

Luis Sáez Rueda

## Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías sociales*

---

**Abstract.** *This article tries to show the actual necessity of a “critique ontology” directed to the unmasking of “social pathologies”. The author defends that these pathologies can be understood in the present days as phenomena of ontological character whose progressive expansion in western society has given rise to a global “fictionalization of the world”. This fictionalization expresses the situation of “a stationary society”, that, although its continuous movement, remains closed against a qualitative change and dominated by nihilism in a negative sense, this is, by the “organization of vacuum” due to “a being without a world”. The author exemplifies this thesis with ten ontological presuppositions and it can be highlighted between them the tendency to put into work what he calls “the rising thinking”, the “generalised resentment”, the “creation of superfluous life” or the new spirit of capitalism.*

**Key Words:** *critique ontology, social pathologies, fictionalization, nihilism, vacuum.*

**Resumen.** *El artículo pretende mostrar la necesidad actual de una “ontología crítica” dirigida al desenmascaramiento de “patologías sociales”. El autor sostiene que dichas patologías pueden ser entendidas hoy como fenómenos de carácter ontológico cuya progresiva expansión en Occidente está dando lugar a una global “ficcionalización del mundo”. Tal ficcionalización expresa la situación de una “sociedad estacionaria” que, a pesar de su incesante movimiento, permanece blindada al cambio cualitativo y dominada por el nihilismo en un*

*sentido negativo, es decir, por la “organización del vacío” a manos de un “ser-sin-mundo”. Entre los diez supuestos ontológicos con los que el trabajo ejemplifica esta tesis, cabe señalar la propensión a operacionalizar lo que el autor llama “pensamiento naciente”, el “resentimiento generalizado”, la “creación de vida superflua” o el nuevo espíritu del capitalismo.*

**Palabras clave:** *ontología crítica, patologías sociales, ficcionalización, nihilismo, vacío.*

La filosofía constituye un ejercicio de pensamiento que posee internamente, más allá de su propio discurso clausurado y académico, un compromiso con la realidad del presente. Todos sabemos que la nuestra es una época muy problemática, sobre la cual se han vertido muchos diagnósticos críticos y, en esa línea, hasta desesperadamente pesimistas. El objetivo de mi intervención es el de contribuir en este trabajo filosófico de análisis y crítica de lo actual. Puedo adelantar que mi punto de vista pertenece a los pesimistas, pero que, sobre ese fondo, se esfuerza por encontrar alguna salida.

El título que abre mi alocución condensa el horizonte general. Intentaré mostrar que la sociedad y la cultura del presente se caracterizan por una reducción ontológica del mundo a pura ficción, en el sentido general de que el hombre ha vaciado lo real, convirtiéndolo en un desierto y que, en esa situación de nihilismo, no se encuentra hoy en verdadero contacto con lo que lo rodea. Desarraigado, como un ser sin-mundo, el hombre de hoy finge estar sobre la tierra de

muchos modos. La crítica de esa ficcionalización del mundo, me parece, implica un análisis de fenómenos ontológicos, pues se trata de sacar a la luz sólo hechos contables, sino de despejar acontecimientos que tienen a la base toda una visión o comprensión del ser del mundo. Que las llama “patologías” es muy problemático, dado que siempre que hablamos de enfermedad, hemos de partir de una concepción de la salud. Les ruego me permitan abordar este problema al final.

### **Apertura introductoria: el hombre como *ser errático* y el presente como *sociedad estacionaria***

Antes de ilustrar el propósito descrito, es necesario que introduzca cierto punto de partida o presupuesto de las tesis que expondré. Con ello sintetizo en pocas palabras lo que ha constituido el tema central que, en otro lugar, desarrollo en detalle<sup>1</sup>.

Sin pretender agotar la concepción del ser humano, me tomo la libertad de proponerles un rasgo que, a mi juicio, le pertenece y que podría ser descrito con la expresión *ser errático*. La expresión no posee un sentido negativo o peyorativo, es decir, no es coincidente con términos que subrayan el desarraigo por impotencia o el vagabundeo por pérdida de horizonte. Para aclarar su significado, habría que comenzar incidiendo en la circunstancia de que el fenómeno del *extrañamiento* atraviesa la existencia del hombre de raíz. El extrañamiento es ese posicionamiento del ser humano en su medio, en virtud del cual es capaz de experimentarse admirado, interrogante, y también perplejo, ante lo real. El animal está incrustado en su entorno y vive inmerso en él. Pero nosotros podemos comprender lo que nos rodea sintiéndonos extrañados por el hecho de que *lo que es* sea como lo vemos y no de otro modo. Es por esta capacidad del hombre por la que éste tiene, no sólo un «medio ambiente», sino «mundo». La experiencia del extrañamiento permite decir de lo real «es» y aprehenderlo, así, como un lugar que se *habita* significativamente, comprensivamente.

Ahora bien, dicha experiencia de extrañamiento coloca al hombre en una situación tensional,

bifronte o de dos caras, que implica ir más allá del fondo heideggeriano supuesto, evidentemente, en lo que se acaba de decir. Por un lado, el extrañamiento lo sitúa en *un* mundo concreto, en el que se reconoce parte integrante: *perteneciendo*. Por otro, sin embargo, el extrañamiento conduce al hombre a experimentarse como un ser abierto. Abierto en un sentido peculiar: abierto como no teniendo *morada*, en la medida en que, aunque pertenece siempre a un mundo preciso, puede ponerlo entre paréntesis, hacer *epojé* respecto a él y colocarse en otro lugar de hospedaje. Quiere ello decir que el hombre es en un mundo y, simultáneamente, en ninguno en particular. En otros términos, es al mismo tiempo, *céntrico* (inmerso en) y *ex-céntrico* (fuera de). Y esto no le ocurre alternativamente, sino conformando una unidad, una unidad *discorde*, una unidad con dos caras diferentes y, en cierto modo, contradictorias entre sí. El hombre es *ser errático*, no porque posea diferentes moradas, sino más bien porque es el ser que está continua e inexorablemente *en camino*. En cuanto habita un mundo, se halla en el seno de un magma de sentido y en la responsabilidad de escuchar la interpelación que de éste emerge. En cuanto excéntrico y extrañante, está lanzado a la exterioridad, hacia los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia por medio de la responsabilidad y de la aventura consistente en saltar hacia una nueva tierra, aún por-venir. El ser humano es ese tránsito, ese intersticio, «entre» o intermedio, de estar en ciernes o en *estado naciente*, en la emocionante tensión entre radicación y erradicación, habitar y des-habitar, tener lo propio de una pertenencia y estar en proceso de ex-propiación. Estamos arraigados y, en el corazón del arraigo, parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño. Siendo en la tierra, estamos desterrados, pero no como flotando en el aire, sino en el trayecto de conformar una nueva tierra que todavía no existe.

Dicho esto, avanzo la tesis que intentarán confirmar mis ejemplos ulteriores. Dicha tesis es la de que la sociedad actual en la que vivimos niega por completo al *ser errático*. Ello es así porque se ha cerrado en torno a sí misma y expulsado toda transformación cualitativa. Nuestro mundo es el mundo del nihilismo consumado. Del nihilismo, no en un sentido positivo. En este sentido

positivo, nihilismo significa que el *ser errático* es camino y tránsito y, por tanto, un lugar del «entre» que es una especie de *no-lugar*, una especie de *nada productiva*, hasta el punto que podría decirse que el hombre es el ser que se sostiene sobre la nada. Nuestra sociedad no existe en ese *nihil* creativo y altamente productivo del pasaje y de la trashumancia, sino en el *nihil* de un vacío, de una ausencia de mundo, de un paraíso sin contenido y sin sustancia. Esta afirmación choca con la evidencia de que nos encontramos en un tiempo de convulsiones sin fin, de ajeteo desenfundado y hasta de estresante movimiento. Pero justamente ahí radica la paradoja: lo que ocurre es que, en ausencia de mundo, el hombre hoy, tal y como ocurre en ciertos procesos neuróticos, emprende una huída hacia delante. Ya que no puede hacer un nuevo mundo, ya que se mantiene en un yermo páramo, emprende un movimiento compulsivo y sin cese, intenso, estremecedor. Pero como dicho movimiento no hace un mundo nuevo, se limita a calmar el malestar del vacío. Expreso esta situación como la propia de una *sociedad estacionaria* ocupada febrilmente en la *organización del vacío*. Organización del vacío es un vértigo de acción sustentado, paradójicamente, en la parálisis, un tráfago del hacer y del transitar que pivota, paradójicamente, sobre la inmovilidad.

Ello no quiere decir, por supuesto, que no quepa admitirle a nuestro presente virtudes enormes. Las tiene. Y la principal de ellas es, además de la del progreso técnico-científico, la propensión a una implantación de una política democrática capaz de desterrar modos infernales de totalitarismo. No se niega esto. Se afirma, por el contrario, que, a pesar de tales virtudes, hoy, incluso en un régimen político de libertades y de comunicación abierta, faltan cosas grandes que comunicar y empresas realmente transformadoras. Por muy amplia que sea nuestra existencia global y de comunicación universalizada la sociedad estacionaria, en su organización del vacío, no alcanza, para decirlo con H. Arendt, a verter desde su movimiento inmóvil, un nuevo *inicio* del mundo. Así, pues, parece que el hombre hoy avanza, pero está tan quieto y quieto como una roca. La organización del vacío es, así, la clave de una multitud de fenómenos, consistentes todos

ellos en la simulación del acontecimiento, del movimiento, del cursar hacia un *novum*, es decir, consistentes en una *ficcionalización del mundo*.

### **Ficcionalización del mundo: algunos rostros de su expansión**

A continuación describiré algunos procesos que, desde mi punto de vista, constituyen una prueba de lo que acabo de decir. Sin quererlo, he terminado en un decálogo, pero no deseo con ello hablar *ex-cátedra* o como por boca divina. Son hipótesis. Ustedes dirán.

#### **1. Capitalismo de la autonomía ilusoria**

El primer fenómeno sobre el que llamo la atención es, quizás, el más patente, el más fácilmente reconocible. Muchos creen que se trata del acontecimiento fundamental y primero. Yo pienso que es una expresión en superficie de ese complejo más amplio al que llamo organización del vacío. Se trata del fenómeno de un capitalismo que Europa exporta a nivel mundial y que crea la ilusión de autonomía. Esta ilusión es creada a través de una disposición que, desde la década de los noventa, ha roto con la rígida distribución jerárquica de la empresa y se ha descentralizado<sup>2</sup>. Convirtiendo a todo lo que toca en mercancía y sometiendo al hombre a las leyes del mercado, este capitalismo se dispone hoy en forma de red, de tal manera que le concede autonomía a cada uno de los nódulos y ramificaciones. Cada uno de ellos tiene ahora, no órdenes que cumplir, sino «proyectos» que han de ser asumidos por los agentes de forma creativa y participativamente. En esa malla, se nos considera a todos y cada uno de nosotros como «operadores» que se «autoorganizan» en «equipos» y que se hacen responsables del proceso. La nueva forma del capital nos sitúa a todos en «directores» de pequeñas cédulas, en las que debemos actuar como «animadores de equipo», «catalizadores», «inspiradores». Es un mágico y sutil sueño de libertad, pues se ha sustituido, así, el control de modo dirigido por un autocontrol y autoadministración que muchas

veces es difícil de detectar pero que anida en nuestra entraña como lo hace la solitaria en el intestino: engullendo para sí lo que debería estar dirigido al cuerpo real. En virtud de todo ello se hacen más imperceptibles la distinción entre dominante y dominado, en primer lugar, y el principio de fondo, en segundo lugar, a saber: que el valor de cualquier creación humana depende de que, en la red inmensa a la que pertenece, pueda alcanzar la forma de una producción rentable.

Por si fuera poco, en semejante proceso de autonomía ficticia el pensamiento mismo acaba convirtiéndose en una de las piezas clave de la producción. Se habla hoy del *trabajo inmaterial*<sup>3</sup>, es decir, del que está relacionado con la producción de cultura, con la creación de conocimiento o con la comunicación, actividades que crean productos intangibles: bienestar, satisfacción emocional, e incluso pasión. Todo cabe y hasta se promociona, siempre y cuando haga crecer la impresión de que con ello hacemos un mundo nuevo. Sin embargo, hoy, los que nos dedicamos a la filosofía y, en general, a las ciencias humanas, sabemos oscuramente que el trabajo del espíritu llegará a lo sumo a unos pocos y quedará finalmente almacenado y olvidado en el estómago ingente de las bibliotecas y hemerotecas, donde se sumirá también, por su parte, en el sueño.

## 2. Reducción del actuar a la operatividad

Si lanzamos una mirada al fondo de lo que acabamos de señalar, encontramos, entre otras cosas, el fenómeno, característico de la modernidad hasta nuestros días, de la reducción del actuar a pura operatividad.

En nuestra lengua, el término «eficacia» proviene del latín *efficacitas*: virtud, energía, fuerza, poder para obrar. En el origen lingüístico, la acción se entiende como fuerza operante en un sentido «vertical», es decir, como acontecimiento que es irreductible a sus producciones en superficie y a cualquier cálculo o medida de dichas producciones. Si nos remontamos a la tradición, no faltan elementos de juicio para detectar toda una línea que interpreta la acción en ese sentido noble y elevado. Ya a través del término *phýsis* los presocráticos vinculaban la naturaleza de las

cosas con la fuerza emergente por la cual éstas llegan a ser. En su comprensión de la *phýsis* Aristóteles incluía los términos de *enérgeia* (acto) y *dýnamis* (potencia) y, entendió el ser como un dinamismo, siempre en acto, en el que la potencia se sostiene en curso, viviente, en cada una de sus actualizaciones concretas<sup>4</sup>. Spinoza, en su *Ética* comprende lo real como caudal en acto, potencia o *natura naturans*, irreductible a lo representable y contable<sup>5</sup>. Leibniz, por su parte, y a pesar de todo su matematicismo, subrayó con vehemencia lo que llamó *fuerza viva*, dimensión intensa de todo ser, no reductible a la extensa y comparable con un «arco tendido» del que depende todo fenómeno ulterior<sup>6</sup>. Por terminar aquí el elenco, quisiera enfatizar que es esta concepción cualitativa de la fuerza o potencia para actuar la que articula el motivo «barroco» de nuestra propia tradición iberoamericana. Así, en la obra de Gracián lo real es primeramente activo operante, potencia *in actu* que no se agota en sus expresiones, de forma que cifró la excelencia del hombre en la posibilidad de que éste ponga en obra su *caudal* en acciones y maneras concretas, un caudal que es acontecimiento que incide en el mundo, y nunca pura forma externa de comportamiento<sup>7</sup>.

Sin embargo, en la modernidad, la comprensión del actuar que ha triunfado no ha sido ésta, sino la que arranca de la revolución científica de los siglos XVI-XVII. Según esa línea, el operar de cualquier fuerza o acción es reductible a cantidad. Todos los fenómenos y acciones están entrelazados por una regla fija, coincidente con una *relación entre cantidades*. Esta relación es lo que se llama *función*. Fue claramente expuesta por Descartes y hoy se hace patente en muchas esferas del saber, entre las que mencionaré tan sólo el proyecto científicista de formalización del lenguaje natural y el intento de reducir la intencionalidad mental a las reglas conexionistas de una computacionalidad general basada en algoritmos<sup>8</sup>. Lo importante en este punto, en cualquier caso, es tomar nota de que hoy se expande, a todos los niveles, el intento de reducir toda dimensión «vertical» de acto, acción, acontecimiento, a la dimensión «horizontal» de sus efectos observables y descriptibles según reglas o leyes. Es ésta, sin duda, una *ficcionalización del mundo*, pues finge capturar la riqueza viva de lo

real, que es siempre un «tener lugar», un «estar aconteciendo», en la mordaza de lo que ha tenido lugar y ha acontecido, es decir, en hechos reglados y operacionalizables.

### 3. Conversión de todo lo existente en «existencias»

La expresión es de Heidegger<sup>9</sup>, pero la empleo aquí de un modo libre, para añadir otro rostro de la ficcionalización: el enseñoreamiento del hombre sobre el mundo, como si fuera un prócer al cual todo lo que existe tiene que rendir pleitesía como condición de su ser. «Existencias» es todo aquello que, como las latas en el mercado, está ahí cuantificado, acumulado y —esto es lo fundamental— disponible, puesto a disposición del deseo humano. Hoy todo parece someterse a esta ley. Tomemos la naturaleza, por ejemplo. Ella es para nosotros muchas cosas: aquello que nos da cobijo, lo que nos inquieta por impredecible, lo misterioso de los cuentos de meigas, lo que acoge al recogimiento del eremita, etc. Pero en la actualidad todas esas formas de ser de lo natural se estrechan y se reducen a una sola: la naturaleza es una inmensa fuente de recursos. A ella no pertenecemos; más bien, ella nos pertenece. De ahí a expoliar la Selva del Amazonas hay sólo un paso, una derivación. Pero ¿y la política? ¿En qué se está convirtiendo? No, por supuesto, en una fuente de ideas para el futuro y para el encuentro franco de los hombres en el espacio abierto del *ágora*. Hacer política consiste cada vez más en crear una reserva de consignas, acumulables en programas oportunistas para las elecciones puntuales, es decir, en crear «existencias ideológicas» para servir al cliente, que es el pueblo. A éste se le ofrece lo que pide el momento, no lo que reclama la cosa misma del problema. Pensemos en el saber. ¿En qué se está transformando? En un gran cúmulo de informaciones disponibles que se puede transportar como objetos en una mochila y que pueden ser sacados de ella en cualquier momento en que sea necesario dejar constancia de la arrogante, egocéntrica y supuesta sabiduría.

Que todo lo existente se convierta en *existencias* es una actitud entera del hombre en la actualidad, completamente englobante, mediante

la cual éste se asegura de que el mundo «es» sólo en la medida en que se somete a las expectativas subjetivas. Con ello, el hombre ha perdido pie. Creyéndose en la cima de lo real, ya no se reconoce inserto en el mundo, sino fuera de él y frente a él en actitud de dominio. Por medio de esta altanera mirada, producto de una ficción de omnipotencia, el hombre se convierte, a ritmo frenético, en un ser *sin-mundo* que convierte a todo lo que lo rodea en su propiedad exclusiva. El ser *sin-mundo* de este mundo ficcional, si me permiten el juego de palabras, convierte así al mundo en lo *inmundo*.

### 4. Escisión de hombre en *homo laborans* y *homo ludens*

Los procesos de operacionalización de la vida a los que me he referido, entre otras cosas, los introdujo M. Weber en lo que consideraba un destino de Occidente y llamó *proceso de racionalización* unido a un simultáneo *proceso de desencantamiento del mundo*. Por operacionalización entendió el fenómeno por el cual, cualquier acción del hombre cobra hoy carta de naturaleza a condición de que sea formalizable en la pauta de una racionalidad estratégica o instrumental. De ahí que considerase a la formalización despersonalizada de las relaciones humanas y al potente aparato de la burocracia como ingredientes no marginales, sino esenciales, de nuestro presente. Pero quisiera aprovechar el genial diagnóstico de este sociólogo para subrayar aquí un aspecto central. Se trata de la escisión de la vida del hombre en dos esferas. La primera es la del trabajo —la de la profesión, como le gustaba decir—, en la que el individuo se amolda con frialdad de témpano a las reglas inmanentes de un proceder que ya está reglado. La otra es la esfera de la vida fuera del trabajo, la del mundo cotidiano y la de la intersubjetividad. Si la primera esfera es una en la que debe primar la objetividad, en ésta es donde son vertidos los juicios de valor. Ahora bien, dado que la racionalidad instrumental no reconoce objetividad más que a aquello que es susceptible de operacionalización reglable, los valores, que no son subsumibles en leyes como el movimiento de los planetas, son expulsados de lo público y arrumbados al mundo

subjetivo, privado y, en el fondo, arbitrario. En esta esfera de la vida emergen los valores, sí, pero nacen ya huérfanos de crédito para la transformación del mundo. Son sólo expresión de gustos e inclinaciones personales. Y ya que he empleado la expresión «gustos» tengo que señalar que este plano de la vida es, como opuesto al plano ascético del trabajo, el campo del goce. De esta manera, el hombre queda escindido en dos: un *homo laborans*, por un lado, que es sólo administrador y administrado; un *homo ludens*, por otro lado, que goza inercialmente y cuyas creaciones valorativas no tienen esperanza de incidir en los asuntos de trascendencia pública. En términos de Weber, los hombres son impelidos hoy a convertirse en «especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón»<sup>10</sup>.

Hoy vemos cómo esto se confirma de una manera cada vez más elocuente. Pondré sólo un ejemplo. En el campo del trabajo triunfa, a pasos de gigante, el que conoce y maneja con soltura los innumerables instrumentos que proporciona nuestra sociedad técnica y de la información, ocupándose sin descanso, no en pensar lo esencial, sino en administrar las cosas y, de paso, en administrarse a sí mismo un lugar de preeminencia en la lucha por el poder, por el prestigio, o, para señalar algo que todos entendemos, por el *currículum*. En la otra orilla, por el contrario, germina cada vez con mayor intensidad la semilla del goce autosatisfecho y grandilocuente del subjetivismo, lo que se expresa, sea el caso, en el aumento del conjunto de individuos que se autopresentan como un *iluminado*, un *profeta* o un *genio incomprendido*. ¡Si esto no es ficcionalización del mundo...!

### 5. Construcción artificiosa del pensamiento naciente

Comencé refiriéndome a la experiencia del extrañamiento como germen nutricio por el cual el hombre posee mundo y se encuentra en él en cuanto *ser errático*. Quisiera añadir ahora que también por ello es posible rastrear, en la profundidad del posicionamiento humano en el mundo, un tipo de inteligencia, originaria, que está presente en la vida de modo pre-reflexivo, pre-consciente.

La llamaré, en honor a M. Merleau-Ponty, *pensamiento naciente*. Es un pensar que actúa por debajo de la conciencia judicativa, en el encuentro más básico del hombre con el mundo. Antes de que la reflexión explícita comience su trabajo, esta inteligencia se ha puesto ya en obra, organizando el conjunto de la experiencia. Se origina directamente en el encuentro extrañante del ser humano con la problematicidad de lo real, de modo que constituye, desde el fondo del pensar, un *activo ingeniárselas* con los problemas reales, en la forma de una especie de *ars inveniendi*. Es «naciente» este pensamiento porque no se agota en el resultado o solución, sino que coincide con el proceso vertical mismo por el cual es generado un conjunto de contenidos o una sucesión de razones. Toma pie en el poder de ser afectado por el mundo, en el impacto o afección real de todo cuanto nos envuelve. Como forma de articular un modo de posicionarse el hombre ante al impacto problemático del mundo, se mantiene en el estado de estar surgiendo, de estar forjándose, en la forma de un acontecimiento interrogante en acto. Por su concurso puede abrirse el juego de un «dar razón» en la discusión expresa, pero él mismo no es reducible al discurso que él articula y al que da una forma concreta. Para expresarlo con una imagen, el pensamiento naciente es el gesto inteligente que abre un campo de juego razonante, es una nervadura pre-lógica que se renueva a cada paso y sobre la cual se asientan las razones explícitas. Y por eso, el pensamiento naciente está completamente ligado a la acción. Su surgimiento impele, directamente, a un posicionamiento práctico.

Pues bien, este *pensamiento naciente* tiene la peculiaridad de que no puede ser construido a voluntad y desde una altura consciente. Si nos acompaña es porque surge espontáneamente en el marco de la interrogación y del hacer frente al problema. La ficcionalización del mundo a la que me refiero ahora consiste precisamente en la propensión a construirlo artificialmente, a sustituirlo por un pensar manufacturado. Hoy, esta ficcionalización se extiende como una mancha de aceite y a través de una miríada de caminos. Señalaré sólo dos como ejemplo. Un primer cauce es el que yo llamaría «autonomización de la vida asamblearia». El espacio público, el del encuentro

franco entre los hombres en pos del debate, forma parte de lo más elevado que pudo crear el mundo griego. Era allí una genuina autoexposición en el *ágora* por medio de la cual a las cuestiones y problemas se les permitía su emergencia, se les abría una brecha para que surgiesen y vibrasen en estado naciente. Pero hoy todo ello ha sido desplazado. Y la clave de dicho desplazamiento consiste en que el encuentro real con el impacto de lo problemático es sustituido por el «discurso acerca del encuentro». Se trata de un ascenso a un metalenguaje en el que la vida ya no es protagonista a través de su representante, el pensamiento naciente; la vida ha sido sustituida ahí por un metalenguaje acerca del problema *real*, que se complace en hablar de él para no afrontarlo *realmente*. Así, por ejemplo, la sangrienta controversia entre palestinos e israelíes no conduce, en las Naciones Unidas, a acciones veraces y tangibles, sino a discursos sin fin sobre tales posibles acciones. La penuria de países africanos, que sufren cada año el diezmo de miles de víctimas por pandemias, no conduce a intervenciones de hecho, sino a congresos sobre el asunto y a diálogos sin límite. En todos estos casos, el discurso sobre el problema tiene la función de un bálsamo, de una medicina que calma la mala conciencia, produciendo la ficción de que se está de verdad en el asunto.

El segundo ejemplo es la *inflación pedagógica*, que surge de una falta de afrontamiento de los problemas reales que afectan a la enseñanza y que provoca hoy una huída hacia la elaboración de un gigantesco y grotesco metalenguaje: «diseño curricular», «objetivos aptitudinales», «definición de competencias», etc, etc.

## 6. Autorrealización a través de la desrealización

Durante muchos siglos, la realidad constituyó un todo orgánico, un *cosmos* ordenado y centrado en el que a cada ser le correspondía un *lugar natural*. Del mismo modo que en la física aristotélica el humo asciende al cielo porque éste es su lugar natural, en la sociedad se era señor, vasallo, guerrero o salvador de almas, no accidentalmente, sino porque, de algún modo, se

ocupaba a través de ello lo que convenía al lugar natural. En tales circunstancias, la identidad del individuo dependía de la satisfacción de aquellas expectativas que su rol cuasi-natural le presentaba. Y por eso, fracasar en la responsabilidad de la propia identidad significaba la condena, el exilio o el oprobio<sup>11</sup>. Para el hombre moderno y contemporáneo, por el contrario, ya no hay *cosmos* sino *mundo*. El mundo es aquello que el hombre abre y hace. El espíritu errático al que me he referido al comienzo es coherente con esta nueva configuración. Implica que el hombre es su propio hacedor.

Ahora bien, esta nueva situación da lugar a una forma también nueva de responsabilidad en la factura de una identidad. Pues si ésta se juega en el hacerse mismo, si el individuo fracasa no lo hace ahora respecto a un marco previo al que pertenece. Lo que fracasa es su existencia misma y el mundo en cuanto tal, que se le viene abajo. Una angustia nueva lo acecha: el *horror vacui*, la posibilidad de perder su propio ser y de hundirse en la nada. Es en este punto donde se implanta otro rostro de la ficcionalización del mundo. En la sociedad estacionaria se producen continuamente una multitud de procesos que libran al individuo de esa responsabilidad de hacerse a sí mismo, proporcionándole ya, de antemano, un sendero preorganizado por mecanismos ciegos. La operacionalización de las conductas, la racionalización de la vida, las libertades ilusorias del capital, éstos fenómenos a los que me he referido y otros muchos operan de un modo autonomizado, cada vez más lejos de las posibilidades de intervención humana, como procesos ingobernables que poseen su propia lógica inmanente y casi implacable. Ellos arrebatan la libertad al hombre y lo liberan, de paso, de esa angustia que procede de la responsabilidad de trazarse el propio camino. Lo curioso —y lo central en este punto— es que tales mecanismos no actúan fundamentalmente prohibiendo y castigando, sino, de un modo positivo, dando forma a conductas, de un modo que Foucault ha aclarado muy lúcidamente. Un ejemplo simple y hasta banal: no se prohíbe a los jóvenes ostentar pantalones con rasgaduras y orificios, lo cual es signo de rebeldía, símbolo de una nueva forma de ser, sino que se lo apoya, vendiendo tales atuendos en tiendas de moda y promocionando dicha imagen.

Nos encontramos, pues, con una sociedad que produce realización de identidades, pero precisamente a través de un camino ficcional: desrealizando, vaciando de sentido innovador aquello que promociona.

### 7. Creación de vida superflua

Lo que acabo de describir no se produce, ciertamente, de modo absolutamente general. Hay muchos seres humanos que se hacen conscientes de esta ficción y resisten a ella con verdadero valor y coraje. Consigan o no su empresa en esta vida, tienen por meta esa *potestas sui* que los puede conducir, como decía Séneca, a convertirse en un «espíritu libre y erguido», «situado fuera del alcance del miedo»<sup>12</sup>.

Sin embargo, ¿qué ocurre con esta multitud de espíritus erguidos y sin miedo? A mí me parece que en tales casos la sociedad estacionaria inventa nuevas argucias para convertir en inocuos los esfuerzos de tales personas. Ello lo hace a través de un sutil juego de manos: los integra, les da cabida, los acoge, pero a condición de impedirles, de una forma o de otra, incidir realmente en el mundo. Se los integra a condición de aislarlos, lo cual es toda una paradoja muy bien tejida de aparente coherencia. Se trata de prodigarle al ser humano que difiere y resiste una ayuda a la medida del propio punto de vista, al mismo tiempo que se cierran oídos a su demanda radical, potencialmente crítica. Se le busca entonces acomodo en un lugar apartado, aunque dentro de nuestra estancia. Del mismo modo que en un pequeño colectivo se le permite la presencia al que, desde su núcleo dominante, resulta *excéntrico*, pero no se cuenta con él en las decisiones fundamentales y se ignoran sus propios proyectos, en el teatro mundial Occidente aplica generosidad allí donde puede esperar un sumiso silencio y le es factible crear una cautelosa lejanía. Nos cuidamos del pobre o del que llamamos *enajenado mental*, pero, al mismo tiempo, no queremos presenciar sus *feos modales*: nos inquietan. Acogemos al que está en el desasosiego, pero tenemos horror a su mundo de cristal. Ellos amenazan nuestra luminosa razón. El crítico potencial es tratado del mismo modo que el miserable o el *enfermo mental*: todos ellos

forman una misma horda, a la que hay que cuidar y apartar al mismo tiempo.

Cuando un ser humano se distancia respecto a la norma en un régimen político totalitario y sanguinario, simplemente se lo liquida. Lo que hace un régimen democrático y presuntamente bondadoso no llega a eso, pero tiene un efecto parecido: integra anulando y reduciendo al silencio. A esto es a lo que H. Arendt llamó creación de superfluidad, dejar estar pero obviar, lo que equivale, en el fondo, a crear un hombre *sin-mundo*: «Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo»<sup>13</sup>.

### 8. Desarraigo o falta de paradero

Mediante la aclaración de la siguiente forma de ficcionalización quisiera subrayar la gran distancia que existe entre el *ser errático* y el *estar desarraigado*. Como he intentado mostrar, en el primer caso no se trata en absoluto de andar a la deriva. *Ser errático* significa pertenecer realmente al mundo y situarse en la tesitura de una extradición que conduce a una nueva tierra: no presupone, en ese sentido, la disolución en un vacío, sino reconocerse inserto en un *transito hacia*, en un *camino*.

Otra cosa muy distinta es estar desarraigado, una situación que, me parece, forma parte de nuestro presente en la sociedad estacionaria. Estar desarraigado significa no estar en camino, sino en la ficción del estar en camino. Este fenómeno se origina, en primer lugar, en el tráfico de la comunicación universalizada. En un mundo globalizado, el flujo de conocimiento, contactos, informaciones, parece poder llevar al hombre a un ensanchamiento de sus horizontes. Sin embargo, por el momento, más bien parece que conduce a forjar una imagen espuria, banal, que no apresa la «cosa misma», sino que somete todo aquello que ocurre al ritmo vertiginoso del contar y del narrar, un ritmo en el que se pierden los grados y las escalas y todo lo singular es reducido en la masa amorfa de una indiferenciación. Junto a la noticia de la matanza o de la hambruna, la «tremenda» caída de un equipo de fútbol. Junto



al hundimiento de la barcaza que conduce a unos desarrapados, el hundimiento de los valores bursátiles. Hablando y contando sin cese, el ser humano hoy logra el beneficio de permanecer anestesiado. Nuestra vida necesita del rumor incesante y, en él, por el allanamiento de todo lo concreto en la indiferenciación general, huera y vacía, crece nuestra indolencia hacia lo concreto esencial.

El desarraigo se origina, en segundo lugar, en la búsqueda frenética de lo nuevo, en cuyo curso el hombre ya no se demora en lo que acaece. Todo se disipa en el instante efímero de su aparición. En la querencia de lo nuevo también buscamos lo extraño, lo ajeno a nuestros usos o formas de vida. Pero si lo acogemos es de un modo tal que no conmocione de raíz lo propio. Lo importamos y lo normalizamos dentro de nuestro espacio particular. Así, por ejemplo, surge hoy un gusto nuevo por lo oriental. Pero en estos orientalismos que nos circundan se trata, sobre todo, de incrustar algunas prácticas exóticas en una franja horaria del día, sea de 6 a 7 de la tarde. Lo extraño nos lo apropiamos procurándole una pulcra cercanía, desinfectada. Resulta curioso: lo extraño ya no nos extraña.

Una tercera forma del desarraigo, por terminar aquí, es el regocijo que produce la huída de toda contradicción o conflicto. La finitud del ser humano implica siempre que escoger una alternativa lleve consigo renunciar a otra. En un sentido noble y alto, semejante finitud constituye, no un límite, sino una potencia de la existencia humana. Una potencia, a decir verdad, con tintes trágicos. Ya señalaba Scheler que no hay ni hombres ni épocas grandes que no porten un poco de espíritu trágico<sup>14</sup>. Pues vivir, para nosotros, lo mortales, significa siempre existir en el conflicto. Ya que, por poner un caso, aquél que se afana en una empresa intelectual de altas miras, capaz de tocar las mimbres del mundo público, se ve obligado inexorablemente a restarle atención al espacio íntimo de su vida privada, a los justos requerimientos de su seres queridos y más próximos. Pero el ser humano hoy parece no querer asumir ese trágico sesgo de la vida. Prefiere estar en todas partes, coger un poco de esto y otro poco de aquello, con lo cual no está ni en lo uno ni en lo otro más que de modo mediano y banal,

tomar acto de presencia en todas las posibilidades al alcance, sin hundirse a cuerpo descubierto en alguna de ellas.

Todos estos rasgos, y otros que podríamos aducir en la misma línea, conforman hoy una colectividad que todo lo allana y que de todo se sustrae. No está realmente en camino, sino en una ficcional aventura que lo lleva de un lado a otro y en medio de la cual, siguiendo ese espíritu mefistofélico *que todo lo niega*, no se detiene y demora en ninguna parte. Está, para decirlo con una expresión, «sin paradero».

### 9. Organización de la apariencia: mundo como espectáculo

Que todo es espectáculo en el mundo contemporáneo es una tesis de Guy Debord<sup>15</sup>, pero quisiera aprovecharla aquí rebasando el contexto marxista en el que fue concebida. El espectáculo es la vida en la imagen, una imagen autonomizada que, siendo representación de lo real, sustituye a lo real y se toma por tal. En el mundo de la imagen no hay que incluir sólo aquello que producen los *mass media* o las modas. Me refiero aquí a algo más profundo y más universal. Quien duerme en la quietud de todo este falso movimiento que vengo describiendo, siempre está expuesto a la posibilidad salvadora de despertar. En la sociedad estacionaria, esa posibilidad es retenida por la conversión de todos los incipientes «despertares» en una autopresentación separada de la existencia, en una *puesta en escena* que simula la vigilia. Me refiero a la realización virtual de los sueños y de las esperanzas. Este Morfeo que sume los inicios y los esfuerzos en el metaplan de un sueño de segundo orden, produce, paradójicamente, placer, mucho placer. Y en ello reside su fuerza. Pues ante la impotencia sufrida en la organización del vacío, siempre cabe soñar gozosamente que uno hace algo, degustar la praxis vividera a través de una mera anticipación imaginativa. El innovador, el que pretende convulsiones revolucionarias, el intempestivo, el pensador veraz, y todas las figuras del hombre despierto, experimentan, tarde o temprano, la fuerza de una coacción, surgida del fondo de nuestro mundo, a que convierta su tarea en la presentación y re-presentación de dicha

tarea, es decir, una coacción oscura y casi indisponible a transformarse en un histrión. El mismo que les habla en este momento y en esta charla no descarta que lo que todo lo que dice sólo le sirva para calmar su desasosiego y camuflar sus miedos a realizar de verdad lo que piensa.

Tal vez, a la sociedad estacionaria le venga como anillo al dedo que la denuncia, la crítica y el anhelo de una nueva tierra sean libremente cacareados al viento, divulgados, expuestos con tesón en reuniones y conferencias. Tal vez sea de este modo como la organización del vacío se cubre las espaldas con una organización correlativa de la apariencia, es decir, con una organización ficcional de un gozoso espectáculo en el que se escenifica, precisamente, la lucha contra el vacío.

### 10. Resentimiento generalizado

No es extraño que en la sociedad estacionaria, embriagada por lo que vengo descifrando como *organización del vacío*, crezca un silencioso aunque lacerante, *malestar*, un malestar vago, confuso, cuyo centro generador no es siempre fácil de identificar. No puede ser casual el impresionante aumento que la Organización Mundial de la Salud constata de las enfermedades de este tipo, a menudo denominadas *enfermedades del vacío* y cuyo tratamiento se cobra un oneroso tributo de las arcas en los gobiernos de los países, precisamente, más avanzados<sup>16</sup>.

Yo pienso que este malestar sigiloso se está convirtiendo en un poderoso generador de resentimiento, de un resentimiento generalizado, universalizado, configurado de manera mundial. Fue un gran acierto el de Nietzsche el de mostrar la genealogía de esta pasión fúnebre y miserable. Cuando el hombre se experimenta vacío, cuando se sume en la inanidad, emprende una huida hacia delante mediante la cual se crea una identidad falsa a base de negar a otro. Esta emergencia de identidades que no se fundan en su propio caudal, sino que se constituyen como reacción contra un enemigo inventado, este resentimiento que tiene siempre por meta crearse a sí mismo negando al otro y vengándose de él, se extiende

hoy a muchos niveles. En la organización del vacío, el malestar no puede ser dirigido contra la realidad, porque ésta, en primer lugar, ya no existe propiamente y porque, en segundo lugar, la ficción que la sustituye está investido con las telas de lo bondadoso, lo gratificante y lo productivo. El malestar, en tal caso, ha de ser dirigido contra el prójimo, contra el hermano, esté en la cercanía de nuestro pequeño mundo personal o se sitúe en lo más lejano en un nivel público.

Podemos constatar este fenómeno en la miriada de contextos de la vida cotidiana. Cada cual observe a su alrededor. Podemos constatarlo en el estilo de política que se ha hecho imperante, una política en la que, a falta de ideas nuevas, cada contendiente emplea todas sus energías en definirse a sí mismo contra el otro. Podemos constatarlo en el surgimiento de fundamentalismos de toda índole, para los que lo importante no es defender desde sí una idea, sino oponerse a otra y desmoronarla. Y, a un nivel más global, podemos constatarlo en las relaciones internacionales de conflicto. No señalaré ninguna en particular. Tan sólo me remito, como un índice muy señalado de lo que digo, a esa paradigmática *hoja de ruta* que representa el tan afamado libro de Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones*<sup>17</sup>. En ese texto, que vislumbra una guerra total de todos contra todos y a nivel planetario, se inspira ya, desde su mismo comienzo, en la idea de que «no puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiemos lo que no somos, no podemos amar lo que somos». Tales consignas, prodigadas en diversos lugares ideológicos, literarios y hasta filosóficos, constituyen, dice el autor «la funesta verdad», de tal modo que «para los pueblos que buscan su identidad (...) los enemigos son esenciales»<sup>18</sup>.

Hoy, esta creación de la propia identidad mediante la negación del otro genera un resentimiento cada vez más generalizado. Y constituye una de las formas más claras y perniciosas de la ficcionalización del mundo, pues cualquier hombre lúcido sabe, en su interior, que una identidad puede elevarse fuerte como el roble sólo a condición de arraigar en lo que ella es capaz de producir desde sí y de ofrecer al otro.

## El sentido de una crítica de *patologías sociales*

De acuerdo con el horizonte general de mis reflexiones, los fenómenos anteriores deben ser considerados ejemplos de *patologías sociales*. Quisiera, en este punto, terminar esbozando de un modo general —pues hacerlo de modo exhaustivo constituiría, por sí mismo, un estudio específico— lo que en esta tesis queda concernido.

En nuestra tradición de mayor acervo, el término *patología* contrasta con el de salud. Tal y como juzgo este problema, no podemos dejarnos llevar por una concepción dualista y maniquea. Lo *patológico* socialmente no debe ser entendido como desviación respecto a una norma, una norma que constituiría la naturaleza a priori del ser humano o de la comunidad. Esta naturaleza a priori no existe, pues el hombre, *ser errático*, es su propio hacerse, su propio conquistarse en el tránsito entre pertenencia a un mundo y erradicación hacia un nuevo espacio. Si hubiera que definir la salud habría que identificarla con la vida en dicho curso o camino, un cauce que está sujeto al devenir del tiempo y a la diversidad irreductible de los contextos de existencia. La salud —y en ello lleva razón Gadamer— coincide con la vida misma y no puede confundirse con un estado específico. En tal sentido, la salud es, lisa y llanamente, el *ser en el mundo*. En ella estamos inmersos. Y por eso, constituye algo así como un estado oculto del cual tomamos conciencia sólo cuando algo «anda mal»<sup>19</sup>.

Desde este punto de vista, la *patología* consiste en no tener un mundo. El hombre enfermo de nuestro presente es un ser *sin-mundo* que, a causa de ello, convierte al mundo en algo *inmundo*. Y dado que yo he propuesto entender al hombre como *ser errático*, la *patología* es el fenómeno ontológico global de una sociedad que se mantiene estacionaria, ocupada ajetreadamente en la *organización del vacío*. Este acontecimiento, insisto, posee un carácter ontológico irreductible a sus manifestaciones. Cobra acto de presencia en formas diversas de ficcionalización del mundo, las cuales están encarnadas en modos de dominio, organizaciones del trabajo, dispositivos de venganza, etc. Pero no se agota en tales

presentaciones o escenas. Es el acontecimiento presente de una oquedad silenciosa, sin rostro único y definido y capaz de expresarse en una multitud de lenguajes.

La filosofía se encuentra hoy, a mi parecer, con el difícil reto de hacer frente a esta situación de clausura. Ello puede hacerlo recorriendo, entre otros senderos, el de una crítica ontológica dirigida al desenmascaramiento de la ficcionalización del mundo. Corren malos tiempos para la filosofía, que se encuentra acorralada por las exigencias reductivas que provienen de otros saberes, sobre todo los de la ciencia natural, y que, por si fuera poco, se ha replegado, ella misma, sobre su propio interior academicista. La crítica de la ficcionalización del mundo pide una tierra nueva. Al hacerlo, pide también un pensamiento nuevo, lo suficientemente fuerte como para salir de su claustro académico, del encorsetamiento en su discurso interno, hacia la exterioridad del mundo social y cultural. Es ésta una tarea que exige reanimar al corazón y no sólo al concepto, pues lo que el pensamiento genuino encuentra cuando emprende el camino del *iniciar* una tierra ignota es, ante todo, y de modo contundente, la resistencia de la realidad presente, por lo que el pensador, hoy, se experimenta a menudo impotente.

Hace mucho tiempo, en 1951, Heidegger y Ortega se encontraron en Darmstadt, en un congreso sobre el hombre y el espacio, organizado sobre todo en una esfera intelectual de artistas y, en especial, arquitectos. Tras la intervención de Heidegger, un gran arquitecto que allí se encontraba presente, expresando el sentir general del público, le dijo (utilizando un ágil juego de lenguaje) que era pésimo que, en temas arquitectónicos, se introdujese un *Denker* (pensador), pues al hacerlo sólo llega a ser un *Zerdenker* (des-pensador, desorientador, que importuna, que zarandea). Heidegger se sumió en el silencio. Ortega intervino a continuación. Antes de pronunciar su conferencia, se hizo esperar, mirando directamente al auditorio, con tono franco y melancólico, con el alma en vilo, y comenzó diciendo que el buen dios, después de poner a todos los animales sobre la tierra, creó, el último día, al *Zerdenker*, con el fin de que no dejase tranquilos a los demás animales y para que éstos no se durmiesen constantemente. Una tarde del congreso, Heidegger y

Ortega se encontraron en una velada de cierre, en honor a los asistentes. Heidegger se acercó a Ortega para hablar con él y, de paso, agradecerle aquella salida ingeniosa en su defensa. El propio Heidegger recuerda que vio a Ortega completamente solo, sentado en una glorieta, con un vaso de vino en la mano y con su gran sombrero sobre la cabeza. Recuerda también Heidegger que, al acercarse y hablar con él, comprobó que Ortega estaba profundamente deprimido. Le impresionó la enorme tristeza que irradiaban sus ojos y el aspecto gris que envolvía a su figura. Dice Heidegger que pocas veces se sintió tan impresionado por la contemplación de una tristeza tan rotunda. Le preguntó a Ortega qué cosa, además del incidente, lo tenía tan desesperado. Le contestó que no era el incidente en sí, sino lo que éste suponía: Ortega estaba profundamente apenado por «la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo presente»<sup>20</sup>.

Me gustaría imaginar algunas palabras más de aquél contexto. No descarto que dijera Ortega que el pensador se encuentra trágicamente solo en este mundo, y que esa tristeza que tenía es la forma en la que el alma se expresa cuando el mundo se cierra: una profunda melancolía, en la que se mezclan la soledad más grande y el llorar de los árboles. Quiero creer que añadiría, finalmente, que sin semejante tristeza, que zarandea al cuerpo y al alma de vez en cuando, no habría tampoco una posibilidad verdadera para la serena esperanza del pensamiento.

He narrado este suceso al final, no sólo con el fin de animar a reconocer la necesidad de una alianza entre la melancolía que produce la impotencia y la esperanza que nos puede llevar más allá de lo presente. Lo he narrado también porque estoy convencido de que lo que pongo en boca de un pensador español expresa, de alguna manera, lo que el mundo latinoamericano entero lleva en su entraña, en la de sus hombres y mujeres, poetas, escritores, pensadores. Tal vez haya llegado el momento de que la comunidad iberoamericana, unida por la lengua, pero, más profundamente, por este anudamiento entre melancolía y coraje que habita en su alma desgarrada, haga valer su voz en el mundo y ensaye el esfuerzo conjunto por hacer una nueva tierra.

## Notas

- 1 Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta, 2008, en prensa.
- 2 V. el magnífico estudio de Boltanski/ Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* [1999]. Madrid: Akal, 2002.
- 3 Hardt. M./Negri, T. *Imperio* [2000]. Barcelona: Paidós, 2002.
- 4 En la *Metafísica* (por ejemplo,  $\Omega$  6) el acto es precisamente lo que hace ser a lo que es, porque sólo en base a lo actual puede entenderse lo potencial. Esto se confirma en lo que dice Aristóteles en relevantes pasajes: «El movimiento no reside en la forma, sino en lo movido, o sea, en lo móvil considerado en acto» (*Física* —Madrid, Gredos—, V 1, 224b25-26); «afirmo que *el movimiento es la actualización [enérgeia] de lo que está en potencia en tanto que tal*» (*Metafísica* —Madrid, Gredos, trad. de Tomás Calvo—, K, 9, 1065b16). De este modo, como concluye Aubenque, «El movimiento no es tanto la actualización de la potencia como el acto de la potencia, la potencia en cuanto acto, es decir, en cuanto que su acto es estar en potencia» (Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, [1962]. Madrid: Taurus, 2<sup>a</sup>1984, p. 433).
- 5 I, prop. XXXIV.
- 6 *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001, § 11. En el texto latino de este párrafo ese principio de acción viene especificado por el término *vis*, fuerza, como un principio metafísico. Es aquí importante tener presente el enlace entre dinámica y metafísica dentro del pensamiento leibniziano, que se pone especialmente de manifiesto a propósito del problema de la unidad interior a la multiplicidad. Ello es válido tanto para la época pre-monadológica, en la que entiende la sustancia como cuerpo, como para la época en que entiende la sustancia como mónada, lo cual se confirma en la presencia, en ambos casos, del siempre afirmado por Leibniz *principio de continuidad*. En la naturaleza, «todo va por grados», no hay hiatos, sino un *plenum* (*Die philosophischen Schriften*, V, p. 455; VII, pp. 303 ss). De igual modo, entre las mónadas no hay intervalos, no se pasa de una a otra por saltos (*Die philosophischen Schriften*, II, p. 125, III, pp. 51-55; IV, p. 439; V, p. 286; V., *Monadología*, §§ 8, 61). Por otro lado, este continuo es infinito. Frente al cartesianismo, que busca siempre principios primeros, Leibniz considera que una secuencia cualquiera de acontecimientos

- es infinita, carece de principio y fin, pues presuponer lo contrario implicaría un detenimiento o limitación dogmática, de tal manera que se podría decir que el «punto de partida» de una serie, su fuerza, está en todas partes (*Die philosophischen Schriften*, III, p. 581, VI, p. 604). Ver, respecto a toda esta temática el estupendo estudio, de Julián Velarde Lombraña, que hace de introducción la *Monadología* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001).
- 7 Cfr. Pedro Cerezo Galán, «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en García Casanova, J.-F., *El mundo de Baltasar Gracián, op. cit.*, pp. 406-414. Juan Francisco García Casanova muestra, con gran lucidez, la honda penetración del barroco en la actualidad, hasta el punto de que se pueda hablar del presente como un *neobarroco*. V. su trabajo, en el libro citado, «El mundo barroco de Gracián y la actualidad del neobarroco», pp. 9-52.
  - 8 He intentado mostrar los diversos rostros de este reduccionismo, en el marco de la actual filosofía de la mente, en *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica, 2002, cap. 6.
  - 9 Heidegger, M., «La pregunta por la técnica». En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001, pp. 17-20.
  - 10 Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1969 [1904/5], p. 260.
  - 11 V. Taylor, Ch., *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós, 1996 [1989], pp. 28-33.
  - 12 Séneca, *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2000, p. 271 (V. pp. 270-275).
  - 13 Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 2006, pp. 636-7.
  - 14 Scheler, M., «Sobre el fenómeno de lo trágico». En *Gramática de los sentimientos*, Barcelona: Crítica, 2003, pp. 203-226.
  - 15 Debord, G., *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 1999.
  - 16 Según la Organización Mundial de la Salud, ya en su 55ª Asamblea del 2002, la depresión es la principal causa actual de discapacidad. Más de 120 millones de personas la sufren. Según las expectativas, una de cada cinco llegará a desarrollar un cuadro depresivo en su vida. En Europa un 14% de la población, junto a un 16% que padecerá trastornos graves de ansiedad. Cada año se suicidan 800.000 personas. En España es un problema de salud pública y afecta a poco menos porcentaje de población que en otros países de nuestro entorno, como Alemania (10%), el Reino Unido e Irlanda (17% y 12% respectivamente) o Francia (18%). En Estados Unidos estos trastornos afectan aproximadamente a 19 millones de adultos. Los costes anuales que allí suponen estas enfermedades absorben el 2,5% del producto nacional bruto (es decir, 148.000 millones de dólares). Mesas redondas Ministeriales en la OMS elaboran con ahínco un programa quinquenal de apoyo a los Estados Miembros encaminado a mejorar su capacidad para reducir la *carga* que suponen los trastornos mentales y promover la salud mental. ¿Se exagera? ¿Se trata sólo de problemas siempre presentes a los que hoy se les presta más atención? Muchos informes, como el del equipo de Michelle E. Kruijshaar (Boletín OMS, 83, 6, junio-2005, pp. 443-448) comprueban, con asombro, que no se ha sobreestimado y que, incluso, muchas comunidades ocultan cifras considerándolas índice de casos leves.
  - 17 Huntington, S. P., *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 2005.
  - 18 *Ibid.*, p. 20.
  - 19 Gadamer, H., *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 2001.
  - 20 Lo cuenta Heidegger narrando este encuentro entre él y Ortega en el Coloquio de Darmstadt de 1951 y otros encuentros. V. Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, XIII, p. 128. Le debo esta información emocionante al profesor D. Pedro Cerezo Galán, cuyas enseñanzas forman parte ya de mi propia vida.

