



ARCHIVO FILOSÓFICO ARGENTINO

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli

FANTASÍA E IDENTIDAD

Raúl Ballbé

(Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, Argentina)

1. Anamnesis, memoria y diálogo.

El método de exploración más importante con que cuenta el médico es la conversación con los enfermos y de ella extraemos un material objetivo para elaborar la anamnesis. Podemos decir que a partir de Freud, Adolf Meyer en la psiquiatría como de Ludolf Krehl, von Bergmann y von Weizsäcker en la medicina interna, el método anamnésico adquiere una enorme importancia, lo que nos obliga a mencionar las patografías de Jaspers, Binswanger y Häfner. Pero baste citar la anécdota del médico inglés Thomas Sydenham (1624-1689), el renovador de la medicina hipocrática que fundó su concepción de la enfermedad en una rigurosa observación y experiencia clínicas, a quien un joven galeno le preguntó qué le aconsejaba leer para iniciarse en la práctica médica. Le recomendó que leyese *El Quijote*. El diálogo y la anamnesis tienen, además, fuertes reminiscencias platónicas, métodos que todos practicamos diariamente aunque sea del mismo modo en que Monsieur Jourdan empleaba la prosa para hablar. Es evidente que por medio de este aspecto de la praxis clínica, exploramos la memoria del paciente.

Para el psiquiatra la conversación con el paciente tiene el sentido etimológico de *conversari*, “vivir en compañía”, que es *trato, frecuentación, intimidad, acción de residir o morar y converso* (“*lo mismo es que confesso*” Nebrija). De manera que está dispuesto a escuchar lo que el enfermo cuenta: su vida, sus sueños, sus ensueños, sus deseos, sus temores. Palabras que despiertan nuestra imaginación y que se traducen en fantasías, como cuando leemos una novela y nos representamos lo totalmente ausente, un mundo que no podemos percibir ni con el tacto, ni el oído, ni la vista – sentidos que sólo se pueden ocupar de lo que está presente, aunque a distancias diversas. Pero es necesario agregar algo esencial: el verbo concierne al movimiento. En efecto, girar,

doblar, parar, dejar y mil otras palabras no son nombre de cosas ni abstracciones objetivas como rojo o caliente sino que se refieren al movimiento, a lo que no es implementado por la percepción sino por la ejecución repetida, real o imaginada, diferencia importante desde el punto de vista epistemológico que se opone a cualquier filosofía del lenguaje que tome como punto de partida la pura percepción que refleja las cosas¹. Al mundo mudo la palabra agrega el sonoro y si la actividad personal es verdaderamente productiva, para dominar la riqueza del mundo el lenguaje debe aventurarse a esas vivencias continuamente engendradas, que afluyen y salen al encuentro. La fantasía del lenguaje es la fuerza que surge en esos sitios de vida concentrada, inteligente y sensomotora, con total independencia - y disponibilidad - del contenido actual de la situación, porque las tareas de interpretación del mundo y de la actividad planeada alcanzan su plena liberación del ahora en el ámbito del lenguaje. Se trata pues, también, de *fantasía cinética*. Si el hombre es un ser biológicamente no especializado – como veremos más adelante – la afluencia de impresiones, no limitada desde el punto de vista de la finalidad biológica, surge la tarea subsiguiente de dominar esa inundación de estímulos, es decir de ocuparse activamente frente a un mundo que presiona sensorialmente, actividad que consiste en aplicarse de un modo comunicativo y en busca de resultados *sin* un valor inmediato de satisfacción de los impulsos. El resultado de esa actividad ha de ser llamado *experiencia* en el lenguaje, que hace posible un dinamismo que no cambia nada en el mundo fáctico de las cosas y que es, además, la condición de toda *teoría*.

En el diálogo del médico con el paciente, en ese exteriorizarse recíproco que caracteriza a la existencia hay, por lo menos, dos límites. El primero, como lo ha dicho Marcel, en una conversación superficial con el otro, al notar que está fuera de mi vida, se vuelve uno mismo superficial, aparente, vano, insustancial. En esas circunstancias se dice lo que dice todo el mundo, es decir, se cae en el anonimato, en lo impersonal, aunque lo que se diga se cargue de una jerga “especializada” y pedante. El otro límite consiste en que no puedo ponerme en el lugar del otro por muchas razones, “de las cuales la más asombrosa es ésta: que él no es distinto de su lugar, sino que es ese lugar mismo”². Además, el punto de vista existencial sobre la realidad sólo puede ser el de una conciencia encarnada, pues en la medida que podemos imaginar un entendimiento puro, no es posible para un tal entendimiento considerar las cosas como existentes o inexistentes³.

2. Memoria y recuerdo.

Lo vivenciado se conserva como un poder activo que se infiltra constantemente en cada momento del presente. A esto llamamos memoria, que no se limita a lo que recordamos del pasado y se nos manifiesta en representaciones, sino a esa otra forma en que lo ya vivenciado está implícitamente presente en el aquí y ahora y designamos memoria experiencial (*Erfahrungsgedächtnis*) o mneme. Son las tempranas vivencias

¹ Gehlen, A.: *Der Mensch*, pág. 236, Athenäum, Frankfurt, 1962. El autor se refiere a las filosofías que van de Descartes a Lotze.

² Marcel, G.: *Journal Métaphysique*, pág. 303 y agrega: “et ceci est tout aussi clair en amour, par exemple: je un puis espérer voir la maîtresse de mon ami para ses yeux à lui sans *devenir* mon ami: et il me sera du même coup impossible d’apprécier cette femme autrement que lui”. Gallimard, París, 1935.

³ Marcel, G.: *Êter et Avoir*, Aubier, París 1935, p. 9.

que influyen en las actuales sin que sean objetos de la consciencia en forma de recuerdos. Esta forma de memoria está presente en los animales y en ella se basa el adiestramiento. En el hombre, dada la complejidad de su vida, la importancia de esta forma de memoria se muestra en el hecho de todo lo que debe aprender para mantenerse en vida. Toda la masa del pasado que actúa en nosotros a cada instante de la vida cotidiana lo hace sin acto alguno, claramente explícito, de recordación. Son nuestros hábitos, la costumbre “que no engendra al entendimiento pero toma su lugar, enseñando a la gente a encontrar alegremente su camino por el mundo, sin saber lo que es el mundo, ni qué piensan de él, ni qué son ellos”.⁴

La memoria no es una función unitaria sino que consiste – en un análisis teórico – en una serie de actividades diversas: percibir, experimentar, ejercitar, aprender, evocar, hacer presente lo que fue, reconocer de nuevo, comparar, combinar, aprender de nuevo, etc.

Sin memoria no existe percepción reconocedora y en ello podemos distinguir diversos sectores de la memoria que, en parte, se pueden alterar independientemente unos de otros. Hablamos de memoria visual, acústica, táctil, verbal, etc. y sabemos que sin memoria no existe aprendizaje y que aprendemos tanto más fácilmente cuanto más interés tengamos en algo, es decir cuanto más estemos motivadamente en lo que hacemos. Aprender es el fundamento de rendimientos altamente diferenciados, no sólo de habilidades, sino también de una actividad creativa intelectual, artística, etc. En la memoria persisten todas nuestras experiencias – programadas o no – que pueden presentarse de nuevo. La memoria y el recuerdo posibilitan la historicidad del hombre. Lo acontecido es configurado y condensado en el modo biográfico-individual válido – en buen romance, qué y cómo ha digerido nuestra memoria –, marcado además por las circunstancias socioculturales, y actúa el pasado de modo duradero en nuestro presente, en el que ya se manifiesta el futuro⁵.

⁴ Santayana, G.: *Escepticismo y fe animal*, traducción de Piérola y Rosenberg, Losada, Buenos Aires, 1952, p. 18.

⁵ Se puede distinguir entre una memoria de rutina – de cosas vacías de sentido, sin importancia – y una memoria lógica que consiste en retener y tener a disposición los contenidos esenciales de nuestra experiencia. Siempre que en algo que retenemos hay sentido y significación y así apela en nosotros afectivamente, aprendemos mucho mejor.

Memoria y afectividad

Olvidamos con más rapidez – pero no tan fácilmente como lo neutro y desprovisto para nosotros de interés – aquello que nos repele, hiere y ofende que aquello que nos ha afectado agradablemente. Esto es lo que persiste más – creciente “idealización” de la infancia y la juventud al hacernos viejos. No está muy claro hasta qué punto sea el olvido la ausencia de un recuerdo y no un proceso activo con una función determinada – ordenación, represión, impresiones nuevas, actitud afectiva.

La actividad, la participación, el interés, el entusiasmo, la alegría facilitan el recuerdo. El cansancio, la apatía, la depresión lo dificultan.

Memoria lábil y memoria estable

Hasta aproximadamente una hora después de que registremos una experiencia, permanece lábil la memoria al respecto y resulta fácilmente extinguido por nuevas impresiones, o bien por *stress*, por ejemplo, por un electrochoque. Se trata en este caso de la memoria lábil. Aquello que persiste tras ese tiempo, permanece ya durante años e incluso durante toda la vida.

Fundamentos

La memoria, como retentiva y el recuerdo como el “poner a disposición” reflexivo de experiencias anteriores se componen, desde el punto de vista psicológico, de multitud de

funciones cognitivas, en relación con el estado de consciencia, la actitud, la atención, la motivación (el interés) y la ordenación del material. Por ello no es de asombrar que, desde el punto anatomofisiológico, no se trate de rendimientos cerebrales localizables y circunscritos, sino de las funciones de la totalidad del cerebro, con sus múltiples vías y centros y con un algunos centros de gravedad funcionales especializados, en particular el sistema límbico, con las conexiones con ambos lóbulos temporales.

La hipótesis acerca del almacenamiento de lo vivenciado en forma de huellas – engramas – no está confirmada ni rechazada.

Exploración

La retentiva tan sólo puede examinarse mediante eforización, por rememoración en el diálogo libre o mediante tests. Como clasificación clínicamente práctica es aún usual la división en: 1) memoria próxima (capacidad de notación) que comprende aproximadamente un intervalo de treinta a sesenta minutos, siendo lábil y alterable y 2) memoria lejana (recuerdo de experiencias sucedidas hace tiempo), que es estable.

Patología de las funciones mnémicas

1. Trastornos generales (difusos) de la capacidad de evocación (hipomnesias, amnesias, dismnesias).

En el psicósíndrome orgánico o amnésico de las lesiones cerebrales difusas de las índoles más diversas, se afecta primariamente la memoria próxima, mientras que la memoria lejana se conserva durante más tiempo. Los recuerdos son vagos. Lo recordado se ordena deficientemente y por último se borra.

En el llamado *síndrome de Korsakoff* se rellenan las lagunas de la memoria mediante *confabulaciones*. Estas se forman compulsivamente a modo de rellenos que colman los vacíos de la memoria. Cabe pensar que sirven al restablecimiento de la continuidad mnémica. El propio paciente las toma como recuerdos.

La “debilidad de la memoria” es una queja muy frecuente en los depresivos de toda índole nosológica. No hay que atribuir esta mala memoria a los sentimientos de insuficiencia depresivos, sino que el hecho es que, efectivamente, a los depresivos les es difícil rememorar.

En graves trastornos de la memoria se pierden la biografía, la cronología y la conexión de sentido de la propia línea evolutiva y con ello también el saber acerca del estado de dicha evolución, la ordenación biográfica del “estado actual”.

2. Amnesias circunscritas e hipomnesias.

Se designan así lagunas de la memoria limitadas en cuanto a contenido o a tiempo. Tales amnesias lacunares pueden ser totales o parciales. Si surge una amnesia de este tipo tras un accidente con conmoción cerebral, por ejemplo, existe una así llamada amnesia simple con respecto al accidente (a), en relación al período inmediatamente anterior al mismo puede existir una amnesia retrógrada (b) y para el período inmediatamente consecutivo al accidente una así llamada amnesia anterógrada (c).

Estas amnesias pueden darse en siguientes casos: 1. Orgánicos: por ejemplo en la conmoción cerebral, en intoxicaciones (p. ej. En la embriaguez patológica. En todas las formas de enturbamientos orgánicos de la consciencia existe amnesia. 2. Psicógenos: en situaciones afectivas de excepción, tales como estados intensos de terror, miedo, pánico, furor o desesperación, existe casi siempre un estrechamiento psicógeno de la consciencia y a continuación una amnesia parcial. También aparecen amnesias psicógenas por negación de recuerdos a causa de necesidades emocionales (lo penoso es reprimido y “puesto aparte”).

Hipermnesia. Una intensificación de la capacidad de rememorar surge eventualmente durante estados febriles, inducida por drogas, a veces en vivencias referidas a accidentes que ponen en peligro la vida, así como en auras epilépticas.

Falseamiento de la memoria. Se entiende con esta denominación falsificaciones retrospectivas del material mnémico.

El animal vive en el ahora, sin problemas, en orden y armonía: se ocupa de los medios de subsistencia cuando salen a su encuentro. La inquietud de movimientos del hambre suscita los movimientos de búsqueda y bajo la dirección de un olfatear a distancia sumamente especializado da con la presa: vive con el tiempo. El hombre, a quien “ya el hambre futura lo pone hambriento” (Hobbes), “no tiene tiempo alguno”: sin anticipación del “mañana” ese mañana no tendrá de qué él pueda vivir. Por eso conoce el tiempo. Recordando y previendo está activo en tensa vigilia. De allí, también, la importancia del relato, del “examen de consciencia”, del diálogo que mantenemos con nosotros mismos, de escribir un diario, del hábito epistolar, costumbres que parecen haberse ido perdiendo. “El relato tiene la función social de remediar la ausencia y para ello debe ser adaptado, ordenado y objetivo” (Janet). Constituye un respuesta adaptada a una pregunta. En el ejemplo de Janet, la respuesta que exige el jefe al centinela es un verdadero informe que debe ser inteligible y eficaz. Exige orden: la distinción fundamental del “eso fue antes” y del “eso fue después” – consecuencia del tiempo. El relato que caracteriza a la memoria se opone a la repetición que caracteriza al hábito. En este caso, un niño que repite de memoria una fábula no lleva a cabo un acto de memoria, pues ésta sólo interviene si él cuenta su fábula que es su relato. Quien restituye – no sabiendo más que repetir – íntegramente un trozo de su pasado carece de memoria: sólo tiene hábitos. Por eso Janet ubica la memoria en un nivel muy elevado de la vida mental pues presupone la consciencia y, lo que es más aún, una toma de consciencia del pasado. “La memoria se recuerda a sí misma”.

Ribot, en cambio reduce la memoria al hábito en el cual la consciencia no es más que una intrusión fortuita, mientras que Janet la reduce al relato. Para Delay es más simple considerar la repetición y el relato como constituyendo ambos la memoria, pero de forma diferente: una tiene lugar en el plano de la síntesis mental y el otro en el

-
- a) Falseamiento en la desrealización y en el delirio. Se trata de los recuerdos delirantes, es decir: la deformación del material mnémico en el sentido del delirio o cuando surgen durante el delirio recuerdos falsos, a los que no corresponde ninguna auténtica vivencia del pasado.
 - b) Pseudología. Consiste en referir hechos o narraciones completamente inventados o fantaseados a causa de una necesidad afectiva, por ejemplo, por justificación o excusa, por fanfarronería o por hacerse el interesante. Hay transiciones hacia el mero mentir. Gottfried Keller hizo la observación en un soneto de los dos más grandes embusteros y holgazanes de la clase y que se encuentran más tarde por casualidad a la luz de un farol, uno de ellos poeta, el otro un andrajoso delincuente y vagabundo (Kretschmer, al referirse a que es corriente que en la juventud marchen al unísono las dos disposiciones anormales: la que lleva al genio y la que conduce a la inadaptación social, señala que también son los genios los que mejor se han dado cuenta de esto. Bismarck cuando era estudiante decía. “Seré el bribón más grande o el primero de los hombres de Prusia”).
 - c) Confabulaciones. Son pseudorrecuerdos que surgen en el psicossíndrome amnésico.
 - d) Supuestos reconocimiento o desconocimiento. Entre las paramnesias se incluye también el falso reconocimiento, el creerse erróneamente que se está ante algo que ya es conocido por uno o bien, más raramente, el supuesto desconocimiento (*déjà vu, déjà vécu, jamais vu, jamais vécu*). Existe entonces una seguridad acerca de que algo se ha visto, oído o experimentado ya en alguna ocasión, sin ser ello cierto, o también lo contrario. Tales errores del recuerdo se dan eventualmente en la epilepsia y también, a veces, en otras circunstancias. En conjunto son raros.

automatismo. En tanto síntesis mental el acto de la memoria exige el reconocimiento y la consciencia del tiempo. Mi pasado debe ser reconocido como pasado y como mío. Hay toma de consciencia, juicio de anterioridad y de pertenencia. En el automatismo el acto de memoria no implica el reconocimiento ni la consciencia del tiempo. Mi pasado puede ser reproducido sin ser reconocido como pasado y como mío. El hábito se consume cuando la consciencia se retira: su desaparición es el rasgo común a todos los hábitos, tanto motrices como mentales y entonces la consciencia se libera y apunta a otro objeto. La irrupción de la consciencia en el hábito lo disgrega.

Para Delay (de acuerdo a Jackson y a Head) hay amnesias neurológicas y amnesias psiquiátricas, pues la neurología es la ciencia de las disoluciones locales del sistema nervioso mientras que la psiquiatría es la ciencia de las disoluciones uniformes de la actividad psíquica.

Ejemplos de disoluciones locales: amnesias sensoriales o agnosias. El agnóstico percibe (a diferencia de un ciego, sordo o anestesiado) pero no reconoce lo que percibe porque la función perceptiva tiene un contenido presentativo, pero no re-presentativo (Cassirer). La memoria motriz es la de los gestos y el olvido de los gestos caracteriza la amnesia motriz o apraxia. La motilidad, permanece intacta, pero al ejecutar un acto es como si fuera la primera vez. En todos ellos la conducta de relato está intacta.⁶

3. Memoria y psicología experimental.

Lo característico de todas las manifestaciones de la memoria consiste en que algo que una vez fue consciente vuelve a ser más tarde nuevamente consciente, ya sea como una clara y visible representación o no. Muchos hombres pueden recordar con facilidad impresiones ópticas y acústicas, como representaciones; pero ya es más difícil con respecto a las impresiones táctiles y motrices, mientras muchos tienen la imposibilidad de representarse tanto olores, sabores como sensaciones de calor o frío. Tampoco podemos representarnos distintamente dolores corporales o complejas sensaciones orgánicas. Por eso los recuerdos suelen ser una “recreación” del pasado, un producto de la psicología literaria, la “novela” que el paciente nos cuenta de su vida: por ejemplo, recordamos los dolores “morales” pero no los del cuerpo. Sólo recordamos un esquema del pasado, vitalmente útil, para la acción futura.

Hay pues vivencias cuyo contenido no puede más tarde representarse conscientemente, aunque podamos recordarlas: la fragancia de una flor o el fuerte olor a pescado. Pero siempre podemos reconocerlos en seguida. Este hecho por el cual reconocemos algo aunque no pueda ser representado, lo designamos “calidad de ser reconocido” (“Bekanntheits-Qualität”). Los investigadores de la memoria se han roto la cabeza sobre esta cuestión, pero no han llegado a una explicación satisfactoria. También ha quedado sin aclarar el caso contrario: en muchas situaciones – frecuentemente patológicas – algo nunca vivido aparece con un neto sentimiento de ser conocido. Es el fenómeno de la “paramnesia” o “déjà vu”.

Del mismo modo, anteriores sentimientos no son representables. Nos acordamos de haber estado enojados, enamorados o tristes pero no podemos representarnos esos estados. Pero esos sentimientos pueden entrar nuevamente en escena, generalmente con menor intensidad, cuando se da la ocasión de representarnos claramente lo que los

⁶ Delay, J.: *Les dissolutions de la mémoire*, PUF, París, 1942.

provocó. Pero entonces vivenciamos los sentimientos como reales, porque se han originado nuevamente, pero no se trata de representaciones⁷.

Las impresiones desagradables se mantienen mejor en la memoria que las gratas. Las más tempranas datan de los 3,8 y 2,9 años en varones y mujeres respectivamente. En general se cree que las representaciones claras, gráficas y expresivas son las más accesibles a las investigaciones científicas. Lo contrario es lo cierto pues esas representaciones están fuertemente teñidas por lo personal y, ante todo, encierran el medio privado, en el cual todo hombre vive. Por ese motivo no son adecuadas, frecuentemente, para investigarlas. Las dificultades metodológicas de la investigación de la memoria consisten ante todo en el hallazgo de material que al sujeto, con quien se quiere experimentar, seguramente le es aún desconocido. Por eso se debe disponer de contenidos psíquicos simples, que no están de ninguna manera en relación con los recuerdos personales.

Esta dificultad fue superada por el fundador de la psicología experimental de la memoria, Hermann Ebbinghaus. Creó un material impersonal y no preciso construido con sílabas *carentes de sentido* consistentes en intercalar una vocal entre dos consonantes. Ebbinghaus llamaba “memoria natural” la pura función de registrar, retener y reproducir, función que quiso separar y aislar en lo posible para investigarla en las condiciones más simples. Era consciente que sus condiciones experimentales se apartaban de las cotidianas. Hay una gran diferencia entre la repetición monótona de palabras sin sentido y las impresiones mil veces variables e impregnadas por lo personal de la vida real. También el laboratorio tiene una atmósfera artificial que es poco adecuada para investigar la “memoria natural”. Pero tenía razón Ebbinghaus pues para investigar la memoria “pura” era necesario desconectarla de todos los demás influjos. Estos experimentos están tan alejados de la vida y de la realidad como diseccionar un corazón o experimentar con secciones nerviosas, pero no se puede negar que todas estas investigaciones han logrado el avance de las ciencias. El método de Ebbinghaus permitió introducir hasta un cierto punto cantidad y medición en la psicología de la memoria. Sus observaciones nos permiten aplicar de un modo muy sencillo técnicas en el interrogatorio de los pacientes para evaluar la memoria⁸.

⁷ Rohrer, H.: *Einführung in die Psychologie*, pág. 143, Urban, Viena, 1958.

⁸ El hecho de que el aumento del material de aprendizaje hace necesario un considerable aumento del tiempo de aprendizaje, se lo denomina “ley de Ebbinghaus”. De las cifras obtenidas en los experimentos (por ejemplo de Binet y de Müller) se ve que las fluctuaciones tanto inter- como intraindividuales son tan grandes que no es posible obtener una ley general, fundada experimentalmente, según la cual el tiempo de aprendizaje aumente proporcionalmente al cuadrado del material de aprendizaje. De esto se desprende que se aprende mejor en pequeños cuantos. El simple método que consiste en establecer la magnitud del rendimiento en la cantidad de sílabas retenidas después de una sola presentación, lo llamó Ebbinghaus “*Methode der behaltene Glieder*”. Una modificación del “método del aprendizaje” y el “método del ahorro” consiste en su aplicación en la investigación del *olvido*. Cuanto más largo es el tiempo entre los “aprendizajes”, menor era el “ahorro” y mayor el “trabajo de aprendizaje” para dominarlos perfectamente. La “curva del olvido”: se anotan en un sistema de coordenadas el número de días en X (abscisa, horizontal) y en Y (ordenada, perpendicular) el número de las palabras retenidas en porcentuales. Ebbinghaus aprendió de memoria en cuatro días seguidos, hasta alcanzar reproducirlas sin falta alguna, estancias del *Don Juan* de Byron, que volvió a aprender 17 años más tarde con un ahorro del 20%. Este mismo fenómeno lo confirmó Thorndike con el gato:

4. Futuro y pasado de la existencia: fantasía y psicología literaria.

El horizonte de espera comprende todas las manifestaciones privadas y comunes que aluden al futuro. En nuestras expectativas se hace presente el futuro y si hablamos de horizonte y no de espacio – como cuando nos referimos al pasado – resaltamos el poder de despliegue y superación que caracteriza a la espera, incluso cuando esperamos lo peor o no esperamos nada. La desesperanza es también un modo de despliegue y superación del espacio del pasado, entre otras cosas porque es la tierra hostil en la que puede germinar una semilla del pasado signada por el olvido, por el pecado de omisión. Porque como dice Gracián en *El Criticón*: “Eternizaron con letras de oro los antiguos en las paredes de Delfos y mucho más con caracteres de estimación en los ánimos de los sabios aquel célebre sentimiento de Biante: Conócete a ti mismo. Ninguna de las cosas criadas yerra su fin sino el hombre. Él solo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío. Y quien comienza ignorándose mal podrá conocer las demás cosas. Pero ¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce? Tantas veces degenera en esclavo de sus esclavos, cuantas se rinde a los vicios. No hay saltadora esfinge, que así oprima al viandante, digo viviente, como la ignorancia de sí, que en muchos se condena estupidez, pues ni aún saben que no saben ni advierten que no advierten”⁹.

Este escepticismo que pone en jaque a la acción “mediadora” del presente y que influye a espíritus como La Rochefoucauld, Chamfort, Schopenhauer o Nietzsche, queda confirmado cuando reparamos en la extraña lógica de nuestros recuerdos – es decir, lo que nos viene del corazón, de la *logique du coeur*, ámbito en el cual la psicología experimental poco puede decirnos – que Proust describe de este modo: “Pourtant, au moment de ce départ pour Balbec et pendant les premiers temps de mon séjour, mon indifférence n’était encore qu’intermittente. Souvent (notre vie étant si peu chronologique, interférant tant d’anachronismes dans la suite des jours), je vivais dans ceux, plus anciens que la veille ou l’avant-veille, où j’aimais Gilberte. Alors ne plus la voir m’était souvent douloureux, comme c’eût été dans ce temps-là. Le moi qui l’avait

había aprendido diferentes reacciones a determinadas palabras y, después de ocho días comprobó un ahorro del 87%. También Ebbinghaus mostró que la “acumulación” ayuda poco. Tampoco es indiferente qué órganos de los sentidos y en qué forma quedan grabados los recuerdos en las personas: muchos retienen mejor lo que han leído, otros lo que oyen. Charcot se refiere a un comerciante, un “eidético” que podía representarse tan vivamente las cartas que no tenía sino que leerlas. Cuando a raíz de un accidente perdió tal capacidad respecto de las imágenes visuales, no podía representarse en la memoria la imagen de una persona pero en cambio oía su voz. Por eso se diferencian tipos de representación visual, acústica y motriz. Para aprender, lo mejor es la combinación acústica, óptica y motriz.

⁹ Gracián, B.: *El Criticón*, Crisi IX o “momentos decisivos del tránsito”, que corresponden a las distintas edades del hombre en su obrar moral: primavera de la niñez y estío juvenil, el dorado otoño de la edad varonil o madurez y el riguroso invierno de la vejez atormentada por los achaques. El irreversible fluir de la vida está representado por las peregrinaciones de los dos protagonistas. Andrenio simboliza al hombre, a un alma desconocedora de su origen divino, vive en el mundo sin poder elevarse hacia la luz porque está hundida en la materia y Critilo simboliza a la razón natural que por impulso interior busca la felicidad. (Parte primera, pág. 112, Losada, Buenos Aires, 1941).

aimée, remplacé déjà presque entièrement par un autre, resurgissait, et il m'était rendu beaucoup plus fréquemment par une chose futile que par une chose importante".¹⁰

Al horizonte de la espera le cabe el poder de orientar y hacer lo que pudo haber sido, porque el hombre es el ser que no vive sino que conduce su vida, y es una maravilla incomparable que ésta, sin apartarse del lugar en que se encuentra pueda, sin embargo, comportarse como si se escapase a otro sitio del espacio o a otro lugar del tiempo (Palagyi). Esta capacidad es la articulación esencial de las condiciones de existencia de un ser abierto al mundo, para la modificación de lo que encuentra y de la cual depende su supervivencia. Por eso la conducta *responsiva anticipada* (Gehlen) es el nervio mismo de toda actividad dirigida a un fin manipulando la cosas que nos rodean, pues no es cierto como supuso Hume que la percepción nos proporciona sólo la consecuencia, el post hoc y no el "porque", el propter hoc.

Porque la causalidad no es más que la condición de la finalidad, se puede demostrar – como lo hace N. Hartmann – que sería imposible, en un mundo no determinado causalmente, la capacidad humana de proponerse fines, es decir, de ejercer la libertad. Pues la ley de la libertad indica que las categorías inferiores condicionan las superiores únicamente por la materia o contenido; pero por su indiferencia no intervienen en la configuración del *novum* que introduce el estrato más alto. El *modus dependendi* de la realidad posibilita la libertad en la dependencia. Las categorías más altas dependen de las inferiores, al apoyarse en ellas y ser así posibles. Pero al mismo tiempo tienen mayor autonomía, puesto que están condicionadas por el grado de novedad que introduce el estrato categorial más elevado. La relación entre la libertad y la altura es pues directa.¹¹

Lo dicho nos lleva a abarcar en una teoría de la fantasía (Gehlen) la memoria y a exponer brevemente los fundamentos antropológicos de la capacidad de un organismo de incorporarse los estados y situaciones por las que transita, configurarlas, para poder comportarse en el futuro sobre la base de esas experiencias. Estas manifestaciones de la memoria no son accesibles a la psicología experimental que, como decía Santayana, pertenece a las ciencias naturales, sino a la psicología literaria.

5. Algo de antropología y zoología comparada: descargo, fantasía y cultura.

“Una consideración biológica del hombre no consiste en comparar su physis con la del chimpancé, sino en responder esta pregunta: ¿cómo semejante ser, incomparable por esencia a todo animal, es capaz de vivir?”¹². Desde el punto de vista biológico el

¹⁰ Proust, *Á l'ombre des jeunes filles en fleur*, ver pág. 642-644, la Pléiade, París, 1963.

¹¹ Las leyes de la coherencia categorial han mostrado la prioridad del todo sobre las partes y, con ello, la novedad irreductible de las estructuras que se configuran con y por encima de los elementos dados. A este tipo de relación Hartmann lo denomina “supraconfiguración” (*Überformung*). Entre los demás estratos, en cambio, rige una especie de vinculación. Si comparamos, por ejemplo, la psique con lo orgánico, ad vertimos que en ella no ingresa la espacialidad, es decir que no retornan las categorías de lo orgánico. Lo anímico únicamente se apoya sobre el estrato inferior, se edifica sobre él: es una *Überbauung*, una supraconstrucción. Idéntica relación rige entre la psique y el espíritu: en tanto que lo psíquico se refiere por esencia al sujeto que lo vive, los actos espirituales son supraindividuales. “La consciencia aísla, en cambio el espíritu enlaza” (*Das Problem des geistigen Seins*, 61). Véase en Estiú, E.: *De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea*, Instituto de Filosofía, UNLP, 1964, pág. 89-128.

¹² Gehlen, A.: *Der Mensch*, pág. 38.

hombre es un animal defectuoso que no ha cumplido hasta el fin el proceso íntegro de su evolución. Nietzsche lo caracterizó como un animal no acabado, sin concluir y, por eso, no fijado. Así el hombre está siempre en trance de ser y de hacerse: existe en estado fetal, afectado por un inevitable primitivismo, incapaz de adaptaciones fijas y predeterminadas al mundo circundante, sin alcanzar ni remotamente el grado de especialización que tienen las funciones biológicas en las demás especies animales. Ya Kant señaló la parquedad con que la naturaleza había equipado al ser humano, sin deducir de ese hecho una supuesta decadencia biológica del hombre, sino mostrando que en las cualidades en sí mismas negativas de esos “defectos” radicaban las características positivas que lo destinan a no ser un mero animal. La tesis general de Gehlen no se aparta de la kantiana. Pero si para Kant la mezquindad de la dotación natural del hombre estaba allí para posibilitarle los gérmenes de la razón, para Gehlen el primitivismo o estado fetal de la organización biológica del hombre aclara el carácter de posibilidad propio del existir humano. La falta de adaptación, por ejemplo, lo convierte en un ser adaptable por excelencia y la carencia de recursos especializados lo obliga a que los invente. ¿Cómo puede existir un ser que es posibilidad y que carece de las condiciones que aseguran la supervivencia de los demás animales?

Gehlen responde a esta pregunta recurriendo al concepto de cultura. “Exactamente el lugar que para el animal ocupa el mundo circundante, lo ocupa en el hombre el mundo cultural, es decir, la sección de la naturaleza por él dominada y transformada con el fin de auxiliar su vida” pues “el conjunto de la naturaleza, transformada y puesta por el hombre al servicio de la vida se llama cultura”. La cultura, por tanto, depende de la constitución biológicamente defectuosa del hombre: “a la falta de recursos de su physis corresponde la segunda naturaleza creada por él”¹³. Gehlen interpreta la cultura como una compensación de la defectuosa constitución vital del hombre y, por consiguiente, no la separa de la vida misma, de la cual sólo sería una función peculiar.

Pero ¿podría entenderse el todo de la cultura como mero complemento de la vida? Dentro de lo que genéricamente se llama cultura establecemos diferencias cualitativas porque de hecho existen diferencias palpables. ¿No existe acaso entre el cultivo del campo y un cuarteto de Beethoven?, pregunta Estiú¹⁴. Sí, pero tanto uno como el otro sirven a la supervivencia del hombre pues, como decía Goethe, lo que de nada sirve pesada carga es. Por otra parte, Gehlen distingue claramente dentro de lo que llama cultura, la religión, el arte, la ciencia y la política, como así también a la tensión entre la técnica y la moral, como veremos después. En relación a este último punto, también nos ocuparemos más adelante de otras consecuencias de la peculiar constitución humana con el objeto de describir un tipo de conducta del hombre de la civilización actual, pues el estar abierto al mundo es de por sí y fundamentalmente una carga y entonces nos hemos de referir a las formas individuales y colectivas de descarga que siempre operan concretamente en el yo. Propician la estructuración del reducto neurótico pues podemos dar por sentado que las formas colectivas de descarga del “neocolectivismo” contemporáneo conducen a una restricción patológica de la capacidad humana de ser. Cuando el sistema colectivo de descarga aligera el peso individual y suple, relativamente, la formas de descarga individual, encubre las neurosis que, cuando estos mecanismos entran en crisis, se hacen manifiestas. Pero podemos

¹³ *Op. cit.* Pág. 40.

¹⁴ Estiú, E.: *Liberación y cultura*, Revista de Filosofía, UNLP, 17, 1966.

sostener por lo menos provisionalmente como patológico un exceso de restricción de la existencia. Porque el hombre, como ser inacabado, lo es también desde que nace hasta que muere y, por eso, siempre debe estar haciéndose, como Goethe, quien durante toda su vida se consideró un aprendiz. Lo que sirve al hombre para liberarse – su desconexión orgánica – también puede llevarlo a ese estado de sometimiento que llamamos conformismo.

Las siguientes consideraciones han de esclarecer lo dicho anteriormente: la cosmovisión de una cultura primitiva es de una enorme cerrazón y todo lo que la ordena es extremadamente “intolerante”. Así son sus dioses y demonios: pueden mantener el sistema total en forma duradera. Una cultura de la subjetividad no es en su esencia estable y debe terminar en un efímero y masivo excedente de producción. Los hábitos o costumbres no son necesariamente inconscientes sino que la cuestión está en el dispendio de descargo en la improvisación de motivos. Objetos en tanto símbolos pueden dispensar un apoyo en situaciones de complejas decisiones puesto que el descargo ocurre en casos muy importantes de tal modo que la formación de motivos se concreta en limitadas partes del mundo exterior de manera que la conducta sigue referida a la estabilidad del mundo exterior como una garantía de duración. Originariamente, por ejemplo, la condición del soberano para él mismo y para sus súbditos es inseparable de sus emblemas y esos emblemas guiaban la continuidad de la conducta hacia él, como era el caso en Egipto del cayado del pastor y el látigo.

Forms are the food of faith. Cuando la disciplina orientada en el *opus operatum* de los trabajadores calificados y de las corporaciones profesionales se desintegra, se descompone, de los juristas, de los sabios, funcionarios, de los gobiernos e iglesias, cuando lo ideológico y humanitario se independiza y esas formas se reblandecen desde afuera, entonces la cultura ha llegado a su fin y comienza a configurarse lo que ya no está más en forma. A tomar forma lo que ya no está más en forma¹⁵.

El hombre está sujeto a una monstruosa inundación de estímulos, de impresiones inoportunas, contraproducentes, que afluyen masivamente y que tiene que dominar de alguna manera. Porque el hombre no está frente a un mundo circundante que se brinda inmediatamente a los instintos, sino frente a un mundo que, expresado rigurosa y negativamente, es un campo de sorpresas de estructuras imprevisibles que debe ser elaborado con cuidado y previsión, es decir experimentado. Ya en esto reside una tarea urgente física y de la mayor importancia vital: con sus propios medios y con su propia actividad el hombre debe descargarse (Gehlen: *entlasten*) o excluirse orgánicamente (Paul Alsberg: *Organausschalten*), es decir, transformar por sí mismo las menesterosas condiciones de su existencia en chances para subsistir. La idea fundamental consiste en que la total “carencia” de la constitución humana, que representa una elevadísima carga a su capacidad vital bajo condiciones naturales, animales por así decirlo, justamente es transformada, por sí mismo y por su acción, en arbitrio de su existencia. El destino del hombre es la acción, en la que radica su incomparable posición privilegiada. Los actos por los cuales la tarea del hombre consiste en hacer posible su vida, pueden ser considerados desde dos perspectivas: como actos productivos de la superación en el sentido de la carencia de carga – *Entlastungen* – y, por la otra, como los que el hombre produce o saca de sí mismo y que, comparados con el comportamiento animal, son medios de conducir la vida totalmente nuevos. Dicho con otras palabras, el hombre es

¹⁵ Gehlen, A.: *Urmensch und Spätkultur*, pág. 24, Athenäum, Frankfurt, 1964.

un ser constitutivamente liberado orgánicamente, lo cual le permite hacerse cargo de ser libre para lo que elija ser. No fijado, el hombre es una tarea para sí mismo, actúa responsablemente y, si está abierto al mundo, también está en el mundo como el mundo está en él porque su comportamiento respecto al mundo es asimismo un comportamiento para consigo mismo y al revés. Este es el significado universal de la expresión voluntad. Como decía Rodin, “il faut toujours travailler”.

Ya Aristóteles había observado que los animales no actúan, pues sus conductas son forzosamente exitosas o consecuencia de un ensayo, pero no planeadas ni creativas. Son dinámicas en su transcurso pero en el resultado estáticas y siempre las mismas: es la asombrosa monotonía de la vida animal. La causa no reside en falta de inteligencia sino en la carencia, por un lado, de todas las condiciones humanas que se resumen en el concepto de descarga y de superávit de pulsión, y por otro, respecto a la acción, no necesitan hacerse a sí mismos. Porque es forzoso dominar el superávit de pulsión, el hombre está obligado a ser un creador: en las últimas décadas la psicología comenzó a interesarse en la *creatividad* y a dejar a un lado el concepto de *inteligencia*. Gracias al autodomínio ante las pulsiones que distraen, la reflexión planificadora le ofrece otras metas a esos impulsos, cambia su objeto haciéndolo presente con el pensamiento o de facto y modifica el rumbo, uniéndolo con otros objetos.

La acción, que de hecho se ejecuta en un momento dado, inteligentemente, es una dirección activa, realizada por uno mismo, por su propia industria, con resultado creativo. Y en todas estas condiciones se halla la diferencia con respecto al animal, que queda sujeto al cambio que se produzca en su mundo circundante y no vigila el desarrollo de sus pulsiones con la experiencia (en sentido amplio). Es decir, no tiene responsabilidad¹⁶. El hombre es el ser que puede sustituir sus fines en el curso de su vida y, desde el punto de vista de la vivencia axiológica, se rige por la importante ley según la cual los valores más bajos pueden no sólo ser reemplazados y reprimidos por medio de valores elevados, sino acogidos y superados en valores más amplios. Es un ser actuante, no fijado, que toma posiciones¹⁷.

Se da en el hombre como consecuencia de su singular estructura corporal una extraordinaria movilidad de la cabeza y de las extremidades, es decir de aquellos órganos que se conectan en los procesos circulares, especialmente los que son comandados por medio de la mano, ojos y lenguaje. Todos esos órganos no son sólo voluntariamente movibles, sino independientes unos de otros. Los órganos internos de la alimentación, circulación, etc. se mantienen en una inmediata dependencia recíproca y son por eso involuntarios. Los órganos externos que pueden funcionar voluntariamente e independientemente los unos de los otros, se fatigan, pueden desconectarse y necesitan pausas para reposar. Por eso ya observó Bichat (“Recherches physiologiques sur la vie et la mort”, Paris 1805) que: “L’intermittence de la vie animale est tantôt partielle, tantôt générale: elle est partielle quand un organe isolé a été longtemps en exercice, les autres restant inactifs. Alors cet organe se r elache; il dort tandis que les autres veillent. Voilà sans doute pourquoi chaque fonction animale n’est pas dans une dépendance immediate des autres, comme nous l’avons observé dans la vie organique.”

¹⁶ Gehlen, op. cit. Pág. 369.

¹⁷ Es importante se alalar la relación entre normas y acciones, lo mismo que entre el concepto de acción y los conceptos intención, deliberación, elección y decisión y la diferencia entre “suceder” y “actuar”; la condición de la entidad llamada “agente” a diferencia de la noción de causa, como lo han hecho los filósofos an nlicos.

Por ejemplo, el niño percibe sus movimientos con sus logros, “asocia” ambos, y mientras se “representa” el futuro éxito, consigue su “voluntad” el movimiento correspondiente. En este ejemplo, dejando a un lado teorías que eligen enseguida la oposición de lo “físico” y lo “psíquico”, Gehlen utiliza conceptos como “disponer”, “asumir”, “establecer”, “insertar”, “sentimiento de distanciamiento”, (“verfügen”, “übernehmen”, “einsetzen”, “entfremdetes selbstgefühl”) etc. que son neutrales o indiferentes a la diferencia entre físico y psíquico¹⁸. Con razón Bostroem enumera como movimientos “ideomotores” (sensomotores) los movimientos de caminar, andar en bicicleta y tocar el piano. Se muestra así el nexa antropológico cultural decisivo del descargo y conducción.¹⁹

Pero no tenemos el menor conocimiento de la increíble complejidad y perfección de las efectuaciones vegetativas y motrices mismas y la consciencia evidentemente no está allí para instruirnos sobre ello. Kant²⁰ expuso con concisión y profundidad que conforme a la peculiar disposición de nuestra capacidad de entendimiento, que se divide en contemplación sensible y en pensamiento discursivo, no nos proporciona la “explicación de la posibilidad de un producto natural” sino solamente es permitido su discusión o debate. Esboza en ese lugar la idea de una capacidad de entendimiento superior que no nos es propia, el “intellectus archetypus”, es decir productivo, origen de sus productos aún en su génesis, entendimiento contemplativo, que nosotros deberíamos tener, para hacernos concebible la conveniencia, pertinencia y lógica interna de un organismo. Recuerda una teoría de Nietzsche cuando habla de la gran razón del cuerpo cuyo instrumento es la pequeña razón llamada espíritu. Todo hacer perfecto es justamente inconsciente y la consciencia imposibilita la perfección²¹. Pero la formulación general debería decir: la consciencia, dirigida hacia fuera, es ante todo un medio, un recurso, al servicio de la perfección de los procesos orgánicos, por tanto incapaz y además no determinada para conocer esos procesos. Así lo expresó Schopenhauer.

En el hombre, por el extraordinario peso de las condiciones de su existencia, el desarrollo extremadamente complicado y variable de los procesos de descargo, de mando y de control, las funciones de la consciencia son, por eso, de una riqueza incomparable. Si adoptamos el punto de vista que permite comprender que de su excepcional constitución depende su capacidad para vivir, se nos abre un camino inmediato para responder a las preguntas: ¿por qué lenguaje, por qué fantasía, mundo interior, recuerdo?

Por falta de especialización biológica, el hombre no tiene respuestas ya preparadas para las incitaciones que provienen del mundo circundante. Por eso está abierto al mundo y no encerrado en él, pues *existe* y no *insiste* en un ámbito que al circundarlo lo rodearía y aprisionaría. El origen de cualquier forma cultural, tanto de las que se refieren al dominio técnico de la naturaleza como las relativas a las creaciones espirituales se halla en la *Weltoffenheit*, como llama Gehlen al mundo que se abre a la mirada del hombre. El hombre no vive sino que conduce su vida, no por diversión o lujo del reflexionar, sino por la más seria necesidad.

¹⁸ Gehlen, op. cit. Pág. 139.

¹⁹ Bostroem, A.: en *Handbuch der Geisteskrankheiten*, Band II, Allgemeiner Teil II, Springer, Berlín, 1928.

²⁰ Véase el parágrafo 77 de la *Crítica del juicio*.

²¹ Nietzsche, F.: *Der Wille zur Macht*, aforismo 289, Kröner, Stuttgart. 1964.

6. Teoría de la fantasía.

Ya nos hemos referido brevemente a la teoría de la percepción de Palagyi (1925) que contiene una teoría de la fantasía. Sostiene Gehlen, que ninguna de las “capacidades” del hombre es menos conocida y que podemos hoy decir con Herder que “la fantasía es la más inexplorada y quizás la menos explorable de todas las fuerzas anímicas del hombre”. Una antropología que concibe al hombre a partir de la acción puede contribuir a esclarecer la función y la importancia de la fantasía, si evita ir, desde el principio, demasiado alto como cuando pensamos, por ejemplo, en transfiguraciones sumamente elaboradas, es decir en funciones individualmente sublimadas y descargadas como se dan en el mundo del arte, en la ensoñación o en los sueños mismos, sin tener en cuenta que es un hecho vital, real y cotidiano.

Se entiende por imaginación – que es la fuerza o poder para crear imágenes – la capacidad de un organismo para incorporar lo que le pasa y, así, poder comportarse en el futuro sobre la base de esas experiencias. La primera función, tomada por separado, la llamamos, en general, memoria, esa inmediata recepción pasiva y capacidad vital de retener quizás propia de todo ser viviente y, con seguridad, de todos los animales. En 1870 Ewald Hering dio una conferencia, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, que impresionó a Nietzsche quien también consideraba que la facultad de los organismos de “recoger” experiencias era la esencial diferencia con lo inorgánico y sostenía que “en el reino de lo orgánico no existe el olvido, pero sí una especie de digestión de lo vivenciado”. Ahora bien, si existe en la memoria una carga del organismo con sus reacciones e impresiones tempranas que implica una atadura con el pasado, es porque tiene el sentido de una función que consiste en poder disponer de ese pasado para dominar o intentar superar favorablemente una situación que sobreviene ahora y que se extiende hacia adelante. En esta otra dirección, considerada hacia el futuro, hacia el porvenir, hacia lo que se nos viene, la imaginación se llama espera, esperanza, proyecto o fantasía activa en sentido estricto.

7. Breve excursio psiquiátrico fenomenológico.

Nuestra capacidad de recordar, de hacernos presente lo ausente, opera con las características de la *representación*, que podemos diferenciar fenomenológicamente de la *percepción*. La representación se distingue por su plasticidad – posee carácter subjetivo –, surge en el espacio representativo interior, tiene un contorno indeterminado y se nos presenta de un modo incompleto, sólo en detalles aislados, deshaciéndose, desvaneciéndose, exigiendo ser producida de nuevo y, dependiente de la voluntad, puede ser modificada a discreción. Todo lo contrario se da en la percepción, con la frescura plena de los sentidos y la abundancia del instante viviente²². Por eso el

²² Jaspers, K.: *Allgemeine Psychopathologie*, pág. 59, Springer, Berlin, 1953. La diferencia entre sensaciones (percepciones) y representaciones no puede definirse en general, sino sólo vivirse. Por medio de analogías y circunloquios cabe intentar aludir a ella, diciendo como Lotze que a las representaciones les falta la frescura sensible y se hallan, en comparación con las percepciones, empalidecidas: el sonido representado no suena, etc. (Pfänder). Las representaciones, que son siempre representaciones de algo, representan lo mentado y por eso son su símbolo. También debemos tener en cuenta que la “introspección” es siempre una

nostálgico, que vive del recuerdo, habita un reducto fantasmal, en una especie de museo. Quien visita un museo debe recordar, ante todo, que un crucifijo romano no era una escultura, ni la *Madona* de Cimabue un cuadro, ni tampoco la *Pallas Atenea* de Fidias una estatua²³. Tampoco quien concurre a un *concierto* para escuchar a Palestrina o a Victoria, asiste a un oficio religioso del cual esa música formaba parte²⁴. Desde hace tiempo nos hemos transformado en espectadores de museos y conciertos y, como nos pasa con los recuerdos, creemos enriquecernos alimentándonos de mundos espectrales: nos damos cuenta de lo que ya no es ni puede volver a ser y de la infranqueable limitación de nuestra experiencia. En el recuerdo – como cuando nos imaginamos en situaciones futuras – se da un “desdoblamiento del yo”, un yo que siempre es un fantasma, un espectro del yo que *ahora* imagina, espera o recuerda²⁵. ¿Radicalará en este estar siempre saliéndose de sí, existiendo, la profunda insatisfacción del hombre? Pues, por otra parte, siempre corremos el riesgo de transformarnos en un museo, en el museo de nosotros mismos, del que nos libera ese *ir hacia delante* que es la manifestación de la vida que *quiere más vida*.

Toda adquisición nos anima, es ganancia, conquista, provecho mientras que la

“rememoración” y que la fantasía se nutre de percepciones e incita a nuevas percepciones. A lo que atendemos no es a la representación como tal sino que nuestra mirada “atravesada” la cualidad de representación en pos de lo mentado por ella.

²³ Malraux, A.: *Les voix du silence*, pág. 11, La Pléiade, París, 1951.

²⁴ El “campo circundante” de lo social despliega la cualidad de un imperativo. Por ejemplo, en un salón barroco nadie deambula imparcialmente porque si bien ese estilo armonizaba en su tiempo con las formas barrocas de conducta, su sugestión ejerce aún hoy su poder sugestivo y el visitante actual, inhibido por su imperativo, termina por meterse las manos en los bolsillos. Véase Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, pág. 25.

²⁵ R. Walton escribe sobre “Memoria e identidad”: “Husserl pone de manifiesto la relación entre el yo como polo idéntico y la rememoración a través del contraste entre dos modos de reflexión. Por un lado, la reflexión “sobre” la rememoración pone de relieve el objeto rememorado del lado objetivo o “noemático” y el sujeto rememorante presente del lado subjetivo o “noético”. Por el otro, la reflexión “en” la rememoración pone de relieve un segundo yo, es decir, el yo pasado que, por ejemplo, escuchó esa pieza musical. Así, toda rememoración implica, en cierto modo, un “desdoblamiento del yo” (Ichverdoppelung – Hua VIII, 93). Lo mismo ocurre con las otras presentificaciones: la espera y la fantasía. Siempre es posible poner la descubierto un segundo yo que difiere del yo presente que espera o fantasea. Se trata del yo futuro que ha de ejecutar el acto esperado o del yo co-imaginado y contenido en el modo del “como si” en el mundo imaginado por el yo que fantasea. Toda presentificación implica, además del yo que la efectúa en el presente, un yo implicado con sus actos implicados (cf. Hua VIII, 134). En suma: la reflexión-“en” pone al descubierto un yo que se encuentra anónimo en la rememoración, la espera y la fantasía directas, y que aún permanece anónimo para la mera reflexión “sobre” estos actos. De ahí que Husserl hable de una “doble reflexión trascendental” (Hua VIII, 85) en tanto el objeto rememorado puede ser reducido, es decir referido o remitido constitutivamente a los actos del yo rememorante actual o bien a los actos del yo que percibió ese objeto en un momento del pasado. Lo mismo sucede con la espera y la fantasía. Ahora bien, el yo que rememora en el presente y el yo rememorado pertenecen a un mismo curso de vivencias. Son un único y mismo yo. Esto es válido también para la espera y la fantasía.” Si, como expusimos antes, englobamos la memoria y la espera en la *fantasía*, el análisis de Husserl del *desdoblamiento del yo* nos permite ver con más claridad la *identidad* en esa maravilla de la vida humana que se comporta como si escapase continuamente del aquí y el ahora.

posesión y lo consabido fueron vida²⁶. Por ejemplo, la envidia sólo se alimenta ávidamente de lo muerto – o de la vida aparente –; por eso es “flaca y amarilla porque muere y no come”: el otro tiene o es lo que yo jamás he tenido ni sido, es decir, lo que *jamás podré tener ni podré ser*. También, en la existencia melancólica, la comprensión fenomenológica trascendental de la reiteración de las quejas, a pesar de que la “*causa*” de la depresión ha desaparecido, nuevos motivos de lamentaciones reemplazan al motivo anterior, que lo había “enfermado”, lo cual nos muestra, como lo ha señalado Binswanger, que aquí se entremezcla la *retentio* con los momentos *protentivos* y que, si bien estos siguen siendo pura posibilidad, es una posibilidad que, sin embargo, nunca está en su sitio puesto que no es ni *protentio* ni *retentio*²⁷. En su estudio sobre el *Flujo de ideas* (1931-32) Binswanger inicia el análisis fenomenológico de las distimias maníacas – el reverso de la melancolía – en las cuales el *estado de ánimo*, esclarecido en la estructura referencial (*Verweisungsgefüge*) del existente, se manifiesta en la existencia en *torbellino*. A través de la detenida consideración biográfica de los pacientes, se pone en evidencia cómo el mundo maníaco pone de manifiesto una notoria desproporción, un desequilibrio, una *ametria* (Häfner), en la cual la *retentio* y la *protentio* se entremezclan de un modo peculiar. Los pacientes hablan de un “incontenible impulso de libertad”, de las infinitas posibilidades del futuro, de la ilimitada alegría de un ánimo festivo que quisieran brindar al mundo entero: un ilimitado espacio que está en franca oposición a su limitadísimo horizonte experiencial y a las pobres posibilidades de ser. El mundo hipomaníaco de la fantasía y del ánimo está íntimamente relacionado con la opresión de las pretensiones no realizadas y con la estrechez de los fracasos ante esperanzas ilusorias. En la autovaloración se nota que próximos están estos pacientes de ser golpeados por el desconuelo. El maníaco no puede superar los mundos antinómicos en la experiencia concreta y tiende a hacerlo en descabelladas fantasías que aparentemente disuelven todas las contradicciones y dificultades de la existencia. Este modo peculiar de estar escapándose siempre del mundo de la estrechez y la opresión, que vincula tan íntimamente el tipo maníaco con el melancólico descritos ambos por Tellenbach, muestra el modo de estar *referida* la existencia. En efecto, a estos enfermos raramente les está conferida la posibilidad de volver sobre su menesteroso ser sí mismos. A través de la exaltación maníaca del humor se percibe el trasfondo oscuro de la melancolía. Lo tenebroso de su existencia como la posibilidad de ser sí mismos quedan ocultos tras la fachada de un optimismo sin límites. En la manía, como una de las formas de la existencia fracasada, ese poder ser más íntimo y propio, falla en su mundanización. Tendrá lugar, en cambio, un despliegue en la apariencia de la pura fantasía, en la ilusión, en una ideología y en el delirio que se expande en el vano intento de llenar un vacío²⁸.

A estas formas patológicas de la fantasía, ya sea referida al pasado o al futuro, habría que agregar todas las formas de existencia que nos ofrece el estudio de la psiquiatría en las cuales se destruye, transitoria o definitivamente, la natural experiencia de la vida cotidiana. Basten, pues, los ejemplos dados. Sólo quisiera agregar un pasaje

²⁶ Sobre este punto vale recordar la pesadumbre que Dilthey le comunica al conde Yorck, en su correspondencia, por alcanzar a partir del “*Verstehen*” del mundo histórico “*innere Sicherheit*”, “*feste Zwecke*” y la fuerza para la “*Gestaltung des Lebens*”. Como reza el título de una novela de Kundera, *la vida está en otra parte*.

²⁷ Binswanger, L.: *Melancholie und Manie*, pág. 32, Neske, Pfullingen, 1960.

²⁸ Ballbé, R.: *Fenomenología de la distimias maníacas*, pág.361, en *Vigencia del filosofar*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1991.

de Hesse que ilumina la lucha por ser sí mismo frente a las rígidas normas del mundo de sus padres y el terror amenazante de la pérdida interior de los seres amados, es decir la tensión entre el recuerdo que emana de los fuertes lazos familiares y la vida que se ofrece como posibilidad: “Muy diferente es la cosa si nuestro respeto y cariño son ajenos a toda costumbre y responden a una pura inclinación personal, si de todo corazón hemos sido el amigo desinteresado, el hijo, el discípulo. En estos casos, es un momento amargo y tremendo el que se presenta cuando entrevemos súbitamente que la corriente en nosotros dominante quiere apartarnos de la persona dilecta. Cada uno de los pensamientos que rechazan al amigo o al mentor se revuelve contra nuestra propia entraña, cada golpe asestado por nosotros hiere de rechazo nuestra frente. En aquel que creía estar acatando una moral superior propia surgen ideas de “infidelidad” e “ingratitude” como censuras y estigmas vergonzosos; entonces el corazón, asustado, huye a los amados valles de las virtudes pueriles, con la esperanza de que allá ya no hay más rupturas ni más vínculos destruidos”²⁹.

8. Razón y fantasía: la incorporación del otro

El hombre se sustenta liberándose de la actualidad inmediata espacio-temporal y si sólo en ese trasladarse - o sustraerse - del proceso vital al lugar y al instante en que se encuentra, puede alcanzar las condiciones de su existencia, la fantasía adquiere una importancia predominante. Para no inventar neologismos y quitándole al adjetivo su significado un tanto peyorativo podríamos designar al hombre *ser fantasioso* con tanto o mayor acierto que cuando lo denominamos *ser racional*. Pero además, desde un punto de vista antropológico, podemos afirmar, por un lado, que la individualidad se da naturalmente en el hombre pero que su calidad depende por un lado del uso de la razón y por eso el ser racional es el más individualizado de los seres, y por otro, con igual fuerza, lo es por su fantasía, que mana de la afectividad, con el peso de lo real y con la certeza con que se refuta el argumento de los eleatas, simplemente andando en silencio. En efecto, si el hombre actúa esencialmente de cara al futuro desconocido, sólo puede hacerlo por convicciones sobre algo que sólo es posible si en el fondo ya es real, pues la experiencia, fundamentalmente irracional y no directamente controlable, tiene su verdad que es la certeza y su forma de actuar que consiste en lo no experimental de la tradición, del instinto y las costumbres. La imagen es la impulsora de las acciones, al estado de una verdad no racional y satisfecha por la experiencia: *Phantasia certissima facultas*, decía Vico. *Homo non intelligendo fit omnia*, reza la metafísica de la fantasía. La necesidad de actuar es mayor que la posibilidad de conocer y por eso la experiencia, fundamentalmente irracional y no directamente controlable, tiene su verdad que es la certeza. Pero las orientaciones – que a través del tiempo, del influjo del grupo y de nuestro modo de ser van creciendo en nosotros mismos – necesitan una especie de consciencia para hacerse capaces de acción e imaginamos el “yo” como el punto de partida u origen de una espiral, que expresa la profunda creencia, la honda convicción de ser individuo - palabra que introdujo Cicerón para traducir la griega átomo – pues cada uno se siente a sí mismo único, irremplazable y, sobre todo, indivisible. Para

²⁹ Hesse, H.: *Demian*. Véase Ballbé, R.: “*El tema de la obstinación en Hermann Hesse*”, ECO, n°266, Bogotá, 1983.

afirmar este privilegio se dice también y más concisamente persona, unidad y centro de la fantasía y de la razón³⁰.

Sólo se puede hablar en sentido estricto de acciones en el caso de un ser que está de tal modo descargado del inmediato influjo y de la presión del ambiente que precisamente saca de ahí la fuerza que le permite ese metódico y variable trasladarse. Esta capacidad de ponerse a vivir en otras situaciones puede observarse en niños muy pequeños, lo cual atestigua ya la facultad de asumir la Gestalt total de un movimiento como esbozo gúestáltico para realizarlo libremente. Se trata de la temprana facultad de transposición motórica total, a menudo independiente de lo dado situacionalmente, de un proceso fundamental que describió G. H. Mead: *to take the role of the other* y que no debe ser confundido con la imitación ni con ninguna de las modalidades de la sugestión, de la acción de influir en el otro, cuya exageración patológica se observa en la *pseudo flexibilitas cerea*. Consiste en una relación consigo mismo por el camino que pasa por la conducta de otros: el niño, al trasladarse al otro, se experimenta precisamente a sí mismo, como notoriamente lo hace el adolescente con el “modelo”, en quien descubre un valor encarnado en otro y lleva a cabo un acto por el cual se descubre a sí mismo. De esto se sigue que no existe una conducta directa primaria para consigo mismo, sino que la identificación con el otro es el presupuesto de la experiencia de sí mismo. Una conducta primaria consigo mismo sería un modo de designar lo que Freud llamó regresión narcisista y corresponde, clínicamente, al ámbito de las psicosis.

9. Totemismo y fundación de las instituciones

Ahora bien, la esfera del espíritu humano no queda agotada con la función de la consciencia instrumental. Ni siquiera aceptando la hipótesis de que la consciencia histórica moderna, representativa que “entiende”, que psicologizando se apropia e historiza describiendo, es el partner de la instrumental surgiendo, al mismo tiempo, como una especie de efecto retroactivo. Por eso, la lucha que se desarrolló a principios de siglo entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu tuvo sólo una importancia superficial desde el punto de vista filosófico. Si a la consciencia metafísica, la llamamos ideativa, podremos decir que la fuerza creadora de la misma se muestra en la fundación de instituciones, que se centran esencialmente en una idea directriz. Por el contrario, la consciencia instrumental está adaptada a las categorías de la materia inorgánica; se aprovecha de la naturaleza, así como la consciencia comprensiva se aprovecha de la historia. Pero ambas instancias del espíritu, la instrumental (con su apéndice la comprensiva) y la ideativa se hallan en una relación de “repugnancia real” entre sí, como tendencias contrapuestas, que libran su batalla en el campo de la interioridad humana. Sólo gana terreno una a costa de la otra.

La “repugnancia real” no es una contradicción lógica, sino un choque de tendencias o determinaciones dirigidas en sentido contrario que consiste en un conflicto real. En la naturaleza, todos los equilibrios dinámicos son ya formas de compromiso, de arreglo entre factores en litigio. En el proceso orgánico están incrustadas fuerzas

³⁰ La imagen del punto en que se inicia la espiral podría ilustrar la relación entre memoria e identidad en Husserl. Como escribe Walton, “Husserl señala desde la época de Ideas I que el yo es un polo idéntico que acompaña a todas las vivencias como el “yo pienso” acompaña todas las representaciones en Kant pero no es vivencia ni tampoco un componente de ellas... el yo como polo de irradiación de los actos no es un ‘polo muerto de identidad’ sino que está implicado en afecciones y captaciones activas”.

antagónicas de una complejidad inabarcable y, además, la vida pulsional del hombre es un campo de conflictos, porque distintos grupos de pulsiones, de carácter heterogéneo, batallan periódicamente para dominar los campos de expresión del comportamiento. La psicología profunda nos ha hecho algunas indicaciones sobre qué resultantes se hallan aquí presentes: ambivalencia, represión, comportamiento a saltos. El conflicto entre deber e inclinación es un ejemplo muy conocido de esta “repugnancia real”, que se presenta en la vida superior del espíritu, cuando la determinación individual del sentimiento entra en colisión con la determinación social de la obligación.

Bergson advirtió que en el espíritu humano actúan instancias distintas y le reprochó a la psicología que “acepta las facultades generales de la percepción, del pensamiento, del entendimiento, sin preguntarse si no estarán funcionando a la vez distintos mecanismos, según esas facultades se apliquen a personas o a cosas; según la inteligencia esté sumergida o no en el medio ambiente social”. Por ejemplo, Bergson concibió a la religión como un gran movimiento compensatorio que proviene de lo más profundo de la vida – medida defensiva de la naturaleza para neutralizar las posibilidades destructivas de la inteligencia³¹. Ahí hay no solamente “mecanismos” distintos, sino antagónicos, es decir, funciones de tal tipo, que una trata de frenar a las otras e incluso de destruirlas.

Al llegar a este punto nos limitaremos a la verificación de que hay actos concretísimos, no instrumentales, de la consciencia ideativa, a partir de los cuales se desarrollan las instituciones. Se ha de mostrar mediante un análisis del totemismo, en el que se da una consciencia arcaica, predominantemente volcada al exterior y que sólo en grado muy pequeño era autoconsciencia reflexiva. En este punto hay que tomar al pie de la letra el identificarse, es decir, el transformarse imaginativo en un animal. Es la gran importancia antropológica del hallazgo de Mead, de que el “trasladarse a otro”, la “imitación” deja libre la autoconsciencia y, entonces, el totemismo significa en primer lugar la todavía indirecta realización de la autoconsciencia. En cuanto el individuo se identifica con un no-yo, consigue un sentimiento o sabor de sí mismo que le sirve de contraste. Gerald Heard: todas las relaciones parasitarias apuntan a una estabilización de la simbiosis³².

Las estructuras productivas de la consciencia no lo son sólo teóricamente sino también prácticamente productivas pues proporcionan constantemente puntos de referencia a los que se orienta la necesidad y toda obligación – que procede de una indigencia - es un acto de autolimitación. Tales actos que son siempre ascéticos – disciplinados y contenidos en su núcleo - podemos considerarlos desde dos perspectivas. En primer lugar, el hombre se enfrenta a sí mismo, tema de su propia fuerza de voluntad, pues es el ser que toma posición con respecto a sí mismo y frente a sí mismo: realiza un comportamiento específico hacia fuera, mientras impide otro igualmente posible. En segundo lugar, la reducción del instinto, que es el reverso de su consciencia y de su plasticidad pulsional, instaura en el hombre una carencia tremenda de auténticos mecanismos instintivos de contención que hacen de él, *naturalmente*, un ser falto virtualmente de frenos. Por eso el ascetismo es uno de los fenómenos fundamentales de la lucha espiritual del hombre con su propia constitución y es, como lo vio Durkheim, un *élément essentiel* de la religión.

³¹ Véase Bergson, H.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, trad. Sudamericana, Buenos Aires, 1946.

³² Gehlen, A.: op cit. pág. 396.

El efecto de las normas restrictivas del comportamiento consiste en frenar y controlar los instintos humanos sometiéndolos a un comportamiento no espontáneo, forzoso para dar nuevo rumbo a ciertas inclinaciones naturales. Eso ha sido de gran utilidad no sólo para la evolución superior, espiritual, sino también vital del ser humano. En la tragedia de Esquilo, éste pone en boca de Prometeo “que por haberme compadecido de los mortales... los liberé de la obsesión de la muerte... He hecho nacer en ellos la ciega esperanza... les otorgué un don mayor: les hice presente el fuego y por él aprenderán una gran número de artes... En el principio ellos veían sin ver, escuchaban y no oían, y semejantes a las imágenes de los sueños, vivían su larga existencia en el desorden y la confusión... y vivían bajo tierra... en lo más escondido de cavernas donde no penetraba la luz”. Nos preguntamos ¿qué habrían hecho los hombres con el fuego y la técnica que Prometeo, compasivo, les dio, si antes no hubieran desarrollado los fundamentales actos ascéticos de autodisciplina?

Dado que cada uno de los miembros de grupo primitivo se identifica por separado con el animal totémico, la obligación común de no matar y no comer a ese animal representa la forma en que surge la consciencia de una obligación en el acto ascético que prohíbe matar y comer del mismo grupo, puesto que cada uno se ha identificado frente al otro con el animal totémico. La unidad del grupo *se produce realmente*, en virtud de la obligaciones subsiguientes que radican en ese comportamiento. Por eso el totemismo se comprende como la forma cultural en que la humanidad superó la antropofagia, con todo el enorme peso y estabilidad que implica. En cambio, los grupos pre-totémicos han de ser considerados inestables y fluctuantes, siempre dispuestos a matar y comer seres humanos dentro del mismo grupo.

La prohibición de matar y comer al animal totémico implicaba el mismo mandamiento con respecto a los compañeros de grupo, pues su unidad es producida realmente en el mismo movimiento: las obligaciones siguen los cauces asociativos de esa consciencia hasta sus últimas consecuencias. En virtud de la misma identificación totémica, la agresión a los grupos vecinos propietarios de otro tótem, puede ser desviada a su animal totémico, que está permitido matar y la costumbre de la antropofagia ser de nuevo desviada a la muerte y consumo permitidos rara vez, a modo de excepción y con gran ceremonial, del propio animal totémico.

La satisfacción interna de los grupos y el estar cerrados como unidad hacia fuera, es el presupuesto de una tradición estable. En la base de la cultura, esa tradición se extiende a los contenidos culturales, económicos o políticos. Es la condición para que en relación a grupos más grandes, se establezca una coordinación estable y clara entre los sexos. Del totemismo surge la reglamentación obligatoria del casamiento y para la constitución de la familia duradera es necesario algún orden inhibitorio de la relación sexual, tabú para ciertas relaciones haciendo otras obligatorias. Y, además, otra regulación que establezca límites en los vínculos familiares: prohibición del incesto y el ordenamiento matrimonial como obligación consecuente de las agrupaciones totémicas existentes. La forma más sencilla para satisfacer ambas condiciones es la regla de la exogamia, es decir la exigencia de elegir el cónyuge dentro de otro grupo totémico, con lo que se institucionaliza la realidad fundamental de las relaciones sexuales. La reproducción que se presupone “en sí”, se hace tema de un comportamiento regulado del grupo “para sí”.

El totemismo resultaría de un comportamiento típicamente ideativo y no instrumental porque en éste no se pueden situar la autoconsciencia que se alcanza indirectamente mediante la corporeización en un no-yo, ni el sentimiento de obligación,

ni el empleo ascético del mismo. Si bien ya no existe una comprensión psicológica directa del totemismo por parte de nuestra consciencia, tampoco cabe duda su importancia para una época. ¿Cómo es posible que un comportamiento que tiene que parecer imaginario a la consciencia instrumental, desarrollase las sorprendentes finalidades objetivas de la naturaleza para el hombre, finalidades que hasta entonces habían estado ocultas, existentes en potencia y que la consciencia instrumental jamás hubiese logrado descubrir? Los grupos constituidos gracias a sistemas de contención o represión, como el totemismo, pacificados en sí mismos y cerrados con respecto al exterior, son el campo de tensión en el que por primera vez se provocó el desarrollo superior no solamente de la cultura sino del hombre mismo.

La consciencia instrumental no ha creado esas instituciones y es incapaz de crear o de fundar instituciones humanitarias y estables. Por el camino del comportamiento instrumental, por el que las culturas de cazadores conseguían su precaria alimentación, los hombres no consiguieron asegurar los alimentos y se vieron abocados, una y otra vez, a la antropofagia a la que no se le puede negar una utilidad directa como medio para un fin. Sólo cuando esas culturas, con el cuidado de los animales y plantas totémicos asumieron una obligación – sin utilidad alguna – frente a lo viviente, “acertaron” con las utilidades, e institucionalizaron la alimentación como estructura permanente y proceso superindividual. La satisfacción estacionaria trivializó, en cierta manera, ese impulso fundamental y descargó al ser humano para acceder a actividades más diferenciadas. Las instituciones duraderas son producto de un comportamiento social complejísimo, en el que se incardinan tanto actos ideativos como ascéticos de autocultivo y contención. Son las que confieren estabilidad a un ser carente de instintos firmes, del mismo modo que la voluntad tonifica el carácter y da consistencia y forma a las constantes fluctuaciones de nuestro ánimo.

Afirma Gehlen que ni siquiera Mead sacó todas las enormes consecuencias de su genial intuición de la *identificación con el otro*, que es el presupuesto de la experiencia de sí mismo, y destaca, ante todo, lo siguiente: todos los individuos se identifican con el mismo otro, un X y se comportan de tal manera que su autoconsciencia tiene un punto en común que encuentra su apoyo objetivo en la semejanza del comportamiento. Esto es esencial para comprender las sociedades primitivas y el totemismo. Todos los componentes del clan de los osos podrían ser simbióticamente un grupo. Pero espiritualmente llegan a ser un “nosotros este grupo” sólo cuando cada uno “asume el papel otro”, que es siempre el mismo, es decir el oso. Así pues, originalmente la consciencia de pertenecer a un grupo no se satisface (igual que ocurre en nosotros) con un saber abstracto o incluso con una representación compulsiva abstracta, sino que la vivencia del nosotros es realizada por medio de una conducta concreta con el tema “nosotros, el grupo” personalmente recreada en reales y totales transposiciones, por ejemplo, en la danza del oso. El grupo es solo vivenciado en tanto es al mismo tiempo algo distinto, es decir que debe ser representado por medio del transponerse a otro común y la acción realizada desde él. La difusión mundial del totemismo tiene que tener un significado primordial, y aún en los fundamentos de la religión griega, humana, encuentran los arqueólogos en sus excavaciones los “dioses animales”, los antiquísimos símbolos grupales. Todavía en Homero, Hera es la de los ojos de vaca, así como más tarde, en Roma, Isis lleva los cuernos de vaca de Hathor. Erynis, al principio singular, era una diosa local de Thepalsa en Arcadia, considerada un caballo y Artemis Brauronia, un oso al que se rendía culto en la danza del oso. Ciertamente que todo el problema de la identificación (todavía tan confuso y sin embargo de importancia

extraordinaria) hunde aquí sus raíces. También tendría que resultar claro por qué las enormes casi comunidades modernas no permiten una identificación estable: nuestra civilización no tiene nada que ofrecer a las necesidades psicovitales del hombre. El conjunto abstracto del pueblo es demasiado grande para eso, mientras que la familia es demasiado pequeña. Precisamente ahora la sociología comienza a descubrir el secret of proportion (G. Head, Social substance of religion, 1931).

10. La fantasía como órgano social elemental

Cuando un grupo, una tribu o un clan tiene un antepasado mítico, lo honra con el culto y lleva su nombre, el principio es idéntico si se examina el proceso a la luz de la historia: se llega a la consciencia de sí mismo indirectamente mediante la identificación con otro. De esto se saca la conclusión inevitable de que la fantasía es el órgano social elemental, si nos referimos a un inveterado y habitual fenómeno de semi-distanciamiento o de semi-extrañamiento que se va sedimentando a partir de una trama de trasposiciones o urdimbre de interacciones, un complejo peregrinaje de la interioridad al mundo exterior de los otros y viceversa, es decir recíproco, que se da en los juegos de la primera infancia. Así se forma el trasfondo inconsciente de nuestra vida comunitaria y, al mismo tiempo, el sentimiento de nosotros mismos.

Es un fenómeno que hay que estudiarlo paso a paso. Por ejemplo Sartre, en el sentimiento de la repugnancia, que se incorpora para constituir en el objeto la cualidad de lo “repugnante”, que se objetiva totalmente y sólo toma consciencia de sí como forma de propiedad irreal, ese sentimiento mismo es producido por la animación intencional de ciertos fenómenos fisiológicos, ya que no hay sentimientos sin un conjunto de fenómenos corporales. En efecto, sin duda en la mayoría de las personas, el elemento afectivo que constituye lo analógico se reduce a un simple abstracto emocional. En este caso el factor afectivo se agota totalmente en el acto constituyente. Sólo tomaremos consciencia de este matiz especial del objeto, la calidad de “repugnante” y todo lo que podamos agregar a continuación no ha de conferir al objeto ninguna nueva cualidad: pertenecerá a la cualidad secundaria. Por eso, observa Sartre, ciertas personas ante el relato de un accidente o la descripción de la miseria exclaman “es espantoso” o “qué horror” y remedan, imitan el horror por medio de algunos gestos esquemáticos. Pero puede ocurrir que los sentimientos imaginados sean violentos y se desarrollen con fuerza y, en estos casos, no se agotan en la constitución del objeto sino que lo dominan y lo arrastran consigo. Parecieran ir más allá de un simple esquema afectivo pues intensas reacciones como vómitos, pérdida de conocimiento o como lo he comprobado muchas veces, provocar una intensa reacción alérgica en una persona sugiriéndole bajo hipnosis que está comiendo chocolate – al cual es alérgico –, ya no serían estos fenómenos el efecto de un carácter del objeto irreal, sino las consecuencias del libre desarrollo del sentimiento imaginario ³³. Este proceso es interpretado por Gehlen como la actualización por un momento de una de las posibilidades de ese fondo afectivo crónico que forma una de las partes constituyentes de nuestra autoaprehensión, que es el eco constante de la situación promedio del grupo y constituye ya un *état imaginaire*. Lo que se quiere subrayar aquí es que nuestras fantasías no son meros juegos periféricos de nuestro ser, sino que nos manifestamos en ellas plenamente, orgánicamente y aún poniéndose en juego la preprogramación innata del hombre,

³³ Sartre, Jean-Paul: *L'imaginaire*, pág. 177-8, Gallimard, París, 1948.

cuestión que se puede estudiar fácilmente en el recién nacido, comprobándose que a éste le es innata una serie de movimientos. Por ejemplo, si tuviese que aprender primero el juego entre respirar y tragar mientras mama el pecho, se atragantaría continuamente y moriría probablemente de hambre. El recién nacido realiza movimientos de locomoción si se le conduce erguido por una superficie y si al lactante de pocas semanas de edad se lo coloca boca abajo en una bañera, hará “movimientos de natación” con una coordinación cruzada. Lo mismo podemos decir de los resultados de experimentos realizados en ciegos y sordos de nacimiento respecto del comportamiento expresivo ³⁴.

Blondel ha mostrado que aquellos afectos que tenemos por propiedad de nuestro corazón llevan en sí el “molde” que corresponde a las costumbres sociales de nuestra época y de nuestra esfera vital. La satisfacción de poder describir un sentimiento consagrado por el uso o tradición, de conformidad con la palabra clave de la situación, apenas puede distinguirse de la satisfacción de desplegar su individualidad. El vocabulario y la sintaxis de los sentimientos son tan apremiantes como el lenguaje. No queremos decir con eso que tengamos sentimientos “a lo Werther” o “a lo Kierkegaard”, sino que aquello que podemos llamar el talante básico, también es un *état imaginaire*. Lo que uno es, es una relación consigo mismo, absoluta e íntimamente socializada. Algo sólidamente fundido por la imaginación en el estado más personal y sin embargo crónico del semi-distanciamiento, dado en la naturalidad inconsciente.

Cuando la psicología colectiva afirma que los sentimientos y emociones tienen una especie de cualidad-deber condicionada por la sociedad y que nosotros no sólo regulamos la expresión de nuestros sentimientos sino a ellos mismos, no ha llegado demasiado profundo y se limita a la cuestión, ya expuesta y criticada en otro lugar, del sometimiento de los sentimientos a la voluntad. No habría, pues, que sacar la conclusión de André Gide: “El análisis psicológico perdió para mí todo interés el día que me convencí de que el hombre encuentra lo que imagina que va a encontrar”. Se puede adoptar también el punto de vista de que sólo entonces comienza lo verdaderamente interesante psicológicamente, pues a este nivel lo imaginario comienza a perder su arbitrariedad, comienza a ser obligatorio y a insertarse en lo constitucional de nuestra existencia social.

Como dice acertadamente Gruhle³⁵, el sentimiento patriótico, el familiar y la posición social, son productos sociales. No es el sentimiento del derecho el que ha creado el derecho, sino que es el derecho el que creó el sentimiento del derecho (Jhering). Todos estos conceptos son demasiado abstractos y cuando nos acercamos a la realidad pasan a ser conceptos de la realidad media, designando actitudes propias de una situación, tal y como los antiguos la entendían en voces como *pietas*, *maiestas*, *auctoritas*, *dignitas*, *gravitas*, *constantia*, *mos maiorum*, *potestas*, *disciplina*, etc. Esas “ideas” son, como decía Rothacker, no modos de acción, sino “estrellas guía” y pertenecen al aspecto acrecentador de la vida. Son sedimentaciones de experiencias sociales en la propia evolución, que se ha transformado en estado o situación. Por eso sirven para designar tanto actitudes personales, como también para designar cómo situaciones sociales llegan a sobreponerse como ejemplo y norma, y son en parte veneradas como dioses. Su *mediun* es la fantasía. Sólo podemos “tener” esas ideas porque nos las representamos, las incorporamos, las animamos y nos identificamos con esas ideas arquetípicas: las hacemos nuestras. Podemos decir que sólo en la realización

³⁴ Irenäus Eibl-Eibesfeld: *El hombre preprogramado*, Alianza, Madrid, 1983, trad. española.

³⁵ Gruhle, H. W.: *Verstehende Psychologie*, Thieme, Stuttgart, 1956.

imitativa de la imagen modélica socialmente captable, son vivificadas y “hechas inteligibles” esas ideas morales concretas, hasta que el otro penetra en nosotros mismos y la actitud llega a ser una relación permanente y habitual consigo misma en la representación de esa relación. La fantasía, como facultad de realizar traslaciones totales, es precisamente el soporte íntimo de las sociedades.

Para el último y más profundo nivel de la fantasía Gehlen propone el nombre de “protofantasía” (*Urphantasie*), investigación difícil, que se trata de cosas que se hallan en el límite de lo pensable y solamente la dirección común de muy diversas series de pensamientos hacia la misma meta puede dar a esa investigación una cierta verosimilitud.

Si es posible pensar que el hombre viene definido como un proceso de “retardo evolutivo” o de “rejuvenecimiento”, tiene que haber en el último reducto de su ser vegetativo una potencia inagotada. Pues sí, como parece, en la evolución del hombre han intervenido ciertos factores regulativos que retardan los procesos vitales – digamos endocrinos – esto sugiere la idea de potencias reprimidas. La relación alcanzada por las fuerzas que frenan con respecto a lo retardado no necesariamente habría de ser estable y cabría pensar que actualmente está en marcha un desplazamiento del estado reinante de equilibrio. Por ejemplo, modificaciones físicas en el sentido de un mayor desarrollo del área frontal en el futuro. En cualquier caso, partiendo de la tesis de Bolk, se llega a la hipótesis de una “desarmonía” profundamente radicada en la constitución del hombre frente al equilibrio animal que encierra, sin embargo, un hecho positivo: una “presión de la evolución”. Pero aún poniendo en entredicho la teoría de Bolk y pensando en la teoría de Darwin, se llega al mismo modo de pensar. En efecto, si se da una evolución a través de cientos de miles de años desde las formas más bajas a las superiores y precisamente en un proceso creador, que se enriquece a sí mismo, tendría que esperarse esa tendencia en los hombres como fase final de toda una serie. Pero sobre todo, semejante potencia de la vida para más vida “tendría que retroanunciarse”, en el caso del hombre, de alguna manera en la profundidad de su capa pulsional. La ley de la filogenia, todavía muy oscura para nosotros, tiene que haber actuado en todos los animales no solamente en las transformaciones de las formas, sino sobre todo en la organización de los instintos, que son los que aseguran el mantenimiento de la vida, en cuyo marco acontece la evolución progresiva.

Por tanto, si suponemos una regulación sometida a leyes en un proceso vital “hacia arriba”, ¿cómo ha de anunciarse esa tendencia en los hombres, en los que procesos esenciales de crecimiento en su toma de posición hacia sí mismos están co-estructurados, dotados como están de instintos apenas auténticos y que se abren a la vida, en su mantenimiento y propagación, a través de una consciencia extremadamente perturbable?

Aún teniendo ideas distintas a las de Bolk se llegaría a la sospecha de que el hombre tuvo que estar bajo la presión potencial de formación y con un gravamen muy especial resultante de su constitución. Esa “presión de la evolución” estaría directamente dirigida al recinto de la autorrealización o cerca de él, ya que las fuerzas pulsionales del hombre están “puestas al desnudo” hasta una profundidad totalmente indeterminable, sujetas a la imagen y por eso directa o indirectamente objeto de la toma de posición. Esa tendencia yacente en la vida que quiere “más vida” tendría que afectar siempre en el hombre el ámbito de su autorrealización y, precisamente, porque no puede obrar en la dirección de los instintos.

Si nos fijamos detenidamente, la consciencia es primariamente “superficie”. Es decir que se le ha quitado tanto el ocuparse “en sí” – propio del mundo exterior – como también el “cómo” de las realizaciones internas vitales, en las que vivimos sin saberlo. Aquí el concepto no alcanza lo que la voluntad de comprender espera de él. Sobre este punto dijo Nietzsche con acierto que “lo que llamamos nuestra ‘consciencia’ es inocente de todos los procesos esenciales de nuestro mantenimiento y de nuestro crecimiento”³⁶. Si suponemos una normatividad situada en el obrar que se dirige a “más vida”, el nivel pulsional tendría que alcanzar el límite de su consciencia aunque nunca pueda lograrse una representación correspondiente a lo que acontece porque la consciencia está básicamente vuelta hacia fuera. Por eso la consciencia es superficie. El hombre tendría el sentimiento de una última responsabilidad, de una gravedad no superable pero, al mismo tiempo, sin tener posibilidad alguna de saber el contenido auténtico de la “tarea”, porque está involucrado en ella. Ya no es desconocido cómo nuestras acciones y realizaciones tienen lugar, ante todo, cómo a través de ellas se organiza y resuelve, quizás durante milenios, algún tipo de problema metabiológico. Pero podríamos tener un presentimiento o corazonada, un “barrunte” de un profundo y complejo entramado sobre el que acontece el proceso vital, en el que se manifiesta la profantasía.

Este punto de vista no es una mera construcción, puesto que puede mostrarse que las sociedades primitivas no pueden ser comprendidas sin la categoría de la “obligación indeterminada” y que es fijada mediante una desconcertante variedad de interpretaciones fantasmáticas, altamente visuales y plásticas, cuyo sistema forma el esqueleto de las culturas en cuestión. Sólo es posible establecer una teoría de la magia con esa idea directriz no racional y evidente, fantasmática, indeterminada, que apunta a “más vida” (más poder, más fertilidad, etc.). Si Rothacker sospecha que la fantasía es un proceso auxiliar del proceso de crecimiento vegetativo y Kunz sugiere la posibilidad de que la fantasía represente la fuerza imaginativa orgánica interiorizada, quizás en el sentido de un origen común de ambas, Gehlen amplía esas hipótesis, que en cierto modo se restringen al aspecto de una dimensión filogenética, en la otra dimensión – comenzada por ese proceso en el hombre – que es la de entrar en relación consigo mismo. En su punto de contacto con la consciencia, la fantasía nos bosquejaría, de un modo inadecuado pero evidente, imágenes pujantes e incontrastables de un “más de vida”.

A este respecto, los símbolos nietzscheanos del superhombre y de la voluntad de poder serían interpolaciones abstractas y teorizantes. En el símbolo del superhombre se halla en lo más profundo el conocimiento de que el hombre es una tarea para sí mismo: “Un ser superior, como somos nosotros mismos; crear es nuestro ser ¡crear más allá de nosotros! Tal es la pulsión de la función generadora; tal es la pulsión del hecho y de la obra”. Pero ese símbolo indica todavía una “meta” de la vida, pues la frase precedente prosigue diciendo que “así como toda voluntad presupone una meta, así el hombre presupone un ser, que todavía no es, pero que le entrega la meta de su existencia”. Podríamos creer que Nietzsche previó la problematicidad de semejantes palabras y que la fórmula de voluntad de poder sería la fórmula mejorada del superhombre. Significa lo siguiente: si la consciencia es un medio “vuelto hacia fuera” podríamos preguntarnos, “si acaso todo querer consciente, todas las metas conscientes, todas las valoraciones son quizás solamente un medio mediante el cual ha de alcanzarse algo esencialmente distinto de lo que dentro de la consciencia parece. Queremos decir: se trata de nuestro

³⁶ Nietzsche, F.: *Der Wille zur Macht*, aforismo 646, Kröner, Stuttgart, 1964.

placer y displacer, pero placer y displacer pueden ser un medio, a través del cual pudiéramos realizar algo que se halla fuera de nuestras consciencias”³⁷. Para encontrar expresión a este difícil pensamiento, Nietzsche ha calificado esa X (que se realiza detrás de las finalidades conscientes, “bajo la mesa”) de un modo puramente formal, como aumento, ampliación del poder; como procesos de fijaciones de fuerza; como incorporación; como dominación; como creador; como más biológico abstracto, renunciando a toda indicación (de contenido) de dirección, de sentido del acontecimiento, tal y como lo había querido en el esquema del superhombre. Pero el símbolo es análogo. Hay en el hombre y en todo viviente un sentido (sustraído al primer plano de la consciencia pero realizado en las acciones de la vida, en la existencia puramente vegetativa) (superhombre), o sentido de la carencia de sentido (voluntad de poder), pero en todo caso una temática conductora de la vida, en la que colaboramos y que es el contenido de una obligación indeterminada, que Nietzsche intenta determinar. Esos símbolos no tuvieron éxito, porque son exageraciones abstractas del darwinismo o de la metafísica de Schopenhauer. Porque no tienen la fuerza indescriptiblemente atractiva de los fantasmas imaginativos de un más de vida ni la belleza que infunde terror.

11. Sobre la profantasía

Sobre la base de rocalla del sueño o de la vida vegetativa condensada, en la niñez o en el contenido de los sexos donde despuntan las fuerzas de la vida que va a hacerse, existen bajo muy cambiantes imágenes, ciertas profantasías de un esbozo de vida, que lleva en sí la tendencia a un plus de elevación formal, de “intensidad de corriente”. Señalan una idealidad vital inmediata - yacente en la sustantia vegetans - que apunta hacia una cualidad o cantidad mayor, sin hacer cuestión de esta distinción. Y si la fantasía creadora “idealiza” el mundo, es porque está esbozando para sí misma las metas evolutivas de esa aspiración interior. El pensamiento de una “biología de la poesía” no es imposible y fue apuntado por pensadores profundos como Schelling, Novalis y Nietzsche.

Nos hallamos ante una de las fuentes del arte. Por encima o más allá de los impulsos que en ellas viven, siempre he encontrado – dice Gehlen – las indicaciones ingenuas antiguas, incluso una del tipo de la leyenda de Pigmalión, muy instructivas. Fidias, dice Cicerón, al realizar la estatua de Júpiter o de Minerva no había tomado como modelo una figura humana sino que había tenido viva en su espíritu una elevada idea de la belleza. Eso fue lo que él miró de hito en hito, aplicando su arte y su trabajo en su imitación. He ahí, con sublime sencillez, realmente todo lo que hay que decir sobre esa raíz del arte. Es la profantasía, y el modo de establecer una relación activa con ella es el arte. Solamente el arte visible, sobre todo las artes plásticas, pueden transmitirnos una visión real de qué grado de perfección vital siente en sí todavía como posible nuestra profantasía. No hay que dudar que las artes imaginativas pueden ejercer profundamente efectos de cultivo de las formas sobre la profantasía cuidadosa del hombre. Ya Lessing decía que había que agradecer al estado de los antiguos, bellas columnas y juntamente bellos seres humanos. El arte elevado tiene una autoridad inapreciable. La arquitectura es finalmente aquel arte en que dicha autoridad se

³⁷ Nietzsche, F.: *op. cit.*, aforismo 676.

tematiza, tal y como lo expresó Vitrubio de los edificios de Augusto: *Verum etiam maiestas imperii publicorum aedificiorum egregias habet auctoritates.*

Esta visión del arte como bosquejo de la idealidad vital concuerda plenamente con el pensamiento conductor de la estética idealista desde Kant. Siempre se trata en ella de lo mismo: mostrar la identidad de las fuerzas creadoras del arte en el hombre con las orgánicas, las constructoras de formas. Schelling, en su escrito “*Sobre la relación de las artes imaginativas con la naturaleza*”, explica que “todo este trabajo demuestra la base del arte y por lo tanto también de la belleza en la vitalidad de la naturaleza”.

Según la concepción de Gehlen, hay que caracterizar la influencia de la obra de arte sobre el que la contempla, en una doble dirección. La primera se refiere a la fuerza imaginativa; es decir, introduce un proceso de “traslación” hasta la profundidad indeterminada de la profantasía, que se hace patente y captable en la imagen. Y en cuanto la imagen vivifica y sacia nuestra fantasía, la atrae hacia sí y la condensa, surge una comunicación entre capas ordinariamente carente de expresión y de habla en el hombre y la realidad que hay ante los ojos. Pero precisamente la consciencia de “imagen”, de irrealidad, permite permanecer en ese movimiento sin encontrarlo insuficiente, como sería en otros casos el puro movimiento de la imaginación frente a la realidad.

En este punto tiene también la religión una de sus raíces, precisamente aquella que tiene en común con el arte. “El mundo de los dioses no es objeto ni de la pura comprensión, ni de la razón, sino que ha de ser abarcado juntamente con la fantasía” (Schelling). Dondequiera que la religión representa seres vivos, más perfectos que el hombre, vive de la profantasía. También, aunque parezca paradójico, tiene aquí su origen el culto a los animales, cuya presencia se puede señalar por todas partes bajo diversas formas. En el animal el hombre admira un modo – que no le fue concedido a él – de existencia imperturbable, no influenciabile, es decir, el poder: una perfección no humana e interpretada por su fantasía como sobrehumana. Toda la desarmonía constitucional y la carga de la existencia humana – el superávit de pulsión, el apremio a la autoconducción, la necesidad del trabajo, el cuidado de la previsión y el eterno ver morir – no las ve el hombre en la vitalidad silenciosa, segura y sin esfuerzo del animal, diferenciándose del animal, que es divinizado al ver el poderío secreto y tranquilo de su existencia. En este punto, la religión es todavía “vegetativa”, es una afirmación viviente que se traslada a otro viviente.

12. Sobre el tipo de conducta en el mundo actual.

La mayor parte de los comportamientos no lógicos – para hablar con Pareto – de la experiencia cotidiana en las que desempeñan un gran papel certezas casi instintivas, hábitos y convicciones que no han sido filtradas por la reflexión, excluyen por su propia naturaleza una postura experimental objetiva frente al mismo objeto o situación. O a la inversa: la técnica del pensamiento exacto y objetivo basado en la observación, la acumulación de datos para hacer pruebas y la deducción de conclusiones – que tiene algo de “encontrar experiencias artificiales, de sacar las propiedades a las cosas” como decía Hamman -, si se ejercita metódicamente condiciona a la larga una mutación en el ser humano. Por ejemplo, la esfera vital de lo económico, como ocurre con otras manifestaciones de la vida, se ha constituido desde hace mucho tiempo en “suelo nutricional de la lógica” (Schumpeter) y surge así, siempre, la doctrina racional o ciencia. El pensamiento moderno específicamente europeo – que ha alcanzado tres siglos y que

ha transformado las condiciones de la vida humana – ha sido alcanzado al precio de un proceso de renuncia enorme, lleno de esfuerzo y que ha llegado a ser una disciplina. ¿Cuáles son estas renunciaciones? 1. A satisfacer directamente intereses religiosos en el conocimiento científico. Cuando Newton llamaba al espacio sensorium Dei, era algo que en su tiempo se daba por supuesto. El poder de atracción que se da en el espacio vacío lo consideraba Bentley, con el expreso consentimiento de Newton, como “una prueba directa y positiva de que un espíritu inmaterial y vivo dirige la materia muerta, la influye y mantiene el edificio del mundo”. Todavía Kant, partiendo de ciertas leyes de la naturaleza – como la de Maupertius de la “economía de los efectos de la naturaleza” – quiso sacar la conclusión de “una conjunción en la posibilidad de las cosas” y de ahí, Dios. Ya era muy “ascético” que no viera en cada uno de los sucesos de la naturaleza la dirección divina directa, como seguía creyendo toda su época. Pero si Lambert – un contemporáneo de Kant – afirmaba que el acrecentamiento de la atmósfera alrededor de los cometas cuando se acercan al sol debería de servir a los hombres-cometa contra el excesivo calor, Kant consideró necesario negar que las montañas fuesen desolaciones en castigo por nuestros pecados, o que la aurora boreal fuera un dispositivo para ventaja de los groenlandeses y japoneses. Este pensamiento ingenuo dentro de las ciencias naturales lo superó en 1787 su *Crítica del juicio*. Ingenuo quiere decir en este caso: la naturalidad inmediata con la cual intereses humanos se apropiaban de los conocimientos, los interpretaban y se confirmaban con ello. Mientras no fueron excluidos esos intereses de la naturalidad inmediata por medio de una renuncia metódica, no hubo puntos de vista puramente objetivos y adecuados a las cosas dentro de la propia sistemática científica. 2. Otra renuncia necesaria se refiere a nuestros deseos inmediatos de hechos, que hasta exigen una influencia mágica. Es el optimismo de la postura natural que cree que los acontecimientos pueden seguir a nuestros deseos y necesidades. Por el contrario, el interés obstinado en un comportamiento puramente objetivo ante las cosas mismas es una adquisición muy tardía y dificultosa. Si numerosos pueblos consideraban a los enfermos – especialmente a los mentales – como seres poseídos a los que no se debe dar ningún alimento ni ayuda para no atraer hacia sí al demonio, no había condiciones para una ciencia médica, pero sí excelentes para la magia³⁸. Mientras se celebraban procesos contra animales con testigos, defensores y fiscales no existía oportunidad alguna para la zoología. Todavía en 1741 hubo un proceso contra una vaca.

Entre las necesidades de ascesis impuestas por la ciencia que ofrecen mayores dificultades está la renuncia a la apariencia, a lo que ven los ojos y a la entrega instintiva al modo de pensar que el aspecto de las cosas imponen. El efecto de tal renuncia hizo inmortales a Copérnico y a Colón y sucesivas abstenciones, cada vez más obstinadas, dieron paso a las geometrías no euclidianas del mismo modo que la física actual nos obliga constantemente a abandonar construcciones mentales a las que estábamos

³⁸ En *Les démoniaques dans l'art*, Charcot y Richer escriben en el prefacio: “Nous avertirons le lecteur, dès la première ligne de ce travail, qu'il n'a point à s'étonner d'un mot qui reviendra souvent sous ses yeux, mais avec une signification bien différente de celle qui a prévalu dans le monde alors que la science n'avait point déterminé la série des accidents qu'il caractérise. Ce mot doit entrer désormais dans le langage courant sans exciter les mêmes susceptibilités qu'au temps où il ne s'appliquait qu'à des phénomènes qui paraissaient impliquer nécessairement une excitation morbide des sens. Nous proposons seulement d'ailleurs de montrer la place que les accidents extérieurs de la névrose hystérique ont prise dans l'Art, alors qu'ils étaient condérés non point comme une maladie, mais comme une perversion de l'âme due à la présence du démon et à ses agissements”. Delahaye et Lecrosnier, París, 1887.

acostumbrados. Para entender las nuevas formulaciones habrá que seguir desarrollando los más agudos instintos comprensivos, lo cual genera una resistencia muy grande.

Basten estos ejemplos para mostrar el esfuerzo de demolición de proclividades muy humanas y naturales, afectivas, que abarcan hábitos mentales, cosas que se daban por supuestas, pretensiones y expectativas fijadas durante siglos para liberar la maravillosa herramienta del pensamiento racional auténtico que actúa en la ciencia y que aspira a la perfecta objetividad. Se trata del difícil arte de prescindir de las propiedades de las cosas no fértiles racionalmente o sea de la lucha permanente del pensamiento para conseguir la plena liberación de la cosa. Administra los resultados desprendidos – literalmente hablando – de generaciones enteras de investigación sacrificada y de poder que siempre se está ejercitando y puliendo a sí mismo. A cada paso sabe de qué está prescindiendo y qué es lo que realmente piensa cuando pone en juego la suprema fantasía matemática, siempre capaz de disponer de otro modo sus presupuestos fundamentales si los hechos así lo exigen y de cuyos resultados vive hoy toda la cultura moderna. Todo este asombroso poder ha sido pagado con renunciaciones que se hunden profundamente en la naturaleza humana, “inhumanas” y peligrosas porque el hombre sigue viviendo de convicciones e impulsos irracionales – recordemos a Ortega y Gasset en *Ideas y creencias* – a partir de los cuales se desarrolló y de la propia necesidad que tan poco concuerda con el filtrado y extremadamente artificial mundo de las ciencias.

Dado que la ciencia busca el conocimiento por el puro conocimiento y que sus resultados, si es una ciencia experimental, son dominados en la medida que son conocidos resulta que la ciencia misma no tenga otras obligaciones que la afecten más que demostrar ni otra meta que su propio progreso. Su ethos es ascético, negativo y no saca de sí misma y por sus propios medios nada que haya más allá de sí misma. Si Nobel descubrió la dinamita, sólo podía esperar que otros impidiesen su empleo e instituyó un premio de la paz. El pathos del “fin en sí mismo” que la ciencia realiza por su propia esencia, es el reverso de su ethos negativo. Pero, en cambio, las certezas sobre las que crece nuestra vida moral, social o religiosa no albergan en sí ningún proceso de renuncia pues viven en la amplia inmediatez de la experiencia, de la *épreuve de la vie*.

La unión que ha concertado la ciencia natural con la técnica y la industria afecta desgraciadamente a quienes de ella participan puesto que la técnica, por su esencia, desconoce toda representación de una limitación de los medios permitidos que, desde el punto de vista económico, corresponda a los tiempos llenos de vida de la economía agraria. Más notoria es la diferencia si señalamos la aplicación técnica a lo inorgánico. Como lo vio Max Weber, una empresa económica desarrolla una lógica especial objetiva y una legalidad racional propia, éticamente inconmensurable, que se presenta en su grado más puro cuando es más independiente de los influjos irracionales de lo atmosférico y de lo vegetativo, es decir, cuanto más tecnificada está. El conjunto de estos tres sectores, la ciencia, la aplicación técnica y el aprovechamiento industrial es, desde hace mucho tiempo, hasta una superestructura automatizada y objetivada de tal manera que los motivos éticos desempeñan el papel de objeciones extrañas. La desesperanza de un control ético sobre la civilización moderna constituye uno de los motivos de la resignación y desaliento que cunde en nuestros tiempos. Las culturas pretéritas, anteriores a la técnica ubicaron paso a paso conjuntos de obligaciones justamente en los puntos en que sus experiencias no racionales mostraban discrepancias y vacíos y sistematizaron esas experiencias menos teoréticamente que moralmente.

La ciencia no puede crear motivos satisfactorios para una orientación total del mundo ni una fuerza que pueda tomar decisiones fundamentales, como tampoco certezas que obliguen de validez general. Estrictamente hablando, la ciencia jamás le ha dicho al hombre lo que tiene que hacer. La cuestión consiste en que si la ciencia es el único saber verdadero del cual dispone la humanidad, qué otra instancia podrá guiarnos si no hay ningún saber diferente del suyo. Como comenta acertadamente M. Henry, si la humanidad no contase con otro saber que el de la ciencia se encontraría en un estado de turbación completo sin saber lo que debe hacer y sin poder saberlo. Justamente es esta turbación la que domina en nuestro tiempo y que emana de la situación paradójica en que nos encontramos: ser dueños de un saber considerable que se acrecienta sin cesar con progresos evidentes e impresionantes y, al mismo tiempo, confesar una ignorancia completa respecto de los fines de nuestra acción y a los valores que deben definirla.

Las primeras reacciones emocionales contra la ciencia se dieron hace mucho tiempo y como idea extrema al respecto recordemos lo dicho por Diderot en *Le rêve de d'Alembert*: “Nada contradice a la naturaleza más que la meditación habitual o el estado del sabio. El hombre natural está hecho para pensar poco y actuar mucho. Por el contrario, la ciencia piensa mucho y se mueve poco”³⁹. Por eso llama a los sabios un

³⁹ Diderot (1713-1784) escribe “*Entretien entre d'Alembert y Diderot*” primera parte de una pequeña trilogía formada por “*Le rêve de d'Alembert*” y “*Suite de l'entretien*”. No se publica hasta 1830. Fisiólogo, matemático, filósofo y escritor, dejado nos ha dejado el testimonio más completo de la originalidad de su genio. El matemático d'Alembert abre el diálogo con una profesión de deísmo, una especie de fe en el Ser Supremo. Diderot le opone alguna objeción y pronto pasa a exponer a su desbordante interlocutor sus ideas acerca de la constitución del universo y de las relaciones entre fuerza y materia. Toda distinción tradicional entre los tres reinos de la naturaleza es arbitraria e insostenible. Nosotros sólo podemos distinguir empíricamente en la naturaleza entre una “sensibilidad inerte” y una “sensibilidad activa”, de donde se deduce que la sensibilidad es una cualidad propia de la materia, inseparable de ella. En este sistema rigurosamente determinista, no hay lugar para el “libre albedrío”. La única diferencia entre las ciencias “rigurosas”, como la física y las matemáticas, y las ciencias “conjeturales” como la historia, la moral y la política consiste en que en el primer caso sabemos lo bastante como para estar normalmente seguros de nuestras previsiones, mientras en el segundo nuestras informaciones son insuficientes, puesto que si conociésemos todos los elementos y las fuerzas en juego, seríamos como la divinidad. Ante tanta elocuencia, d'Alembert se refugia en el escepticismo, pero su contrincante le demuestra que no puede ni siquiera racionalmente declararse un escéptico. En el “Sueño” la escena se traslada a la casa del matemático. Mientras d'Alembert está en estado de sopor, Mlle de l'Espinasse discute con el Dr. Bordeu luego de hacerse leer los apuntes tomados por Mlle de las pesadillas de d'Alembert. El hombre, considerado como un conjunto de microorganismos, una asociación temporal de ellos, en la cual los órganos tienen toda cierta autonomía, aunque permaneciendo dependientes del sistema nervioso central. Vemos observaciones agudas, rigurosas y audaces hipótesis, casi todas confirmadas por los últimos progresos de la ciencia. En la “Continuación” el sistema aplicado a la moral tiene por consecuencia eliminar toda idea de libre albedrío, responsabilidad, mérito o demérito. La virtud y el vicio no son más que nombres que damos nosotros a las consecuencias de estado fisiológicos particulares. Y no se puede hablar ni siquiera de “actos contra natura” porque todo es naturaleza y no puede ser de otro modo. Pero al llegar a este punto el Dr. Bordeu – es decir Diderot – se muestra desconcertado por las consecuencias de sus razonamientos e interrumpe bruscamente la conversación.

La teoría del materialismo es el tema de “El sueño”. Ese concepto de “materialismo” se acuñó en el siglo XVIII, lo popularizó Voltaire y en ese sentido se puede llamar “materialismo escandaloso”, o sea con intención subversiva. Lucrecio era “materialista” al sostener que mente

(animus) y alma (anima) están compuestos de materia, pero con ello no causó escándalo, por lo menos por lo que dijo sobre “espíritu” y “materia”. El monismo era la manera de escapar al dualismo cartesiano, a la concepción cartesiana del mundo. Ver Maupertuis, Toland. Se trata de un ataque a la idea cartesiana del “yo”. Cabanis: “el cerebro secreta pensamientos del mismo modo que el hígado secreta bilis”. Jacob Moleshott: “no hay pensamiento sin fósforo”. No hay un yo unitario, privilegiado, un “sujeto” o “yo” pensante, según el esquema cartesiano, que utilice el cerebro. La tarea de Diderot consiste en cuestionar y dismantelar la idea de un yo semejante. (Ver “Diderot” de Furbank). John Toland (1670-1722): se cree que acuñó el termino *panteísmo* para designar la teoría de que Dios y el universo son idénticos.

El dualismo cartesiano, adoptado por la opinión ortodoxa de la Iglesia y la Sorbona – tan poderoso como perturbador – parece a primera vista que la única manera de combatirlo es planteando un monismo igualmente extremo. Como el de Spinoza, que sostuvo que la materia y el espíritu (Dios y la naturaleza) eran uno y lo mismo. O como el de La Mettrie en *El hombre máquina* (1748), donde sostiene que Descartes tenía razón al considerar a los animales simples máquinas y que sólo se equivocó al no reconocer que sucedía lo mismo con los seres humanos. Una de las implicaciones de la teoría de La Mettrie era que las funciones y magistrados serían cumplidas con mayor eficacia por médicos – como él -, es decir, por especialistas en la máquina humana.

La discusión en torno al “materialismo” (Julien Offray de La Mettrie, 1709-1751: “los sentidos son mis filósofos”, “sin sensaciones no hay ideas”, “hubiera bastado una cosa muy insignificante, una fibrilla, para volver idiota a un Erasmo, a un Fontenelle”, “el universo no será nunca feliz hasta que sea ateo. Sólo entonces la naturaleza, hasta hoy inficionada del veneno sacro, recuperará sus derechos”) en el sentido que adquirió en los siglos 18 y 19, no fue una simple diferencia especulativa acerca de la naturaleza y la constitución de la materia, ni de ninguna tradición de pensamiento que se remontara a Epicuro y Demócrito (aunque era ventajoso citarlos). Era una lucha de vida o muerte por escapar a la concepción cartesiana del mundo y se puede decir de buena parte de la filosofía de entonces. En “El sueño” Diderot trata de que “d’Alembert” – que es cartesiano - se manifieste contra la ontología dualista de Descartes. No es teísta y está dispuesto a complacer a “Diderot”. Huxley toma estas ideas de Diderot en “Contrapunto”: los argumentos de Diderot sobre la estatua o el comer: eliminar los obstáculos que impiden la “sensibilidad activa” de la comida.

D.: “Antes de dar un paso más, permitidme que os cuente la historia de uno de los mayores geómetras de Europa ¿Qué era este ser maravilloso al principio? Nada.

D’Alembert.: “¿ Qué queréis decir con eso de nada? Nada puede surgir de la nada”.

D.: “Me tomáis demasiado al pie de la letra. Quiero decir que antes de que su madre, bella y malvada canonesa Tencin llegara a la pubertad, antes de que el soldado La Touche fuera adolescente, las moléculas que formarían los primeros rudimentos de mi geómetra se hallaban dispersas en el interior de sus jóvenes y delicados cuerpos: se filtraban por su linfa, circulaban por su sangre, hasta que por fin hallaron el camino hacia los depósitos destinados a su coalición, los testículos y los ovarios de su padre y de su madre. Observad el extraño germen que se formó; contempladlo, como lo hará la opinión en general, transportado por las trompas de Falopio hacia el útero; vedlo adosado al útero mediante un pequeño pedúnculo; ved cómo crece y alcanza la condición del feto; ved la llegada del momento de partir de esa prisión oscura; vedlo ya nacido y abandonado en los escalones de la iglesia de Saint-Jean-le-Rond, que le da su nombre; vedlo rescatado de la Casa de Orfandad, apoyado en el pecho de la generosa esposa del cristalero Rousseau; vedlo destetado y crecido en cuerpo y mente: un hombre de letras, un técnico, un geómetra ¿cómo se ha logrado esto? Mediante la comida y otras operaciones semejantes, puramente mecánicas. He aquí la fórmula general en cuatro palabras: “Cómase, digiérase, introdúzcase *vasi licito et fiat homo secundum*”. Y un científico de la Academia para exponer la formación de un hombre o de un animal, sólo deberá emplear agentes puramente materiales y mostrar cómo producen, de forma sucesiva, un ser sensible, un ser pensante, un ser que resuelve el problema de la precesión de los equinoccios, un ser sublime, un ser maravilloso,

systeme agissant à rebours. Es conocido también lo que dijo Rousseau, “que si la naturaleza nos ha destinado a ser sanos, quisiera decir que el estado de reflexión va contra la naturaleza y que el hombre que medita es un animal depravado”⁴⁰. Pero este prelude de un contragolpe emocional de las masas quedó aislado, pero de ninguna manera extinguido⁴¹. Explica Gehlen que la cultura científica y especialmente también la filosófica y la literaria, alcanzó un grado de autonomía que exige plantearse la temible y radical cuestión acerca del sentido. Se trata de un fenómeno fundamental que está en conexión esencial con la organización “arriesgada” de los hombres y de un caso, entre muchos otros, de riesgo de la descarga.

un ser que envejece, declina, muere, se disuelve y regresa a la tierra vegetativa”. “D’Alembert” no se ofende de este libre uso de su historia biológica. De hecho lo felicita a “Diderot” por relatarla en términos de epigénesis – acumulación y posterior dispersión de la partes diferenciadas – y no en términos preformistas, según el cual todas las generaciones futuras ya estaban contenidas, una dentro de la otra, en los testículos y ovarios de Adán y de Eva.

⁴⁰ Rousseau escribe esto en 1755, en su *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, (Oeuvres Complètes, Tomo 5). Es bien explícito en *Émile, ou de l’éducation*, de 1762. La “educación natural” es la que no se basa sobre las formas de la sociedad o sobre las tradiciones de la escuela, sino sobre la verdadera naturaleza del hombre y, por lo tanto, sobre una rigurosa investigación de la naturaleza del niño: punto de vista pedagógico, de gran importancia, proclamado también por Locke, única precursor que reconoce Rousseau. Los instintos naturales, las primeras impresiones, los sentimientos y los juicios espontáneos que nacen en el hombre en contacto con la naturaleza, son la mejor guía de cómo se debe comportar y la enseñanza más preciosa. De ahí se deriva que es necesario favorecer y respetar en el niño el desarrollo de estos fenómenos instintivos y no sofocarlos con una educación mal entendida. Surge así el concepto de “educación negativa” y la polémica contra la “educación positiva” de los tiempos de Rousseau, para quien “tiende a formar prematuramente la inteligencia y a instruir al niño de los deberes del hombre maduro”. En cambio, Rousseau, quiere “perfeccionar los órganos del saber antes de suministrarlo directamente, preparar el camino de la razón con un buen ejercicio de los sentidos... La educación negativa no da la virtud, pero protege del vicio; no inculca la verdad, pero preserva del error. Dispone al niño a tomar el camino que lo llevará a la verdad, cuando esté en situación de comprenderla, y al bien, cuando haya adquirido la facultad de conocerlo y amarlo” (Oeuvres Complètes, tomo 3, Lefèvre, 1839, París).

⁴¹ “La vida primitiva, en su simplicidad, parece al civilizado, engañosamente, como la amistad del hombre con una naturaleza próxima, que las técnicas no han transformado todavía en un nuevo universo, complejo y absurdo. El buen salvaje hace soñar, desde Rousseau y Diderot hasta Melville y D. H. Lawrence, en una suerte de retorno al seno maternal del universo. En efecto, desde los orígenes humanos, la armonía ya está rota. El acto de nacimiento de la humanidad corresponde a una ruptura con el horizonte inmediato. Jamás ha conocido el hombre la inocencia de una vida sin turbaciones. Hay un pecado original de la existencia” (Gusdorf, G.: *Mito y Metafísica*, pág. 14). Las diversas y variables actitudes de los hombres frente al mundo y la vida me hacen acordar al comentario humorístico – relatado por W. James en su conferencia “¿Vale la pena vivir? – que hicieron los críticos literarios del libro de Mallock, que llevaba el mismo título: “que ello dependía del hígado de cada cual”. “*To live* y el derivado *living* tiene estructura parecida a la palabra *liver* (hígado) explica el irónico equívoco. James propone una respuesta nada jocosa y encara su tema como el comentario a la frase de Shakespeare: “No vengo aquí a haceros reír: las cosas que os traigo son bien graves y serias, tristes, altas y conmovedoras, llenas de majestad y de dolor”. Lo que le falta a la sociedad moderna es un Aristófanes, como decía Ortega.

En sus funciones el hombre está descargado de la necesidad ciega e instintiva que impulsa a reaccionar frente a lo actual e inmediato, está “desconectado orgánicamente”, y esto se da ya en su constitución física. Por eso sus funciones sensomotoras, sus pulsiones, el lenguaje, están “disponibles” y al no estar encerradas en el campo de la presión del presente inmediato – como es caso de los animales – son separables del aquí y ahora. Se pueden retraer y alejar paulatinamente del motivo porque son al mismo tiempo vivencia y objeto; se van haciendo indirectas y alcanzan su meta mediante una acción planeada, prudente, experimentada. Por lo tanto han de volver a dirigirse al mundo, pero de tal manera que la situación actual se propague y sólo sea un punto de partida de una mutación en el tiempo y en el espacio. Pero pierden esencialmente, al retroceder a la inmediatez y potenciarse mutuamente, la referencia a lo actual, lo que caracteriza a un ser cuyo sentido radica en entregarse a previsiones y a nuevas combinaciones de la experiencia⁴².

El peligro radica en que la vida pulsional tiene una gran plasticidad, un gran superávit de vitalidad y capacidad de desplazarse y estas acciones, que se van haciendo indirectas se transforman ellas mismas en necesidades, cada vez más indirectas y refinadas. Se trata del peligro constitucional de que las acciones y pulsiones humanas no reencuentren más el mundo sino que se refinan ilimitadamente y transcurran en sí mismas. Ese mismo peligro existe en las funciones mentales descargadas superiores, pues fácilmente se cruzan las fronteras más allá de las cuales están el intelectualismo o la artificiosidad. En todos estos casos las ventajas y desventajas crecen de la misma raíz de una organización “arriesgada”, pues sin el don de encontrar en modos de comportamiento muy mediatos la satisfacción de las pulsiones, no habría actividad para metas lejanas. Sin embargo si se funcionalizan fácilmente todas las pulsiones, aún las muy condicionadas – es decir, si se presentan fuera de contexto, se independizan –, pasan al estado “fabril” del automatismo repetido y reciben, así, satisfacción de su propio valor.

“Todo lo que está en el sujeto, está en el objeto; pero éste es algo más. Todo lo que está en el objeto, está en el sujeto, que también es algo más”, escribió Goethe⁴³. Pero podemos preguntarnos lo que ocurre cuando el sujeto se empobrece, es decir, si también hay cada vez menos en él. Por ejemplo, la estructura de nuestro campo visual es absolutamente simbólica en la medida en que se organiza en procesos comunicativos. Un paralelogramo marrón significa el libro que está sobre mi escritorio, sobado por mi lectura cotidiana. Pero en el sistema óptico, como en todo el sistema perceptivo, hay un cierto automatismo que ha sido comparado con el instinto en el cual la percepción se entrega y transcurre en legalidades propias estereotipadas y fijas. Con la “superficialidad” del instinto, toma los indicios por la cosa misma y en los casos de errores ópticos, la percepción permanece, en ese nivel, ineducable. Nos orientamos en el mundo de los sentidos mediante ciertos símbolos ópticos, acústicos, táctiles, etc. lo cual, biológicamente tiene la finalidad de ahorrarnos la entrega plena a cada cosa que

⁴² En *El críticón*, describe Gracián la clásica desorientación del hombre en el tiempo presente: “Estaban unos viejos diciendo mucho mal de los tiempos presentes y mucho bien de los pasados, exagerando la insolencia de los mozos, la libertad de las mujeres, el estrago de las costumbres y la perdición de todo... Llegóse en esto el Sabio y díjoles volviesen la mira atrás y vieses otros tantos viejos, que estaban diciendo mucho más mal al del tiempo que ellos tanto alababan. Y detrás de aquéllos otros y otros, encadenándose hasta el primer viejo su vulgaridad”. Crisi V, segunda parte.

⁴³ *Maximen und Reflexionen*, n°1376, Band 9, Artemis Verlag, Zürich 1977.

topamos. Porque pasamos por alto innumerables percepciones posibles podemos tener una visión panorámica. Pero por lo general no observamos las sombras, las luces y reflejos del color en las cosas y es por eso que despertó y sigue despertando asombro la pintura impresionista que recogió tales efectos⁴⁴. Pasamos de largo para captar las formas espaciales: volúmenes, profundidad y distancias, mientras que el contacto con el arte nos permite ampliar infinitamente el campo perceptivo y descubrir mundos insospechados. Una exposición de Derain me hizo descubrir un paisaje de Francia que nunca había visto, como la música de Messiaen me hizo reparar de un modo totalmente nuevo en la caída de las hojas mientras caminaba por la Tullerías. Al emplear partes que por sí mismas no significan nada, la pintura nos obliga a aprehender como conjunto un complejo de partes. Lo mismo puede decirse de la música⁴⁵.

Cabría preguntarse si el hombre que vive en un tiempo cada vez más acelerado, deslizándose sobre las cosas sin verlas, interactuando con los demás sin escucharlos ni ser escuchado, pasando la vida sin percatarse de sí mismo, no ha alcanzado el “fin”, es decir el sitio donde acaba el camino de una interpretación de su ser, es decir, el ocaso que sigue a la plenitud. Si la peculiaridad del hombre consiste en su capacidad de descargo, como ya ha sido expuesto, tampoco se puede negar la existencia de un sistema colectivo de descarga que hace causa común – y cargo - de todas las necesidades que potencian el yo individual surgidas de su imagen ideal y que responden a la cosmovisión que caracteriza a la sociedad actual, es decir, a un abarcativo edificio ideológico que cumple la función de una cápsula – más bien frágil como una cáscara. El peso de las más importantes decisiones, dadas las circunstancias, es asumido por lo común, público y general de la sociedad, que se hace cargo por medio de una responsabilidad anónima, además, de las más esenciales cuestiones de la vida individual. La visión dominante del mundo dispone siempre de un código rígido de respuestas preestablecidas – que el individuo, despojado de sustancia, encubre suponiéndose infinitamente libre, hasta la arbitrariedad - con lo cual se pretende eliminar toda duda personal y, en el caso de no ser lo suficientemente eficaz, no se trata de un fracaso del sistema, pues apela a la asistencia psicológica o a cualquier otra, según el caso, en la cual cada individuo “participa”.

La otra forma de descargo consiste en ese riesgo que fue tenido en cuenta por los llamados “naturalistas” de la Ilustración, al calificar de “antinatural” la formación erudita que tan fácilmente se transforma en un “fino egoísmo intelectual” (Gervinus).

⁴⁴ Gehlen, A.: op. cit. pág. 171 y 175.

⁴⁵ La *relación de atención* puede, frente al conjunto, ser una e indivisa o bifurcarse en varias ramificaciones, cada una de las cuales tenga como punto de referencia una parte del conjunto. “Si en las dos posibilidades de atención se comparan los lados objetivos, se halla que, siendo en alto grado semejantes, son también harto diferentes. El conjunto que sólo como conjunto es atendido, es distinto (en modo imposible de describir más en detalle) objetivamente de la totalidad de sus partes, cuando éstas son atendidas por separado al mismo tiempo. La persona que aprehende sólo en conjunto la unión de varias voces, oye, sin duda, lo mismo y, sin embargo, no es lo mismo al que atiende por separado a esas voces. De igual modo el que atiende a la palabra impresa como conjunto ve, sin duda, lo mismo y, sin embargo, no es lo mismo que el que atiende por separado a la vez a las letras de la palabra. En muchos casos pueden incluso ser reproducidos conjuntos homogéneos por partes diferentes; para la aprehensión del conjunto son entonces iguales los contenidos objetivos, siendo esto, en cambio, diferentes como composiciones de tales y cuales partes”. A. Pfänder, *Fenomenología de la voluntad*, pág. 37, trad. de M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

Gervinus, al hablar del espíritu del romanticismo, de su huida de lo actual, de lo real, de lo fáctico, y que se hizo grande en el lenguaje y la historia natural, en el arte y en la antigüedad, en todas esas materias que nada tienen que ver con la gran vida real. En su *Historia de la poesía alemana* dice: “En las épocas en que Goethe estudiaba chino, o antes, cuando se ocupaba con la naturaleza y el arte para no tener nada que ver con la vida pública, Jean Paul daba la espalda a un largo escrito a ese comportamiento público; Fouqué se ponía en contacto con la literatura caballeresca; Hoffmann con el mundo de los espíritus; la tierna alma de un Tiedge volaba ante la historia y el tiempo en la soledad y la naturaleza; Seune y Chamisso simpatizaban con el estado natural de los salvajes. La investigación histórica daba la espalda a los nuevos tiempos y se sumergía en la protohistoria, a donde remitía la investigación mitológica de los filólogos”.

En nuestro siglo, Musil fue el primero en describir la actitud que todos adoptan durante las catástrofes, en el presentimiento de los acontecimientos y en toda situación amenazante que no se puede controlar: dejar hacer. Escribió⁴⁶ durante la primera guerra mundial: “El comportamiento habitual de los individuos frente a una organización enorme, como la que representa el estado, es el dejar hacer”, escribió aludiendo al lado enemigo. “No permite a ingleses y americanos dejar a los niños de Europa Central morir de hambre, lo tolera simplemente”. “No lo hemos hecho – naturalmente lo hicimos, lo dejamos hacer. Ello se hizo sin que nosotros lo impidiésemos”. ¿Cómo se puede impedir un ello inextricable, impenetrable? Pero la moral no tolera ningún vacío, por eso nos sentimos culpables, cómplices de los crímenes que acontecen y con lo que ningún entendimiento humano cuenta, en vez del simple responsable. El individualismo autorreflexivo, exacerbado se llama subjetivismo y en él se mantiene el proceso de destrucción de la actitud y del contenido espiritual hasta el fin, es decir, que son masticados después de un continuado bombeo a partir de la complacencia inconsciente en la elaboración vivencial, reflexión y manifestación. Está en la naturaleza de las cosas que en los ámbitos artísticos, literarios y oficinas de redacción ese contenido sea expuesto, como en otras partes y se pueda generalizar. Todos los apátridas, extraviados, espectadores y vagos que la nueva literatura nos exhibe desde Marcel, Leopoldo Bloom, el señor K. y Ulrich, son paisanos de la misma inhabitable patria, crecidos en el fuego graneado de las convicciones de este siglo y en consecuencia perplejos, dando vueltas en sí mismos. Hoy en día la piel es importante pues mantiene muchas almas juntas y por lo tanto no se las lleva con gusto al mercado⁴⁷. La ficción de ser libres se mantiene firme y más fácilmente que cualquier otra porque se adoptan opiniones y convicciones como si fueran propias y quedan instaladas en las operaciones contantes y sonantes de la vida privada, con lo cual lo político es percibido sólo con tal que sea traducible a los conceptos vivenciales de lo cotidiano y del oficio. Precisamente por eso lo que se dice es ofrecido de antemano moralizadamente, y no es fácil darse cuenta que la índole de la actual ubicuidad de la política proviene de una despolitización interna.

De este modo resulta un nuevo tipo de individualismo o subjetivismo. Van juntos la voluntad de acción con egotismo y susceptibilidad frente al afán de notoriedad de los demás, y la exigencia de la aceptación de cómo se es, con un – por así decirlo – papel provisorio en el entorno. En el fondo es una razonable mezcla adaptadora de muchos átomos en las inmensas e incalculables marchas y contramarchas de los

⁴⁶ Musil, R.: *Tagebücher*, Rowohlt, Hamburg, 1983.

⁴⁷ Gehlen, A.: *Moral und Hypermoral*, pág. 157.

acontecimientos. Se desarrolla lo personal sin ser molestado en esa preparación justamente porque nada puede ser realmente cambiado, pues el trastorno del funcionamiento es sólo un circunloquio para actos de destrucción. Por lo contrario, se han perdido hoy dos estructuras clásicas del individualismo, ante todo la actitud clave, el dramático anhelo de imponer una teoría creada por sí mismo con la que una persona se eleva y cae, como Spinoza o Nietzsche; manifiestamente se trata de una misión profética secularizada. Y, en segundo lugar, la cultura hipersensible y diferenciada como fue mostrada por Proust o Musil y que hoy desaparece de los literatos⁴⁸. Constantemente se reflejan en la literatura los estados anímicos representativos que son los equivalentes de una sociedad desintegrada. Esas creaciones, sumamente conscientes, que reaccionan y se diferencian de ese modo a partir de sí mismas y hacen del alma un *sujet de fiction* son, en última instancia, los mecanismos compensatorios de la consciencia instrumental.

Ya el en siglo XVIII Babeuf exhortaba “encontrar un estado en el que todo individuo pueda disfrutar con el menor esfuerzo de la vida más cómoda”. Bajo el influjo de esta inaudita derrota y tras la destrucción de todas las reservas internas los individuos recaen en sus intereses privados y en sus horizontes a corto plazo. Lo que allí encuentran es la moral igualitaria de la familia (aunque la familia se haya volatilizado), igualitaria sobre todo en tiempos de necesidad; es el bienestar del feminismo, que con la moral del igualitarismo incluso comparte su origen. Y finalmente deja al racionalismo sus fines a corto plazo, como los provoca, procrea, produce la cultura industrial que se une fácilmente con las costumbres de los buenos modales. Si este análisis de las corrientes fundamentales es correcto, entonces se aclaran fácilmente los elevados grados de extrañamiento del mundo, oscuridad del juicio y avidez que encontramos por todas partes⁴⁹ estimulados por la hipertrofia de la moral de la convicción.

Nos preguntamos, una vez más, de qué recuerdos se nutre el recuerdo de cada hombre, qué alimenta la memoria del hombre actual, cuando ya no se detiene y deja que cada cosa, que cada ser penetre en él con la pasiva disposición que requiere cada nueva adquisición de lo que ya está ahí. La vivaz y creativa razón encuentra en la tradición su antinomia: la permanencia, quietud, repetición y reposo. En todas las grandes culturas ambas han sido grandes y poderosas y su destino ha resultado de la tensión entre cambio y ritual, entre razón y tradición. ¿Cuál será el destino de la nuestra? Éste será tema para otra ocasión.

Pero para terminar recordemos las palabras de Goethe, a dos siglos y medio de su nacimiento: El fin de la vida es la vida misma, que en mí se manifiesta y que debo proteger de todo cuanto en ella se deposita y la esclerosa. Por eso el “renunciamento” es para mí el único camino para que la vida se manifieste con la mayor plenitud, ya que “renunciamos”, en verdad, a todo lo que la vida no es – porque ha dejado de serlo. Cuando no se quiere renunciar a nada, se es un siervo de las cosas; nos identificamos con ellas y ninguna distancia nos separa de lo que somos. Todo lo que tenemos es lo que no somos. En el “mundo de las cosas” se genera esa ansiedad de la que pretendemos defendernos aferrándonos aún más a las cosas. El temor a la pérdida de lo que tenemos – de las cosas – encierra el miedo a nuestra propia anulación, a la nada a

⁴⁸ Gehlen, A.: *Moral und Hipermoral*, pág. 157-158, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1981.

⁴⁹ Op. cit. Pág. 143.

que hemos quedado reducidos. Nos aferramos y dominamos a los otros como si fueran cosas que no queremos que nos quiten. Y así, la falta de receptividad del espíritu parece condenar al hombre al fracaso de la caducidad a que toda posesión, incluso la vida cuando así se la toma, está sentenciada.