáneas un signo de la locura. Propone que tales teorías suelen apoderarse de una minúscula explicación parcial y la llevan demasiado lejos, de forma tal que explicando todo, queda también todo por explicar⁵⁰⁸.

Misoneísmo

Ejemplo sin parangón de este horror frente a lo nuevo, frente a todo lo que al hombre le es desconocido, se da en los Estados Unidos de América. Pese a los innumerables tópicos que sin cesar se repiten en torno a la mezcla de culturas y a la convivencia de distintos pueblos con diversas tradiciones, en verdad, cuando apenas se llega a tal país se observa y se sufre el fenómeno inverso: una tenaz y arrolladora homogeneización, propia de la masa informe e incolora en que se ha convertido ese pueblo por la voluntad de dominio de sus gobernantes. Temor ante lo desconocido que, como se sabe, es el motor principal de la constitución de la masa⁵⁰⁹. En el retrato de la sociedad estadounidense que hace el sociólogo Vicente Verdú, muestra, en el primer capítulo, en la primera página, que los bachilleres estadounidenses –incluso de los

⁵⁰⁸ Chesterton, Gilbert Keith. Op. cit. P. 39.

⁵⁰⁹ Con esta reflexión abre Canetti su magistral ensayo sobre la masa: “Nada teme el hombre más que ser tocado por lo desconocido”. Canetti, Elias. Masa y poder. Op. cit. P. 3.

últimos grados— son incapaces de ubicar a su propio país en el mapa, de dar la cifra —no ya exacta, que sería mucho pedir— aproximada del número de habitantes que el país tiene; y otros ejemplos, igual de desconcertantes, de este mismo tenor⁵¹⁰. Se aprecia este abismal provincianismo, este tremendo misoneísmo, de manera grotesca y radical, en su incapacidad para reconocer lo nuevo que observamos en la empresa del cine estadounidense. Cuando algún individuo, en medio de la inmensa y unánime masa, ve una película extranjera y quiere proyectarla en los Estados Unidos, es menester poner en movimiento todo un complejo mecanismo de adaptación consistente en vulgarizar el guión —esto en sus dos sentidos: hacerlo popular y hacerlo vulgar, chabacano, *kitsch*, para que cuadre con la burda sensibilidad, informe e incolora, de la masa estadounidense— (para el caso, véase la distancia entre la versión francesa y la gringa de *Visitantes*; que la presencia de los protagonistas franceses en las dos versiones no oscurezca la claridad del argumento) y en volver a grabar la película entera, esta vez con los actores de casa, para que la novedad de los rostros no distraiga la comprensión del argumento; prestar atención a lo uno y lo otro supondría gran esfuerzo para los habitantes de un país en el que todo es masificado y abrumadoramente homogéneo —desde el paisaje de sus ciudades hasta las pueriles preocupaciones de sus habitantes (de su alma iba a escribir; pero el alma es prerrogativa de los individuos, no de la masa)—, para un país que presenta las más altas tasas de analfabetismo funcional de todos los países desarrollados.

Memoria y perdón

Hay naciones que saben perdonar sus ofensas, otras, no pueden olvidarlas. Quizá ninguna otra actitud nos hable tanto del talante de una Nación. Hay naciones que no saben ni pueden olvidarlas y están recordando continuamente, con la memoria y la predisposición del neurótico, su ofensa para hacerla vengar. Al interior de las naciones también se

⁵¹⁰ Verdú, Vicente. *El planeta americano*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1996.

observa este fenómeno. Cuando la guerra ha sido interna es más difícil lograr la reconciliación que cuando ha sido un extranjero el que ha atacado o invadido el país, pues en este caso la agresión los une en el odio al enemigo invasor.

Pero es una delicadísima cuestión la del perdón en el interior de una Nación cuando la guerra la ha dividido en facciones y los bandos no saben o no quieren perdonar. Se genera una dinámica de reproche, odio y enemistad que configura de manera onerosa y casi trágica su porvenir y su destino histórico. Y las hay que con empecinada maña neurótica se empeñan en recordar el odio y en alimentar el rencor, más allá de la debida justicia histórica y la memoria que merecen nuestros muertos, yendo hasta los límites del recelo neurótico.

Envidia

Un último preocupante elemento de la cultura neurótica que no quisiera dejar de glosar es la envenenada envidia que en la actualidad pulula por doquier. Dijérase que la envidia es otra cara de la avaricia y el egoísmo propios del neurótico. Tanto como quiere el neurótico acumular y mostrarse siempre por encima del otro, es incapaz de prodigar la admiración que toda envidia inhibe. No es uno de los menores males de nuestro tiempo ni una de las menos penosas manifestaciones de la cultura neurótica. Quizá no sea una hipérbole sostener que la filosofía entera de Nietzsche es una glosa al problema de la envidia. Fueron la envidia y la impotencia las que al unísono crearon esa que llamó Nietzsche moral de esclavos. Una moral incapaz de amar lo grande, lo hermoso; incapaz de crear valores, de moldear un mundo. Contra esa riqueza de acción instauran los esclavos sublevados, de manera artera, una moral del resentimiento, cuyo motor, cuya acción es siempre una reacción⁵¹¹.

⁵¹¹ Es en general todo el problema de *La genealogía de la moral*, en especial del primer tratado. Véase, por ejemplo, el párrafo 10. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Op. cit. En *Más allá del bien y del mal* véase el párrafo doscientos sesenta que en buena medida prefigura el problema y las consideraciones de *La genealogía de la moral*. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Op. cit.

Son los hombres aristocráticos, de espíritu jovial los que saben honrar, son los que entienden de admirar. Son ellos, incluso, los que saben amar a sus enemigos –si acaso ello es posible, acota el profesor de Basilea–. El hombre noble reclama su enemigo como su distinción y sólo en él encuentra la dignidad de un oponente⁵¹². Recuerde el lector que cuando Tamerlán venció a Bayaceto el Rayo –su único enemigo posible– en esa lucha de los dos más grandes imperios del siglo XIV, antes que proceder a una muerte rápida o a una ejecución prosaica o carnavalesca, lo encerró en una jaula de oro, como a su máspreciado botín de guerra.

Parece que esa moral del resentimiento, que también quiere enseñorearse de nuestros días, es causa de la incapacidad de admirar. Y cuánta cercanía se observa entre las maneras de la moral del esclavo con el proceder del neurótico: siempre recelosos, incapaces de perdonar, incapacitados para la admiración y para el perdón; recordando siempre los perjuicios sufridos, siempre oprimidos por un mundo que sienten hostil... Avaros, temerosos, dubitativos, rencorosos, siempre en mente con la idea fija de la venganza, pero inhibidos por el temor; incapaces de dar y de amar. Helos ahí: el hombre del resentimiento y el hombre de la neurosis; hermanos en la impotencia y en el anhelo de venganza; y sin embargo, venciendo con la humildad y la sumisión, abrumando a los demás con el peso de sus presuntas virtudes, atacando al prójimo con la pasividad, haciendo sufrir a los otros con los padecimientos propios, instilando la mala conciencia, procurando alcanzar la victoria con recursos femeninos o de esclavos serviles; queriendo engrandecerse empequeñeciéndose⁵¹³.

Parece que ha caído en desuso la admiración. Una admiración plena y consciente que nos impulsaría a procurar un mundo más hermoso y más grande, más pleno de pletóricas posibilidades; más humano. Pero a

⁵¹² “¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! – y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que nada hay que despreciar y sí *muchísimo* que honrar!”. Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral. Op. cit. I, 10. P. 53.

⁵¹³ Parfraseo el pasaje ya citado de Adler (nota492 en el presente escrito).

cambio, reina la envidia, las ansias de figurar y de imponerse, reina el insulso egotismo, y el egoísmo malsano, incapaz de nobleza y de generosidad; a cambio el enmarcar todas las acciones en el «debe» y el «haber» de esa tabla T de la conciencia neurótica; a cambio el cultivo del rencor y el afán de venganza; a cambio esta neurotización del hombre, de la sociedad, del mundo; y como resultado, este mundo que día a día sufrimos; este mundo humano, demasiado humano.

Envío

He intentado a lo largo de estos párrafos mostrar la manera en la que se hace patente buena parte del malestar contemporáneo por causa de lo que he llamado una cultura neurótica. Dicha cultura se despliega en varios órdenes: el individual, el social, el gubernamental y el estatal. Ninguno de ellos, no obstante, se muestra independiente en su patología sino que tienden a alimentarse mutuamente las diversas instancias, sin que sea sencillo precisar en dónde comienza (o comenzó la patología), si es que acaso es en absoluto posible establecer tal precisión.

He procurado un análisis teórico y son muy pocos los ejemplos concretos que he traído a colación; he preferido en cambio glosar con la claridad y la profundidad de que he sido capaz las manifestaciones objetivas de la cultura neurótica, tanto como las implicaciones que el desarrollo de una cultura de tal índole tiene para la vida en sociedad y para el mundo en nuestros días y los días por venir. Los ejemplos casi se desprenden de la argumentación, y cada quien podrá poner bajo los rótulos y las categorías establecidos y los problemas estudiados, los países que crea conveniente o que considere caen bajo la problemática en cuestión. Cada cual podrá colorear las situaciones de la vida de los individuos y de la sociedad con los útiles que he propuesto. Me interesaba para este ensayo el discurrir filosófico que permitiera estudiar las causas, para que así pudiera comenzar la discusión y enriquecerse la

veta de investigación que con este escrito propongo. Ahora podrán venir la sociología, la ciencia política e incluso la historia a prodigar ejemplos que muestren la manera en la que se objetivan las distintas esferas de la cultura neurótica.

Externamente se pueden observar manifestaciones diversas y hasta contrarias que no deben llevarnos a equívocos. Así como el neurótico puede valerse de la arrogancia o de la sumisión, de una actitud agresiva o sumisa para al cabo dominar a los demás, que la alternancia de alegrías mezquinas y euforias controladas con tristezas acalladas y frustraciones soterradas no esconda la creciente bipolaridad de una sociedad que, desde hace ya varios lustros, muestra un genuino carácter neurótico que pugna en todo instante por devenir psicótico. La cultura neurótica que ha comenzado a imperar en nuestros días, en todos los dominios de la vida, es tan sólo una de las manifestaciones de la hondísima crisis por la que atraviesa Occidente, pero no es la menos preocupante.

Este es un bosquejo de los síntomas. Ahora habremos de pensar las soluciones, pero sabido es que no va a ser fácil, pues aprenden los hombres a amar incluso sus males y a nada temen tanto como a liberarse de sus cadenas. Ciertos psicólogos nos hablan de una «zona de bienestar». En esta zona no necesariamente estamos bien, tan sólo nos sentimos a gusto porque sabemos cómo convivir con las miserias que nos rodean y que son para nosotros conocidas, sabemos cuáles son sus alcances y sabemos qué esperar de ellas⁵¹⁴. Pues bien, mientras no seamos capaces de vencer ese inveterado temor a lo desconocido para

⁵¹⁴ Ocurre que, al final, terminamos amando nuestras cadenas. Von Gebattel, en su estudio sobre los compulsivos, hace notar que en cierto estadio de la enfermedad – como lo había demostrado Hoffman en su investigación– el compulsivo, cuanto más embebido está en su preocupación fóbica y cuanto más se convierte ésta en una idea predominante y preferida –aunque nunca silencie completamente el enfermo la voz de la crítica– se absorbe en su compulsión y tanto menos obstaculizado se siente por el mal. Cf. Von Gebattel, Freiherr Viktor E. Op. cit. P. 222-223.

PATOLOGÍAS

siquiera pensar un nuevo equilibrio social, la tarea no va a ser fácil; más todavía: será imposible.

III. Respuestas a la crisis

Una respuesta a la crisis, cualquiera que ella sea, es de suyo buena porque es el primer paso para superarla, pero también resulta evidente que hay soluciones mejores que otras, tanto por el bien que procuran como por la sinceridad con la que pueden ser abrazadas y la idoneidad que de suyo albergan para responder a la crisis en cuestión.

En el estudio de la crisis identifiqué algunas respuestas que a lo largo de la historia han dado individuos y pueblos a las crisis que debieron enfrentar.

De los tres niveles estudiados para la crisis –crisis social, epocal y de la filosofía–, sólo el último no responde ni puede responder a un tipo porque, aunque el discurrir filosófico esté necesariamente entreverado con el devenir histórico, las respuestas que la filosofía pueda ofrecer a su propia crisis han de ser siempre inéditas por la conjunción que en todo momento la signa: el momento histórico que cursa y el punto ciego (la crisis) a la que su propio discurrir la ha conducido.

Para las crisis sociales, epocales y existenciales, aunque siempre diversas, pueden estudiarse las respuestas recurrentes que hombres y pueblos han dado parta intentar, mediante la simplificación que ofrecen los esquemas, una tipificación de las respuestas que para contrarrestar o superar las crisis se han procurado.

Como reacción

Hay una respuesta a la crisis que consiste en volver a las viejas formas y los antiguos usos. Se trata de una genuina restauración. Caso paradigmático fue el intento que advino con la muerte de Akenatón. Durante su gobierno intentó una serie de reformas de las instituciones. Dichas reformas encontraron poco apoyo popular y una dura resistencia por parte de la casta sacerdotal. Había pretendido sustituir el culto al dios Amón por un nuevo culto al dios Atón. A su muerte se emprendió una restauración del antiguo culto. Este volver a las viejas formas sólo fue posible porque en verdad se trataba de un retorno a la «normalidad»; es decir, a las formas culturales y sociales que seguían vigentes y que cambian muy lentamente, incluso aunque se emprenda el proyecto de modificarlas de manera deliberada⁵¹⁵. Ejemplos en los que se quiso ultrajar a la historia son los delirios utópicos de los regímenes totalitarios del siglo XX. La historia no tiene retorno; no es posible volver a vivir un tiempo ya ido, ya vivido. Pero es menester vivirlo, pues tampoco es posible adelantar el tiempo. Paciencia; se trata de vivirlo todo: he ahí el imperativo de la historia⁵¹⁶.

En la historia hay tránsito. La Revolución Francesa fue sólo «revolucionaria», por así decirlo, en las formas, pues su consumación era el paso lógico (esto es, histórico) que se seguía de haber dissociado el poder espiritual del temporal. Así, la diferencia entre un tránsito (aunque se revista de formas revolucionarias y aunque a la postre traiga consecuencias «revolucionarias») y una revolución es que en un caso se intenta seguir el curso que ella tiene, y en otro se intenta modificarlo abruptamente⁵¹⁷. Y la consecuencia es que ésta siempre está condenada al fracaso. Marx, que conocía bien la historia, no se engañaba en este punto –al menos el Marx que no se dejaba seducir por el infundado en-

⁵¹⁵ La escuela de los anales o de las mentalidades estimaba que una costumbre social difícilmente cambiaba antes de dos generaciones.

⁵¹⁶ Lo mismo vale para una vida. Cf. el párrafo 1 de la sección II titulado *La experiencia vivida*.

⁵¹⁷ No se trata de que la historia nos condene a un quietismo absoluto. No, al contrario; la historia es la suma de las acciones y las omisiones de los hombres. Pero es apenas evidente que unas acciones son más adecuadas que otras para la época; es decir, existe mayor consonancia entre la acción elegida y los tiempos vividos.

tusiasmo de la ilusión–; de allí su insistencia y su convicción de que la «revolución» no podría darse hasta que las condiciones sociales e históricas («materiales» decía él) estuviesen completamente maduras; «maduras» significa, claro, estar al borde de la crisis, casi poderla palpar; crisis que desemboca, que tiene que desembocar, necesariamente, en un nuevo orden de realidad. Por ello sus esperanzas, es decir, sus predicciones, estaban puestas en los países más desarrollados de Europa.

Cuando, por el contrario, el hombre pretende saltar el tiempo, la Historia reprende y corrige el agravio que se le hace. Esta es la razón por la que la «Revolución» Francesa siguió su curso, mientras que la Revolución Soviética se vio truncada.

Por qué, pese a su fracaso, gozan de buena prensa lo explicó Revel en *La gran mascarada*. Fundamentalmente, por tres causas que a lo largo del libro estudia: una ignorancia voluntaria de los hechos, una tenaz capacidad para vivir inmerso en la contradicción respecto a los propios principios y por la negativa a analizar, e incluso a aceptar, los fracasos. Además de un odio al progreso y –por cruel y paradójico que pueda parecer– un insoslayable temor a la libertad⁵¹⁸.

Como utopía

Esta respuesta a la crisis procura su superación pergeñando (o anhelando) un mundo ideal. El anhelo de utopía es propio de una época de crisis en tanto deflación total de la realidad y anhelo de un mundo ideal, inmutable y totalmente otro, con respecto al mundo existente. Que el género utópico haya tomado carta de identidad en el Renacimiento y nombre de la obra de Tomás Moro debe matizarse. Pues si bien aparece en una época de relativo entusiasmo por la facultades humanas como es la del Renacimiento (y quizás como consecuencia de

⁵¹⁸ Revel, Jean-François. *La gran mascarada: Ensayo sobre la supervivencia de la utopía socialista*. Taurus. Madrid. 2001. Explicar el porqué de tales fenómenos es, precisamente, la preocupación y el objeto de todo el libro. Pero puede verse el último capítulo titulado *El odio al progreso*. P. 307 y ss.

ese mismo entusiasmo), no por ello el anhelo de lo totalmente otro deja de estar presente en tales utopías.

Como ilusión

Consiste en continuar por la existencia con la promesa de un mundo mejor; como el cielo para los cristianos o como quien espera un salto cualitativo de ciertas instancias o ciertos períodos vitales enmarcados dentro del «cuando haga esto», «cuando termine aquello», etcétera. Llevado a un extremo puede conducir a patologías como la neurosis o la psicosis. Esta superación de la crisis que encuentra su sentido en la ilusión es una especie de utopía, aunque no ya para el todo social, sino para el individuo.

Sartre, que era consciente del peso de la existencia, en *Las palabras* nos confiesa que vivió su infancia con la ficción de que a la postre, todo acabaría bien, y el mal, el dolor y los fracasos eran apariencias que disimulaban el recto camino que le había sido señalado por el destino hacia la felicidad⁵¹⁹. Rainer Maria Rilke, el esteta más grande del siglo XX, le decía a Franz Xavier Kappus en sus *Cartas a un joven poeta*, “Y por lo demás, deje que la vida le ocurra. Créame: la vida está en lo cierto en todos los casos”⁵²⁰.

Vivir, pues, con la ficción de que todo va a terminar bien. O también hay quienes emplean la idealización de los acontecimientos o, incluso, la atenuación de las desdichas. ¿Son los más? Pues observo que a los realistas nos suelen llamar tremendistas. Nietzsche llama a una idealización de los sucesos para evitar verlos con demasiada exactitud, quien así obra o quiera obrar, nos dice ese filósofo de la jovialidad, ha de desterrar siempre la mirada a un cierto distanciamiento⁵²¹.

⁵¹⁹ Sartre, Jean Paul. *Las palabras*. Editorial Losada. Buenos Aires. 1982. Véanse también los párrafos titulados *Como sublimación o como voluntad* y *Como esquizofrenia o como fantasía*.

⁵²⁰ Rilke, Rainer Maria. *Op. cit.* P. 51.

⁵²¹ Cf. Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Akal. Madrid. 1996. 279. P. 177.

¿Quién no ha tenido por momentos esa ficción? El problema, sin embargo, viene cuando la ficción se nubla o se desvanece y hay que arros-
trar la vida.

También en Proust no sólo la conciencia, como lo defendería una fe-
nomenología eidética, juega un papel central en la construcción del
mundo, sino además la memoria. En verdad la empresa proustiana –y
momentos proverbiales de ello son el final de *Por el camino de Swann* y
todo *El tiempo recobrado*– consistió, en buena medida, en salvar lo vivi-
do por medio de la memoria y –en su feliz caso– por medio del arte. Ese
motivo de la memoria en la reconstrucción del mundo lo retomarán el
psicoanálisis⁵²² y la fenomenología de Merleau-Ponty.

Hay en el hombre, como se sugerido, una brecha de subjetividad in-
alienable. A este respecto Nietzsche había recordado que “el hecho de
que un impetuoso estímulo sea sentido como placer o disgusto es una
cuestión del intelecto *que interpreta*, el cual, efectivamente, trabaja en
nosotros la mayor parte de las veces de modo inconsciente –el mismo
estímulo *puede* ser interpretado como placer o como disgusto”–⁵²³. Algo
de ello hay en su voluntad de querer hacia atrás, en su transformar to-
do «así fue» por un «así lo quise» del que habló Zaratustra⁵²⁴. Una idea
análoga encontramos en Wittgenstein cuando sostiene que aunque la

⁵²² Aquí la voz de retomar es figurada porque Freud no conoció la obra de Proust ni éste la de aquél. “Por no hablar de Freud, de quien Proust ignora todo, y viceversa”. Tadié, Jean-Yves. Marcel Proust: Biographie. Gallimard. Francia. 1999. Tomo I. P. 76. No así Merleau-Ponty cuya rica y sugerente filosofía es transfiguración y desarrollo filosófico de temas muy caros al genial novelista galo.

⁵²³ Nietzsche, Friedrich. La ciencia jovial: (La gaya Scienza). Editorial Gredos. Madrid. 2009. 127. P. 690. Cursivas en el original.

⁵²⁴ “Redimir a los que han pasado, y transformar todo «fue» en un «así lo quise» — ¡sólo eso sería para mí la redención”. Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Op. cit. De la redención. P. 204. Y más adelante: “Como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente todo lo que *fue*. A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo «fue», hasta que la voluntad diga: «¡Mas así lo quise yo! Así lo querré» — — esto es lo que yo llamé redención para ellos. Únicamente [*sic*] a esto les enseñé a llamar redención. — —”. *Ibidem*. De las tablas viejas y nuevas, 3. P. 276. Cursivas en el original.

vida de dos individuos conste de unos mismos hechos será interpretada de modo distinto.

Es también la labor que a la remembranza le asigna Walter Benjamin: aquello que la historia ha establecido puede ser modificado por el recuerdo, que es capaz de hacer de lo no consumado, es decir la felicidad, algo consumado, y de lo consumado, el dolor, algo no consumado⁵²⁵.

Gracias a esta misma ilusión pudo Primo Levi sobrevivir a las durísimas, denigrantes e inhumanas condiciones del campo de concentración de Auschwitz. No por las migajas –un trozo de pan y las sobras de su rancho– que con generosidad y durante seis meses le llevó un italiano llamado Lorenzo, no tanto, recalca Levi, por su ayuda material, “como por haberme constantemente recordado, con su presencia, con su manera llana y fácil de ser bueno, que aún existía un mundo justo más allá del nuestro, algo y alguien todavía puro y entero, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al temor; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad, por la cual valía la pena salvarse”⁵²⁶. Por hombres como él está justificada la esperanza y, por hombres como él, hay civilización.

Sí, superación como ilusión, pero cuántos infelices no habrán vivido con esa ilusión, cuántos no habrán muerto con ella.

Como redefinición de marcos y de conceptos

Cuando se quedan sin suelo los viejos valores y los antiguos usos, una de las tareas que se le impone a la filosofía es, como quería Diógenes para enfrentar la crisis de su tiempo, la de reacuar los valores⁵²⁷.

⁵²⁵ “La historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha «establecido», puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos”. Benjamin, Walter. Libro de los pasajes. Akal. Madrid. 2005. P. 473.

⁵²⁶ Levi, Primo. Op. cit. P. 109

⁵²⁷ Paracharáttein tò nômisma, según el consejo recibido del oráculo de Delfos «reacuar la moneda», «falsificar lo admitido como valor troquelado», «intentar fundar una

Caso paradigmático de esta reacción a la crisis es el largo y hondo proceso de transformación de los saberes (arte, filosofía, ciencia,...), que, como respuesta parcial a los cambios políticos y sociales que comenzaron a darse con el Renacimiento, sufrieron los referidos dominios desde el Renacimiento. Trátase, en este tipo de respuesta, de dar nuevas soluciones y de procurar nuevos usos pues los viejos están ya gastados y han perdido su fuerza efectiva.

Como formas de vida

Encontrar una respuesta en un hacer particular o en una forma de vivir (que muchas veces sigue prescripciones precisas). Aquí deben enmarcarse las religiones.

Pero también como formas de vida «internas»: es decir, como refugio en sí: la lucidez, el pensamiento. Un bonito ejemplo de esta postura lo encontramos en el místico senegalés Amadou Bamba. Pueden amordazarlo a uno, pueden ser muy adversas las circunstancias, pero nada pueden contra el reducto del pensamiento. Amadou Bamba, en efecto, predicó y practicó siempre una vida de la no violencia, pese a las respuestas duras y a las condiciones onerosas a las que fue sometido a lo largo de su vida por los colonizadores franceses.

Siempre hay, pues, un reducto posible para la acción. Sartre recordaba, igual que los estoicos, que siempre quedaba la salida última del suicidio. Por ello sostenían que siempre era posible elegir, porque quedaba el recurso a la propia muerte.

Desde esta perspectiva se observa que no hay, que no puede haber para quienes así encuentran el sentido, una trascendencia, sino un sentido que tiene su sentido en él mismo –en su hacer o su hacerse– y

nueva valoración del mundo», «transvalorar todos los valores». Cf. García Gual, Carlos. *La secta del perro*. Alianza Editorial. Madrid. 2011. P. 43-44. Véase también la *Vida de Diógenes* de Diógenes Laercio: Conversaba sobre estos temas “y los ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad”. Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. Editorial Alianza. Madrid. 2011. P. 125.

en su propia inmanencia. La respuesta es el camino. La vida, pues, sostiene a la vida.

Es, en el fondo, la respuesta que dieron todas las escuelas helenísticas. Aunque sus ropajes sean abigarrados, las alienta un mismo espíritu. Valga de ejemplo un personaje de la novela *El valle del Issa* de Czeslaw Milosz, Baltazar, quien acudió a buscar la ayuda de un rabino porque había enfermado. El rabino profirió tres sentencias; en la última ponderó: «No-maldigas-hombre-tu-propio-destino-porque-quien-creer-que-tiene-el-destino-de-otro-y-no-el-propio-morirá-y-será-castigado-no-pienses-hombre-cómo-podría-ser-tu-vida-porque-si-fuera-distinta-no-sería-la-tuya»⁵²⁸. La misma reflexión de corte estoico encontramos en el hermoso final de la película *Sobreviviré*. Y no otro, en efecto, es el espíritu de la gnómica estoica. En idéntica tesitura recomendaba Nietzsche que el hombre estuviera bien consigo mismo⁵²⁹.

Como catarsis

Es una forma de superar la crisis mediante la «terapia». La crisis no se supera –y rara vez es posible hacerlo–, pero se sublima. Quienes así proceden encuentran sentido en un quehacer particular, como el artesano o el artístico. Otra manera de hacerlo es mediante el carnaval, siempre que nos sea posible. No debe olvidarse que en términos colectivos el «carnaval»; es decir, los espectáculos usados históricamente por el estamento dominante para contener a las masas y para evitar las crisis y las revueltas, han sido empleados como válvula de escape.

Como sublimación o como voluntad

⁵²⁸ Milosz, Czeslaw. *El valle del Issa*. Plaza y Janés Editores. Madrid. 1989. P. 150.

⁵²⁹ Pues sólo es necesario “que el hombre *llegue* a estar satisfecho de sí mismo —merced a cualquier arte y ficción: ¡sólo entonces el hombre ofrece un aspecto soportable! Quien no está satisfecho de sí mismo, está en todo momento dispuesto a vengarse de ello: nosotros seremos sus víctimas, aunque sea en el sentido de tener que soportar constantemente su feo aspecto. Pues el aspecto de lo feo vuelve malo y sombrío”. Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Editorial Akal. Madrid. 1988. 290. P. 213.

Cambio de la voluntad (o de actitud) frente al mundo, generalmente suscitado por un elemento externo; sin importar qué tan nimio sea. Puede ser, incluso, el sabor de las cerezas el que salve del suicidio a un hombre, si recuerda el lector la hermosa película de Abbas Kiarostami. Superación de la crisis, pues, al estilo de Wittgenstein: la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema⁵³⁰. Así, cuando se cambia la voluntad se *cambia* el mundo. No porque el mundo cambie efectivamente, sino porque se cambian los límites del mundo. Es decir, ya no se le da cabida a ciertas preguntas como, precisamente, la pregunta por el sentido de la vida. A nada distinto hace referencia el pensamiento de Wittgenstein –acaso reminiscencia nietzscheana de su aserto según el cual no hay hechos sino interpretaciones– de que dos vidas con exactamente los mismos hechos puedan sentirse de maneras contrarias (una como feliz y otra como luctuosa).

Una concepción análoga encontramos en *El malestar en la cultura*, cuando Freud, analizando la satisfacción de los instintos, sostiene que hay una técnica que consiste en reorientar los fines instintivos, de manera tal que eludan la frustración del mundo exterior. La sublimación de los instintos, sostiene, contribuye a ello, y su resultado será óptimo si se sabe acrecentar el placer del trabajo psíquico e intelectual. En tal caso el destino poco puede afectarnos, acota. Considera Freud este tipo de sublimaciones como las más elevadas y nobles, pero de carácter limitado; sublimaciones como la que el artista experimenta en la creación, en la encarnación de sus fantasías; la del investigador en la solución de

⁵³⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid. 2001. 6.521. P. 183. Y antes se lee: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta”. *Ibidem*. 6.52. P. 181. Cursivas en el original. David Morris en su estudio sobre el dolor ve una respuesta análoga en la psicología conductista: “La respuesta, clara y pragmática, del conductista es ésta: cese esa conducta y suprimirá el dolor. El tratamiento conductista suele descansar sobre una distinción (que muchos hacen en medicina) entre el dolor y el sufrimiento. El dolor, en esta formulación, se entiende no sólo como conducta de dolor, sino, de manera tradicional, como un impulso sensorial que el sistema nervioso comunica. Se define entonces el sufrimiento como nuestra respuesta emocional al dolor [...]. Si bien los conductistas no pueden suprimir la sensación de dolor, creen que pueden alterar la respuesta emocional que (ellos creen) constituye el sufrimiento”. Morris, David. *La cultura del dolor*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1993. P. 165.

sus problemas y en el descubrimiento de la verdad, es la tesis de Freud, sólo puede darse en cierto tipo de personas –el artista genial, el sesudo investigador–, pues se requieren ciertas aptitudes y disposiciones particulares, que no son habituales⁵³¹. Que no es habitual la existencia de tales disposiciones resulta apenas evidente, pues justamente la genialidad reside en esa capacidad de ejecución que se muestra muy superior sobre el común de los mortales; si todos fueran capaces de obras «geniales», fútil resultaría la categoría; más aún: sería impensable la noción de *genialidad*, o se desdibujaría en la inmensidad de sus fronteras. Lo que no obstante escapa al pensamiento de Freud es que no se requiere maestría excesiva con el pincel ni tampoco ser un virtuoso del violín para que en uno y otro caso se apacigüe el alma y se produzca la sublimación. Por lo demás, claro que no se trata de una coraza impenetrable contra el sufrimiento –esto es apenas evidente, y más bien se procura tal sublimación cuando el sufrimiento, por decirlo llanamente, ya está instalado en los cuerpos– pero ayuda a sobrellevar la existencia; lo cual no es poco (y en ello el propio Freud estaría de acuerdo). Y si, por otra parte, juzga Freud de «ligera» la narcosis que procura el arte y cree que proporciona tan sólo un refugio fugaz frente a los azares de la existencia y que carece de poderío suficiente como para hacernos olvidar la miseria real⁵³², no debe olvidarse que tal narcosis produce un olvido momentáneo ni debe tampoco ser desestimado el refugio que proporciona, por fugaz que pueda ser juzgado.

Ahora bien, si fuera cierto que «debemos ser felices aunque no sea más que por nuestro orgullo» como propuso Remy de Gourmont, la propuesta de Wittgenstein cobraría plausibilidad. Y así, con la voluntad, podríamos «ver» otro mundo; con la voluntad y con mucho cinismo. La sublimación de Wittgenstein, todo lo sobria o elegante que se quiera, nos deja, sin embargo, con la misma incertidumbre y con el mismo dolor.

⁵³¹ Freud, Sigmund. El malestar en la cultura. Op. cit. P. 23.

⁵³² *Ibidem*. P. 24.

Tolstoi y Wittgenstein se plantearon la cuestión del sentido durante buena parte de sus atormentadas existencias. Plantearse el problema habla bien de sus almas, aunque hable mal de sus vidas. Tener que preguntarse por el sentido de la existencia es todo uno con dejar de tenerlo o es ya no haberlo tenido. Que estas dos almas potentes y, sin embargo (o por ello mismo), atormentadas nos ofrezcan solución tan sencilla a problema tan hondo y tan crucial nos hace sospechar ora del planteamiento del propio problema, ora de la solución ofrecida.

Esa parece ser la solución que, a su modo, dan al problema: una mutación en el mirar. Y sin embargo dejan sin explicar el cómo; esto es, de dónde sacan las fuerzas para sobreponerse a tanta ignominiosa mentira y tanta puerca miseria.

Puede ocurrir –y de hecho ha ocurrido– que nos defraude la muerte, frente a su tácita y silenciosa promesa de redención o de olvido. Y que tras ese fracaso –y tras todo lo que muere en el intento– se disuelva el problema y se sublime la pregunta. Tras más de trescientas páginas hablando sobre el suicidio, el ensayista y crítico literario inglés A. Alvarez confiesa que él también fue un suicida; frustrado, por supuesto. Y el hecho de decirse o de sentir que ya no era o ya no se consideraba infeliz, sino que tan sólo «tenía problemas» era un nuevo comienzo; el comienzo de una solución. Se lamenta –con razón, a mi juicio– de que haya tenido que descubrir tal perogrullada de una forma tan dura y pagando un precio tan alto. Pero reconoce que los problemas implican soluciones, mientras que la infelicidad es una condición vital con la cual hay que convivir, como el mal tiempo. Una vez que hubo aceptado que nunca habría respuestas, ni siquiera en la muerte, nos dice, “descubrí sorprendido que ya no me importaba mucho si era feliz o infeliz [...]”. Y

eso en sí ya era el comienzo de la felicidad”⁵³³. Parece que, para quienes la viven, esa sencilla redención o sublimación por la voluntad, todo lo simple y sosa que aparenta ser, se muestra vivificante y efectiva.

Como actitud nihilista o como filosofía del absurdo

Se trata de una postura vital que encuentra el sentido en no tener en la existencia más marco y más referencia que los que prodiga el instante. Encuentra su sentido en cada acto, en cada realización de la vida, y en la misma lo pierde. El arquetipo de esta respuesta a la crisis lo encontramos en don Juan, y el emblema en su “tan caro me lo fiais”.

Es el alma que, como escribí en otro lugar, «brinda por la voluptuosidad del instante», y con el instante se embriaga. Esta alma no tiene proyecto ni tiene filosofía, pero tiene deseo, tiene voluntad.

Como huida del mundo o como ascetismo

Es un refugiarse en algo distinto para huir de la crisis: refugiarse en narcóticos o en enfermedades (la esquizofrenia, verbigracia); refugiarse en una trascendencia (mística⁵³⁴, por ejemplo), pues se trata de un refugio en «Dios»; refugiarse, incluso, en la resignación; –otros, más audaces o más temerarios, se refugian en el narcisismo⁵³⁵ o en el desprecio. Y hay, también, los que tienen hijos, y en ellos se refugian.

Consiste esta manera de enfrentar a la crisis en esquivar el mal, dar la espalda a los problemas mediante la fuga, huyendo a otro «lugar». Se trata en general de un rehuir la responsabilidad, por ello Camus acota que “los esclavos de la antigüedad no se pertenecían. Pero conocían esa

⁵³³ Alvarez, A. El dios salvaje. Grupo Editorial Norma. Bogotá. 1999. P. 353.

⁵³⁴ A este respecto Camus hace notar que los místicos encuentran en esta respuesta una libertad para darse. “Al abismarse en su dios, al aceptar sus reglas se hacen secretamente libres a su vez. En la esclavitud espontáneamente consentida vuelven a encontrar una independencia profunda. ¿Pero qué significa esta libertad? Puede decirse, sobre todo, que se *sienten* libres frente a sí mismos y menos libres que liberados”. Camus, Albert. Op. cit. P. 69. Cursivas en el original.

⁵³⁵ Véase el acápite con ese título.

libertad que consiste en no sentirse responsable”⁵³⁶. La manera más drástica, más radical que reviste esta huida es la del suicidio.

Caen en esta categoría todos aquellos que prescinden de su libertad – y no hablo sólo de los que llegan a suicidarse– con la esperanza de liberarse de la angustia que supone el elegir y el elegirse⁵³⁷.

La actitud del ascético consiste, precisamente, en renunciar al mundo para, ubicándose aquende sus gozos y sus afanes, lograr el dominio de sí mismo, enfrentando y a veces buscando el sufrimiento que le obligó a refugiarse en la ascesis.

En ciertas sociedades el suicidio es preferible a llevar una vida cargada de ignominia. Este suicidio tiene una doble raíz: el que responde a una vida deshonrosa, esto es, que se considera (o se siente) indigna (por el momento histórico que le toco a alguien vivir en suerte, por ejemplo) y el que responde a una vida deshonorada, es decir, una vida que perdió la honra, bien por sentirse por debajo de las circunstancias que le tocaron en suerte, bien porque su proceder es indigno del mundo en el que le fue dado vivir. Ejemplos del primer caso los encontramos en los suicidios rituales de Mishima y los suyos, o en los de Stephen Zweig y Heinrich von Kleist y sus respectivas mujeres. Ejemplo del segundo caso es, quizás, el suicidio de Judas⁵³⁸.

El suicidio ritual es común aún en ciertas sociedades orientales.

Que pueda uno refugiarse en una enfermedad, como la esquizofrenia, para salir de la crisis muestra el carácter alternante y ambivalente de la estabilidad y la crisis y el carácter ambiguo de las patologías. Y muestra

⁵³⁶ *Ibidem*. P. 69.

⁵³⁷ Esta relación entre libertad y angustia –ansiedad la llama él– la puso de relieve Rollo May en sus *Contribuciones a la psicoterapia existencial*. Cf. *Op. cit.* 76. Como se sabe, es tópico de todo el existencialismo.

⁵³⁸ Evangelio de Mateo. 27, 5.

también que la enfermedad –en especial las del alma– puede ser una justificación.

Puede ocurrir, entonces, que sobrepasado cierto umbral de dolor y de sufrimiento tolerable, el individuo se refugie en la enfermedad como un mecanismo más –como la respuesta límite, en verdad– para enfrentar la situación existencial que lo acomete y lo desborda. Sería pues la respuesta (o su desesperado intento) a la situación que ya no se deja enfrentar con los «remedios» ordinarios. El hecho de que se refugie en esta o aquella patología depende de la propia biografía que le conmina a escoger el «medio» que se aviene bien con toda su persona y con todo su carácter. La «escogencia» de la patología delata el carácter del enfermo. Aunque –por poner un caso– bulimia y anorexia puedan ambas ser respuestas «legítimas» o consecuentes con una situación desbordante, la actitud existencial que cada una de estas patologías presupone delata el carácter de la persona. Aquélla quiere «comerse» el mundo, y el mundo es poco para saciar su voracidad; ésta renuncia al mundo y muestra su desdén por el mundo o su supremacía sobre todo viso de mundanidad en la afirmación de una recia voluntad que reniega de él y de sus manifestaciones, que por otra parte le son necesarias (y de los cuales no puede prescindir completamente).

No muy distinta es la explicación que de la actitud ascética ofrece Karl Jaspers: alguien que sin cesar ve aumentar sus humillaciones, que vive pasivamente sufrimiento tras sufrimiento y dolor tras dolor, dará un paso hacia atrás, aunque las necesidades de felicidad de los sentidos y de los objetivos mundanos, aborreciendo todo anhelo de felicidad porque éste trae consigo sufrimiento, y se refugia en el dominio de sí mismo; lo que en ocasiones sobrevino y tuvo que ser soportado como destino y sufrimiento, ahora sobreviene como resultado de la propia voluntad⁵³⁹.

Como negación

⁵³⁹ Jaspers, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Op. cit. P. 133-134.

Esta alma se regodea en la indiferencia, y todo para ella es caducidad y «anhelo de viento», según conocida expresión del *Eclesiastés*. Esta actitud vital es para el budismo un sistema. Sistema cuyo núcleo organizativo es la indiferencia⁵⁴⁰ ante la vida, el desprecio⁵⁴¹ por la vida. Su mayor anhelo es no desear; su mayor logro, conquistar la muerte eterna.

Quien nada ama y nada tiene, nada puede perder; quien nada desea y de nada goza, de nada puede carecer: helos aquí su emblema y su filosofía.

Como esquizofrenia o como fantasía

Se trata, como quedó sugerido en el párrafo de respuesta *Como huida del mundo*, de buscar una salida a la crisis mediante la negación de la realidad. Para ello, personas hay que se sumen en un engaño (bien consciente, bien inconsciente) de sí. Es un intento por superar la crisis mediante la fantasía o mediante el ocultamiento de la realidad.

Cualquiera que haya leído la carta sincera y hermosa que el diecinueve de enero de mil novecientos quince le escribió Fernando Pessoa a Armando Côrtes-Rodrigues, sabe que la génesis de su vida múltiple, para decirlo con el título de una biografía sobre el genial poeta portugués, obedeció a una profunda crisis existencial que intentó superar mediante la creación de sus heterónimos⁵⁴².

Esta concepción así entendida enlaza con un motivo estoico de cuño cínico: el uso de las imaginaciones o de las fantasías, la *chrêsis phantasiôn* sobre la que girara la concepción estoica de Epicteto. Según narra éste, Diógenes afirmaba que “desde que me libertó Antístenes jamás fui esclavo”. La liberación se produjo por el haber aprendido a diferenciar

⁵⁴⁰ Cf. *Ibidem*. P. 346.

⁵⁴¹ Binswanger, Ludwig. El concepto del hombre según Heráclito. En: *Obras escogidas*. Op. cit. P. 144-145.

⁵⁴² “Por eso es serio todo lo que escribí bajo los nombres de Caeiro, Reis, Álvaro de Campos. En cualquiera de ellos puse un profundo concepto de la vida, diverso en los tres, pero en todos gravemente atento a la importancia misteriosa de existir”. Pessoa, Fernando. Carta a Armando Côrtes-Rodrigues. 19 de enero de 1915. En: <http://arquivopessoa.net/textos/3510>.

los bienes propios de los ajenos: lo poseído (familiares, amigos, fama, modo de vida), decía Diógenes, no es mío, sino tan sólo el uso de las representaciones imaginativas, que son siempre inalienables, pues nadie puede impedir, nadie puede forzar a hacer uso de la imaginación más que como uno quiere. Así, para Antístenes, los hombres no tenían la pobreza o la riqueza en las casas sino en las almas. Son los hombres con su actitud mental los que se esclavizan o se liberan; viven para la dicha y la virtud, o para la tiranía y la vileza. Enlaza este tema con el desprecio de los bienes de fortuna, y la polémica por el afán de dinero y los bienes materiales. De esta manera, lo que realmente libera al hombre no son las condiciones materiales, sino su disposición y fortaleza interior frente a ellas, “de ahí la importancia ante todo del control mental de nuestras representaciones imaginativas”⁵⁴³.

Ese recurso (de negar o tergiversar la realidad para hacerla más dulce, menos cruel) que momentáneamente puede ser de provecho a cualquier persona, cuando se vuelve constante y no es ya capaz tal persona de diferenciar la realidad de su fantasía, desemboca en una esquizofrenia.

La crítica filosófica –una crítica que comenzó en el siglo XIX y que luego se hizo sistema– consideró que cuando el ocultamiento de la realidad es civilizatorio, se cae en un estado patológico que dio en llamarse «metafísica».

Como hedonismo o como epicureísmo

Procura contrarrestar la crisis esta postura vital por medio de una entrega total a los goces más inmediatos de los sentidos.

Y sin embargo la tarea no por placentera es fácil; que al cabo se requiere –como lo hace notar Jaspers– una disciplina del gozar, una técnica de vida⁵⁴⁴. Es una respuesta que rehúye la responsabilidad, que absolutiza lo accesorio; una vida en la que aparece todo como acciden-

⁵⁴³ Termina diciendo Carlos García Gual a quien sigo en la exposición de este asunto. García Gual, Carlos. La secta del perro. Op. cit. P. 58-59. La cita en la P. 59.

⁵⁴⁴ Jaspers, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Op. cit. P. 145.

tal; una vida que se educa en la falta de sustancia, que se regodea en la agitación, en la mutación, en el cambio de las impresiones, para que no se encalle en una vivencia, en una tarea, en una empresa seria⁵⁴⁵. Como lo que caracteriza a esta manera es el cambio constante, el no demorarse en actividad alguna, el buscar cada vez más placeres aunque la familiaridad los torne efímeros, el picotear en todos los rincones, tomando sólo lo superficial y lo que tiene apariencia de bueno, entonces esta actitud –que puede ser (y es) forma de vida– se aviene bien con el color de nuestros tiempos, cuya seña de identidad es, precisamente, la rapidez y la superficialidad.

Como narcisismo

Como un rubro especial del hedonismo encontramos al narcisista. Consiste esta respuesta a la crisis en, como su nombre lo indica, concentrar todas las fuerzas propias en el cultivo narcisista de sí. Conviene señalar que buena parte de las actuales enfermedades del alma conciernen a obturaciones de corte narcisista, como la bulimia o la anorexia.

Como actitud cínica

Cuando están gastadas las convenciones, cuando parecen impostadas las normas, cuando el trato social llega a niveles de impostura que se juzgan intolerables, cuando reina por doquier la ostentosa mentira, aparece en la historia de esa sociedad la figura del cínico cuyo grave juego es el de hacer notar lo ridículo y enojoso de unas normas sociales que sumen a los pueblos en la estulticia, en la alienación o en el marasmo. Llega el cínico, tan sólo provisionado de su desfachatez y su desvergüenza, a predicar una ética más simple, que conduce a la libertad, aunque a costa de un denodado esfuerzo y un acendrado ascetis-

⁵⁴⁵ Cf. *Ibidem*.

mo, para lograr, si no la felicidad, al menos la tranquilidad y la ataraxia.

Ese es el cínico más digno; el que a su quehacer filosófico entrelaza inextricablemente una postura ética. Vive dentro de la sociedad, pero como una estatua en la plaza; si no se decide a retirarse al campo es porque sabe que su filosofía tiene un trasfondo ético, y con su ejemplo predica y con su género de vida quiere ganar adeptos para su causa. Con el propósito de lograr una renovación social, con el fin de alcanzar una vida en la libertad, ajena a los especiosos bienes de los hombres del honor, la riqueza y la fama, a los que les tributan todos sus afanes y todos sus esfuerzos⁵⁴⁶. Todo ello le parece poco; todo ello es nada para la razonada y ejercitada indiferencia del cínico; es este filósofo el tábano de la conciencia social.

Por paradójico que parezca, este cínico que vive al margen de la sociedad –y que sólo lo hace para criticarla– es todavía parte de la comunidad que tan duramente critica y con su crítica incesante y tenaz coadyuva al general mejoramiento de la misma. Quiero recalcar que el

⁵⁴⁶ Crates “decía que tenía como patria el anonimato y la pobreza, inexpugnables a la Fortuna” (P. 136). Mónimo “se hizo muy riguroso en su desprecio de la opinión pública y en el hábito de seguir la verdad” (P. 131). Diógenes “decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad. Y que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos. Conversaba sobre estos asuntos: y los ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer [concesión alguna a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad” (P. 125). Y consideraba minusválidos “a los que no tenían moral” (P. 107). Antístenes, tomando de Sócrates “la firmeza de carácter y emulando su impassibilidad, fue el fundador del cinismo. Y sostuvo que el esfuerzo es un bien”. (P. 92). Sus temas favoritos eran: “Demostrar que es enseñable la virtud. Que los nobles no son sino los virtuosos. Que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesitar nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos, y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos. Que el sabio es autosuficiente, pues los bienes de los demás son todos suyos. Que la impopularidad [la *adoxía*, la falta de renombre, la ausencia de fama] es un bien y otro tanto el esfuerzo. Que el sabio vivirá no de acuerdo con las leyes establecidas, sino de acuerdo con la de la virtud”. (P. 97). Se estima, en consecuencia, “que fundó el estoicismo más recio y viril” (P. 98), y “abrió camino a la impassibilidad de Diógenes, y a la continencia de Crates y a la firmeza de ánimo de Zenón” (P. 99). Todas las citas están tomadas de las *Vidas de los filósofos cínicos*. Diógenes Laercio. Op. cit.

cínico es lúcido y consciente portador de una altísima conciencia ética⁵⁴⁷ (y para alcanzarla reivindica siempre el valor del esfuerzo)⁵⁴⁸, y en esta su tarea vital, en esta su cruzada encuentra sentido.

Pues bien, he acá que en todos los tiempos ha habido una figura más descarnadamente cínica que aquélla. Son los que viviendo en comunidad no contribuyen a su mejoramiento; todos aquellos que se benefician de las ventajas del vivir en sociedad, pero no contribuyen a su construcción. La descarnada paradoja de esta actitud vital, de este cinismo irresponsable y descarado, es que si todos actuaran según su cuestionable proceder, esa sociedad de la que ellos sin cesar se aprovechan se disolvería en un día⁵⁴⁹. Son los sujetos que los estudiosos de la teoría de juegos llaman *freeriders*; dicho llanamente, todos aquellos que siempre van en coche y nunca quieren empujarlo. No es menester dar ejemplos. Gentuza de esta calaña siempre ha habido y habrá. Son estos necios de nocivo egoísmo los que más contribuyen al universal caos, al desequilibrio moral y a la disolución social⁵⁵⁰.

Puesto que se trata de una confianza en el individuo –y de uno que hace caso omiso de la sociedad en la que se desenvuelve–, no es raro que la figura del cínico aparezca en tiempos de crisis social cuando la fe en el progreso se encuentra minada y las ventajas del vivir en sociedad

⁵⁴⁷ De los preceptos comunes a todos señala Diógenes Laercio que “el fin de la vida es vivir de acuerdo con la virtud”. Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos cínicos*. P. 141.

⁵⁴⁸ Véase la nota 462. Y cf. también García Gual, Carlos. *La secta del perro*. Op. cit. P. 23.

⁵⁴⁹ Desde Platón sabemos que es imposible, es decir, que no es viable una comunidad política sin un mínimo de justicia. Incluso una banda de delincuentes o de mafiosos, cuyo propósito y sentido es el de actuar en contravía de las disposiciones sociales y jurídicas vigentes, requiere de unos códigos de conducta para que la organización criminal sea posible; códigos que, por lo demás, son celosamente observados y cuya transgresión es severamente castigada. Incluso, pues, quienes de manera sistemática se dedican a transgredir las normas que auspician la convivencia social requieren unos mínimos de justicia; por ello concluye Platón en su célebre tratado sobre la constitución de los Estados que la justicia no sólo es necesaria, sino que es superior a la injusticia. Cf. Platón. *República*. Op. cit. Libro I, 351 a – 352 d.

⁵⁵⁰ Sobre esta postura, sus posibles causas y sus nefastas consecuencias glosa en *La neurosis social*. El párrafo titulado *Personalismo* y en *La neurosis genera anomia*.

son puestas en entredicho o miradas con escepticismo, cuando no son objeto de la burla más mordaz.

Históricamente surgió en los tiempos de la crisis de la polis, por causa de la empresa conquistadora de Filipo y Alejandro y por causa de las guerras de los Diádocos que sumieron a las polis griegas en una incertidumbre general⁵⁵¹.

Como estoicismo

En líneas generales este tipo de respuesta tiende a centrar la crisis, tanto como su solución, exclusivamente en la persona, pues considera que los avatares del mundo son ajenos a la voluntad del hombre, y que el destino de cada quien es propio y particular; y, a su manera, merecido.

Frente a este destino individual, que si en ocasiones parece que quien lo padece no mereció, tiene entonces que hacer por merecerlo. El estoicismo reclama que cada quien haga frente con los medios que cuente, aunque sean pocos, a las circunstancias, joviales o dolorosas, que lo interpelan y lo sacuden. Resulta obvio que cuando son felices tales acontecimientos el hombre los acepta con cordialidad; mucho menor indulgencia tiene para con la mala ventura, aunque ésta sea tan injustificada como la primera. Frente a tal disyuntiva se impone, lícito, el reproche de Job a su mujer –“hablas como una mujer estúpida, si aceptas de Dios lo bueno por qué no has de aceptar lo malo”⁵⁵²–, y el llamado de atención de Camus al respecto: “El corazón humano tiene una fastidiosa tendencia a llamar destino solamente a lo que lo aplasta. Pero también la dicha, a su manera, carece de razón, pues es inevitable. Sin embargo, el hombre moderno se atribuye su mérito”⁵⁵³.

Sea como fuere, el estoicismo reclama para la crisis la resignación. Llámamla los estoicos *ataraxia*, imperturbabilidad, y júzganla el mayor bien del hombre, su mayor virtud, pues frente a una impasible y afian-

⁵⁵¹ Cf. García Gual, Carlos. La secta del perro. Op. cit. P. 22 y ss.

⁵⁵² Libro de Job 2, 10.

⁵⁵³ Albert Camus. Op. cit. P. 139.

zada imperturbabilidad es poco lo que puede el mayor infortunio. Armados con este escudo, y recluidos al margen del mundo⁵⁵⁴ y de sus azarosos avatares todo cuanto pueden, encuentran el valor para enfrentar a la veleidosa fortuna⁵⁵⁵. Si, pese a todo, sucumben, saben que hay siempre una última solución; definitiva, inapelable, la del suicidio, y a ella se apegan como el náufrago al madero, como el agonizante a la vida, porque saben que esa muerte es más vida que esa vida lancinante y dolorosa que los lacera y los consume.

Este último recurso lo encareció Séneca y lo encareció también la ética existencial de Sartre, como uno más, versátil y legítimo para sortear las dificultades del camino, júzganlo un medio (y fin a un mismo tiempo) decoroso para claudicar. Y aquél fue consecuente, pues de haber renegado de la muerte que le era impuesta, toda su filosofía habría transmutándose en literatura.

Pero hay un estoicismo más obstinado, más abnegado, que le niega a quien en vida muere, esa última tabla de salvación; tal el estoicismo de los cristianos, tal el estoicismo de un Frankl⁵⁵⁶. Ellos quieren que el

⁵⁵⁴ Es característico de la actitud estoica saber (o, si prefiere el lector, creer) que nada pueden los hombres frente a un mundo que juzgan radicalmente malo y como obstinado en tal mal. En cierta medida el estoico lo considera inmodificable y de allí que prediquen la resignación. Lucien Goldmann, en la tipificación que hace de la actitud jansenista bajo cuatro diversas categorías, señala que todas ellas guardan la común característica de condenar el mundo sin albergar ninguna esperanza de modificarlo. Cf. Goldmann, Lucien. *El hombre y lo absoluto*. Op. cit. P. 186-187.

⁵⁵⁵ Esta doctrina resonará en la filosofía de Spinoza: en la proposición sexta de la quinta parte de su *Ética*, por ejemplo, puede leerse: “Vemos que la tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ningún modo”. Spinoza, Baruch. *Ética*. Alianza Editorial. Madrid. 2007. Parte quinta. Proposición VI. P. 393.

⁵⁵⁶ “Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar ese sufrimiento, porque ese sufrimiento se convierte en su única y peculiar tarea. Es más, ese sufrimiento le otorga el carácter de persona única e irrepetible en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento, ni sufrir en su lugar. Nada le sirve, ni el sufrimiento mismo: se personifica según la actitud que adopte frente a ese sufrimiento que la vida le ofrece como tarea”. Frankl, Victor. *El hombre en busca de sentido*. Herder. Barcelona. 2004. P. 102. Sobre el «estoicismo» de Frankl puede leerse en el párrafo titulado *Análisis de la existencia provisional*: “Tales personas olvidaban que muchas veces es precisamente una situación externa excepcionalmente difícil lo que da al hombre la oportunidad de crecer espiritualmente más allá de sí mismo”. Y compárese con el símil que emplea Séneca en su escrito *Sobre la providencia*: “Subyugar desastres [sic] y terrores humanos es propio del grande hombre. Ser siempre dichoso y pasar la vida sin dentelladas en el espíritu es, de cierto, desconocer el otro lado de la naturaleza. Eres un gran hombre: pero ¿cómo lo sé, si la suerte no te da ocasión de demostrar tu valor? [...] Lo mismo puedo decir también a un hombre bueno, si ninguna circuns-

hombre viva hasta el final, ningún mal lo es tanto como para obligarle a cejar; que viva, aunque esté anegado en el dolor y en la desesperación, que viva, aun a costa de sí mismo⁵⁵⁷.

Quedan explicadas esas tres posturas filosóficas –estoicismo, cinismo, epicureísmo– que surgieron en tiempos de crisis y a esa misma crisis quisieron hacer frente. Conviene observar, sin embargo, que estos caminos (μεθοδος) por los que al hombre individual le son dados hallar el sentido de la existencia, están concebidos para unos pocos de recio talante, porque por su elevada exigencia vital, por la ascética que a cada uno de ellos le es propia, por el constante ejercicio que es menester para conseguir vivir bajo los designios de la virtud, hace, todo ello, que tales propuestas filosóficas cristalicen en éticas exigentes que no se avienen bien con los tiempos muelles que quiere vivir la gente hogaño, ni con una ética indulgente cuyo imperativo es el gozo, que es la de nuestros días.

Por lo demás, este tipo de éticas, altamente individualistas, son idóneas, justamente por su carácter individual, para los tiempos de crisis social, pero no favorecen ni un ápice –sobre todo la ética cínica a la que no sólo no le importa el bien común sino que le da la espalda– no favo-

tancia comprometida le ha dado oportunidad en que mostrar la fuerza de su ánimo [...]. Pues para el conocimiento de uno mismo es preciso pasar alguna prueba: nadie ha advertido de qué era capaz si no es intentándolo”. Séneca. Diálogos. Sobre la providencia. RBA. Barcelona. 2008. P. 18. Todo el texto está lleno de acotaciones del mismo tenor. Líneas después, por ejemplo, escribe: “Un desastre es una oportunidad para el valor [...]. El dios endurece, ejercita a los que pone a prueba, a los que ama; en cambio, a los que parece mirar con indulgencia, a los que parece perdonar, los conserva flojos para las desgracias venideras”. Ibidem. P. 20. Etcétera.

⁵⁵⁷ Sé que Frankl no estaría de acuerdo con la lectura que hago de su texto, porque él matiza diciendo que el sufrimiento debe evitarse (lo cual es lógico y obvio, porque de lo contrario se estaría frente a un masoquista y, por tanto en otro plano de discusión), se trataría más bien, de darle un sentido al sufrimiento que es inevitable (como, por ejemplo, el de la muerte de un ser querido). No se trata de que el sufrimiento sea necesario para otorgarle un sentido a la vida, pues el sentido es posible sin el sufrimiento y a pesar del sufrimiento, sino, más bien, se trata de encontrarle un sentido al sufrimiento o a la vida que sufre. Véase el *Apéndice (Conceptos básicos de logoterapia) a El hombre en busca de sentido*; en especial el párrafo titulado *El sentido del sufrimiento* y los siguientes. P. 134 y ss.

recen, decía, la reconstrucción de un deteriorado entramado social, que es, a un tiempo, causa y consecuencia de esa misma crisis social.

Muy diciente, también, me parece el hecho de que las tres escuelas de la época helenística –las tres más prominentes, pues hubo heterodoxias, sincretismos y derivaciones– que surgieron por causa de la crisis social y para enfrentar esa misma crisis que había supuesto el desgaste del modelo de la polis, avalaran el suicidio como una salida legítima para una vida vencida. Muy diciente resulta que estas escuelas que –como consecuencia del desgaste del entramado social– centraban su filosofía en la figura del individuo (ahora que éste no podía contar con el sobrecogimiento y el sentido que otorga una trama social bien urdida para enfrentar a la vida), le enseñaran a ese mismo individuo a aferrarse a la muerte, cuando se veía sobrepasado por las circunstancias de la vida, por la misma vida. Ello nos da un termómetro para ponderar la crisis de aquel entonces y un barómetro para sondar las simas a las que llega la desesperación vital.

Por lo demás, resulta sintomático que los pensadores contemporáneos que idearon filosofías para vigorizar (o, si se prefiere, moralizar) al individuo, aquellos que idearon una terapia en y a través de la filosofía (Heidegger, Zubiri, Safransky), lo hicieran al margen de la vida social, como se puede deducir del análisis que de la cuestión hace Óscar Barroso. Frente a ellos, el propio Barroso cree que no es posible superar la crisis del presente con la mera resolución individual, sino que es menester contar con la sociedad; es necesario complementar la política de vida con la acción gubernamental, porque considera que, en tanto que problema civilizatorio, la terapia debe trascender el plano individual para buscar soluciones en el plano de la civilización, sin por ello caer en un burdo comunitarismo⁵⁵⁸.

Cuadra bien con un mundo que se está derrumbando y que, a su vez, está dando paso a un nuevo mundo; cuadra bien con un mundo en el que por haberse quedado sin piso y sin fundamento, todo ahora da la

⁵⁵⁸ Barroso, Óscar. *Terapia del criterio*. Inédito. “Parece iluso, o cuanto menos elitista, pretender encontrar recetas o terapias individuales para males realmente civilizatorios”.

impresión de caos y agitación; cuadra bien con un mundo de esa naturaleza la prédica estoica que reclama, frente a la aparente, injusta y vana agitación del universo –aparente porque según su concepción del mundo la naturaleza es sabia y justa–, la tranquilidad de espíritu y la imperturbabilidad del ánimo. No en vano surge, pues, durante la decadencia de Roma, retorna en el Barroco europeo y conoce un nuevo auge, tras mil disfraces distintos, en nuestros días.

Por ello, frente a los tiempos ajetreados, atribulados, procelosos que nos fueron dados, no extraña que el estoicismo se haya convertido en senda posible y concurrida. Para, como último recurso frente al general frenesí, encontrar una barrera en el sosiego de la imperturbabilidad. Conviene recalcar que esa impasibilidad está a la base de todas las escuelas helenísticas; cinismo incluido⁵⁵⁹.

Más allá de las similitudes o la influencia que puedan ponerse de relieve entre las escuelas helenísticas y los saberes tradicionales de Oriente, conviene señalar un mutuo acuerdo en su recelo y hasta en su desprecio por el mundo político, que en Oriente se entiende hasta un desprecio por lo humano⁵⁶⁰. Las causas, sin embargo, son divergentes, pues en Oriente son permanentes e inveteradas, mientras que en Occidente son coyunturales y, por ello mismo transitorias, si bien recurrentes. Para aquéllos el mundo es siempre engañoso, despreciable; más aún: es lo despreciable. Para éstos, en cambio, el mundo político sólo lo es en la medida en que comienza a hacerse sospechoso; es decir, en la medida en que está o entra en crisis. Por ello no puede causar extrañeza que en tiempos de crisis como los nuestros asistamos a un renovado auge de las escuelas helenísticas (neoestoicismo; neoepicureísmo; neo-cinismo, si se me permite emplear tales categorías) y a un nuevo fervor

⁵⁵⁹ Haciendo referencia a Sócrates escribió Diógenes Laercio de Antístenes: “Tomando de él la firmeza de carácter y emulando su impasibilidad, fue el fundador del cinismo”. Diógenes Laercio. Vida de los filósofos cínicos. Antístenes. Op. cit. P. 92.

⁵⁶⁰ Binswanger, Ludwig. El concepto del hombre según Heráclito. Op. cit. P. 144-145.

por los saberes de Oriente que, despreciando el mundo político, esto es, la vida humana, promete bien el sosiego, bien la felicidad.

Es evidente, por lo demás, que éstas (epicureísmo, estoicismo, cinismo...) no son escuelas (o, si prefiere el lector, no sólo son escuelas), sino formas de vida y el nombre con el que las denotamos es meramente accidental. No obstante, tienen especificidades que les son propias y que nos permiten hablar del «tipo» o del carácter que a ellas subyace.

El momento histórico hace que predomine una forma de vida u otra, y el talante personal hace que este o aquel filósofo propugne esta o aquella concepción del mundo. En la actualidad, las dos corrientes que predominan –y a veces por idénticas razones– son el escepticismo y el epicureísmo. Aquél como respuesta lógica a un cambio drástico en la concepción física del cosmos y a un mal comprendido «relativismo» (todavía en términos físicos) que hace desconfiar de la teorías explicativas actuales, consideradas intentos transitorios y parciales, y también como consecuencia del derrumbamiento de los viejos valores sobre los que se apoyaba Occidente, que conmina a creer que nada es verdadero, fijo, estable, inmutable; sino todo mudable, efímero, apariencia. Éste, es decir, el epicureísmo, como consecuencia de la liberación vital y corporal que el derrumbe de la sociedad estamental y la concepción cristiana supusieron para el individuo contemporáneo. Así pues, la idea de que no hay valores fijos, ni metas perdurables, ni fines últimos ni hitos imborrables, trajo como consecuencia un expandido y ligero epicureísmo cuya preocupación máxima y consumación suprema es la de gozar el instante que se consume en el éxtasis instantáneo de placeres efímeros.

El escepticismo, que también se había propuesto el problema de la naturaleza del mundo y que aspiraba también a la serenidad, concluye en la renuncia.

Como imitación

Puede encontrarse un sentido en la imitación. Y esta imitación puede darse de dos formas concretas: una determinada, en la imitación de al-

guien en particular, y una indefinida, en la imitación que sigue las generales tendencias de la moda o de la masa.

Es un intento por superar la crisis a través de la imitación de un modelo (histórico, vivo o imaginario). Desde esta perspectiva, por ejemplo, algunos viven o quieren vivir teniendo como modelo la vida de Cristo, otros instauran como modelo la vida, más sospechada que conocida, de tal o cual personaje que es popular en los medios de comunicación (actrices, cantantes, etcétera).

Puede, pues, haber sentido por imitación y, con mayor profundidad, puede haberlo por identificación. Es decir, fundirse con la causa, hacerla suya, ser la causa; sólo desde esta perspectiva puede comprenderse a los mártires. El caso más extremo quizás sea el de Francisco de Asís que en un arrebató místico de oración y de anhelo se causó (le enviaron, diría un creyente) los estigmas de Cristo. En la identificación el individuo hace suyos los anhelos, el punto de vista y el proceder del modelo que pretende imitar.

Adler hace notar que “lo que los autores llaman *instinto de imitación o identificación* es siempre la adopción de un modelo con objeto de aumentar el sentimiento de personalidad. Sólo imitamos o nos identificamos con aquello que se estima adecuado para favorecer el afán de poder”⁵⁶¹.

El sentido que se encuentra por imitación es muy antiguo. Así por ejemplo, los súbditos de los reyes africanos o de los emperadores de la China solían hacer, y en ocasiones estaban obligados a hacer todo lo que sus gobernantes hacían al punto de dejarse mutilar si acaso el rey sufría una mutilación. Esta imitación tenía algo de simbólico por lo que el rey representaba al interior de la comunidad. Y era tal su fortaleza que no sólo otorgaba un sentido, sino que podía percibirse cada acto como una orden: si el rey caía del caballo había que caer, si él reía había que reír,...⁵⁶².

⁵⁶¹ Adler, Alfred. Op. cit. P. 242. N. 6.

⁵⁶² “Si el rey de Monomotapa tenía algún atributo bueno o malo, alguna dolencia física, una tara, un vicio o una virtud, sus pares y su servidumbre se esforzaban por imitarlo. Si el rey era cojo, sus acompañantes renqueaban. Ya desde la Antigüedad

Hay además de esta imitación simbólica una imitación religiosa que consistiría en imitar todos los aspectos de una persona o al menos sus rasgos más característicos. La primera es una imitación inconsciente y maquinal o ajena y obligatoria. Ésta es deliberada y es también la manera más simple de dar sentido a los actos y a una existencia toda (la anterior queda descontada bien porque sea inconsciente, bien porque es obligatoria). Su caracterización más típica fue durante siglos la que, para grandes masas, constituyó la imitación de Cristo, bien de manera directa como sería el caso para los monjes y para ciertos devotos, bien de manera diferida para una gran mayoría de creyentes que veían en alguno cercano (el sacerdote de la comunidad, algún monje conocido,...) el modelo a seguir o uno que encarnaba las virtudes del modelo superior y precursor (Jesús). No se nos oculta que ese sentido esconde una fe.

El caso más extremo y más dramático de este sentido por imitación lo encontramos, decía, en la vida de Francisco de Asís quien por su gran devoción y su poder de autosugestión llegó a adquirir las marcas de los estigmas.

El sentido por imitación sigue siendo, por mucho, el que impera en la actualidad y el que ha imperado a lo largo de los siglos, pues descarga al individuo de la onerosa y trágica tarea de elegir; sólo que ahora su

nos informan Estrabón y Diodoro de que si al rey de Etiopía le mutilaban alguna parte del cuerpo, todos sus cortesanos debían sufrir la misma mutilación. Un viajero árabe que a comienzos del siglo pasado visitó la corte de Darfur habla de los deberes de los cortesanos: cuando el sultán carraspeaba, como si quisiera hablar, todos hacían mutis. Si estornudaba, toda la asamblea lo imitaba, y sonaba como si alguien azuzara su caballería. Si el sultán se caía del caballo, todos sus cortesanos debían caerse de sus monturas. Quien no lo hacía, por elevado que fuera su rango, era arrojado al suelo y golpeado. Si en la corte de Uganda el rey se reía, todos se reían; si estornudaba, todos lo imitaban; si tenía un resfriado, todos aseguraban tener uno; si le cortaban el pelo, todos se hacían cortar el pelo. Por lo demás, imitar así a los reyes es algo que no se limita en absoluto a África. En la corte de Boni, el rey Célebes, era costumbre que los cortesanos hicieran todo lo que el rey hacía. Si éste estaba de pie, ellos también lo estaban; si estaba sentado, ellos también; si se caía del caballo, ellos también se caían. Si al rey le entraban ganas de bañarse, se bañaban con él. Los que pasaban debían meterse en el agua tal como iban, llevando o no la ropa adecuada. Desde China nos informa un misionero francés: si el emperador de China ríe, los mandarines también se ríen. En cuanto deja de reír ellos también lo hacen. Si el emperador está triste, a los mandarines parece que se les hundieran las mejillas. Se creería que sus caras están hechas de resortes que el emperador puede accionar a su antojo". Canetti, Elias. Masa y poder. Op. cit. P. 538.

foco y su centro se han desplazado. El modelo religioso ya no se aviene bien con el color de los tiempos por sus muchas prescripciones y sus muchas prohibiciones, y por ello se escogen modelos más ligeros de vida y acción menos gravosos para el espíritu, de menor exigencia vital. Estos nuevos modelos son los que en su nulidad y su intrascendencia nos presentan los medios de comunicación que proyectan la imagen de uno que, en virtud de su poder, su dinero o su belleza, se instaure como patrón.

En el extremo contrario y acaso para espíritus más nerviosos, menos veleidosos, está quien busca una vida más regulada, más reglada y más llena de prescripciones. De esta manera podemos explicar la conversión actual de muchos a religiones «más vivas» (que siguen gozando de gran vigencia en el todo social y el mundo individual, como el caso del Islam) o en la búsqueda de caminos espirituales que procuran el sosiego de quienes nada tienen que elegir (aunque tales caminos supongan –por lo menos en ciertos extremos– la deflación no sólo de la vitalidad, sino en muchos casos de la vida); caminos tales como la meditación o el yoga y, de manera más general, el budismo –un budismo generalmente fácil y, muchas veces, mal entendido– que es, como se sabe, una religión sin dios.

Obsérvese que es la forma más elemental (la de sentido por imitación), porque es la única válida para los niños cuando son aún muy pequeños y cuando no pueden todavía valerse por sí mismos, cuando no tienen, pues, autonomía. Es la forma más extrema y también la más servil, pues es voluntaria. Por mucho que se diga, siempre se podrá apagar el televisor.

En un segundo lugar, pero no muy alejada de ésta, está el sentido por prescripción, en donde el individuo se conduce en todo según las órdenes que recibe, como sucede con el operario dentro de la empresa.

Cuando el sentido es interno –es decir, no se obtiene por prescripción o por imitación– puede haber un modelo que oriente o que guíe, pero prima la autonomía y prima la voluntad.

Pero también puede darse la búsqueda de sentido no sólo como imitación de un modelo, sino, cuando se profundiza, como vivencia en otro. Este fenómeno, en diversos grados, es el que sufre, por ejemplo, el televidente. Una búsqueda de sentido «en otro» que puede llegar a la metamorfosis o a la esquizofrenia.

Hay en toda esta respuesta un sentido como huida. Pues, en efecto, la metamorfosis puede tener un doble y opuesto propósito: el de asemejarse tanto a algo hasta el punto de convertirse en él (como la relación que establecen los aborígenes con su tótem) o, en el extremo contrario, invocar la metamorfosis para alejarse tanto como sea posible de aquello que la suscita, bien por fobia, bien por odio, bien por temor, bien por defensa.

Como acoplamiento o como proyecto político

El individuo encuentra sentido adscribiéndose a grupos políticos (partidos políticos, gremios, sindicatos, asociaciones comunales).

Hay ocasiones en las que un gobierno o un partido político generan proyectos de gran envergadura (casos paradigmáticos son el régimen nacionalsocialista o el régimen soviético). Aquí el sentido se genera en tanto miembros de una nación. Y puede suceder que la persona se identifique de manera tal con el partido o el proyecto político que le da sentido a su existencia, que adopte como suyos las metas y los principios que tales instituciones propugnan. No muy distinto es, en nuestros tiempos, el destino de ciertos oficinistas y burócratas. (El Japón –con todas las diferencias del caso–, es un caso paradigmático al respecto. Cuando un empleado es despedido de su empresa, sufre tal deflación de sentido, siente tal vacuidad que se ve sumido en honda depresión. Y si el despido fue justificado; es decir, por causas que directamente competen al empleado –y no por razones ajenas al mismo, como por ejemplo el mal desempeño económico del país–, puede o suele llegar incluso al suicidio).

La entidad *política* que sirve como aglutinante puede ser un partido político, una organización gubernamental o incluso un gobierno para ciertos tipos de sistemas políticos. O –más etéreo, si cabe, pero con el mismo efecto– la entidad a la cual se acople y se ajuste la persona puede ser la masa, permitiendo que ésta genere los gustos, las inclinaciones, las tendencias, las opiniones políticas y todo aquello que en la vida de un individuo está sujeto a decisión.

De esta manera vive la persona según lo que de antemano le es dado, conforme a los usos y costumbres de su tiempo o de su pueblo, ciñéndose enteramente a los mandatos que su accidental posición en el mundo le impone. Casi ni tiene gustos o preferencias, como no sean los indiferenciados caprichos de la masa (pues la masa no tiene gusto sino adhesión); se adhiere, pues, con facilidad a los mandatos del vulgo y rara vez tiene proyecto de vida. Ocurre que es difícil superar ese estado de sumisión a la masa porque en ella encuentran los hombres sentido, dirección y autoridad.

Durante las guerras –valga anotar, pues se trata de una objetivación, cruda, muy cruda, pero no por ello menos efectiva ni menos real, de ese proyecto político en el que muchos encuentran sentido–, cuando toda la población está tirando en una misma dirección y vuelca todas sus energías en un mismo proyecto, los índices de suicidio descienden⁵⁶³.

Esta forma de reacción a la crisis comparte con la de la imitación, la pérdida de autonomía en favor de la sumisión a la autoridad.

Quienes encuentran sentido en esta forma de organización del mundo (logias, asociaciones, partidos políticos, etcétera) suelen ser personas pusilánimes, sin fuertes convicciones personales ni principios arraigados. Recuérdese la brecha existencial que se le abrió a Adolf Eichmann cuando en mayo de mil novecientos cuarenta y cinco fue derrotado el régimen Nacionalsocialista: “Comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar, en pocas palabras, ante mí se abría una vida desconocida, que nunca había lle-

⁵⁶³ Alvarez. A. Op. cit. P. 130.

vado”⁵⁶⁴. Resulta arquetípico de este carácter el ejemplo de Eichmann, pues justo en el momento de vincularse al movimiento nazi estaba a punto de ingresar en la logia masónica Schhlaraffia, “asociación de hombres de negocios, médicos, actores, funcionarios gubernamentales, que tenía la finalidad de cultivar en común el buen humor y distintas diversiones [...]. Todos y cada uno de los miembros estaban obligados a dar, de vez en cuando, una conferencia, en la que debía destacar la nota humorística, la nota de humor culto y refinado”⁵⁶⁵.

Como sí mismo o como autenticidad

La fórmula de la Ilustración que proporciona Kant –«atrévete a pensar por ti mismo»– ofrece una descripción ajustada de esta respuesta a una crisis que quizás había provocado la indolencia o el marasmo.

Esta forma de respuesta encuentra su sentido en un paulatino y racional (esto es, razonado) asimilar los porqués de la existencia; es decir, los actos que elige y que, a lo largo de su vida, ha elegido.

Este atreverse a pensar por sí mismo, atreverse a ser por sí mismo, no se pliega a la voluntad de la autoridad ni a los antojadizos designios de la masa, pero tampoco es un simple negarlos; en este caso estaríamos en el ámbito de una existencia meramente contestataria que encuentra siempre su sentido en la denodada y hasta contumaz oposición⁵⁶⁶.

Sólo con muchos matices podría decirse que se trata de «autenticidad», pues para la ética de la autenticidad, tal y como la entiende el comunitarismo, el polo de la decisión, de la «autenticidad» recae más en la comunidad que en el individuo⁵⁶⁷.

Esta respuesta, por el contrario, es un proceso infinito que –para decirlo con los existencialistas– encuentra su ser en su hacer, o en su hacerse.

⁵⁶⁴ Citado en Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Op. cit. P. 55.

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ Sobre esta figura véase *Manifestaciones de la neurosis social*.

⁵⁶⁷ Recuérdese el *Excurso sobre el debate entre el liberalismo y el comunitarismo*.

PATOLOGÍAS

Como nostalgia

Se trata de una incesante añoranza por los tiempos idos y vividos; se trata de un vivir en esa patria que es el pasado.

Conclusiones

Una de las principales conclusiones que arroja el estudio sobre la crisis del presente es que ella está generando patologías de civilización.

La desorientación patente de grandes cantidades de personas, como consecuencia de un nihilismo que ha terminado por adueñarse de los tiempos, la falta de asidero, el no tener a qué aferrarse, se me imponían como una invitación y como un imperativo para adentrarme en el estudio de la crisis que en nuestro tiempo atraviesa Occidente y que es también la crisis de la Modernidad.

Una vez definida la crisis como el desbordamiento que produce la saturación de las posibilidades inmanentes de la entidad que entra en un período crítico, fue posible mostrar los distintos niveles que, para la filosofía, presenta la crisis. En ocasiones, se superponen niveles de análisis que, por la naturaleza misma de la cuestión, debieran deslindarse. Pero puesto que no se procede de tal modo los análisis quedan impregnados de confusiones desafortunadas.

En general, puede sostenerse que las vetas por las que discurre toda investigación filosófica de la crisis son: una crisis de época, una crisis social y una crisis de la filosofía. Que en cierto momento histórico o que para un problema determinado de la filosofía sea posible la concurrencia de distintos tipos o niveles de crisis no autoriza a superponer o a confundir el análisis de los diversos estamentos que compondrían dicha crisis, sino a analizarlos de manera independiente.

CONCLUSIONES

Puesto que se trataba de estudiar la crisis del mundo moderno, fue menester indagar qué entendía la tradición intelectual por tal período histórico. La investigación mostró que, a diferencia de ciertas corrientes historiográficas que quieren ubicar su inicio en un tardío siglo XVIII, con la llamada Revolución Industrial, o de algunas otras escuelas o historiadores que quisieran negar toda especificidad al mundo Moderno, mostrando los «Renacimientos» tempranos –en el siglo XII– y anteriores al movimiento Humanista y al período que la historiografía occidental propiamente conoce como Renacimiento, desdibujando de esta manera la categoría de Modernidad que presenta características peculiares y estables y que permiten calificarlo como un período histórico determinado; a diferencia de las caracterizaciones usuales de la filosofía que quieren hacer coincidir el inicio de la Modernidad con la indagación filosófica de René Descartes y su duda metódica; la investigación mostró que el inicio de la Modernidad puede datarse en el siglo XIV, con el primer humanismo italiano, precisamente porque en ese siglo y con este movimiento comienzan a gestarse las ideas y los vectores que terminarán por conformar el mundo moderno como entidad coherente y unidad cultural (pese, claro, a las tensiones internas que, por otra parte, son consustanciales a toda civilización y a cada instante histórico); esto es, todo lo que de específico y de estable tiene y que permite, con propiedad, caracterizarlo como un período histórico que, por su comprensión del mundo, por la manera de organizar la vida de los individuos en términos de lo político, lo jurídico, lo cultural y lo económico, aparece como una entidad determinada y delimitada.

Que sea posible caracterizar un período histórico y delimitarlo espaciotemporalmente no debe, por otra parte, llevarnos a concluir –como pretendió cierta historiografía y cierta filosofía de cuño estructuralistas– que hay en la historia «saltos», «rupturas», momentos o instancias «incommensurables». Pues la historia es una sucesión continua, y en el tiempo no existen ni saltos ni rupturas, sino que es menester caminar cada instante para que sea posible el momento sucesivo. Las categorías que emplea el pensamiento –la filosofía, la historia, la sociología, la

ciencia de la política— son ficciones útiles de que se valen los estudiosos para caracterizar un período y para facilitar su comprensión, pero nada autoriza a darles una autonomía y una realidad que ni tienen ni podrían tener, puesto que su existencia no es más real, ni puede serlo, que el hombre que las piensa y que de ellas se vale para la explicación y para la comprensión.

De los principales vectores que servirían para dar cuenta del «estilo» de la Modernidad, conviene señalar el ascenso de la figura del individuo y el hecho de que ese mismo individuo que comenzaba a ganar tanto relieve y tanto vigor se instaurara en fundamento último y horizonte irrecusable de conocimiento y de verdad. El yo se instituye como fuente y garante de la verdad. Tal giro se mostró de una fecundidad asombrosa, pues sobre él se asientan algunos de los movimientos más definitivos y definitorios de lo que llamamos mundo moderno: el Humanismo, la epistemología moderna (tanto en su vertiente racionalista como empirista), la Reforma protestante, la constitución del sujeto y hasta la constitución del Estado-Nación y la aparición posterior del nacionalismo. De tal giro procede también el racionalismo, en su sentido más lato; esto es, que el hombre se ubica en el centro del mundo y convierte a la razón en su principal instrumento de explicación.

La constitución del Estado moderno y la consolidación del capitalismo (como modo de producción), vendrían a completar el paralelogramo de lo que denominamos Modernidad. Y lo completan, porque operan como formas hegemónicas de organización jurídica y económica, esto es, social, de la vida de las personas.

Una vez establecidos los límites de la Modernidad, se estudió la crisis de la Modernidad, mostrando que la causa principal de la crisis tiene su foco en la anarquía, en su sentido más prístino o etimológico de falta de principio. Dicho principio es el que confiere una coherencia y un «estilo» al mundo moderno y a los procesos que lo constituyen (y, en general, a toda entidad que es susceptible de sufrir una crisis). Tal anarquía discurre, fundamentalmente, por tres cauces: el nihilismo; la ausencia de

CONCLUSIONES

un foco político del que emane un estatuto axiológico y el cese de la primacía de la razón que dificulta configurar una jerarquía vital.

El principio político de la Modernidad, que se encarnaba en el Estado moderno, y que encuentra su fundamento último bien en el soberano, bien en el pueblo –y de donde se desprendería la noción de legalidad como fundamento moderno del Estado y del poder–, a diferencia de la configuración política medieval que encontraba dicho fundamento en la trascendencia, encuentra su punto crítico en la aparición de Estados que contemplan la coexistencia de cartas constitucionales diversas, por una parte, y en el hecho de que el propio Estado avale entidades «parapolíticas» como las organizaciones no gubernamentales, único contrapeso que reconoce como legítimo a su autoridad y su autonomía. Sumado a estos factores, encontramos que, de manera involuntaria pero decidida, un capitalismo omnipresente y desbocado pone en entredicho las pretensiones hegemónicas, en el dominio de lo meramente político, del Estado contemporáneo.

Un último dominio por donde se deja ver la crisis del principio político es la paulatina aparición de leyes desiguales para personas que, en principio y teóricamente, eran jurídicamente iguales. Normativas que se objetivan en lo que dio en llamarse discriminación positiva, por una parte, y en la política del reconocimiento por otra. La primera, puesto que tiene unos límites en el tiempo y pretende equilibrar resultados que los procesos históricos han hecho diversos, resulta comprensible y har- to más excusable que la segunda, ideología que pretende ahondar y perpetuar las diferencias y que, por la lógica de acción que le es propia, mina la posibilidad de lo político, tanto en el plano de los objetivos prácticos como en su más puro dominio teórico.

Se mostró también que la cacareada crisis del capitalismo es más presunta que real, pues es una de las entidades que goza de mayor vigor en nuestros días. Obsérvase tal vitalidad en la rapidez con que se trasladan los capitales, en las ingentes ganancias que recaban los poseedores del capital, en la incapacidad de los gobiernos por ejercer control sobre las transacciones financieras... Por lo demás, habría que

hacer notar que el capitalismo entraría en crisis (como modo de producción, pues como mecanismo de intercambio parece insuperable) en el momento en que, gozando de perfecta información sobre un mercado único y mundial, no fuera ya posible el arbitraje; momento para el que, dadas las circunstancias actuales, parece que faltan aún decenios e incluso centurias.

Otro cauce por donde discurre la crisis del mundo moderno es la deflación que ha venido sufriendo la razón, que, de ser vehículo privilegiado de la explicación del mundo, pasó a ser una herramienta más, entre otras muchas, para su comprensión. Tal inflexión obtiene su impulso del romanticismo (con el claro precedente de la Reforma protestante), que, exaltando la idea de la voluntad, comienza a minar las de autonomía y libertad. Ensalzaron, frente a los valores de aspiración y cuño universales que pergeñaba Occidente y en los cuales se encarnaba el proyecto Moderno, valores locales, ligados a la comunidad y a las costumbres.

Por último, el nihilismo aparece como consecuencia del vacío que deja el debilitamiento de la religión y de la ausencia del sentido que en ella encontraban los creyentes. De esta pérdida de sentido se desprende, como una de las tareas más urgentes para la filosofía de hoy, procurar una filosofía que moralice las almas tristes y desconsoladas del presente. Porque, en efecto, de la desmoralización actual que vive Occidente se desprende, como una de sus más graves consecuencias, una serie de patologías individuales y de civilización.

La pérdida o el desgaste de los usos y los códigos silenciosos de conducta que rigen en todo momento la sociedad y que no son más que el envés de la crisis, genera patologías de diverso cuño. Del debilitamiento del principio político y del consustancial deterioro de la autoridad que éste conlleva se desprenden las patologías que podemos enmarcar bajo el rótulo de «patologías de hiperexpresión»; patologías de cuño esquizoide que encuentran su foco, no, como otrora, en la represión, sino en la sugestión y en el imperativo del goce.

CONCLUSIONES

Pero puesto que la crisis de la Modernidad no es sólo social sino también epocal, se desdibuja –pues es éste el signo de identidad de toda crisis de época– la realidad toda y, entonces, es la realidad misma la que se torna como huidiza y vagarosa, la que hay que volver a acotar y a definir; por ello surge para la filosofía, como un imperativo, pergeñar en épocas de crisis epocales (como la que vivimos y que comenzó en los albores del siglo pasado) ontologías para intentar comprender qué de fijo, enjundioso y entitativo tiene una realidad que a los ojos de quienes aprecian la crisis se torna onírica y hasta espectral.

Como corolario siniestro y doloroso de los cauces por donde discurre la crisis de la Modernidad se encuentra, tristemente auspiciada por el nihilismo, una deshumanización inusitada y terrible, que se aprecia en una mecanización de la vida y una escolastización de las posibilidades humanas. Dicha deshumanización se objetiva, por una parte, en el desfase entre las posibilidades y los designios de la ciencia y los anhelos y las conveniencias de la humanidad; y, por otra, en un desprecio del hombre por el hombre y una deflación de lo genuinamente humano, que encontró su punto más álgido y más luctuoso en los totalitarismos tristemente célebres del siglo XX, y en su perfidia hecha sistema y su voluntad de dominio convertido en crudelísimo arte, hasta el punto de no encontrar en el dolor un revulsivo para el mal, ni en la muerte (es decir, en la vida del otro) un freno para la crueldad. Todo ello, claro, porque la vida perdió su carácter absoluto, su aura intrínseca de unicidad.

El estudio de las patologías contemporáneas partió de un discernimiento entre lo sano y lo patológico, bien de las personas, para las patologías individuales; bien de lo social, para las patologías de civilización. En términos generales se observó que la noción de lo sano responde –ya en el plano individual, ya en el civilizatorio– a una plasticidad y una libertad que sabe responder con certeza y con holgura a las situaciones vitales e históricas que, a una civilización o a un individuo, le salen al

paso. Y lo patológico no debe comprenderse como lo contrario de lo sano, sino como su merma: cierta incapacidad por amoldarse a las circunstancias de la vida y de la historia que son siempre cambiantes, cierta contumacia para responder de manera idéntica a ocasiones que son esencialmente diversas, cierta rigidez y cierto sólo saber comportarse de una manera determinada (y vale para el individuo y vale para la civilización). Se observó que las patologías individuales se objetivan en mutaciones en la manera en la que se vivencian el tiempo o el espacio, desviando u obturando de este modo las posibilidades intrínsecas del ser-en-el-mundo, dando lugar, según las particularidades del caso (es decir, de la patología), a los comportamientos compulsivos, esquizofrénicos, abúlicos...

De las dimensiones temporales que constituyen la existencia, contrario a los pensadores que gravitan en las escuelas del análisis existencial y el existencialismo, que tienden a privilegiar la dimensión de futuro, se mostró que todas las dimensiones del tiempo gozan de análoga entidad; no sólo el futuro y el pasado, como horizontes constituyentes e inalienables del ser, sino el presente que pese a su esencia transeúnte y fugitiva, es imprescindible para la existencia, porque saber henchir el presente de plenitud, asirlo con todas las fuerzas y con todo el ser, es también sinónimo de salud. De una vivencia equívoca o dificultosa de la temporalidad, pueden desprenderse patologías de diverso cuño, tales como la depresión, la esquizofrenia o la gestación de manías diversas. Así como con una perturbación en la vivencia de la espacialidad se pierde la unidad significativa del mundo –y vale también para el tiempo–, lo que conlleva una merma en la voluntad y en la libertad individuales que generan patologías como la agorafobia, la claustrofobia o la esquizofrenia.

El sentido de la acción, como campo de posibilidades en el que ésta se injerta, contrario a la acción compulsiva que carece de motivación y por tanto de sentido, fue también objeto del análisis. Así como el problema del suicidio que no es sino la objetivación cruda y descarnada de una vida en crisis cuya deflación de sentido se ha tornado absoluta.

CONCLUSIONES

Y como antídoto a la anarquía ($\alpha\nu\text{-}\alpha\rho\chi\iota\alpha$) que causa la crisis, se postuló la necesidad de coherencia, entendida como un «sistema» que está conforme con los principios ($\alpha\rho\chi\alpha\iota$) de cada quien, de donde se genera un campo para la acción y un ámbito, más que ético, de veracidad; aunque tales principios, por el momento histórico y vital de cada persona, puedan variar en el tiempo (de allí que sea histórico, en su doble sentido, el principio de coherencia: cambia o puede cambiar con el paso del tiempo y supone una negociación, tácita en ocasiones, con el propio pasado). La postura aquí planteada rebasa la disyuntiva de Karl Jaspers que creía encontrar dos posturas dicotómicas frente a la existencia de las jerarquías de valor: la actitud estética y la de una vida que gira en torno a la ética. Y la rebasa porque la coherencia consigo mismo que supone el vivir según *principios*, viene dada, de suyo, en la actitud estética, cuando es vivida de manera cabal. Ni tampoco el cínico o el escéptico, dos figuras problemáticas para toda concepción ética, caen fuera del principio de coherencia propuesto, porque negándolo, dejarían de ser cínicos o escépticos. Está tan anclado en la existencia el principio de coherencia que se prefiere la falsa coherencia a la incoherencia y hasta el delirio a la falta de sentido.

De las patologías contemporáneas estudiadas, tres categorías fueron acuñadas para denotar fenómenos que no por corrientes en nuestros días dejan de ser morbosos, a saber: las patologías de la disgregación, las de la dispersión y las de la literalidad. Las primeras de ellas, aparecen cuando el yo se disgrega y surge con tal descomposición la correlativa ausencia de un centro que permita estructurar el yo; son lapsos en los que tienen los enfermos dificultades para concentrarse, y pueden tener repercusiones, como ocurre con la esquizofrenia, en el lenguaje. De esta disgregación surge el carácter ex-céntrico que muestran ciertos delirantes.

Las patologías de la dispersión, consistentes en estar y no estar en un lugar determinado, se ven causadas, en gran medida, por las nuevas tecnologías de la comunicación, y genera disposiciones existenciales que comienzan a ser la seña de identidad de nuestro tiempo: el vagar

por todas las modas sociales sin apenas identificarse con ninguna, la falta de asidero o la avidez de novedades.

Por fin, las patologías de la literalidad denotan cierta incapacidad, que comienza a ser corriente en nuestros días, para los conceptos y las ideas abstractas. El caso arquetípico lo encontramos en algunos esquizofrénicos que se muestran incapaces de emplear palabras genéricas para significar categorías o clases, y cuando lo hacen no significan para ellos generalizaciones; frente al test de los colores, el esquizofrénico dirá que este verde es el verde del árbol de su casa, este otro es el verde del prado del vecino, aquel más allá es el verde de las montañas que se ven desde su ventana... Como resultado de dicha incapacidad, quienes acusan tal patología se muestran presos en todo momento de una situación concreta, incapacitados para traspasar la situación inmediata que les ofrece su mundo. La pérdida de la facultad de abstraer, entonces, obtura los horizontes de los posibles. Dos graves manifestaciones de esta onerosa patología las encontramos ora en un actuar individual que sólo es capaz de satisfacer sus intereses mezquinos y particulares; ora en cierto egotismo insulso que ha venido a apoderarse de las más diversas manifestaciones de la vida diaria, desde los cenáculos literarios y los círculos académicos, hasta las aulas de las escuelas, los medios de comunicación y las conversaciones de café. Así, tal concreción que impide desbordar lo inminentemente dado, se objetiva, como sucede en nuestros días según sea el fenómeno en cuestión, bien en una fijación morbosa por los estímulos que nos circundan, bien en una distracción frecuente y una incapacidad para la concentración.

Las patologías contemporáneas, que son muchas y de muy diverso tenor, conviértense en patologías de civilización cuando el problema, más que médico, comienza a ser de orden político. No importa tanto, en efecto, el número de los afectados –y conviene recordarlo en esta sociedad que está bien dispuesta a cuantificarlo todo–, como a la propensión

CONCLUSIONES

a estarlo; como ocurre con la peste, que la hay no porque se infecten y mueran muchas personas, sino por la inminente posibilidad de caer enfermo. Hay, o puede haber, una patología social, cuando las raíces mismas sobre las que se asienta toda una civilización o toda una sociedad están corrompidas o putrefactas, porque de ese suelo inficionado sólo pueden brotar frutos amargos o infectos.

La patología de civilización por excelencia de nuestros días es la neurosis social. Pese a que algunas clasificaciones de las patologías actuales han prescindido de la neurosis como categoría, los síntomas que bajo ella se aglutinaban siguen apareciendo con persistencia notable, de allí que resultara legítimo emplear la categoría para denotar un fenómeno recurrente.

Se mostró que el principal rasgo de las personalidades neuróticas es el de guiar su conducta por un objetivo ficticio. Y aunque la construcción de objetivos ficticios es mecanismo propio de sanos y enfermos, lo patológico reside en el hecho de que los individuos morbosos son incapaces de distanciarse de su objetivo ficticio cuando la realidad así lo exige. Y tanto más se aferrará el neurótico a la ficción que crea conforme sea mayor la inseguridad que lo aflige.

Gracias a la preponderancia de la imagen en la sociedad contemporánea han comenzado a primar en ciertos ámbitos sucedáneos de realidad que, como ficciones reguladoras, orientan la acción. Así, el primer resquicio por donde se cuele la neurosis social se cifra en la brecha que existe entre la vida buena que ofrecen –y por su dilatado influjo podría decirse que imponen– los medios de comunicación y lo que cada quien es. En la actualidad, grandes masas de personas viven y se orientan según los imperativos especiosos de los medios de comunicación. La internet, por lo demás, ofrece la posibilidad de actuar de manera diversa a como lo hacen cotidianamente, sostener otras ideas y aun ser otra persona, lo que, llevado hasta sus últimas consecuencias, desembocaría en una psicosis.

Otra vertiente por la que se manifiesta la neurosis social es la depreciación del otro, tan característica del neurótico, quien procura elevar

su sentimiento de la personalidad rebajando a sus semejantes. De esta dinámica de oposición, de esta torpe disposición a guiar la existencia por el «no» sistemático y obstinado e incluso contumaz, pretende el neurótico recabar prestigio y preeminencia, y afirmar su propio sentimiento de personalidad, pues anhela en todo ser el primero. El egotismo y la exacerbación de la primera persona aparecen entonces, desde esta perspectiva, como una de las facetas de nuestra cultura neurótica. Se estudió la manera en la que este personalismo exacerbado mina el entramado social y los males que tal fenómeno acarrea: en particular la anomia y la corrupción.

Pero ocurre que el fenómeno de la neurosis social no se limita a los individuos que la padecen sino que, en una dinámica nefasta de retroalimentación, ha comenzado a aquejar también a las instituciones que guían la conducta de los ciudadanos. Sin necesidad de sustancializar el Estado, se mostró que éste y todas las instituciones que de él dependen tienen un carácter que le imprimen tanto sus mecanismos formales, como los funcionarios que dentro de tal engranaje se desempeñan.

Puesto que el Estado es consciente de la latente posibilidad de dejar de imperar, afina, como ocurre con los individuos neuróticos, la previsión y la anticipación, no sólo para brindar seguridad a sus ciudadanos, sino para defenderse de ellos (es decir, de la latente amenaza que ellos suponen para aquél por los incesantes aguijones que sus órdenes – encarnadas en su legislación– dejan en las personas). Aunque la labor del Estado supone la generación de instituciones fuertes, se llegó a la conclusión de que sobrepasado cierto umbral –el del momento en el que el Estado deja de velar por los ciudadanos, que es, al cabo, para y por quien él existe, y comienza a autonomizarse y a perderlos de vista a ellos y a sus necesidades– cae en el dominio de lo patológico.

Se mostró también que las preocupaciones por el ahorro, por la producción, sus instrumentos puramente cuantitativos de medición, pueden ser leídos en clave neurótica puesto que para el neurótico su afán compensatorio se objetiva en las ansias de acumulación y en un afán constante por la economía.

CONCLUSIONES

La inferioridad real o supuesta del neurótico origina un sentimiento de inseguridad que tiene onerosas repercusiones en el ámbito del Estado neurótico: al no haber instancia suprema de decisión jurídica o política en el plano internacional (o al ser su existencia todavía limitada y su campo de acción tenue), el Estado se sabe desprotegido y por ello se arma para su defensa tanto como le es posible. De la inexistencia de esa instancia superior (política, militar y jurídicamente) a los Estados es de donde surge la teoría realista. Y la carrera armamentista de los Estados se ve acuciada por un fenómeno paradójico y doble: el Estado neurótico no sólo sabe que en cualquier momento podría ser agredido, sino que cree que en cualquier instante va a serlo. El hecho de que ningún país conozca, en términos estrictos, el potencial bélico de su vecino o de su enemigo, hace que las predicciones se basen en una ficción más o menos afortunada de la realidad que, como la del neurótico, sirve de línea directriz para la acción.

Y dado que el neurótico pretende elevar su sentimiento de seguridad mediante la depreciación del otro, la guerra entre los Estados fue posible explicarla como una expresión neurótica más de ciertos Estados enfermos. Y se señaló, como triste corolario, el hecho de que la guerra también sirve a los Estados neuróticos para afirmar su poder y acallar su sentimiento de inseguridad, pues en la orden de ataque muestran su poder incontestable frente a sus ciudadanos: los mandan a la muerte.

Se identificó el nexo que liga los dos planos en los que es susceptible de desarrollarse la neurosis social: el Estado regula las acciones de los individuos y, mediante la legislación, que le pone coto a sus deseos, contribuye a formar ciertas tensiones de carácter neurótico. Además, los rasgos neuróticos del Estado morbosos (la puntualidad, la minuciosidad, la memoria, el interés, la precaución) son exigidos a sus ciudadanos en el trato con él, por donde surge otro lugar por el que penetra la neurosis. Y puesto que el Estado contemporáneo se vale de sus instituciones y de los avances técnicos para controlar y para vigilar a los ciudadanos sin cesar y en las esferas más íntimas y privadas de los individuos (y el recurso denota ya cierto carácter o, al menos, cierta tenden-

cia marcadamente neurótica), éstos se sienten cada vez más perseguidos.

Por todas estas razones se pudo postular que el Estado contemporáneo (algunos al menos) no sólo es neurótico, sino neurotizante. De allí surge cierta aprehensión por parte de los ciudadanos hacia el Estado – alimentada por el hecho de que el Estado le pone coto a sus deseos–, por donde se va labrando una neurosis en las personas. De esta vigilancia y del coto que a los deseos de los individuos pone el Estado, surge la anomia, y tanto mayor se muestra la anomia conforme es mayor la neurosis de los Estados.

Una última y preocupante manifestación de la gestación de la neurosis social es el odioso cultivo de la envidia que impide prodigar admiración. El neurótico no conoce el gozo de dar y sólo sabe recibir.

En la parte final del texto se intentó una tipificación de las respuestas que al problema de la crisis se han dado para las crisis epocales y para las crisis sociales. La superación de las crisis filosóficas no puede responder a un tipo porque las respuestas que la filosofía debe buscar a las crisis que su propio devenir causan han de ser inéditas por los factores que en ella concurren: el momento histórico en el que surge la crisis y por el punto, inédito en la historia del pensamiento, al que lo ha conducido su propio discurrir. Hay crisis de la filosofía cuando la propia reflexión conduce el discurrir filosófico a un punto ciego, y se le impone la necesidad de surcar nuevos mares para intentar superar el escollo que la obstaculiza y la anega.

Pero más allá de la superación de su propia crisis, más allá de la siempre inacabada labor de refinamiento de los instrumentos de análisis, más allá de una reflexión que intente superar las dificultades de su propia reflexión, tal vez una de sus principales tareas hoy sea la de pergeñar un pensamiento que le devuelva el sentido y la esperanza a los corazones atribulados y desorientados. Una filosofía que, con las manos

CONCLUSIONES

en el mundo, vuelva a hacerse cargo de las preguntas de la vida: el amor, el dolor, la felicidad, la muerte... Una filosofía que moralice y colme de esperanza, y que, preocupada por la deriva del mundo, intente mostrar una salida al túnel solitario y caliginoso en el que moran ciertos hombres.

De las distintas respuestas que se han procurado los hombres para intentar superar la crisis, se encontró que la más idónea para tal propósito, dadas las condiciones socio-históricas del momento, es la respuesta que intenta superar la crisis mediante la autenticidad o mediante ser sí mismo. Si en otras épocas resultó legítimo o fue idóneo superar la crisis por medio de la restauración de usos viejos o mediante la redefinición de los marcos sociales y las categorías para la acción; si para ciertos espíritus puede convenir plegarse al faro de una autoridad que en todo momento les trace el camino; si otros encuentran sentido en una actitud nihilista o en una filosofía del absurdo; si unos más quieren refugiarse en la fantasía, en la ilusión o en la enfermedad para rehuir la crisis; si algún otro ama más su pasado y sus recuerdos que su propia vida y en ellos encuentra consuelo y encuentra sosiego, debe decirse, sin embargo, que esas respuestas a la crisis si pueden ser efectivas, no por ello dejan de ser engañosas. Sólo una de ellas alberga la grandeza que la tarea de ser persona nos impone: la de la dignidad de, en cada instante y cargando con el peso de la responsabilidad que cada acción conlleva, hacerse hombre en el océano infinito de la libertad.

Apéndice

Crises et pathologies de civilisation : une étude à propos de la modernité et les pathologies du présent.

Résumé

L'objectif de ma recherche fut d'étudier la crise de la Modernité. On observa que la crise du présent est en train de générer des *pathologies de civilisation*. Pour chacune de ses questions, j'ai consacré les deux différentes parties du texte que je me permets de vous présenter. *Primo*, pour étudier la crise de la Modernité, il était nécessaire de savoir quelle est la signification de ce terme. Après la définition de Modernité s'imposait, autant pour ses limites temporelles comme conceptuelles. Ultérieurement, une thèse pour savoir pourquoi la Modernité est en crise a été postulée dans mon écrit ainsi qu'ont été aussi étudiées ses particularités et ses caractéristiques.

Secundo, les pathologies individuelles et les pathologies de la civilisation ont été étudiées en essayant de définir ce qui était sain et ce qui était pathologique, tantôt dans le domaine de l'individu, tantôt dans celui de la civilisation. Pour l'étude des premières, mes recherches se concentrèrent majoritairement sur les penseurs de l'école de Daseinsanalyse. Les dimensions spatiales et temporelles du sujet comme cons-

tituant de l'être-au-monde et la manière dont sa perturbation aboutissait dans le domaine de la pathologie ont été étudiées, ainsi que les pathologies contemporaines, en tenant compte des considérations qui ont été faites à propos de la crise.

En ce qui concerne la civilisation, je cherchai à savoir si parler de *pathologies de civilisation* était légitime, pour après postuler l'hypothèse suivante : la pathologie de civilisation de plus grand relief au présent est une névrose sociale. Cette névrose a été caractérisée et de même que la façon dont elle devient sociale. Ses manifestations et ses conséquences ont été aussi étudiés.

Pathologies.

Face au manque de sens qui peut même conduire à la mort, la philosophie doit tâcher de donner des réponses ; élaborer une philosophie moralisante et nous en donner un sens. Pendant que cette tâche est menée à bien, il faut essayer de comprendre le monde du malade, les variations structurelles qui le mènent à la maladie et, parfois, à la folie ou la mort.

Tel fut le but de la seconde partie de mon écrit. Au début, je procurai définir de ce que représentait la notion de *sain* et de *pathologique* et j'observai que ce que l'on considère pathologique n'est pas, comme parfois on a défendu, le contraire de sain, mais sa diminution. La plasticité dans les mouvements, l'amplitude des possibilités, un grand répertoire de réponses, en un mot, la *liberté* relève un esprit sain, et j'ajouterai, ce qui est sain. La sédimentation des réponses, la *scolastisation* de mœurs, ne pas savoir que répondre d'une seule façon à l'immense variété des situations que la vie nous offre est ce que l'on considérerait pathologique ; soit pour une personne, soit pour une civilisation. Et cette maladie peut nous sombrer dans la folie ou conduire à la mort et, en ce qui concerne la civilisation, elle peut la mener à la ruine ou à sa destruction. Il s'agit d'un affaiblissement des ressources vitales, d'une incapa-

cité pour s'adapter à la pléthore des circonstances que la vie offre, qui fait que le malade se voit soumis à un étroit et obsessif cercle existentiel.

Les conséquences de cette réduction existentielle, telle que la vit le malade, sont la perte d'autonomie et la perte de liberté. Dans son étude à propos des compulsifs, von Gebattel souligne que, contrairement à l'homme sain qui vit toujours dans une atmosphère de liberté, le compulsif voit réduite sa liberté à cause de la rigide routine que sa compulsion lui impose⁵⁶⁸. L'existence de l'homme sain se développe dans le domaine de la liberté, méconnue par le compulsif. Son monde peut se manifester d'une façon ou d'une autre, les nombreuses et les différentes vicissitudes peuvent la modifier, mais le compulsif vit son existence selon une liturgie rigide et déterminée. La personne malade, souligne Ludwig Binswanger, au lieu de faire face à la situation telle qu'elle arrive, au lieu de la *lire* et de l'apprécier selon la texture bigarrée du monde, elle est prisonnière de la situation et c'est cette situation qui s'impose de façon retentissante, ce qui démontre grâce à son décharné path tisme l'étonnante perte d'autonomie que la pathologie représente. Ce n'ai pas un moi libre et indépendant qui décide et qui fait face aux circonstances, mais un moi fixe, sédimenté, un moi dépendant et esclave, déterminé par le monde et ses situations ; un moi dont la souveraineté se voit énormément entamer, où la liberté devient contrainte et l'existence, une série d' v nements mécaniques et s diment s⁵⁶⁹.

C'est pourquoi Binswanger souligne qu'une existence saine est difficile à bouleverser ou effondrer complètement à cause de la contexture immense et variée de ses références et de ses circonstances, car si une zone de son existence se voit menacée, les autres lui servent de support.

⁵⁶⁸ Von Gebattel, Freiherr Viktor E. El mundo de los compulsivos. Dans : *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Editorial Gredos. Madrid. 1977. P. 219 et suivantes.

⁵⁶⁹ Cf. Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. Dans : *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Op. cit. P. 326 et P. 425.

Mais quand une existence est régie par une ou par peu de catégories étant utiles en tant que directrices de sa vie, n'importe qu'elle menace peut effondrer ce monde⁵⁷⁰.

Cette restriction de liberté individuelle, c'est-à-dire, la pathologie, entraîne une altération de la manière dont le temps et l'espace ont des expériences vécues : chez une existence, il prédomine le passé, chez une autre, en revanche, le futur, mais chez une autre, on ne peut voir la différence entre les jours. L'espace, pour le malade, souffre aussi d'une altération pendant que la perspective que l'objet réclame et que l'intersubjectivité exige ne se détache pas de son être, mais perd l'insertion corporelle dans le monde et erre comme dans un espace sans horizon.

Crise et crise existentielle.

La crise existentielle survient quand une existence est saturée, à cause d'un détonnant déchaînant la crise. Cette définition de crise existentielle est l'application à un cas concret de ce que l'on doit comprendre par crise et de la façon dont je l'ai décrit dans la première partie de mon texte : la *crise* apparaît comme le résultat d'une *saturation* des possibilités immanentes d'un processus, d'un moment historique, d'un mode de production, d'une perspective historique. Cette saturation produit un *débordement* qui a comme conséquence une crise qui, encore plus, *est* la crise, sa manifestation patente et objective. C'est pour cela que la crise présente cette double face de culmination et commencement, qui était déjà présente dans la forme grecque κρισις, impliquant achèvement et possibilité ; l'occasion, justement, de ce qui commence.

Le débordement a été produit par un détonnant qui représente la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Malgré le retentissement du détonnant, on ne doit pas le confondre avec la cause de la crise, car le dé-

⁵⁷⁰ Cf. Binswanger, Ludwig. La escuela de pensamiento de análisis existencial. Dans : Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 251.

tonant peut être hasardeux ou arbitraire, tandis que la cause obéit toujours à une logique et à un développement historique. Un élément catalyseur qui cause ou, tout simplement, accélère le processus qui nous mène à la crise entre en scène ; et la crise est inéluctable, car, comme il a été déjà noté dans la définition de crise, elle est le débordement des possibilités immanentes, mais toujours limitées par une situation.

Enfin, on ne doit pas confondre la crise avec la décadence, car la décadence peut être autant la cause que la conséquence d'une crise déterminée.

Les vecteurs de l'existence.

Le temps.

Bien que l'école de Daseinsanalyse mette l'accent à propos du temps sur le futur, comme l'instance temporelle la plus définitoire d'une existence, c'est un fait que les trois instances temporelles (passé, présent et futur) ont une entité analogue. Parce que nous sommes ce que l'on continue à être et ce que l'on continu à être constitue le moi qu'une personne déterminée est à chaque instant. Ce que l'on continu à être constitue le caractère. Mais on doit comprendre que le caractère n'est pas un statut fixe de la personne, mais ce sont ses mœurs, son style, sa façon d'être que révèle l'existence de chaque personne et que signale aussi l'influence du passé dans la constitution et la manière dont on fait face au présent et on comprend le futur.

Le futur est aussi déterminant car, même le passé que nous racontons, est conditionné par lui⁵⁷¹. L'influence du passé est profondissime, car rien de ce qu'on a vécu comme existence peut être complètement

⁵⁷¹ Pour voir la manière dont passé, présent et future sont imbriqués, Rollo May peut être consulté. *Contribuciones a la psicoterapia existencial*. Dans : *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Voir particulièrement P. 118 y 119.

oublié. Le passé donne forme à un débit toujours opérant sur nous et il teint les décisions de toute notre vie.

Comme le temps a sa valence, il y a des personnes qui prennent comme base le passé, tandis que d'autres s'ancrent dans le futur ; cette différence donne lieu à la distinction entre des personnes prospectives et des personnes rétrospectives. Les premières mettent en valeur le futur, regardant le passé comme s'il était des phases surmontées ou une simple préparation pour un futur meilleur qui est prêt à arriver ; les deuxièmes voient dans le présent ce qui est inachevé, transitoire, incomplet et, parfois, ils se réfugient dans la nostalgie d'un passé idéal.

Pathologie de la temporalité.

On souligna que, même s'il y a des différentes manières de comprendre et de vivre le présent, car l'instant peut être surchargé par des formes riches et pauvres, sublimes ou méprisables, intéressantes ou ennuyeuses, heureuses ou tristes ..., il est pathologique de ne pas pouvoir saisir le présent pour le combler de plénitude. Quand on manifeste une certaine incapacité pour combler l'instant, quand on manifeste une certaine inaptitude pour être dans la situation que le moment demande, il y a alors des indices d'une pathologie, dénommé pathologie de la dispersion⁵⁷².

Mais ceux qui ne savent que vivre le présent, tombent aussi dans le domaine pathologique. Cette sensation de vivre dans un éternel présent, la sensation de « même pas une feuille ne bouge » et « rien ne m'arrive » est une des particularités de certaines dépressions, caractérisées par une diminution ou une stagnation et, même, la détention de l'écoulement du temps⁵⁷³.

⁵⁷² Cette pathologie et d'autres pathologies individuelles sont expliquées après, dans l'alinéa intitulé, précisément, pathologies.

⁵⁷³ Ellenberger, Henri, F. Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial. Dans : Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Op. cit. P. 136-137.

Sens.

Le problème du sens prend toute sa vigueur dans le domaine de la liberté. Une action qui se répète mécaniquement, c'est une action qui manque de sens. Bien qu'il soit vrai que la question à propos du sens gagne de l'importance aux moments de crises (sociales ou époquales), car pendant ces périodes le sens s'efface.

Le sens se déploie au moins sur deux aspects : le sens de l'histoire et le sens de la vie. Les deux perspectives s'appartiennent l'une à l'autre et se nourrissent, car le sens de l'histoire doit se comprendre comme l'instant que chaque homme vit, et le sens de la vie, incardiné toujours à ce moment historique, doit s'entendre comme l'acharnement sur une action ou un instant déterminés. C'est sur ce point que l'on peut voir la raison pour laquelle le problème de l'authenticité est si grave : il n'y a qu'un sens quand il y a de l'authenticité. Celui qui veut suivre les sentiers transités par quelqu'un ou par la masse, les chemins déjà parcourus, celui qui profère les discours déjà dits y les mots usés, il trouvera un guide pour ces actions, mais pas un sens pour ses actes.

Il y a une troisième dimension du sens : il s'agit du domaine que tout acte présuppose, qui est en rapport avec la réalité qui nous entoure, avec le monde que l'on habite.

Enfin, par rapport au problème du sens, on signala qu'il y a un acte particulier qui est aussi la négation la plus radicale du sens, bien qu'il soit porteur de sens. Cet acte paradoxal, c'est le suicide.

À propos du problème du suicide, face aux thèses de plusieurs auteurs, qui entendent par suicide une revanche névrotique contre le monde (Adler), en opposition de la thèse qui interprète le suicide comme un manque de responsabilité face au monde et une absolutisation de soi-même (Chesterton, Jaspers), on révèle le suicide comme une impotence fruit du désespoir.

Précompréhension et principe de cohérence.

Comme une partie constituante de l'être-au-monde, la notion de la compréhension et la manière dont on l'objective dans l'existence ont été étudiées.

La précompréhension est un fond animique sur lequel le monde est dessiné. C'est un fond, même s'il est stable, qui n'est pas permanent car il est susceptible de varier dans le temps. Il ne s'agit pas d'un fond conscient et, cependant, il est toujours latent et il s'exprime, silencieusement, grâce à nos dispositions et nos actions. C'est ce débit animique, qui ne s'épuise ni dans le domaine purement psychique, ni dans le domaine purement physique, celui qui explique les différentes attitudes face aux stimuli égaux. Ce fond animique, ancré dans l'existence comme elle y est, révèle la subjectivité particulière de chacun d'entre nous.

Nous pouvons aussi trouver ancré dans cette précompréhension ce débit, qui est le répertoire dont chaque personne dispose pour faire face aux circonstances changeantes et pléthoriques du monde et de l'existence. Ce débit prend forme comme un système que l'on nomme *système de cohérence*. Il s'agit d'un principe tacite, faisant que nos actions soient cohérentes avec nos principes. Cependant, ces principes sont susceptibles de changer avec le temps. À chaque moment, ils sont en train de prendre forme, sans que pour cela, on les empêche de se constituer de manière stable pendant des périodes prolongées. De ces principes, on attend la constitution d'un cadre de véracité, mais il n'est pas nécessaire la formation d'un cadre éthique. Ce cadre est garant de véracité, car une âme cohérente produira, à partir de sa nature, des pensées analogues révélant sa façon d'être, son caractère, son style.

À propos de la disjonctive de Jaspers, qui croit trouver deux attitudes possibles face aux hiérarchies de valeur — l'attitude éthique et l'attitude esthétique —, l'idée proposée dans le texte nous permet de les déborder, car même l'attitude esthétique de Jaspers tomberait dans le domaine du principe de cohérence. Il convient de souligner de plus que,

face au principe de cohérence, les objections de la personne cynique ou sceptique n'auraient pas de base, car si elles reniaient du principe tacite de cohérence, elles ne seraient plus ni cyniques ni sceptiques.

Le principe de cohérence se révéla comme historique dans un double sens : il change et il peut changer avec le temps et on lui suppose une négociation (tacite, parfois) avec le passé.

Quand la vie est authentique, il y a une tendance naturelle et secrète à chercher la cohérence. Et c'est si vrai que l'on préfère la fausse cohérence à l'incohérence et le délire au non-sens.

Pathologies.

Dans le domaine ontologique, trois pathologies ont été identifiées : les pathologies de la désagrégation, les pathologies de la dispersion, les pathologies de la littéralité. Les premières sont observées quand il y a un sursaut dans le principe de cohérence ou quand le moi se s'estompe. Des phénomènes comme la folie ou la schizophrénie peuvent être expliqués grâce à cette décomposition du moi. Une manifestation récurrente de cette désagrégation est l'absence de concentration chez les patients.

Or, cette décomposition doit être tamisée grâce à deux filtres, car ni la décomposition est si arbitraire jusqu'au point de ne pas pouvoir extraire d'elle une « norme », ni elle peut être si complète, où il serait impossible ramener le malade chez le monde des personnes saines. Beaucoup de recherches sur l'analyse existentielle, en effet, sont orientées pour chercher dans la pathologie une certaine typologie qui fonderait sa propre norme (c'est pour cela qu'il est possible de regrouper des malades sous une même catégorie). Il existe alors un principe ordonnateur qui nous permet de comprendre le phénomène pas comme une dispersion absolue ou chaotique, mais comme un phénomène revêtant d'une certaine régularité. De cette manière, l'individu morbide, même le délirant, cherche une reconstruction de son monde avec les décombres que permettent les ruines du monde où il demeurait auparavant. Même

dans le cas du désaxé, la tentative est celle de donner une cohérence à un monde qui, à cause de la crise existentielle, s'effondre. La folie apparaît alors comme l'effort que le délirant fait pour donner à nouveau le sens et la signification perdus de un monde. Et la réalité a ses signes pour lui, même si à un observateur externe il peut leur paraître incompréhensibles ou arbitraires. Puis qu'il entreprend la tâche de reconstruire son monde, la folie est moins une injustice qu'une construction d'une nouvelle rationalité ou d'une nouvelle logique avec les matériaux que la crise lui laisse à sa portée.

La deuxième nuance qui s'impose est la limite que trouve cette décomposition. Bien que la pathologie soit le résultat d'une décomposition, le malade continue à garder une sorte de structure interne qui lui confère d'une unité et d'une cohérence pour ses actes. Le malade ne perd jamais tout à fait le contact avec la réalité, de la même façon que nous ne sommes jamais tout à fait endormis, parce que ce ne serait plus possible de se réveiller. La crise, par conséquent, ne peut pas aller plus loin que les limites de la propre personne ; limites intrinsèques au moi. Ces limites sont les domaines qui lui restent à la santé pour la restitution du patient.

Les pathologies de la dispersion, de sa part, se caractérisent par la faculté d'être présent et absent à la fois. Cette caractéristique, si typique de nos jours, a été encouragée par l'apparition de nouvelles technologies que, paradoxalement, nous approchent de ceux qui sont loin et nous éloignent de ceux que nous avons près de nous. De cette pathologie de la dispersion se libère un déboussolement sans arrêt et une insatisfaction de soi-même et du présent qu'avec justice peut être traités comme pathologiques.

Enfin, les pathologies de la littéralité indiquent une certaine incapacité pour l'abstraction : ne pas pouvoir surmonter ce qui se présente simplement concret dans la situation présente. Dans une étude avec des patients souffrants de lésions cérébrales, Kurt Goldstein trouva que ces patients avaient perdu la capacité d'abstraire, étant condamnés à la situation concrète. On obturait de cette manière le monde des possibili-

tés, et on contraignait radicalement le domaine de la liberté⁵⁷⁴. C'est la même rigidité que l'on peut observer dans le phénomène compulsif. La personne qui a ce mal ne peut agir qu'en marge d'un certain procéduralisme imposé par un stricte « ordre du jour ». Et quand il ne le suit pas avec rigueur, il doit recommencer.

Golstein, dans son étude sur le langage des schizophrènes, observa que les patients avaient une certaine incapacité pour utiliser des mots génériques indiquant des catégories ou des genres. Un concrétisme marqué cloîtrait le langage et les actions des patients. Ils utilisaient les mots, par exemple, pour désigner les couleurs individuelles d'une situation définie (dans le test des couleurs ils défendaient : c'est le vert de ma pelouse, c'est le vert de la chemise de ma sœur, celui-ci, c'est le vert des montagnes de mon village...), de sorte que les mots devenaient individuels et ne représentaient pas une classe, mais une caractéristique de l'objet⁵⁷⁵.

Cette pathologie marquée par un haut niveau de concrétion ressort d'un égotisme accentué de nos jours comme l'une de ses conséquences les plus graves. Mais il peut arriver aussi que cette incapacité pour l'abstraction se déplace aussi vers le domaine de l'action, alors elle rencontrerait l'une des principales causes de la détérioration du tissu social : un autisme de l'action ; c'est-à-dire, une action qui ne peut que se préoccuper de la personne qui la réalise, et qui ne considère pas ses conséquences dans un cadre plus grand, comme le serait où vit une personne (une ville, une société, un monde).

Pathologies de civilisation.

Dans cette partie, mon premier propos fut étudier s'il était légitime de parler de pathologies de civilisation. J'acceptai la catégorie et je fis

⁵⁷⁴ Cf. May, Rollo. Op. cit. P. 100-101.

⁵⁷⁵ Cf. Goldstein, Kurt. Enfoque metodológico para el estudio del desorden del pensamiento esquizofrénico. Dans : Kasanin, J. A. Lenguaje y pensamiento en la esquizofrenia. Ediciones Hormé. Buenos Aires. 1958. P. 35 et suivantes.

quelques considérations méthodologiques à ce sujet. Il n'y a pas de pathologie de civilisation parce que tout le monde soit malade, mais parce que l'on peut tomber malade ; de la même façon que nous ne pouvons pas dire qu'il ne fait pas bon parce qu'il est tombé deux averses, c'est plutôt sa tendance à qu'il y en ait.

Ultérieurement, et en reprenant les considérations faites à propos de la personne saine et de la personne pathologique, j'ai étudié les domaines de ce qui est sain et de ce qui est pathologique en prenant compte son niveau de la civilisation. Si pour l'individu la pathologie est observée comme une restriction de la liberté, comme conséquence d'une sédimentation des possibilités de la personne, nous pouvons dire la même chose à propos de la civilisation, car une civilisation tombe dans le domaine de ce qu'est pathologique au moment où elle ne peut plus répondre largement, avec imagination et en liberté aux tâches que son futur lui impose. Une civilisation est malade quand le rite, la procédure, la bureaucratie sont plus important que les personnes. Elle est malade quand elle est incapable de créer de nouveaux mondes étant à la hauteur que les temps exigent. Nous pouvons trouver un bon exemple de cette obstination à propos du rite et des formes dans l'Amérique précolombienne, dont l'ordre primait pour ces communautés par-dessus tout autre attribut. De cette manière, l'individu non seulement se voyait exempt mais aussi même incapacité pour assumer n'importe quelle responsabilité, car tout est déjà établi et fixé préalablement. Dans le domaine de la langue, il y a une situation analogue, où ce qui avait de l'importance était la répétition exacte de sentences et de discours déjà proférés.

La névrose sociale.

Même si quelques écoles de psychiatrie se sont passées de l'usage de la catégorie de la névrose, les souffrances de cette catégorie révèlent qu'elles continuent à apparaître à nos temps ; il paraît licite d'utiliser

cette catégorie, sauf que maintenant, elle est extrapolée au plan de la philosophie et dans le domaine de la civilisation.

La détermination du caractère névrotique s'est établi sur la base de l'étude rigoureuse que réalisa Alfred Adler à ce propos. Selon les conclusions de son étude à des patients névrosés, la névrose se développe comme conséquence d'une déficience générant un sentiment d'infériorité et menaçant l'individu afin qu'il compense cette infériorité par plusieurs recours.

Cependant, il convient de signaler que le névrosé ne possède un seul trait de caractère à lui, mais ces traits apparaissent plus intensément que chez une personnalité « normale ». La principale caractéristique des personnalités névrosées est la suivante : sa conduite et son action se laissent guider par un objectif fictif. Ce mécanisme est inhérent aux personnes saines et malades, mais l'individu sain sait et peut revenir à la réalité quand les circonstances le lui exigent, tandis que le névrosé a tendance à s'accrocher à sa fiction. Au fur et à mesure que son sentiment d'insécurité croisse, le névrosé s'accrochera à sa fiction. L'homme sain ne s'accrochera pas obstinément à ces lignes de conduite, mais il essaiera d'harmoniser son action selon la réalité ; avec ses normes et ses exigences. D'autres caractéristiques sont l'ambition, l'orgueil, l'égotisme, la jalousie, l'avarice ; le névrosé prétend à tout moment éblouir et être le premier et il tremble face à la possibilité d'un échec et il recule quand il doit prendre une décision. Voici l'origine de leur conduite hésitante et prudente, leur méfiance et leur indécision⁵⁷⁶.

Une première *veine* où se passe la névrose sociale est la brèche qui s'ouvre entre ce qu'est chaque personne et les valeurs que proclament les médias que de nos jours ont une influence immense.

Un autre aspect d'où émane la névrose sociale est celui qui provient d'une constante dépréciation de l'autrui, caractéristique de l'individu névrosé, à travers laquelle il essaye d'ériger son sentiment de personnalité en rabaissant ses semblables. On proposa que ce qu'on a appelé

⁵⁷⁶ Adler, Alfred. El carácter neurótico. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1965. P. 78-79.

« darwinisme social » serait le dur résultat de cette néfaste dynamique, terminant par s'imposer dans les grands domaines de la réalité. De cette manière, une dynamique d'opposition est générée inhibant même le sentiment d'admiration saine vers les autres est générée, car le névrosé prétend toujours une position de prééminence sur toutes les situations sociales.

Ce personnalisme se traduit par le fait de mettre toujours en relief le moi (conséquence de l'accentuation de la figure de l'individu pendant toute la Modernité), ce personnalisme exacerbé, minant le sentiment de communauté, expliquerait quelques maux les plus préoccupants de nos temps : l'anomie, la corruption et une agressivité étant toujours bien prête à exploser face au plus petit incident.

L'État névrotique.

On a vu que l'État, allant plus loin que la simple version organiciste de soi-même des spécialistes, compte sur un *caractère* qui se révèle à travers les opinions et les dispositions émanant des personnes qui le constituent et qui le forme.

Après, les deux plans d'actions où se développe l'État ont été étudiés : dans le domaine interne, en gouvernant ses citoyens et, dans le domaine externe, analysant ses relations avec les autres États.

Puisque la législation est une limite des souhaits des citoyens, l'État doit veiller à qu'une législation ne soit pas excessive, car elle pourrait occasionner une révolte ou une révolution. Sur cette tendue dialectique, l'État craint de perdre le gouvernement et les citoyens craignent d'être opprimés. Cette crainte de l'État provient du fait que chaque ordre qui est donnée est comme un aiguillon pour le receveur, et la personne qui le reçoit veut se défaire de lui. Généralement, cet acte se réalise face un

inférieur, mais il y a des occasions où la situation inverse se passe : ce sont les révolutions⁵⁷⁷.

Pour éviter la révolte, les États développent des caractéristiques névrotiques, comme la prévision ou l'anticipation, non seulement avec l'intention d'offrir de la sûreté, mais aussi, et surtout, afin de s'assurer. À cause de la vigilance tenace et perpétuelle qu'elle exerce sur les citoyens, elle commence à insuffler une névrose chez les citoyens.

On a souligné le fait que pour les individus, il était difficile de préciser le domaine de la névrose et celui de la normalité, car le névrosé ne présente pas des traits en soi-même ; en ce qui concerne l'État, il est encore plus difficile, car il paraît évident que l'État nécessite de ses mécanismes pour sa perpétuation (législation, bureaucratie, prévision, anticipation, ...). Cependant, on constate qu'il tombe dans le domaine pathologique une fois que ces mécanismes ne sont plus à la disposition et au service des citoyens et ils deviennent un simple instrument de la perpétuation et de la domination de l'État. Au moment où la législation, le système bureaucratique et la tâche de l'État ne sont plus au service des citoyens, afin de créer des conditions plus favorables pour que nous puissions nous développer, dans le domaine de la liberté, notre projet de bonne vie, mais ils consacrent tous ces moyens à l'oppression des citoyens ; quand tous les mécanismes du gouvernement s'autonomisent y le perdent de vue, quand il poursuit ses préceptes à cause d'une entéléchie aveugle, alors l'État tombe dans le domaine de la pathologie de l'État et nous pouvons parler sans hésitation d'un État morbide.

On jugea qu'un État, dont la principale intention est de veiller sur la vie de ses citoyens, s'excède à chaque fois que, grâce à la peine de mort, il porte atteinte à la vie de ceux qui sont gouvernés. Le fait d'infliger la mort est un acte névrotique par excellence : c'est un acte grâce auquel la supériorité indiscutable de celui qui l'ordonne se met en relief. Et cet aspect contribue à expliquer — comme l'une des causes qui peut même devenir une directrice pour l'action — pourquoi la guerre existe, car le

⁵⁷⁷ Cf. Canetti, Elias. *Masa y poder*. Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores. Barcelona. 2002. P. 60-62 y P. 387-426.

névrosé, afin d'ériger son sentiment de sécurité grâce à la dépréciation de l'autrui, peut arriver, dans les cas les plus graves, comme souligne Adler, à se consolider comme seigneur de la vie et de la mort⁵⁷⁸. Et pour entrer en guerre, il se servira des plus dissemblables recours étant à sa disposition. On expliqua aussi à la lumière de la névrose sociale le nationalisme, comme résultat de l'appréciation nette de soi-même, s'unifiant à la dépréciation de l'autrui.

On a souligné, comme signes névrotiques de l'État, l'anticipation et la prévision ; la mémoire et l'intérêt. La bureaucratie est le résultat de la prévision que tout État doit développer. Cette bureaucratie se préoccupe de connaître l'identité, le domaine d'influence et d'action des citoyens, grâce aux pièces d'identité et aux actes d'état-civil (naissance, mariage, décès, etcétera).

Avec celui de la prévision, d'autres sens actifs se développent grâce à elle ou marquent une corrélation avec elle : la mémoire et l'intérêt. Mais ce sont une mémoire et un intérêt qui, exécutés aux moyens de ce que l'on a appelé biopolitique suscitée, peuvent tomber dans un intérêt morbide vers la vie et vers les occupations des citoyens. En unifiant cette problématique, on trouve celle de la mémoire, car c'est une caractéristique des névrosés ne pas pouvoir oublier. C'est pourquoi l'État garde des minutieux registres à propos de la vie et la mort de tous les individus ; c'est le pourquoi du casier judiciaire des citoyens prédisposant une conduite particulière à son sujet.

On observa qu'une bonne partie de la bureaucratie d'assez d'États contemporains ne peuvent être jugées à la lumière du fait névrotique, car il s'agirait de mécanismes de protection acheminés pour nourrir et perpétuer sa volonté de pouvoir. Il s'agirait de mettre en action les moyens sur lesquels l'État se base pour générer des distances, pour devenir infranchissable, invulnérable.

Ne considérant pas suffisante l'évolution de ses mécanismes, étant plusieurs d'entre eux accentués par le fait névrotique, jusqu'au phénomène pathologique, l'État exige ces caractéristiques, aussi dans leur

⁵⁷⁸ Adler, Alfred. Op. cit. P. 82.

relation, à ceux qu'il gouverne : l'exactitude, la ponctualité, la minutie...

On interpréta aussi selon l'optique névrotique le fait que la prospérité des États se mesure en terme exclusivement quantitatifs. On doit rappeler que la soif d'accumulation autant que le sentiment d'économiser, et même l'avarice sont des expressions typiquement névrotiques. C'est pourquoi les deux principales préoccupations des États soient celle de la production et celle de l'épargne.

Partant de ce sentiment d'infériorité — détonnant aussi de la névrose — on signala comment il était en relation directe avec la théorie réaliste, selon le point de vue de la philosophie politique. Car il n'est pas nécessaire qu'un État soit vraiment inférieur pour que la névrose se propage ; il suffit de se sentir inférieur pour la mise en œuvre de toute une série de mécanismes et de prévisions acheminés à procurer la sensation de sûreté dans la sphère internationale. Comme, au sens strict du terme, aucun pays ne connaît la vraie capacité guerrière de son voisin ou de son ennemi, il ne peut que se servir d'une prédiction, plus au moins d'accord avec la réalité.

On remarqua, d'autre part, que l'État morbide est aussi susceptible de développer une schizophrénie, car il peut agir comme névrosé dans le cadre international, mais comme un État sain dans ses relations avec ses sujets et vice versa. On précisa ce point, nonobstant, car avec un État qui commence par se méfier de ses voisins et qui a des inextricables mécanismes de contrôle et de surveillance, il est probable qu'il devient sensible face à la menace potentielle de ses citoyens.

Le lien qui s'établit entre le plan des individus et celui de l'État est le suivant : d'une part, l'État délimite les souhaits des citoyens grâce à la législation, ce qui prédisposerait aux citoyens à développer quelques caractéristiques à caractère névrotique, et, d'autre part, étant donnée la nature de l'État, il forme, dans une certaine mesure, le caractère des individus ; ces individus, à la fois, vont modeler progressivement le caractère de l'État ; en créant de cette manière une relation qui se base sur la rétroaction. Ce fait peut s'apprécier dans chaque État, car les

États procurent de former à ses citoyens dans le cadre où il peut se permettre de se perpétuer. Cela veut dire que quelques États éduquent dans l'obéissance, d'autres, dans l'entreprise, d'autres, dans la liberté, car ils considèrent que ces vertus sont celles qui s'accordent le mieux avec sa forme de gouvernement, de justice et d'administration.

Si le citoyen, à cause d'une névrose qu'un État *névrotisant* aurait pu instillée, commence à voir comme un ennemi à l'État, à cause des lourdes charges imposées auxquelles il est soumis, à cause des démarches bureaucratiques qu'il doit subir, parce qu'il juge comme injuste la manière dont il distribue les ressources, parce que la législation limite ses souhaits, alors il peut arriver que tous ses phénomènes contribue à générer une anomie généralisée dans la société. Si cela est ainsi, il est possible que la plus grande ou la plus petite des anomies existantes chez une société peut s'expliquer par le plus grand ou le plus petit des indices de névrose dont font preuve les États. Et comme antidote pour faire face à l'anomie que l'on peut soulever, on signala que l'État essaie tantôt de contenir aux masses, tantôt de sublimer son action violente, grâce à des spectacles de tous genres (dans ce cadre général que José Antonio Maravall appela une culture administrée), et, plus crûment, grâce à la guerre.

Objectivations de la crise.

Malgré l'importante bibliographie à propos de la crise, une philosophie de la crise ne s'est faite. Seulement dans *En torno a Galileo*, de José Ortega y Gasset, nous trouvons une réflexion systématique sur quelle est la signification du terme crise. La catégorie avait été extrapolée du domaine médical (d'où elle est née) à la sphère des sciences sociales, sans que personne ne réfléchisse à propos de ses caractéristiques et de son essence. Comme on n'y voyait pas toujours clair ce que l'on voulait dire par crise, les analyses qui essayaient d'étudier le fait tendaient à superposer ou à confondre les distincts niveaux de réalités.

Afin de corriger cette carence, on tenta une philosophie de la crise, comme j'expliquai auparavant. Ultérieurement, on observa que, en termes généraux, la crise trouve trois objectivations récurrentes : une crise sociale, une crise d'époque et une crise de philosophie (voire, d'autre part, qu'il est possible qu'une même crise se manifeste en même temps à deux ou trois niveaux).

Dans une crise d'époque, c'est la propre réalité celle qui devient vague et spectrale. Nous vivons des temps, où les croyances sur lesquelles toute une civilisation s'est établie, commencent à se détériorer et il est nécessaire, alors, de remplacer ces usages caduques par des nouveaux. Puisque la propre réalité se met elle-même en doute, ce sont des moments pour la philosophie où s'impose l'impératif d'écrire de nouvelles onto-logies. Il s'impose alors un renouvellement épistémologique qui fasse des recherches à propos de l'être, à propos de ce qui est réel et à propos de la vigueur que la propre réalité peut avoir.

Il y a une crise de la philosophie quand l'évolution du discours philosophique la dirige vers un point aveugle. Nous trouvons un exemple de cette crise chez Parménide avec ses théories à propos de ce qui est réel. Ses réflexions non seulement épuisaient les possibilités latentes de l'étant, mais aussi elles n'étaient pas en accord avec l'expérience qui dictait à ses sens, c'est pour cela qu'à ce moment apparaît dans le discours philosophique la catégorie d'« élément », afin d'essayer de surmonter les obstacles que la réflexion philosophique avait consolidés.

En ce qui concerne la crise sociale, le plus grand indice de la présence d'une crise de ce genre est, peut-être, l'existence d'une anomie chez l'intérieur d'une communauté politique ; c'est-à-dire, quelques personnes ou bien beaucoup de monde arrêtent de suivre une législation qui s'établit pour guider les destins des membres de cette communauté.

On défendit l'hypothèse que la crise du présent, la crise de la Modernité, est une crise aussi époquale que sociale. Pour essayer d'expliquer pourquoi il y avait une crise de la Modernité, quelles étaient ses caractéristiques, il fut nécessaire, *primo*, de tenter une philosophie de la crise

et, *secundo*, de tenter une caractérisation de la Modernité, signalant ses limites temporelles et conceptuelles.

La Modernité.

On signala que la Modernité est une période historique d'Occident (c'est-à-dire comme une catégorie historique et non pas géographique). Nous pourrions dire que c'est une série de présupposés constituant une vision du monde d'où provient une organisation sociopolitique. Sa zone d'influence n'a pas arrêté de croître depuis le XV^e siècle, avec la conquête de l'Amérique, premièrement, et avec la croissante influence et la pénétration de plus en plus profonde de son mode de vie et de ses fondements sociopolitiques.

Les limites temporelles d'un processus historique sont toujours arbitraires. Ce sont des conventions que les historiens adoptent pour caractériser les différentes périodes historiques. Si l'historiographie fait l'unanimité pour dater le commencement du Moyen Âge avec le déclin de l'Empire romain, en revanche, un accord sur le commencement de la Modernité est plus difficile. Dans la présente recherche, je proposai comme date quatorze cent quatre-vingt-douze, étant donné son caractère définitif et définitoire pour tout le monde en représentation d'achèvement d'un âge et de projection de futur. Avant cette date, il y a eu des étincelles et des gestes de Modernité chez certains personnages, mais on ne pourra voir que plus tard un changement de « style », qui prétend parler d'une nouvelle période. Par rapport à la fin de la Modernité, il est peut-être encore trop tôt pour l'affirmer, mais on proposa comme hypothèse, à cause de sa signification de chute et de déclin, l'année de la chute du mur de Berlin (étant aussi la période de la perestroïka) pourrait nous servir comme point final de tout le monde Moderne.

Contrairement aux prétentions de quelques théoriciens de la fin du XX^e siècle, qui croyaient être en train de vivre la fin de la Modernité, on

fit noter que, bien au contraire d'être un surpassement de la Modernité, c'était une Postmodernité, comme on a nommé la période ; les préceptes qui se regroupaient dans cette catégorie étaient un ancien héritage, par conséquence, ce n'était pas une *Post-modernité*, mais une *para-Modernité*, car les idéaux qu'ils défendaient étaient nés au moins deux siècles avant et ils nous servirent d'idées spéculaires et de contrepoint théorique des valeurs du projet Moderne. La genèse de ce mouvement a un lieu et un moment précis : L'Allemagne de Herder, bien qu'il existe comme précédent la Reforme protestante.

Face au scepticisme de quelques historiens par rapport à la possibilité de tracer une frontière — nous avons déjà expliqué que ce genre de rupture n'existe pas, mais ce sont des fictions utiles pour expliquer le devenir historique — entre le Moyen Âge et la Renaissance (à cause des présumées « renaissances » précoces et antérieures que l'orthodoxie de l'historiographie nomme Renaissance et Humanisme), on signala l'inflexion que l'Humanisme représenta pour la façon dont les médiévaux comprenaient le monde et vivaient leur vie.

Le changement d'une époque à une autre s'observe dans une mutation du ton animique ou des couleurs des temps, dans le rôle que commence à jouer le moi et dans l'importance qu'acquière la forme de l'individu, dans le rôle central que commence à jouer le rationalisme, jusqu'au point de l'obturation de toute possible issue vers la transcendance, et dans la consolidation de l'État moderne et du capitalisme (comme mode de production).

Peut-être qu'aucun trait ne se manifesta si définitif pour la construction de l'horizon moderne, ni se manifesta si fécondé de conséquences, comme le fait que le moi s'instaurât dans la Modernité comme fondement du monde et comme garant de vérité. On trouve dans ce pas là — pas que, nonobstant, on a tardé à faire plusieurs siècles — le passage de la transcendance à l'immanence, ainsi que la condition de possibilité pour un rationalisme plein, pour l'épistémologie moderne et pour même la Réforme protestante.

La nouvelle conscience que l'individu a de soi-même s'observe, par exemple, dans le travail des artistes qui, contrairement au travail souvent anonyme des érudits des cours médiévales, commencent à signer leurs œuvres ; le lent évanouissement de la société d'ordre fait que chacun devra construire son propre avenir ; aussi, dans la réflexion philosophique, le moi occupe le centre et fonde la réflexion.

On signala l'importance fondamentale que l'individu a dans la conformation du monde Moderne et dans la manière dont son ascension (c'est-à-dire, le relief qu'au fur et à mesure il atteint) marque et modifie lentement sa relation avec la communauté. À la lumière de cette relation, on étudia les doctrines du libéralisme et du communautarisme et chacune de ses hypothèses, qui alimente le débat entre les parties. On signala que, contrairement à ce qui arrivait au Moyen âge, où l'individu et ses relations avec le monde étaient conditionnés par, premièrement, son appartenance à la communauté (à une cité, à une corporation, à une société d'ordre) ; dans la Modernité, la relation est modifiée et l'on pourrait même dire que l'inverse se passe. Le communautarisme, en changeant et en intervenant la séquence historique que pour que l'individu signalait le monde moderne, il tente d'antéposer à nouveau la communauté. On signala que l'origine du débat s'établit sur la même base, en définitive, que celle du mouvement de la « Postmodernité ». La raison pour laquelle les spécialistes ont présenté des positions qui caractériseraient le communautarisme et une partie du discours de la « Postmodernité », c'est qu'il s'agit d'une réaction de l'Allemagne des temps de Herder, à cause du faible développement économique du pays et de la faible influence sur les destins de l'Europe occidentale jusqu'à alors⁵⁷⁹. C'est la raison principale pour laquelle ils commencent à défendre des entités comme la patrie, le terroir, le foyer, la différence et même le préjugé⁵⁸⁰.

⁵⁷⁹ Cf. Berlin, Isaiah. La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal. Dans : El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas. Ediciones Península. Barcelona. 2002. Sebrelí, Juan José. El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural. Ariel. Barcelona. 1992.

⁵⁸⁰ À propos de préjugés voir Herder, Johann Gottfried von. Filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Nova. Buenos Aires. 1950. P. 5 y P. 59.

Plusieurs critiques ont été faites vers le communautarisme : non seulement on signala des antinomies caractéristiques (comme prétendre que l'opprimé et l'opresseur aient le même traitement, ainsi que la victime et le bourreau) ; mais aussi on confond le pluralisme (qui procure la concordance interculturelle) avec le multiculturalisme (qui prétend marquer et approfondir les différences) ; la catégorie de reconnaissance s'estompe et la reconnaissance qu'il exige n'est pas réciproque ; il tente de construire, par ailleurs, un projet politique contraire, par exemple, au pluralisme, résultat d'un processus historique.

La contradiction que cette proposition implique a été mise en relief : car, d'une part, elle exige que nous reconnaissions que toutes les cultures ont une valeur identique et, d'une autre, elle défend que toutes les formes d'une même culture n'ont pas la même valeur, de la même manière qu'elle sait que les cultures ont des moments de décadence⁵⁸¹. On doit ajouter quelques jongleries théoriques difficiles d'expliquer : « Mais tous les aspects de la diversité culturelle ne sont pas dignes de respect ; certaines différences culturelles — les exemples du racisme, de l'antisémitisme sont évidents — ne devraient pas être *respectées*, même si l'expression d'idées racistes ou antisémites doit être *tolérée* »⁵⁸². Cette tolérance que nous pouvons nommer comme pure est extrêmement dangereuse et contre-productive, car elle réclame de la tolérance pour ceux qui, précisément, ne savent pas tolérants. Enfin, quand on réclame des lois différentes pour des citoyens étant et devant être juridiquement égaux, on ouvre un passage à l'arbitraire et l'on peut terminer — et celle-ci est l'une des raisons pour lesquelles le combat est si délicat — dans le totalitarisme.

Deux vecteurs en plus, particulièrement importants pour la constitution du monde moderne, sont le capitalisme et l'État moderne. Une généalogie de l'État dans le monde moderne a été faite. La définition de

⁵⁸¹ Taylor, Charles. *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1993. P. 94 y P. 98.

⁵⁸² Gutmann, Amy. Dans : *Ibidem*. P. 39.

l'État que proposa Weber⁵⁸³ a été étudiée ainsi que les gloses et les nuances que les spécialistes principaux ont proposées sur ce fait. On signala que l'État prétend instaurer un monopole de violence, non seulement physique mais aussi, comme le signala Boudieu, symbolique⁵⁸⁴. Il ne s'agit pas que l'État réussisse à tout moment et dans tous les coins une souveraineté basée sur un monopole effectif de la violence, mais, plutôt, il s'agit d'une croissante tendance à que cela soit ainsi. Et surtout, le monopole que l'État instaure est un monopole de la légitimité, signifiant que l'État est la source de toute légitimité du pouvoir physique. C'est-à-dire, l'État détient le monopole de la décision : pouvoir concrétiser quand l'ordre juridique que la normalité présuppose est violé et quand, par conséquence, l'État d'exception peut être décrété⁵⁸⁵.

En plus de la consolidation du monopole de la violence, il est caractéristique de l'État moderne un processus de rationalisation pour les normes que suppose la légitimité de l'ordre juridique et que, historiquement, fut une tentative d'abolir les *privi-lèges* (lois privées) qui bénéficiaient à des parties ou à des personnes déterminées de l'ensemble social. C'est la raison pour laquelle le retour à des distinctes conditions juridiques dans l'intérieur d'un État, comme le prétend le communautarisme, se manifeste de cette grave façon. Cette rationalisation signifie aussi que la justice ne peut pas être soumise à la volonté du seigneur, mais que le pouvoir, le jugement et, en général, toutes les dispositions de l'État et du gouvernement doivent être assujettis aux normes fixes et établies et jamais à la volonté du seigneur ou du gouvernant.

Norbert Elias prouva que l'apparition du monopole de la violence et du monopole fiscal est simultanée, et jusqu'à tel point que la disparition de l'un suppose aussi la disparition de l'autre et, par conséquence,

⁵⁸³ L'État "est la communauté humaine qui, dans l'intérieur d'un déterminé territoire —le concept de "territoire" est essentiel pour comprendre la définition— réclame pour soi (avec succès) le monopole de la contrainte physique légitime". Weber, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 2005. P. 1056.

⁵⁸⁴ Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona. 2002. P. 97-98 et 107 et suivantes.

⁵⁸⁵ Cf. Schmitt, Carl. *Teología política*. Editorial Trotta. Madrid. 2009. Le premier chapitre spécialement, intitulé *Definición de la soberanía*.

de l'État. Puisque les États modernes en formation ont eu besoin de revenus plus grandes que celles que pouvaient recouvrer les États féodaux, on passa d'un gouvernement indirect à un gouvernement direct, se passant des intermédiaires servant de lien entre le pouvoir central et les gouvernés. Mais aussi, comme le capital n'est pas lié à un territoire, il dut créer des conditions propices pour que le capitalisme (comme mode de production, car, comme mécanisme d'échange, il paraît imbattable) fût viable. C'est la raison pour laquelle, dans ce cadre, les principales tâches de l'État étaient la consolidation d'un cadre juridique et l'approfondissement du processus de rationalisation.

Alors, on mit en relief que l'apparition de l'État moderne se correspond avec celle du capitalisme car, la mentalité du monde bourgeois qui commença à se féconder lui marqua la tendance générale des temps qu'allaient arriver, et car, le lent écroulement des anciennes structures féodales supposa le passage du Moyen Âge à la Modernité.

La crise de la Modernité.

On postula la thèse suivante : la crise de la Modernité obéit à l'existence d'une anarchie, prenant le sens le plus étymologique du terme (αναρχία), celui du manque de principe (αρχή). C'est de là que provient la cause de son infirmité (*in-firmitas*, manque de fermeté). Position contraire à d'autres caractérisations de la crise de la Modernité qui tentent de la montrer comme une période qui a été assujettie à une « crise permanente » ; car, postuler ce binôme suppose, soit méconnaître ce que signifie crise, soit méconnaître ce que signifie permanent.

On observa que cette anarchie passe fondamentalement par trois axes : le nihilisme, l'absence d'un statut axiologique et l'absence d'une hiérarchie vitale. À propos du principe (αρχή) on souligna que, comme horizon ultime de constitution d'un savoir, il est immuable (l'éthique sera toujours une tentative de délimiter le bien du mal), même si ce

principe peut s'actualiser avec le temps. Avec la décadence de ce principe, arrive la dissolution sociale.

Par rapport au principe politique, on souligna que, si dans le Moyen Âge la légitimité politique trouvait son fondement dans la transcendance, soit de manière médiate, soit immédiate, au début de la Modernité, on entrevoit le passage vers une conception différente qui trouve son fondement politique tantôt chez le souverain, tantôt chez le peuple, mais toujours dans l'immanence. L'unité politique, répondant au principe qui la fonde, s'observe sur le fait que tous les citoyens d'un pays sont régis par une même Constitution Politique. Qu'il existe des constitutions politiques diverses à l'intérieur d'un pays (comme il arrive, par exemple, chez quelques réserves indigènes, à l'intérieur de quelques pays américains) souligne que le principe politique fondant l'État moderne est en train de s'effacer. Qu'il y ait des organisations non-gouvernementales — et c'est le seul contre-poids légitime que l'État contemporain reconnaît —, étant un contre-poids d'un État que d'autrefois se manifesta comme absolu, est un signe de la saturation du principe politique de l'État moderne. Un signe en plus de la crise du principe politique, le plus préoccupant, peut-être, c'est l'apparition de citoyens de différentes catégories ; cela veut dire que ce sont des personnes juridiquement distinctes à l'intérieur d'un pays à cause de ce qu'on appelle « politique de la reconnaissance » et « discrimination positive ».

Puisque l'histoire d'Occident a été, depuis l'apparition de la philosophie, un effort afin d'expliquer rationnellement le monde, le fait que dans l'actualité la raison est mise en doute — pas comme dans d'autres époques où la réalité, à cause d'être en train de vivre une crise éponymique, doit faire croître sa notion de raison, comme il arriva, par exemple, pendant le siècle du Baroque —, le fait qu'on l'utilise comme un outil de plus, entre autres, pour comprendre et expliquer le monde, est une autre des manifestations de la crise du présent.

La marque d'identité des premiers philosophes fut qu'ils tentèrent des explications rationnelles, contrairement à ses contemporains qui continuaient à expliquer le cosmos grâce à des explications théolo-

giques⁵⁸⁶. Et, quelques siècles plus tard, la pénétration du rationnel serait si définitoire qu'un des événements les plus importants — peut-être, le plus important — dans le passage du Moyen Âge à la Modernité est, précisément, le fait que l'époque devient *rationaliste*, au sens large du terme, selon lequel la raison remporte la suprématie et, on pourrait même dire, que toute issue aux explications qui déborde le domaine de la simple raison⁵⁸⁷ est obturée (même ici, nous devons interpréter « raison » au sens large du terme).

Que la raison doit se comprendre au sens large du terme veut dire qu'il y a des moments dans le cours de l'histoire de la civilisation — ce sont les moments des crises époquales — où une rationalité stricte n'est pas suffisante pour s'affronter à la réalité qui, par conséquence de cette crise d'époque, est devenue insaisissable et changeante. Ce sont les moments où non seulement il y a une nécessité d'écrire de nouvelles onto-logies (car, c'est précisément la réalité celle qui devient insaisissable), mais aussi il paraît convenable, pour faire face au monde, de tenter un nouveau mode de rationalité. Cette problématique a été abordée au début de la première partie, dans un paragraphe concret, ayant pour scénario le XVII^e siècle et comme base ce que l'on nomma « Neo-baroque », tenant pour cause aux coïncidences, dans des différents domaines, de notre temps avec le XVII^e siècle.

La première difficulté que l'on trouva à ce sujet fut celle de la catégorie, car, au sens strict du terme, le temps ne revient pas et tout le passé, autant pour l'homme que pour une civilisation, laisse une trace indélébile, qui fait impossible que des circonstances pareilles ont lieu à deux moments historiques ou vitaux distincts. Mais laissant de côté ce point, on souligna que des spécialistes reconnus du Baroque, comme José Antonio Maravall, bien qu'ils admettent que toutes les cultures,

⁵⁸⁶ Mariás, Julián. Biografía de la filosofía. Emecé Editores. Buenos Aires. 1954.

⁵⁸⁷ Guénon, qui a mis de relief le phénomène, ne voit plus dans ce fait (l'obturation de toute explication « suprarrationnelle », affirme-t-il) l'expression d'une crise donnant passage à la gestation de la Modernité, mais le monde moderne comme expression d'une crise parce qu'on l'a renfermé sans issue vers une possible transcendance. Guénon, René. La crisis del mundo moderno. Paidós. Barcelona. 2001. En général, tout le livre est l'analyse de cette problématique, mais le premier chapitre est particulièrement signifiant.

vers la fin de la période où elles ont lieu, éprouvent, comme le dit-il Maravall, une phase « spéciale de floraison décorative, prédominant les facteurs additifs », ce n'est pas pour cela que nous pouvons appeler ces périodes « Baroques » ; en revanche, c'est la thèse que défend Eugenio d'Ors, tenant compte des nuances, quand il affirme qu'il existe dans l'histoire vingt-deux baroques différents⁵⁸⁸. Mais ce n'est pas tout : car, pour même Maravall, l'exubérance ornementale qui marque le Baroque n'est pas tout, puisqu'une sobriété sévère dans l'expression et un grade maxime de laconisme sont aussi baroques. C'est pourquoi la marque d'identité du Baroque est plus intense par rapport à son extrémité que par rapport à son exubérance⁵⁸⁹.

Cet exposé si bien documenté discrédite presque à parler de « Néo-baroque ». Et elle nous discrédite, il est vrai, si l'on interprète comme une simple question de style, comme des simples répétitions ornementales qui reviennent parfois vers le déclin. Mais il y a aussi un autre « Néo-baroque », étant la source de la thèse de d'Ors — bien que la catégorie continue à être également problématique —, qui déborde la conception de ce que l'on considère baroque comme une question de simple apparence ; c'est une question plus profonde qui touche à l'ontologie et, par conséquence, à la conception du monde. Dans cette perspective, le « Baroque » est une manière de faire ou d'opérer qui tente, grâce à l'acuité, l'esprit et le débit, de se confronter à un monde changeant et à une réalité devenue problématique. De ce point de vue, le concept de rationalité pour pouvoir comprendre et expliquer une réalité s'agrandit ; c'est une réalité qui, devenue vague, déborde les desseins d'une rationalité circonscrite strictement à ce qui est systématique et instrumental (comme il arrive, pourrait-on dire, chez la rationalité cartésienne ou galiléenne). Cet aspect du Neo-baroque ne trouve pas la logique de la catégorie en ce qui est formel (ou il ne la trouve pas exclusivement en ce

⁵⁸⁸ D'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Tecnos. Madrid. 1993.

⁵⁸⁹ Cf. Particulièrement le huitième chapitre de l'étude sur le Baroque de Maravall. Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Ariel. Barcelona. 1981. P. 421 et suivantes.

qui est formel), mais en ce qui est ontologique car, c'est à cette réalité — à cause de la crise époquale — que la nouvelle raison doit faire face⁵⁹⁰.

Ce phénomène (d'une raison qui s'amplifie avec les recours les plus variés que l'on peut imaginer) n'a rien à voir avec une crise comme celle que la raison eut ; fondamentalement, parce qu'il perd la primatie et laisse d'être un outil, s'il n'est pas unique au moins il est primordial, de compréhension et d'explication du monde. Selon la thèse de Berlin, souscrite à ce document, la primatie de la Modernité commence à être mise en question pendant le XVIII^e, avec la philosophie romantique. Alors, l'affaiblissement de la raison (ou de la primatie qu'elle avait auparavant) ; sa crise, en un mot, est le motif pour lequel, de plus en plus, des grands groupes de populations tentent de répondre de manière non-rationaliste aux problèmes qu'en Occident on a tentés de résoudre selon la raison.

Et il n'y a qu'un pas pour aller d'une raison mise en question à un irrationalisme traduit comme un soupçon de la raison ou même comme le fait de la renier. À cause de l'amplitude du phénomène, il est possible de placer sous la même rubrique aux auteurs d'orientation bien différente. Comme pointe ultime du spectre, nous trouvons un auteur religieux, Guénon, qui pensait que le monde Moderne n'était pas en crise, mais qu'il était l'expression de cette crise, à cause de l'obturation de toute possibilité de transcendance et de toute issue aux explications « suprarationnelles ». Il est clair, nonobstant, qu'il n'accepterait pas cette rubrique car, tel que nous concevons le sujet, il ne s'agit pas d'un débat du domaine de la raison, mais du domaine qui déborde la raison et qui évolue dans une sphère religieuse (appelée en Orient « doctrine traditionnelle »).

⁵⁹⁰ Cette idée est celle que défend, par exemple, Remo Bodei : « je propose l'hypothèse de que tout ce que l'on appelle 'Néobaroque' est peut-être, de ce point de vue, le retour à ce qui est exclu, la réhabilitation de la *raison* et de la *acuité*, comprises comme des instruments aptes pour comprendre un monde qui est devenu complexe à cause des variantes, des estompages et des possibilités. Bodei, Remo. *El linco y la jibia: observación y cifra en los saberes barrocos*. P. 66. Dans : *Barroco y Neobarroco. Cuadernos del Círculo*. Círculo de Bellas Artes. Madrid. 1993. L'homme cartésien, nous dit Bodei, est celui qui prend la ligne la plus droite, le chemin plus court, mais quand les critères de choix ne sont pas clairs, la tâche d'expliquer le monde réclame une herméneutique exponentielle. Cf. *Ibidem*.

Vers la moitié du spectre, nous trouvons un tas d'auteurs que, sans renier de la raison, ils la soupçonnent : Adorno, Horkheimer, ont considéraient qu'un excès de raison a aussi ses périls et cet excès pourrait être — comme dans le cas paradigmatique du régime National-socialiste, en utilisant la technique que la raison avait produite — au service de la destruction et de la mort.

Un autre grand fondement de l'Occident en crise fut celui de la religion chrétienne, qui était une forte base sur laquelle s'établissait l'Occident. Un fondement sur lequel les hommes trouvaient un sens et trouvaient la consolation. Cette perte de vigueur dériva à l'inquiétant phénomène du nihilisme et sa difficulté de donner forme à une hiérarchie vitale.

Comme conséquence de l'affaiblissement du principe politique, les usages que d'antan régissaient l'action perdent leur vigueur. Et cette perte de vigueur génère incertitude et déboussolement, car ils ne savent pas comment se conduire. Ce manque d'autorité qui signifie l'affaiblissement du principe politique a, comme conséquence, la génération de pathologies onéreuses que Franco Berardi, Bifo, regroupa sous la catégorie de pathologies de la hiperexpression⁵⁹¹. Sa marque d'identité, contrairement au diagnostic qui dominait au temps de Freud, n'est pas à cause d'une répression, mais d'une incitation ; ce sont des pathologies en relation avec la jouissance et la culture narcissiste du corps (toxicomanie, anorexie, boulimie, pour en citer quelques-unes).

Mais aussi, il est caractéristique de ce genre de crise une inversion des hiérarchies. Et l'individu n'agit plus comme il le sait o comme le faisaient ses ancêtres, mais comme il le veut et comme il le peut. C'est la raison pour laquelle que l'un des signes distinctifs de la crise, depuis Hésiode au moins, est l'irrespect vers les personnes âgées, qui se traduit, premièrement, en mépris des anciens usages ; simplement, parce que ces manières ont perdu de la *vigueur*.

⁵⁹¹ Berardi, Franco (Bifo). Op. cit.

L'une de ses conséquences les plus graves c'est la déshumanisation, cruelle et manifeste, qui nous frappe de nos jours. Depuis déjà le début du XX^e siècle, on commença à entendre les voix critiques qui mettaient en question la dérive de la science contemporaine ; une science devenue autonome et qui, dans son entéléchie aveuglé, ne prenait plus compte de l'homme comme fin, ni, même pas, comme moyen. Il s'agissait (et il s'agit) alors d'une science qui se préoccupe de soi-même ; une science qui s'occupe de ses fins sans tenir compte du contexte où elle croît et elle se développe ; en plus de la stagnation que le développement de la technique génère aux puissances vitales, car la tâche de l'ouvrier se voit réduite, de plus en plus, à une expression minime et dérisoire. À ce phénomène, assez préoccupant et sinistre, nous pouvons ajouter le fait que les salariés sont maintenant interchangeables et accessoires, comme des consommables.

Il faut ajouter, en plus de l'homogénéisation des hommes, l'uniformisation que, selon Adorno et Horkheimer, l'« illustration » exerce chez la pensée ; la limitant à une simple vérification de la donnée par rapport à la nature. Le processus nous mènerait vers une pensée qui connaît d'avance la réponse ; à une pensée qui est une simple méthode et une pure constatation⁵⁹².

C'est dans la langue que nous trouvons un exemple manifeste de la mécanisation contemporaine. Non seulement à cause du lent appauvrissement que l'on peut constater dans le locuteur moyen, mais aussi à cause de ce qu'appelle le philologue juif Victor Klemperer la mécanisation linguistique de la vie. Elle se produit quand la métaphore technique ne vise plus les institutions ou les organes administratifs mais les personnes. Puisque la langue dépeint ce que nous sommes, puisque c'est la dimension la plus importante sur laquelle l'homme construit son monde, alors la mécanisation de la langue, l'appauvrissement qu'il commence à manifester, les expressions usées, les métaphores mortes,

⁵⁹² Horkheimer, Max; Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta. 2001. Chapitre 1: Concepto de Ilustración. Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Akal. Madrid. 2008. P. 99, P. 145 et suivantes, P. 122-126, P. 40.

les mots rebattus manifestent aussi l'appauvrissement de ce qui est authentiquement humain et, même, de sa diminution de liberté.

Mais ce n'est pas tout : à cause de l'évanouissement du principe, tantôt politique, tantôt du principe de transcendance d'où émane saisissement et sens, nous assistons au phénomène de croire que toutes les valeurs — étant d'antan bien délimitées et hiérarchiquement organisées — bénéficient d'une identique entité. Ce phénomène global, c'est ce que l'on nomme *nihilisme*. L'une des plus graves conséquences de l'évanouissement de la transcendance est que maintenant aucune entité ne bénéficie de la prébende de prévaloir, à cause de l'estompement des hiérarchies que l'évanouissement du principe suppose. L'instabilité que ressent l'homme contemporain provient de là ; de là aussi provient sa difficulté pour évaluer : séparer ce qui est bon de ce qui est mauvais et ce qui est médiocre de ce qui est le meilleur.

Ce mépris vers l'homme, cette déflation de ce qui est authentiquement humain est l'un des symptômes les plus préoccupants de la crise du présent. Il ne s'agit pas autant, nous dit Michel Henry, d'une crise de la culture, que de sa destruction ; c'est pour cela qu'il nous parle de « barbarie »⁵⁹³.

De l'énergie accumulée que le travailleur n'utilise pas, à cause du rôle dérisoire que lui laisse la technique à l'ouvrier, à cause d'une civilisation qui ne s'impose pas des tâches au niveau de ses possibilités, il naît, selon explique Henry, le Mal ; pas comme le contraire du bien, mais étant sa provenance⁵⁹⁴. La perte du sens est ainsi objectivée, comme envers de la perte de l'individualité, comme triste et tragique conséquence de la déshumanisation.

Cette déshumanisation de ce qui est humain, qui donne cette si sinistre couleur au temps, cet appauvrissement de ce qui était une vie et un homme, mènent vers un inédit mépris de l'homme vers l'homme. C'est pour cela que les régimes totalitaires, tristement célèbres, furent possibles pendant le XX^e siècle. L'horreur transformée en arme poli-

⁵⁹³ Henry, Michel. *La barbarie*. Bernard Grasset. Paris. 1987. Voir spécialement le chapitre 1 et le chapitre 3.

⁵⁹⁴ *Ibidem*. P. 178 et suivantes.

tique ; le plus dur, systématique et inédit mépris vers la vie que les temps aient vu. La triste perte de l'individualité, l'homogénéisation épouvantable des hommes, la déshumanisation terrifiante et troublante, mena le délire d'une civilisation sur le point où la douleur de l'autrui no sert pas comme révulsif parce que la mort à perdu son caractère absolu ; le caractère absolu qu'elle conservait encore parce que les personnes étaient uniques ; leurs biographies, particulières ; leurs destinées, extraordinaires ; avec leurs doutes, leurs aspirations, leurs craintes, leurs petits bonheurs et leur docile espoir. Mais c'étaient d'autres temps ...

Réponses à la crise.

Dans la partie finale de ce texte, on tenta de construire une typologie des crises. On remarqua qu'une réponse à la crise, n'importe laquelle, est bonne, car c'est une première tentative de la surmonter. Nonobstant, toutes les réponses ne peuvent être pas également légitimes, non seulement parce que quelques crises réclament leur propre réponse mais aussi parce que d'autres, plus qu'une solution ou surpassement de la crise, peuvent être une sublimation ou le fait de faire taire le mal.

Des trois niveaux étudiés pour la crise — le social, l'époqual et celui de la philosophie —, on souligna que seul celui de la philosophie ne répond pas ni peut répondre à un type car, même si l'évolution philosophique est entremêlée avec le devenir historique, les réponses que la philosophie peut offrir à ses crises doivent être toujours inédites, car elle participe à un moment historique particulier et à un point aveugle (la crise) où l'a mené son évolution.

Les crises sociales et existentielles, même si elles sont différentes, elles peuvent se regrouper grâce à quelques constantes que l'on a trouvées chez les hommes et les peuples et, par conséquence, on peut tenter une typification. Une première réponse que l'on trouva fut celle de surmonter la crise comme une réaction. Il s'agit de retourner aux vieilles

formes et aux anciennes mœurs ; il s'agit, en un mot, d'une restauration. Cette restauration, nonobstant, ne peut qu'être possible quand il se constitue une tentative de retourner aux usages encore en vigueur, même si l'officialité a voulu les supprimer. Un cas paradigmatique fut la restauration qui s'était produite à la mort d'Akhenaton ; Akhenaton avait voulu substituer le culte au dieu Amon pour celui du dieu Aton, cependant ses réformes trouvèrent une forte opposition dans la société d'ordre ; c'est pour cela que le retour aux vieilles formes étaient en réalité une restauration, de la part de l'officialité, des usages encore en vigueur.

Voilà la différence entre un passage historique et un passage révolutionnaire, et voilà, aussi, le pourquoi de l'échec des révolutions : ils n'ont pas voulu respecter le devenir logique des temps. Ce n'est pas parce que nous sommes condamnés à un quiétisme affaiblissant, mais parce qu'il y a des actions et des décisions en accord avec les temps, tandis que d'autres prétendent ignorer le devenir historique. Voilà la différence essentielle entre la Révolution française et la Révolution soviétique. La première était la continuation logique (c'est-à-dire, historique), que réclamait le fait de scinder le pouvoir spirituel du pouvoir politique (même si ce pas mis du temps à se faire). La seconde est tentée quand, en utilisant les catégories de Marx, il n'y avait pas de conditions matérielles (c'est-à-dire, historiques). De cette façon, la Révolution française, elle n'est qu'une révolution si l'on observe ses formes, car c'était le passage historique que l'on réclamait, tandis que la Révolution soviétique tenta de s'avancer au devenir historique. C'est pour cela que la première put aboutir et la seconde a échoué ; c'est pour cela que le tempo de l'histoire est celui de la patience, et son impératif, « il faut tout vivre ».

Une deuxième réponse à la crise nous la retrouvons dans l'utopie. C'est une réponse qui cherche le surpassement de la crise en produisant un monde idéal. Cette réponse est caractéristique de toute société en crise, quand elle prétend un distancement de la réalité et elle brigue un monde distinct, parfois totalement différent à celui qu'il existe.

Une autre réponse est la réponse comme illusion. Ce genre de réponse consiste à continuer l'existence avec la promesse d'un monde meilleur. Cette réponse à la crise est un genre d'utopie, pas dans le cas d'une civilisation ou une communauté politique, mais pour un individu. C'est croire que les obstacles ne sont pas plus que les apparentes difficultés interposées sur le droit chemin qui conduit au bonheur.

Une autre réponse consiste à redéfinir les cadres et les concepts. Il est nécessaire d'entreprendre cette tâche quand les vieilles mœurs n'ont plus de base ; alors, la transvaluation des anciennes mœurs devient un impératif.

D'autres trouvent une réponse dans une façon de faire ou dans une façon de vivre ; sous cette rubrique, nous devons situer les religions. Mais aussi comme un refuge en soi-même quand les circonstances sont adverses. Et l'homme peut toujours choisir, car même si elles sont adverses, il aura toujours le recours de la mort.

La catharsis est aussi l'une de ces réponses à la crise. C'est une tentative de surmonter la crise grâce à la thérapie (ou grâce à des recours qui paraissent thérapeutiques pour la personne qui la souffre). Le carnaval et, en général, les spectacles, qui servent pour mener l'action des masses, ont été utilisés par l'ordre dominant de la société.

On peut surmonter la crise grâce à la sublimation ou, si le lecteur le préfère, grâce à la volonté. C'est-à-dire, ceux qui ont confiance en que le changement de la volonté change notre monde. Ce n'est pas nécessairement grâce au changement de volonté que le monde change, mais parce que les limites de ce monde changent et les questions qu'il comprend sont légitimes.

D'autres trouvent plus la réponse à la crise dans une philosophie de l'absurde ; c'est-à-dire, une réponse qui trouve le sens dans la plénitude de l'instant.

Assez loin de cette solution antérieure, il y a une réponse dans la fugue : ceux qui se réfugient dans la transcendance, ou ceux qui se réfugient dans les narcotiques ou même dans la maladie comme curieux mécanisme de réussite d'une crise distincte. Ils essaient d'esquiver le

mal et tourner le dos aux problèmes. La manière la plus drastique et la plus radicale de cette réponse à la crise est, bien sûr, celle du suicide. Que l'on puisse se réfugier dans une maladie, comme la schizophrénie par exemple, pour sortir de la crise souligne le caractère ambivalent de la crise et le caractère ambigu des pathologies et souligne aussi que la maladie peut être une justification.

D'autres préfèrent, pour surmonter la crise, la négation : en reniant du monde, ils croient maîtriser ses désirs spécieux et ses bonheurs d'oripeaux. Ils savent que celui qui n'aime rien et qui n'a rien, rien ne peut perdre : cela est, en même temps, leur bouclier et leur philosophie.

D'autre trouve la solution dans une fantaisie. Ils nient ou déforment la réalité avec l'intention de la faire plus tolérable.

Il y a aussi une tentative de surmonter la crise grâce à l'hédonisme, grâce aux jouissances des sens. Une vie ainsi menée esquivé toute responsabilité et absolutise ce qui est accessoire. C'est une réponse qui se délecte dans le changement et dans ce qui est accidentel. La figure archétypique c'est le narcissiste.

Quand les conventions sont usées, quand sont caduques les mœurs d'une société ou une civilisation, sur la scène apparaît le cynique qui, avec son insolence, rend public une éthique plus simple et signale comment certains usages trompeurs nous conduisent à la niaiserie ou au marasme. Avec son éthique stricte, il devient le taon de la conscience sociale, comme un mécanisme incommode, mais efficace pour surmonter la crise.

Une attitude stoïque peut aussi être une réponse à la crise. C'est une solution qui réclame que chacun fasse face à l'existence selon ses moyens et que chacun accepte le destin qui lui vient. On la juge comme la plus grande vertu car, face à une forte imperturbabilité, les surprises du monde et les vicissitudes de l'existence ne peuvent rien faire.

On peut trouver un sens dans l'imitation ; et cette imitation est objectivée en deux façons différentes : dans l'imitation d'une personne déterminée ou dans l'imitation des tendances de la masse. C'est une tentative de surmonter la crise grâce à l'imitation d'un modèle (histo-

rique, vivant ou imaginaire). Nous pouvons alors trouver un sens dans l'imitation et, encore plus, dans l'identification (soit avec une personne, soit avec une cause). Le pourquoi de l'imitation est celui qui continue à dominer à présent et celui qui a toujours dominé pendant l'histoire, car il libère à l'individu de la dure charge de choisir. Nous devons observer que c'est la façon la plus élémentaire de trouver un sens, car c'est la seule valable pour les enfants quand ils sont encore très petits et quand ils ne peuvent pas se débrouiller tout seuls. Une deuxième forme qui revêt cette réponse à la crise, c'est trouver un sens par prescription, où l'individu agit toujours selon les ordres et les réglementations qu'il reçoit et qu'il accepte.

Une réponse en plus repose sur le fait de trouver un sens dans un projet politique (partis politiques, coopération, syndicats, associations, ...). Cette forme de surpassement suppose — comme celle qui trouve un sens dans l'imitation — une perte de l'autonomie à faveur de la soumission à l'autorité.

Une autre forme de surpassement est d'oser être soi-même, ne se soumettant ni aux desseins de l'autorité, ni à l'inconstance de la masse. Il s'agit d'un processus qui trouve le sens dans comment il fait les choses ou comment on le forme, comme on a expliqué auparavant quand on aborda le problème de la précompréhension et celui du sens.

Il y a, finalement, une manière de sublimer la crise. Il s'agit d'un surpassement grâce à la nostalgie ; vivre dans une patrie déjà lointaine mais pas encore perdue : c'est le passé.

Et si c'est encore une tâche de la philosophie tenter de surmonter la crise, il faut se demander la signification de crise ; c'est logique d'essayer de la comprendre sur un point de vue plus théorique et de comprendre ses manifestations patentes pour tenter une solution à la crise générale et profonde du présent. Tenter une philosophie qui demande à nouveau auprès du bonheur, de la douleur et de la mort ; tente une philosophie moralisante et réconfortante. Elles continuent à être des tâches dignes et nobles qu'une philosophie engagée avec les maladies de nos jours doit prendre en considération. Et ainsi, peut-être

avec qu'elle arrivera à une nouvelle conscience pour l'homme de nos temps qui est en crise. Une qui reconnaisse, comme sa tâche la plus importante et comme l'issue la plus digne à la crise et au déboussolement du présent, l'obligation de charger avec le poids de la responsabilité que chaque action suppose, pour celui qui peut devenir un homme en navigant dans l'océan infini de la liberté.

Juan David Zuloaga D.

Conclusions

L'une des principales conclusions de cette étude à propos de la crise du présent est qu'elle est en train de générer des pathologies de civilisation.

Le déboussolement patent de beaucoup de gens, comme conséquence d'un nihilisme qui a terminé par s'approprier des temps, le manque de repaire, ne pas avoir où s'accrocher, s'imposaient comme une invitation et comme un impératif, afin d'approfondir dans l'étude sur la crise que de nos temps traverse l'Occident et qui est aussi la crise de la Modernité.

Une fois la crise définie comme le débordement produit à cause de la saturation des possibilités immanentes de l'entité, qui commence une période critique, il fut possible signaler les distincts niveaux que, pour la philosophie, présente la crise. Parfois, se superposent des niveaux d'analyse qui, à cause de la nature même de la question, devraient être délimités. Mais puisque l'on ne procède pas de cette manière, les analyses sont empreintes de confusions infortunées.

En général, on peut défendre que les *veines*, à travers lesquelles découle une recherche philosophique, sont : une crise d'époque, une crise sociale et une crise de la philosophie. Que pendant un certain moment historique ou pour un problème déterminé de la philosophie, il soit possible la concurrence de distincts types ou niveaux de crise, n'autorise pas à superposer ou à confondre l'analyse des différentes sphères qui composent cette crise, mais à les analyser de manière indépendante.

CONCLUSIONS

Puisqu'il s'agissait d'étudier la crise du monde moderne, il fut nécessaire de chercher à savoir qu'est-ce que la tradition intellectuelle comprenait par rapport à cette période historique. Les recherches montrèrent que, contrairement à certains courants historiographiques qui veulent situer son début dans un tardif XVIII^e siècle, avec la Révolution Industrielle, ou contrairement à certaines écoles ou à des historiens qui voudraient nier toute spécificité au monde Moderne, en signalant que les « Renaissances » précoces — au XII^e siècle — et antérieures au mouvement Humaniste et à la période que l'historiographie occidentales connaît comme la Renaissance, et estompant de cette façon la catégorie de Modernité qui présente des caractéristiques particulières et stables et qui permettent de la qualifier dans une période historique déterminée ; contrairement aux caractérisations usuelles de la philosophie, voulant faire coïncider le début de la Modernité avec l'investigation de la philosophie de René Descartes et le doute méthodique ; mes recherches signalèrent que le commencement de la Modernité peut être daté au XIV^e siècle, avec le premier humanisme italien, précisément parce que, dans ce siècle et avec ce mouvement, on commence à germer les idées et les vecteurs qui termineront par conformer le monde moderne comme une entité cohérente et une unité culturelle (en dépit, bien sûr, des tensions internes qui sont consubstantielles à toute civilisation et à chaque instant historique) ; c'est-à-dire, tout ce qui lui est spécifique et stable et qui nous permet de le caractériser correctement comme une période historique qui, à cause de sa compréhension du monde, à cause de la manière dont s'organise la vie des individus en termes politiques, juridiques, culturels et économiques, apparaît comme une entité déterminée et délimitée.

Qu'il soit possible de caractériser une période historique et de la délimiter dans le temps et dans l'espace ne doit pas, d'un autre côté, nous mener à conclure — comme le prétendait une partie de l'historiographie et de la philosophie structuraliste — qu'il y a dans l'histoire des « écarts », « des « ruptures », des moments ou des instances « incommensurables ». Car l'histoire est une succession continue, et, dans le

temps, il n'existe ni écarts ni ruptures, mais il est nécessaire de marcher à chaque instant pour que le moment successif soit possible. Les catégories qu'utilise la pensée — la philosophie, l'histoire, la sociologie, la science de la politique — sont des fictions utiles dont les spécialistes se servent pour caractériser une période ou pour faciliter sa compréhension, mais rien ne les autorisent à leur donner une autonomie et une réalité qu'elles n'ont pas et qu'elles n'auront jamais, car son existence n'est pas plus réelle, ni peut l'être, que l'homme qui les pense y qui les utilise pour expliquer et pour comprendre.

À propos des principaux vecteurs servant pour justifier le « style » de la Modernité, il convient de signaler l'ascension de la figure de l'individu et le fait que cet individu, qui commençait à gagner tant de relief et tant de vigueur, s'instaure comme fondement ultime et horizon irrécusable de la connaissance et de la vérité. Le moi s'institue comme source et garant de la vérité. Ce changement manifesta une fécondité surprenante, car certains des mouvements les plus définitifs et définitoires du monde moderne se basent sur lui : l'Humanisme, l'épistémologie moderne (tantôt rationaliste comme empiriste), la Réforme protestante, la constitution du sujet et même la constitution de l'État-nation et l'apparition postérieure du nationalisme. Le rationalisme provient aussi de ce changement, au sens large du terme ; c'est-à-dire, l'homme est le centre du monde et il transforme la raison en un instrument principal d'explication.

La constitution de l'État moderne et la consolidation du capitalisme (comme mode de production) compléteraient le parallélogramme de ce que l'on appelle Modernité. Et elles le complètent parce qu'elles opèrent comme des formes hégémoniques de l'organisation juridique et économique, c'est-à-dire, sociale, de la vie des personnes.

Une fois établies les limites de la Modernité, on étudia la crise de la Modernité, en soulignant que la cause principale de la crise est concentrée sur l'anarchie, au sens le plus primitif ou étymologique du terme, comme manque de principe. Ce principe est celui qui confère une cohérence et un « style » au monde moderne et au processus, en le consti-

CONCLUSIONS

tuant (et, en général, à toute entité qui est susceptible de souffrir une crise). Cette anarchie se déroule, fondamentalement, en trois temps : le nihilisme ; l'absence d'un germe politique d'où naissent un statut axiologique et la cessation de la primatie qui rend difficile la conformation d'une hiérarchie vitale.

Le principe politique de la Modernité, qui s'incarnait dans l'État moderne, et qui trouve son fondement ultime soit dans le souverain, soit dans le peuple — et d'où naîtrait la notion de légalité comme fondement moderne de l'État et du pouvoir —, contrairement à la conformation politique médiévale qui trouvait ce fondement dans la transcendance, trouve son point critique dans l'apparition des États qui contemplent la coexistence des différentes constitutions, d'une part, et dans le fait que le propre État avalise des entités « para-politiques », comme les organisations non gouvernementales, seul contrepoids qui reconnaît comme légitime son autorité et son autonomie. Outre ces facteurs, nous réalisons que, d'une manière involontaire mais résolue, le capitalisme omniprésent et débridé met en doute les prétentions hégémoniques, dans le domaine de ce qui est simplement politique, de l'État contemporain.

Un dernier domaine où l'on peut entrevoir la crise du principe politique est la lente apparition des lois inégales pour des personnes que, en principe et théoriquement, étaient juridiquement égales : des réglementations qui sont objectivées dans la discrimination positive, d'une part, et dans la politique de la reconnaissance, d'une autre. La première, puisqu'elle a des limites dans le temps et elle prétend équilibrer les résultats des différents processus historiques est compréhensible, et même excusable par rapport à la seconde : une idéologie qui prétend approfondir et perpétuer les différences et qui, à cause de sa logique d'action, mine la possibilité de ce que l'on considère politique, autant dans le plan des objectifs pratiques que dans son domaine purement théorique.

On souligna aussi que la plus que connue crise du capitalisme est plus présumée que réelle, car c'est une des entités jouissant de plus de vigueur à nos jours. On peut observer cette vitalité dans la vitesse des

mouvements des capitaux, dans les énormes bénéfices que les possesseurs obtiennent du capital, dans l'incapacité des gouvernements pour exercer un contrôle sur les opérations financières ... Cela dit, il faudrait faire noter que le capitalisme entrerait en crise (comme mode de production, car comme mécanisme d'échange, il paraît imbattable) au moment où, jouissant d'une parfaite information à propos d'un seul marché mondial, l'arbitrage ne serait plus possible; moment pour lequel, étant données les circonstances actuelles, on dirait qu'il manque encore des décennies et même des siècles.

Un autre cours, où nous trouvons la crise du monde moderne, est la déflation qu'a souffert la raison, passant de véhicule privilégié de l'explication du monde à être un outil de plus, parmi beaucoup d'autres, pour sa compréhension. Cette inflexion obtient son impulsion grâce au Romantisme (ayant comme précédent la Réforme protestante) qui, en exaltant l'idée de la volonté, commence à miner celles de l'autonomie et la liberté. Ils exaltèrent, face aux valeurs de l'aspiration et de la trace universelles que l'Occident avait élaborées et dans lesquels était incarné le projet Moderne, des valeurs locales, liées à la communauté et aux mœurs.

Finalement, le nihilisme apparaît comme conséquence du vide que laisse l'affaiblissement de la religion et l'absence de sens que trouvaient les croyants. Cette perte de sens a pour conséquence l'une des tâches les plus urgentes pour la philosophie de nos jours : tenter une philosophie pour moraliser les âmes tristes et inconsolables du présent. Car, en effet, la démoralisation actuelle que vit l'Occident a pour conséquence l'un de ses plus graves résultats, une série de pathologies individuelles et de civilisation.

La perte ou l'usage des mœurs et des codes silencieux de conduite, régissant à tout moment la société et qui ne sont pas plus que l'envers de la crise, génère des pathologies de différents genres. L'affaiblissement du principe politique et de la consubstantielle détérioration de son autorité ont pour conséquence les pathologies que nous pouvons encadrer sous la rubrique de « pathologies

CONCLUSIONS

d'hiperexpression » ; pathologies de genre schizoïde qui ne trouvent pas son germe, comme auparavant, dans la répression, mais dans la suggestion et l'impératif de la jouissance.

Mais, puisque la crise de la Modernité est non seulement sociale mais aussi époquale, toute la réalité s'estompe — car c'est le signe d'identité de toute crise d'époque — et, alors, c'est la réalité même celle qui devient insaisissable et vague et que l'on doit limiter et définir à nouveau ; c'est pourquoi fait son apparition, pour la philosophie, comme un impératif, pendant les époques de crises époquales (comme celle que nous vivons et qui commença au début du XX^e siècle), l'élaboration des ontologies pour tenter de comprendre qu'est-ce qu'il y a de fixe, d'important et d'entitatif dans la réalité, qui devient onirique et même spectrale pour ceux qui l'apprécient.

Comme corollaire sinistre et douloureux des cours par où passe la crise de la Modernité nous pouvons trouver, tristement présagée par le nihilisme, une déshumanisation inusitée et terrible, qui s'apprécie dans une mécanisation de la vie et une *scolastisation* des possibilités humaines. Cette déshumanisation est objectivée, d'une part, dans le décalage entre les possibilités et les désignes de la science et les désirs et les convenances de l'humanité ; d'une autre, dans un mépris de l'homme vers l'homme et dans une déflation de ce qui est purement humain, qui trouva son point culminant et tragique dans les totalitarismes tristement célèbres au XX^e siècle, et dans sa perfidie devenue un système et dans sa volonté de domination devenue un art cruelissime, jusqu'au point de ne pas trouver dans la douleur un révulsif pour ce mal, ni dans la mort (c'est-à-dire, dans la vie d'autrui) un frein pour la cruauté. Tout cela, bien sûr, parce que la vie perdit son caractère absolu, son aura intrinsèque d'unicité.

L'étude sur les pathologies contemporaines commença à partir d'un discernement entre ce qui est sain et ce qui est pathologique, soit des

personnes, pour les pathologies individuelles ; soit social, pour les pathologies de civilisation. Dans l'ensemble, on observa que la notion de ce qui est sain répond — soit dans un plan individuel, soit dans le plan civilisateur — à une plasticité et à une liberté qui savent répondre avec certitude et avec ampleur aux situations vitales et historiques qui apparaissent au fur et à mesure dans une civilisation ou dans un individu. Et ce qui est pathologique ne doit pas se comprendre comme le contraire de ce qui est sain, mais comme sa diminution : une certaine incapacité pour s'adapter aux circonstances de la vie et de l'histoire, toujours changeantes, une certaine contumace pour répondre de manière identiques à des circonstances essentiellement diverses, une certaine rigidité et ne savoir procéder que d'une façon déterminée (valable autant pour l'individu que pour la civilisation). On observa que les pathologies individuelles sont objectivées dans des mutations dans la manière dont elles vivent le temps ou l'espace, en détournant ou obturant de cette façon les possibilités intrinsèques de l'être-au-monde, donnant lieu, selon les particularités du cas (c'est-à-dire, de la pathologie), aux comportements compulsifs, schizophréniques, abouliques ...

À propos des dimensions temporelles qui constituent l'existence, contrairement aux penseurs qui pèsent sur les écoles de Daseinsanalyse et de l'existentialisme, qui tentent de privilégier la dimension de futur, on signala que toutes les dimensions du temps ont une entité analogue ; non seulement le futur et le passé, comme horizons constituants et inaliénables de l'être, mais aussi le présent qui, en dépit de son essence transhumante et fugitive, est indispensable pour l'existence, car savoir remplir le présent de plénitude, le prendre avec toutes nos forces et tout notre être, est aussi un synonyme de santé. À cause d'une expérience équivoque ou difficile de la temporalité, on peut avoir comme conséquence des pathologies différentes, comme la dépression, la schizophrénie ou la gestation de folies diverses. De la même manière qu'avec une perturbation dans l'expérience, on perd l'unité significative du monde — idée valable aussi pour le temps —, impliquant une dimi-

CONCLUSIONS

nution de la volonté et de la liberté individuelles qui génèrent des pathologies comme l'agoraphobie, la claustrophobie ou la schizophrénie.

Le sens de l'action, comme domaine de possibilités où l'action peut être greffée, contrairement à l'action compulsive qui manque de motivation et, par conséquent, de sens, fut aussi objet d'analyse ; ainsi que le problème du suicide, qui est l'objectivation cruelle et décharnée d'une vie en crise dont la déflation de sens est devenue absolue.

Et comme antidote à la anachie (*αν-αρχία*) causante de la crise, on postula la nécessité de cohérence, comprise comme un « système » qui est d'accord avec les principes (*αρχαι*) de chacun, d'où se génèrent un domaine pour l'action et un domaine de véracité plus que d'éthique ; bien que ces principes, à cause du moment historique et vital de chacun, peuvent varier dans le temps (voici la raison pour laquelle le principe de cohérence est historique dans un double sens : il change et il peut changer au passage du temps et il suppose une négociation, tacite parfois, avec le passé). La position exposée dépasse la disjonctive de Karl Jaspers, qui croyait avoir trouvé une dichotomie face à l'existence des hiérarchies de la valeur : l'attitude esthétique et celle d'une vie qui tourne autour de l'éthique. Et elle la dépasse, car la cohérence avec soi-même que suppose vivre selon des principes s'origine dans l'attitude esthétique, quand elle est vécue de manière juste. Ni le cynique ni le sceptique non plus, deux positions problématiques pour une conception éthique, ne sont incluses dans le principe de cohérence présumée, car en le niant, ils ne seraient ni cyniques ni sceptiques. Le principe de cohérence est si ancré dans notre existence que l'on préfère la fausse cohérence à l'incohérence et même le délire au manque de sens.

Des pathologies contemporaines étudiées, trois catégories ont été fixées, afin d'indiquer des phénomènes que, bien qu'ils soient courants, ils sont aussi morbides : les pathologies de la désagrégation, celles de la dispersion et celles de la littéralité. Les premières apparaissent quand le moi se désagrège et de cette décomposition, il naît la corrélative absence d'un centre permettant de structurer le moi ; ce sont des lapses où les malades ont des difficultés pour se concentrer, et il peut avoir des ré-

percussions, comme dans la schizophrénie, dans le langage. De cette désagrégation naît le caractère ex-centrique de quelques délirants.

Les pathologies de la dispersion, qui consistent à être et à ne pas être dans un lieu déterminé, sont causées, en grande partie, par les nouvelles technologies de la communication, et cela génère des dispositions existentielles qui commencent à être la marque d'identité de notre temps : errer par toutes les modes sociales sans s'identifier avec elles, le manque de repaire ou l'avidité des nouvelles.

Finalement, les pathologies de la littéralité indiquent une certaine incapacité, qui commence à être courante de nos jours, pour les concepts et les idées abstraites. Le cas archétype, nous le trouvons dans quelques schizophrènes qui ne sont pas capables d'utiliser des mots génériques pour signifier des catégories ou des genres, et quand ils les utilisent, elles ne signifient pas des généralisations pour eux. Face au test des couleurs, le schizophrène dira que ce vert est le vert de l'arbre qui se trouve chez lui, l'autre vert est celui de la prairie du voisin, et cet autre est celui des montagnes qu'il aperçoit par sa fenêtre ... Comme résultat de cette incapacité, les personnes qui souffrent de cette pathologie sont prisonnières à tout moment d'une situation concrète, étant incapitées pour percevoir la situation immédiate que le monde leur offre. La perte de la faculté d'abstraire, par conséquence, obture les horizons des possibilités. Nous trouvons deux graves manifestations de cette onéreuse pathologie, soit dans l'action individuelle, qui ne peut qu'être capable de satisfaire ses intérêts mesquins et particuliers ; soit dans un égotisme fade qui s'est emparé des diverses manifestations de la vie quotidienne, commençant par les cénacles littéraires et les milieux universitaires, jusqu'aux écoles, les médias et les réunions entre amis. Ainsi, cette concrétion, qui empêche de déborder ce qui est imminent, est objectivée, comme il arrive de nos jours selon le phénomène en question, soit dans un figement morbide à cause des stimuli qui nous entourent, soit dans une distraction fréquente et une incapacité pour la concentration.

Les pathologies contemporaines, nombreuses et diverses, deviennent des pathologies de civilisation quand le problème n'est plus médical, mais quand il commence à être d'ordre politique. En effet, le nombre de malades — cette société est bien organisée pour tout quantifier — importe moins que la tendance à être malade ; c'est le cas de la peste : elle existe plus à cause de l'imminente possibilité de tomber malade qu'à cause de la maladie et de la mort de beaucoup de gens. Il y a, ou il peut avoir, une pathologie sociale, quand les racines sur lesquelles s'établit toute une civilisation ou toute une société, sont corrompues ou putréfiées, car de ce sol infecté il ne peut que pousser des fruits amères ou infects.

La pathologie de civilisation par excellence de nos jours est la névrose sociale. Bien que certaines classifications des pathologies actuelles aient passé de la névrose comme catégorie, ses symptômes continuent à apparaître avec une persistance notable, et c'est pour cela qu'il est légitime utiliser la catégorie pour indiquer un phénomène récurrent.

On souligna que le principal trait des personnalités névrosées est le fait de guider leur conduite par un objectif fictif. Et, même si la construction des objectifs fictifs est un mécanisme des personnes saines et malades, ce qui est pathologique réside dans le fait que les individus morbides sont incapables de prendre des distances par rapport à son objectif fictif quand la réalité le leur exige. Le névrosé s'accrochera à la fiction créée par lui au fur et à mesure que l'insécurité qui l'afflige croisse.

À cause de la prépondérance de l'image dans la société contemporaine, des succédanés de réalité qui, comme des fictions régulatrices, orientent l'action, ont commencé à primer dans certains domaines. De cette manière, la première issue que trouve la névrose sociale passe par la brèche qui existe entre la bonne vie qu'ils offrent — et à cause de sa vaste influence que l'on pourrait dire qu'ils imposent — les médias et ce que chacun est. Dans l'actualité, des grandes masses de gens vivent et

s'orientent selon les impératifs spécieux des médias. Internet, cela dit, offre la possibilité d'agir d'une façon différente à comme on le fait quotidiennement, de défendre d'autres idées, et même d'être une autre personne, ce qui pourrait aboutir à une psychose, étant l'une de ces ultimes conséquences.

Un autre aspect d'où émane la névrose sociale est la dépréciation de l'autrui, caractéristique de l'individu névrosé, à travers laquelle il essaie d'ériger son sentiment de personnalité en rabaissant ses semblables. De cette dynamique d'opposition, de cette maladroite disposition à guider l'existence par le « non » systématique y obstiné et même opiniâtre, le névrosé prétend obtenir du prestige et de la prééminence, et affermir son sentiment de personnalité, car il désire à tout moment être le premier. L'égotisme et l'exacerbation de la première personne apparaissent alors, de ce point de vue, comme l'une des facettes de la culture névrotique. On étudia la façon dont le personnalisme exacerbé mine le tissu social et les maux que ce phénomène entraîne : particulièrement, l'anomie et la corruption.

Mais il arrive que le phénomène de la névrose sociale ne se limite pas aux individus qui la souffrent, mais, dans une dynamique néfaste de rétroaction, il a commence à atteindre aussi les institutions qui guident la conduite des citoyens. Sans la nécessité de substantialiser l'État, on souligna que l'État et toutes ses institutions, qui dépendent de lui, ont un caractère imprimé non seulement par les mécanismes formels, mais aussi par les fonctionnaires qui remplissent leurs tâches dans cet engrenage.

Puis que l'État est conscient de la latente possibilité de ne plus dominer, il ajuste, comme il arrive chez les individus névrosés, la prévision et l'anticipation, non seulement pour donner une sureté à ses citoyens, mais aussi pour se défendre d'eux (c'est-à-dire, de la latente menace qu'ils supposent pour l'État, à cause des ordres lancinantes que l'État a prévu dans sa législation). Bien que la tâche de l'État suppose la génération des institutions fortes, on parvint à un accord : en surpassant un certain seuil — le moment où l'État ne veille plus sur ses citoyens

CONCLUSIONS

(pensons que l'existence de l'Etat est pour et grâce aux citoyens) et commence à prendre son autonomie et à les perdre de vue, à perdre de vue ces nécessités — il tombe dans le domaine de ce qui est pathologique.

On signala aussi que les préoccupations à cause des économies, à cause de la production, leurs outils purement quantitatifs de mesure, peuvent avoir une interprétation névrotique, puis que la soif compensatoire du névrosé est objectivée dans l'avidité d'accumuler et dans la préoccupation constante des économies.

L'infériorité vraie ou supposée du névrosé provoque un sentiment d'insécurité qui a des onéreuses répercussions dans le domaine de l'État névrotique : comme il n'y a pas d'instance suprême pour décider juridiquement ou politiquement sur le plan international (parce que son existence est encore limitée et son domaine d'action, faible), l'État sait qu'il est déprotégé et c'est pour cela qu'il s'est armé pour se défendre tant que possible. C'est de l'inexistence de cette instance supérieure (militaire, politique et juridique) chez les États que naît la théorie réaliste. Et la course aux armements des États est pressée d'un phénomène paradoxale et double : l'État névrotique non seulement sait qu'à n'importe quel moment il pourrait être agressé, mais aussi, il croit qu'à n'importe quel instant il va être agressé. Le fait que les pays ne connaissent pas, au sens strict, le potentiel militaire de son voisin ou de son ennemi, fait que les prédictions se basent sur une fiction plus ou moins fortunée de la réalité qui, tel que la voit le névrosé, sert de ligne directrice pour l'action.

Et étant donné que le névrosé prétend d'ériger son sentiment de sécurité grâce à la dépréciation de l'autrui, il fut possible d'expliquer la guerre entre les États comme une expression névrotique en plus de quelques États malades. Et on signala, comme triste corollaire, le fait que la guerre sert aussi aux États névrosés pour consolider son pouvoir et faire taire son sentiment d'insécurité, car l'ordre d'attaquer souligne son pouvoir incontestable face à ses citoyens : on les envoie à la mort.

On identifia le rapport qui lie les deux plans où la névrose sociale est susceptible de se développer : l'État régule les actions des individus et, grâce à la législation, qui limite ses désirs, il contribue à former des tensions de caractère névrotique. En outre, les traits névrotiques de l'État morbide (la ponctualité, la minutie, la mémoire, l'intérêt, la précaution) sont exigés à ces citoyens, dans leur relation avec l'État, où naît un autre lieu par où pénètre la névrose. Et comme l'État contemporain se sert de ses institutions et des progrès techniques pour contrôler et pour surveiller sans arrêt les citoyens et dans les sphères les plus intimes et privées des individus (et le recours indique déjà un certain caractère ou, au moins, une certaine tendance hautement névrotique), ils se sentent de plus en plus poursuivis.

À cause de toutes ces raisons, on put postuler que l'État contemporain (quelques-uns au moins) non seulement est névrotique, mais aussi névrotisant. Voilà l'origine d'une appréhension de la part des citoyens vers l'État — alimentée par le fait que l'État limite leurs désirs —, par où une névrose fait son chemin. De cette surveillance et de la limite de l'État aux désirs des individus, naît l'anomie, et plus se manifeste la névrose des États, plus grande est l'anomie.

Une ultime et préoccupante manifestation de la gestation de la névrose sociale est l'odieuse culture de l'envie qui empêche de prodiguer de l'admiration. Le névrosé ne connaît pas la joie de donner et il ne sait que recevoir.

Dans la partie finale du texte, on tenta une typification des réponses qu'on a donné au problème de la crise à propos des crises époquales et des crises sociales. Le surpassement des crises philosophiques ne peut pas répondre à un type car les réponses que la philosophie doit chercher pour les crises, celles qui causent son devenir, doivent être inédites à cause que des facteurs se manifestent en même temps : le moment historique où apparaît la crise et grâce au point, inédit dans l'histoire

CONCLUSIONS

de la pensée, où son évolution nous a conduit. Il y a une crise de la philosophie quand l'évolution du discours philosophique la dirige vers un point aveugle, et on lui impose la nécessité de trouver d'autres chemins pour essayer de surmonter l'écueil qui lui fait obstacle et qui l'écrase.

Mais au-delà du surpassement de sa propre crise, au-delà de la tâche toujours inachevée de raffinement des outils d'analyse, au-delà d'une réflexion qui tente de surmonter les difficultés de sa propre réflexion, peut-être l'une de ses principales tâches soit aujourd'hui celle de l'élaboration d'une pensée qui rende le sens et l'espoir aux cœurs affligés et déboussolés. Une philosophie, les mains dans le monde, qui se charge à nouveau des questions de la vie : l'amour, la douleur, le bonheur, la mort ... Une philosophie moralisante et pleine d'espoir, et, préoccupée par la dérive du monde, qui tente d'indiquer une sortie du tunnel solitaire et obscure où demeurent certains hommes.

Des distinctes réponses qu'ont été procurées par les hommes afin de surmonter la crise, on trouva que la plus convenable pour ce propos, étant données les conditions sociohistoriques du moment, est la réponse qui tente de surmonter la crise grâce à l'authenticité ou grâce à soi-même. Si auparavant, il fut légitime ou il fut convenable de surmonter la crise grâce à la restauration des anciennes mœurs ou grâce à la redéfinition des cadres sociaux et des catégories de l'action ; si pour certains esprits, il leur est convenable de se soumettre à une autorité qui leur trace le chemin ; si d'autres trouvent un sens dans une attitude nihiliste ou dans une philosophie de l'absurde ; si d'autres veulent se réfugier dans la fantaisie, dans l'illusion ou dans la maladie pour fuir la crise ; si quelqu'un aime plus son passé et ses souvenirs que sa propre vie et trouve avec eux de la consolation et du calme, on doit dire, cependant, que ces réponses à la crise, si elles peuvent être effectives, elles sont aussi trompeuses. Seule l'une d'entre elles nourrit la grandeur de la tâche d'être une personne : celle de la dignité de, à chaque

instant et en chargeant le poids de la responsabilité que chaque action entraîne, devenir un homme dans l'océan infini de la liberté.

Bibliografía

Adler, Alfred. El carácter neurótico. Editorial Paidós. Buenos Aires. 1965.

Adler, Alfred. Pratique et théorie de la psychologie individuelle comparée. Payot. Paris. 1961.

Adorno, Theodor. Dialéctica negativa. Akal. Madrid. 2008.

Adrados Rodríguez, Francisco. La democracia ateniense. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

Alberro, Solange. Imagen y fiesta barroca: Nueva España, siglos XVI-XVII. En: Schumm, Petra (Ed.). Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano. Vervuert-Iberoamericana. Frankfurt del Main. 1998.

Albuquerque, Martim. O Poder político No Renascimento português. Lisboa. 1965.

Alonso-Misol, José Luis. En torno al concepto de barroco. En: Estudios sobre el Barroco. Revista de la Universidad de Madrid. Madrid. 1962. Volumen XI- Números 42-43.

Alvarez, A. El dios salvaje. Grupo Editorial Norma. Bogotá. 1999.

Amengual, Gabriel. Modernidad y crisis del sujeto. Caparrós Editores. Madrid. 1998.

Amis, Martin. Koba el Temible: La risa y los veinte millones. Anagrama. Barcelona. 2004.

Anderson, Benedict. Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1993.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Debolsillo. Barcelona. 2009.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Arteta, Aurelio. *La virtud en la mirada*. Pre-textos. Valencia. 2002.

Ávila Crespo, Remedios. ¿Y por qué no la nada?: Metafísica y nihilismo en Nietzsche. Vallejo Campos, Álvaro. *De Nietzsche a Heidegger.: Platón y el problema del nihilismo*. En: En: Sáez, Luis; De la Higuera, Javier; Zúñiga, José F. (Eds.). *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.

Barbaras, Renaud. *La potenza del visibile*. Merleau-Ponty e Aristotele. En: Chiasmi. *Società di studi su Maurice Merleau-Ponty*. No. 1. 1998.

Baricco, Alessandro. *Los bárbaros: ensayo sobre la mutación*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2008.

Barroso Fernández, Óscar. *Patologías del criterio*. En: En: Sáez Rueda, Luis; Pérez Espigares, Pablo; Hoyos Sánchez, Inmaculada (Editores). *Occidente enfermo: Filosofía y patologías de civilización*. Editorial Grin. Alemania. 2011.

Barroso, Óscar. *Terapia del criterio*. Inédito

Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. México. 2003.

Bechara, Zamir. *Notas para una estética del «Barroco de Indias»*. En: Schumm, Petra (Ed.). *Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Vervuert-Iberoamericana. Frankfurt del Main. 1998.

Belloc, Hilaire. *Figuras de la Reforma*. Editorial Difusión Chilena. Santiago de Chile.

Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Akal. Madrid. 2005.

Berardi, Franco (Bifo). *Patologías de la hiperexpresión*. Archipiélago. Nro. 76. 2007.

Berlin, Isaiah. *La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal*. En: *El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas*. Ediciones Península. Barcelona. 2002.

BIBLIOGRAFÍA

Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. Siglo Veintiuno Editores. Bogotá. 1991.

Bertelli, Sergio. Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco. Ediciones Península. Barcelona. 1984.

Binswanger, Ludwig. De la dirección analítico-existencial de la investigación en psiquiatría. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. De la investigación en psiquiatría. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. El caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Binswanger, Ludwig. El concepto del hombre según Heráclito. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. Ensueño y existencia. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. Experimentar, comprender, interpretar en el psicoanálisis. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. Función vital e historia vital interior. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. La escuela de pensamiento de análisis existencial. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Binswanger, Ludwig. La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Binswanger, Ludwig. Sobre fenomenología. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Binswanger, Ludwig. Sobre psicoterapia. Obras escogidas. RBA. España. 2006.

Bodei, Remo. El lince y la jibia: observación y cifra en los saberes barrocos. En: Barroco y Neobarroco. Cuadernos del Círculo. Círculo de Bellas Artes. Madrid. 1993.

Bodei, Remo. Las lógicas del delirio: Razón, afectos, locura. Cátedra. Madrid. 2002.

- Boecio. La consolación de la filosofía. Sarpe. Madrid. 1984.
- Bonilla, Daniel; Jaramillo, Isabel Cristina. El igualitarismo liberal de Dworkin. En: Dworkin, Ronald. La comunidad liberal. Universidad de los Andes. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2004.
- Bourdieu, Pierre. Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción. Anagrama. Barcelona. 2002.
- Bouwsma, William J. El otoño del Renacimiento (1550-1640). Editorial Crítica. Barcelona. 2001.
- Bruckner, Pascal. La euforia perpetua: Sobre el deber de ser feliz. Tusquets Editores. Barcelona. 2008.
- Burke, Peter. El Renacimiento. Crítica. Barcelona. 1993.
- Cabestan Philippe; Dastur, Françoise. Daseinsanalyse. Vrin. París. 2011.
- Cadahia, Luciana; Velasco, Gonzalo (Compiladores). Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad. Katz. Madrid. 2012.
- Calabrese, Omar. Neobarroco. En: Barroco y Neobarroco. Cuadernos del Círculo. Círculo de Bellas Artes. Madrid. 1993.
- Camus, Albert. El mito de Sísifo: Ensayo sobre el absurdo. Editorial Losada. Buenos Aires. 1979.
- Canetti, Elias. El suplicio de las moscas. Anaya & Mario Muchnik. Salamanca. 1994.
- Canetti, Elias. Masa y poder. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. Barcelona. 2002.
- Capra, Frijtof. La trama de la vida: Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Editorial Anagrama. Barcelona. 2010.
- Cassirer. Ernst. Filosofía de la Ilustración. Fondo de Cultura Económica. Bogotá. 1994.
- Cassirer, Ernst. Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento. Emecé. Buenos Aires. 1951.
- Castillo Hermoso, José M. Racionalidad y crítica del nihilismo: la perspectiva «negativa» de Adorno. En: De la Higuera, Javier; Sáez, Luis; Zúñiga, José F. (Eds.). Nihilismo y mundo actual. Editorial Universidad de Granada. Granada. 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Ceñal, Ramón. S. J. La filosofía española del siglo XVII. En: Estudios sobre el Barroco. Revista de la Universidad de Madrid. Madrid. 1962. Volumen XI- Números 42-43.

Cerezo Galán, Pedro. La cuestión del nihilismo: La confrontación Heidegger/Nietzsche. Vallejo Campos, Álvaro. De Nietzsche a Heidegger.: Platón y el problema del nihilismo. En: En: Sáez, Luis; De la Higuera, Javier; Zúñiga, José F. (Eds.). Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.

Cioran, E. M. La tentación de existir. Santillana Ediciones. Madrid. 2002.

Código Civil colombiano. Legis Editores. Décima Edición. 2003.

Colomer, Eusebi. Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento. Akal Ediciones. Madrid. 1997.

Constant, Benjamin. Escritos políticos. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1989.

Cortina, Adela. Crítica y utopía: La escuela de Frankfurt. Editorial Cincel. Madrid. 1985.

Cosenza, Domenico; Recalcati, Massimo; Villa, Angelo (Editores). Civiltà e disagio: Forme contemporanee della psicopatologia. Bruno Mondadori. Milán. 2006.

Cronin, Vincent. The Florentine Renaissance. E. P. Dutton & Co. Inc. New York. 1967.

Chastel, André; Klein, Robert. El humanismo. Salvat Editores. Alianza Editorial. España. 1971.

Chesterton, Gilbert Keith. Ortodoxia. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1997.

Chueca Goitia, Fernando. Desgracia y triunfo del Barroco. En: Estudios sobre el Barroco. Revista de la Universidad de Madrid. Madrid. 1962. Volumen XI- Números 42-43.

Diógenes Laercio. Vidas de filósofos cínicos. Alianza Editorial. Madrid. 2011.

D'Ors, Eugenio. Lo Barroco. Tecnos. Madrid. 1993.

De Covarrubias, Sebastián. Emblemas Morales. Fundación Universitaria Española. Madrid. 1978.

De la Mirandola, Giovanni Pico. Discurso sobre la dignidad del hombre. En: Varios autores (selección de Pedro R. Santidrián). Humanismo y Renacimiento. Alianza Editorial. Madrid. 1994.

De Nebrija, Antonio. Gramática de la lengua castellana. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid. 1992.

De Padua, Marsilio. El defensor de la paz. Tecnos Madrid. 1989.

De Quincey, Thomas. Del asesinato considerado como una de las bellas artes. Alianza Editorial. Madrid.

Deleuze, Gilles. El pliegue. Ediciones Paidós. Barcelona. 1989.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia. Pre-textos. Valencia. 2006.

Descartes, René. Discurso del método. Mestas Ediciones. Madrid. 2001.

Díaz-Plaja, Guillermo. El espíritu del Barroco. Editorial Crítica. Barcelona. 1983.

Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos cínicos. Editorial Alianza. Madrid. 2011.

DSM-IV-TR. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Elsevier Masson. Barcelona. 2002.

Durand, Gilbert. La crisis espiritual en Occidente. Siruela. Madrid. 2011.

Dworkin, Ronald. La comunidad liberal. Universidad de los Andes. Siglo del Hombre Editores. Bogotá. 2004.

Eco, Umberto; Colombo, Furio; Alberoni, Francesco; Sacco, Giuseppe. La nueva Edad Media. Alianza Editorial. Madrid. 2004.

Echeverría, Bolívar. La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina. En: Schumm, Petra (Ed.). Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano. Vervuert-Iberoamericana. Frankfurt del Main. 1998. P. 49-65.

Einstein, Albert. Sobre la teoría de la relatividad especial y general. Alianza Editorial. Madrid. 1984.

Elias, Norbert. El proceso de la civilización: Investigaciones socio-genéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica. Bogotá. 1997.

BIBLIOGRAFÍA

Ellenberger, Henri, F. Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Estrada Díaz, Juan Antonio. La lucha contra el nihilismo según Adorno. En: Sáez, Luis; De la Higuera, Javier; Zúñiga, José F. (Eds.). Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.

Estrada, Juan Antonio. El sentido y el sinsentido de la vida: preguntas a la filosofía y la religión. Editorial Trotta. Madrid. 2010.

Ferrater Mora, José. Las crisis humanas. Editorial Alianza. Madrid. 1983.

Finkelkraut, Alain. La derrota del pensamiento. Editorial Anagrama. Barcelona. 1994.

Földényi, László F. Melancolía. Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2008.

Frankl, Victor. El hombre en busca del sentido. Herder. Barcelona. 2004.

Freud, Sigmund. Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904). Amorrortu Editoriales. Buenos Aires. 2008.

Freud, Sigmund. El malestar en la cultura. Alianza Editorial. Bogotá. 1988.

Gadamer, Hans-Georg. Verdad y método. Ediciones Sígueme. Salamanca. 2005.

Gala, Antonio. El manuscrito carmesí. Editorial Planeta. Madrid.

García Gual, Carlos. La secta del perro. Alianza Editorial. Madrid. 2011.

Gebsattel, Freiherr Viktor E. Von. El mundo de los compulsivos. Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Gilson, Étienne. El ser y la esencia. Ediciones Desclée, De Brouwer. Buenos Aires. 1951.

Golding, William. Los herederos. Minotauro. Barcelona. 1993.

Goldmann, Lucien. El hombre y lo absoluto: El dios oculto. Planeta Agostini. Barcelona. 1986. 2 vols.

Goldstein, Kurt. Enfoque metodológico para el estudio del desorden del pensamiento esquizofrénico. En: Kasanin, J. A. Lenguaje y pensamiento en la esquizofrenia. Ediciones Hormé. Buenos Aires. 1958.

Goncharov, Iván A. Oblómov. Mondadori. Barcelona. 2006.

Gracián, Baltasar. El criticón. Editorial Cátedra. Madrid. 2007.

Gracián, Baltasar. El discreto. Editorial Alianza. Madrid. 1997.

Gracián, Baltasar. Oráculo manual y arte de prudencia. Editorial Cátedra. Madrid. 2005.

Granés, José. Newton y el empirismo: una exploración de las relaciones entre sus concepciones del conocimiento del mundo natural. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1988.

Guardini, Romano. Preocupación por el hombre. Los libros del Monograma. Madrid. 1965.

Guénon, René. La crisis del mundo moderno. Paidós. Barcelona. 2001.

Gutmann, Amy. En: Taylor, Charles. El multiculturalismo y «la política del reconocimiento». Fondo de Cultura Económica. Méjico D. F. 1993.

Habermas, Jürgen. Modernidad versus postmodernidad. En: Colombia el despertar de la Modernidad. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Bogotá. 1994.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Editorial. Madrid. 1986.

Heidegger, Martin. Carta sobre el humanismo. Editorial Alianza. Madrid. 2009.

Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. La pregunta por la técnica. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994.

Heidegger, Martin. Ser y tiempo. Fondo de Cultura Económica. Méjico D. F. 1988.

Henry, Michel. La barbarie. Bernard Grasset. Paris. 1987.

Heráclito. Fragments. University of Toronto Press. Toronto 1987.

BIBLIOGRAFÍA

Herder, Johann Gottfried von. Filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Nova. Buenos Aires. 1950.

Hesíodo. Trabajos y días. Bruguera. Barcelona. 1981.

Hesse, Hermann. El lobo estepario. Seix Barral. Barcelona. 1985.

Holguín, Andrés. El problema del mal. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá. 1979.

Holguín, Andrés. Nietzsche y el mundo actual. En: Holguín, Andrés. La poesía inconclusa y otros ensayos. Instituto Colombiano de Cultura. 1980. P. 104-130.

Horkheimer, Max. Crítica de la razón instrumental. Editorial Trotta. Madrid. 2002.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. Dialéctica de la Ilustración. Editorial Trotta. Madrid. 2001.

Horkheimer, Max. Anhelos de justicia. Editorial Trotta. Madrid. 2000.

Horney, Karen. La personalidad neurótica de nuestro tiempo. Paidós. Buenos Aires. 1976.

Huizinga, J. El otoño de la Edad Media. Revista de Occidente. Madrid. 1952.

Husserl, Edmund. Investigaciones lógicas. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Husserl, Edmund. Invitación a la fenomenología. Paidós. Barcelona. 1998.

Husserl, Edmund. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En: Invitación a la fenomenología. Paidós. Barcelona. 1998.

Huxley, Aldous. La situación humana. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1979.

Kirk, G. S.; Raven, J. E.; Schofield. Los filósofos presocráticos. Editorial Gredos. Madrid. 1999.

Janice, Theodoro. O barroco como conceito. En: Schumm, Petra (Ed.). Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano. Vervuert-Iberoamericana. Frankfurt del Main. 1998.

Jaspers, Karl. Filosofía de la existencia. Aguilar. s. a., s. f.

Jaspers, Karl. La filosofía desde el punto de vista de la existencia. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1978.

Jaspers, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Editorial Gredos. Madrid. 1967.

Kant, Immanuel. Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea. Ediciones Encuentro. Madrid. 2011.

Kasanin, J. A. Lenguaje y pensamiento en la esquizofrenia. Ediciones Hormé. Buenos Aires. 1958.

Kierkegaard, Sören. De la tragedia: la repercusión de la tragedia antigua en la moderna. Editorial Quadrata. Buenos Aires. 2005.

Kierkegaard, Sören. La enfermedad mortal. Editorial Trotta. Madrid. 2008.

Klemperer, Victor. LTI: La lengua del Tercer Reich: apuntes de un filólogo. Editorial Minúscula. Barcelona. 2007.

Koselleck, Reinhart. ¿Existe una aceleración de la historia? En: Beriain, Josetxo; Aguiluz, Maya (Eds.). Las contradicciones culturales de la modernidad. Anthropos. Barcelona. 2007.

Kuhn, Roland. Intento de asesinar a una prostituta. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Lanceros, Patxi. Tras la modernidad [*Sic*]. De la crisis a la intemperie. En: Cadahia, Luciana; Velasco, Gonzalo (Comp.). Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad. Katz. Madrid. 2012.

Larisson, Mariana. Actualidad de la fenomenología: La fenomenología de la vida de Renaud Barbaras. Arbor. No. CLXXXV, Marzo-abril. 2009.

Le Goff, Jacques. En busca de la Edad Media. Paidós. Barcelona 2003.

Levi, Primo. Se questo è un uomo. Einaudi. Torino. 2010.

Locke, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil. Alianza Editorial. Madrid.

López Ibor, Juan José. Las neurosis como enfermedades del ánimo. Editorial Gredos. Madrid. 1966.

BIBLIOGRAFÍA

Luria, Alexandr Románovich. La mente del nemónico: un pequeño libro sobre una gran memoria (análisis de un caso). Editorial Trillas. Méjico. 1983.

Lyon, David. Postmodernidad (segunda edición). Alianza Editorial. Madrid. 2009.

Lledó, Emilio. Elogio de la infelicidad. Cuatro Ediciones. Valladolid. 2010.

Mann, Michael. Las fuentes del poder social, II: El desarrollo de las clases y los Estados nacionales, 1760-1914. Alianza Editorial.

Mann, Thomas. La montaña mágica. Plaza & Janés. Barcelona. 1967.

Maquiavelo, Nicolás. El Príncipe. Ediciones Altaya. Barcelona. 1993.

Maravall, José Antonio. La cultura del Barroco. Ariel. Barcelona. 1981.

Marcuse, Herbert; Popper, Karl; Horkheimer, Max. A la búsqueda del sentido. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1998.

Marias, Julián. Biografía de la filosofía. Emecé Editores. Buenos Aires. 1954.

Marqués de Lozoya, El. El barroco académico y el barroco hispánico. En: Estudios sobre el Barroco. Revista de la Universidad de Madrid. Madrid. 1962. Volumen XI- Números 42-43.

May, Rollo. Contribuciones a la psicoterapia existencial. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

May, Rollo. Orígenes y significado del movimiento existencial en Psicología. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Merleau-Ponty, Maurice. Elogio y posibilidad de la filosofía. College de France 1952-1969. Editorial Universidad de Almería. 2009.

Merleau-Ponty, Maurice. Œuvres. Phénoménologie de la perception. Gallimard. 2010. France.

Milosz, Czeslaw. El valle del Issa. Plaza y Janés Editores. Madrid. 1989.

Minkowski, Eugène. Hallazgos en un caso de depresión esquizofrénica. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Mondolfo, Rodolfo. Breve historia del pensamiento antiguo. Editorial Losada. Buenos Aires. 1962. (1953).

Moro. Utopía. Altaya. Barcelona. 1993.

Morris, David. La cultura del dolor. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile. 1993.

Müller-Doohm, Stefan. En tierra de nadie: Theodor W. Adorno: una biografía intelectual. Editorial Herder. Barcelona. 2003.

Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Altaya. Barcelona. 1993.

Nietzsche, Friedrich. Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo. Alianza editorial. Madrid. 2009.

Nietzsche, Friedrich. De mi vida. Editorial Gredos. Madrid. 2009.

Nietzsche, Friedrich. El Anticristo. Editorial Alianza. Madrid. 2006.

Nietzsche, Friedrich. Fragmentos póstumos. (1885-1889). Volumen IV. Editorial Tecnos. Madrid. 2008.

Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano. Akal. Madrid. 1996.

Nietzsche, Friedrich. La ciencia jovial: (La gaya Scienza). Editorial Gredos. Madrid. 2009.

Nietzsche, Friedrich. La gaya ciencia. Editorial Akal. Madrid. 1988.

Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid. 2000.

Nietzsche, Friedrich. Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro. Alianza Editorial. Madrid. 1990.

Nietzsche, Friedrich. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Editorial Gredos. Madrid. 2009.

North, Douglass C. Instituciones, cambio institucional y desempeño económico. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 1995.

BIBLIOGRAFÍA

North, Douglass C.; Thomas, Robert, Paul. El nacimiento del mundo occidental: una nueva historia económica (900-1700). Siglo Veintiuno. Madrid. 1978.

Ortega y Gasset, José. En torno a Galileo. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid. 1976.

Ortega y Gasset, José. España invertebrada. Editorial Planeta DeAgostini. Madrid. 2010.

Ortega Y Gasset, José. La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Editorial Planeta DeAgostini. Madrid. 2010.

Ortega y Gasset, José. La rebelión de las masas. Altaya. Barcelona. 1993.

Ovidio. Tristes. Planeta DeAgostini. Madrid. 1998.

Pascal, Blaise. Pensamientos. Ediciones Altaya. Barcelona. 1993.

Pessoa, Fernando. Libro del desasosiego de Bernardo Soares. Planeta. Barcelona. 1997.

Pessoa, Fernando. Carta a Armando Côrtes-Rodrigues. 19 de enero de 1915. En: <http://arquivopessoa.net/textos/3510>.

Platón. Critón. Editorial Gredos. Madrid. 2000.

Platón. Eutifrón. Editorial Gredos. Madrid. 2000.

Platón. Fedón. Editorial Gredos. Madrid. 2000.

Platón. Fedro. Editorial Gredos. Madrid. 2000.

Platón. Filebo. Editorial Gredos. Madrid. 1992.

Platón. Leyes. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1960.

Platón. Leyes. Editorial Gredos. Madrid. 1999.

Platón. Político. Editorial Gredos. Madrid. 1988.

Platón. Protágoras. Editorial Gredos. Madrid. 1982.

Platón. República. Editorial Gredos. Madrid. 1988.

Platón. Teeteto. Editorial Gredos. Madrid. 1988.

Platón. Cartas. Editorial Gredos. Madrid.

Plazas Vega, Mauricio. Ideas políticas y teoría del derecho. Editorial Temis-Universidad del Rosario. Bogotá 2003.

Polibio. Historias. Editorial Gredos. Madrid. 1981.

Popper, Karl. La lógica de las ciencias sociales. Grijalbo. Méjico D. F. 1978.

Proust, Marcel. En busca del tiempo perdido. Aguilar. España. Siete volúmenes.

R. De La Flor, Fernando. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680). Cátedra. Madrid. 2002.

Revel, Jean-François. El conocimiento inútil. Editorial Espasa Calpe. Madrid. 2007.

Revel, Jean-François. La gran mascarada: Ensayo sobre la supervivencia de la utopía socialista. Taurus. Madrid. 2001.

Ricoeur, Paul. El mal: un desafío a la filosofía y a la teología. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.

Rilke, Rainer Maria. Cartas a un joven poeta. Editorial Norma. Bogotá. 1998.

Roberts, J. M. Historia universal. RBA. España. 2009.

Sáez Rueda, Luis. Movimientos filosóficos actuales. Editorial Trotta. Madrid. 2001.

Sáez Rueda, Luis. Ser errático: una ontología crítica de la sociedad. Editorial Trotta. Madrid. 2009.

Sagrada Biblia. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1978.

Sánchez Usanos, David. Modernidad, crisis y filosofía. En: Cadahia, Luciana; Velasco, Gonzalo (Comp.). Normalidad de la crisis/crisis de la normalidad. Katz. Madrid. 2012.

Sartori, Giovanni. La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Taurus. Madrid. 2001.

Sartori, Giovanni. La sociedad multiétnica: Extranjeros e islámicos. Taurus. Madrid. 2002.

Sartre, Jean-Paul. El existencialismo es un humanismo. Ediciones Orbis. Barcelona. 1984.

BIBLIOGRAFÍA

Sartre, Jean-Paul. Las palabras. Editorial Losada. Buenos Aires. 1982.

Sartre, Jean-Paul. Situations IX: El escritor y su lenguaje y otros textos. Editorial Losada. Buenos Aires. 1973.

Scharfstein, Ben-Ami. Los filósofos y sus vidas: Para una historia psicológica de la filosofía. Cátedra. Madrid. 1996.

Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Alianza Editorial. Madrid. 2009.

Schmitt, Carl. El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes. Editorial Comares. Granada. 2004.

Schmitt, Carl. Teología política. Editorial Trotta. Madrid. 2009.

Sebastián, Santiago. Contrarreforma y barroco: Lecturas iconográficas e iconológicas. Alianza Editorial. Madrid. 1985.

Sebreli, Juan José. El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural. Ariel. Barcelona. 1992.

Séneca. Diálogos. Sobre la providencia. RBA. Barcelona. 2008.

Sergi, Giuseppe. La idea de Edad Media. Crítica. Barcelona. 2001.

Sloterdijk, Peter. El desprecio de las masas: Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna. Pre-textos. Valencia. 2011. (2000).

Spinoza, Baruch. Ética. Alianza Editorial. Madrid. 2007.

Spinoza, Baruch. Tratado teológico-político. Altaya. Barcelona. 1994.

Stanghellini. Antropologia della vulnerabilità.

Steiner, George. La idea de Europa. Ediciones Siruela. Madrid. 2005.

Straus, Erwin W. Estesiología y alucinaciones. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977. P. 209-211.

Szczeklik, Andrzej. Catarsis: Sobre el poder curativo de la naturaleza y el arte. Acantilado. Barcelona. 2010.

Tadié, Jean-Yves. Marcel Proust: Biographie. Gallimard. Francia. 1999. Dos volúmenes.

Tafalla, Marta. Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria. Editorial Herder. Barcelona. 2003.

Taylor, Charles. El multiculturalismo y «la política del reconocimiento». Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1993.

Tilly, Charles. Coerción, capital y los Estados europeos (990-1990). Alianza Editorial. Madrid. 1992.

Todorov, Tzvetan. La conquista de América: El problema del otro. Siglo Veintiuno. Madrid. 2010.

Tolstoi, León. ¿Qué es el Arte? Editorial Alba. Madrid. 1999.

Uberquoi, Marie-Claire. ¿El arte a la deriva? Debolsillo. Barcelona. 2004.

Valdecantos, Antonio. Contra el relativismo. Visor. Madrid. 1999.

Vallejo Campos, Álvaro. De Nietzsche a Heidegger.: Platón y el problema del nihilismo. En: En: Sáez, Luis; De la Higuera, Javier; Zúñiga, José F. (Eds.). Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.

Verdú, Vicente. El planeta americano. Editorial Anagrama. Barcelona. 1996.

Vermal, Juan Luis. El origen negativo: Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* y en la concepción heideggeriana del nihilismo. En: En: Sáez, Luis; De la Higuera, Javier; Zúñiga, José F. (Eds.). Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.

Villari, Rosario (Ed.). El hombre barroco. Alianza Editorial. Madrid. 1992.

Volpi, Franco. El nihilismo. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2005.

Von Gebattel, Freiherr Viktor E. El mundo de los compulsivos. En: May, Rollo (Ed.). Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología. Editorial Gredos. Madrid. 1977.

Von Kleist, Heinrich. Penthesilea. Editorial Labor. Barcelona. 1973.

Weber, Max. Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 2005.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-philosophicus. Alianza Editorial. Madrid. 2001.

BIBLIOGRAFÍA

Wölfflin, Heinrich. Renacimiento y Barroco. Ediciones Paidós. Barcelona. 1986.

Xirau, Ramón. El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental. Editorial Alianza. Madrid. 1975.

Zuloaga D. Juan David. Contra la tolerancia pura. Diario El Espectador. 31 de enero de 2013.

Zuloaga Daza, Juan David. El problema del maquiavelismo en la obra de Baltasar Gracián. Cuadernos Salmantinos de Filosofía. Universidad Pontificia de Salamanca. XXXVII. 2010.

Zuloaga D., Juan David. Ese remoto Eco. Diario El Espectador. 15 de septiembre de 2011.

Zuloaga Daza, Juan David. Focos de las actuales patologías de civilización. En: Sáez Rueda, Luis; Pérez Espigares, Pablo; Hoyos Sánchez, Inmaculada (Editores). Occidente enfermo: Filosofía y patologías de civilización. Editorial Grin. Alemania. 2011.

Zuloaga, Juan David. Gracián y la razón de Estado del individuo. Inédito.

Zuloaga D. Juan David. La sutil infiltración del totalitarismo. Diario El Espectador. 15 de abril de 2010.

Zuloaga D. Juan David. La tiranía de lo políticamente correcto. Diario El Espectador. 1 de abril de 2010.

Zuloaga, Juan David. Maquiavelo y la ciencia del poder. En prensa.

Zúñiga García, José Francisco. Metafísica, verdad y nihilismo en el joven Nietzsche: Apuntes para determinar el lugar del arte en nuestro tiempo. En: Sáez, Luis; De la Higuera, Javier; Zúñiga, José F. (Eds.). Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Biblioteca Nueva. Madrid. 2007.