

MARIANO PEÑALVER

DESDE EL SUR:
LUCIDEZ, HUMOR, SABIDURÍA
Y OTROS DISCURSOS



UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
SERVICIO DE PUBLICACIONES
1998

Peñalver, Mariano

Desde el sur, lucidez, humor, sabiduría y otros discursos / Mariano Peñalver. -- Cádiz: Universidad, Servicio de Publicaciones, 1998. -- 206 p.

ISBN: 84-7786-510-8

1. Humor (Psicología)-Andalucía. 2. Bergson, Henri, 1859-1941 - Crítica e interpretación. I. Universidad de Cádiz. Servicio de Publicaciones. II. Título.

159.942

© MARIANO PEÑALVER

Edita: SERVICIO DE PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Diseño y maquetación: CREASUR
Printed in Spain - Impreso en España

ISBN: 84-7786-510-8
Depósito Legal: S. 593-1998

Imprime:
Gráficas VARONA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
CÁDIZ Y LA LUCIDEZ	15
CÁDIZ: LUCIDEZ, HUMOR Y SABIDURÍA	17
SOBRE EL HUMOR COMO CONDUCTA DEL PENSAMIENTO	25
La distancia y el humor	25
Lo serio, la necesidad y la muerte	25
La risa ante lo hueco	26
La expectativa y el vacío	27
Inversión y subversión	27
La inteligencia que sonríe	27
Lo rígido y el rictus	28
La ternura de Don Quijote	28
La relatividad de cada cosa	29
El humor como modo del pensar concierne al lenguaje.....	31
CÓMO DISFRAZARSE DE JURADO SIN PARECERLO	33
FIGURAS DEL TIEMPO	37
TIEMPO Y TRANSGRESIÓN: ELEMENTOS PARA UNA “SALVACIÓN”	
ANTIRROMÁNTICA DE ANDALUCÍA	39
La teoría orteguiana de Andalucía	39
Andalucía como cuadro y como representación.....	43
La historia, el instante, la presencia	44
La indeterminación de lo fluido	46
El sentido andaluz del tiempo y la transgresión de lo absoluto	49

SUSCITAR EL BERGSONISMO: LAS PARADOJAS CONTEMPORÁNEAS	
DE UN FILÓSOFO CORTÉS.....	53
I. Introducción: "suscitar" el bergsonismo	53
1. De cómo aplicar la cortesía del pensar a un pensamiento cortés.....	53
2. Formulación y significación del tema	54
3. Las categorías bergsonianas y su tematización	56
4. Los temas del lenguaje, de la realidad y del yo y sus correlaciones.....	58
II. Lenguaje, inteligencia científica e interés práctico.....	59
5. Conciencia, símbolo e imagen	59
6. La inteligencia científico-simbólica como poder analítico-sistemático	61
7. La conciencia intuitiva y el silencio del decir.....	62
8. La ilusión lingüística de la permanencia	64
9. Lo homogéneo espacial como a priori de toda cultura	65
10. El decir no es signo del pensar sino su señal.....	67
11. Lenguaje, acción, interés, cuerpo.....	68
12. La intersubjetividad dialógica como comunidad práctica	69
13. El lenguaje científico inmoviliza lo móvil.....	71
14. El devenir como sujeto y el sujeto como devenir.....	71
III. La intuición de lo real moviente en nosotros	72
15. El lenguaje y la captación del yo	72
16. Filosofía, lenguaje y subjetividad.....	72
17. La duración pura en nuestro yo	74
18. El yo como conciencia de la durée	75
19. Presencia, percepción y cuerpo; ausencia, memoria y espíritu.	78
20. El yo como virtualidad indeterminada	80
IV. De las correlaciones a las paradojas del bergsonismo.....	82
21. Conexiones intra-discursivas del pensamiento de Bergson... ..	82
22. Los dos niveles de la correlación entre el discurso de Bergson y la realidad teórico-práctica de su época.....	83
23. Las paradojas contemporáneas del bergsonismo	84
24. Primera paradoja: el lenguaje es expresión de nuestra corporeidad.....	86
25. Segunda paradoja: la intuición de lo moviente y el olvido contemporáneo del tiempo	87
26. Tercera paradoja: la historia de los símbolos culturales no es la historia del espíritu.....	88
27. Cuarta y última paradoja; el espíritu sólo se capta allí donde se pierde como presencia.....	90

EL EXILIO DEL FILÓSOFO	93
El exilio como distancia.....	93
Mirar desde más allá de la frontera. El exilio como cuestionamiento	95
El pensamiento es como un Orfeo que no se vuelve	
La renuncia a la intuición	96
El exilio del artista y del filósofo.....	97
Un pensamiento exiliado y errante es un pensamiento curioso.....	98
Exilio, espacio y tiempo. La espacialidad del pensar	100
El fin del exilio y el enmudecer	102
PRESENCIA Y TIEMPO EN JORGE GUILLÉN.....	107
El poema.....	110
Primera exploración	111
El tiempo y la ausencia.....	112
El pasado y el recuerdo.....	112
El futuro, la espera y la muerte.....	114
La ausencia presente	120
El espacio y la presencia	124
Aire	125
Espacio.....	126
Presencia	126
Pájaro y canto	128
TIEMPO DEL PODER Y TIEMPO DEL DESEO	129
El Poder como consuelo del Desear.....	130
El Poder como frustración del Deseo	131
LOS DISFRACES DEL TIEMPO EN LA ESCENA DEL PRESENTE	135
Introducción	135
I. La búsqueda del acontecimiento singular como alimento	
de lo presente	143
II. La hiperinformación y el localismo como modos de lo	
simultáneo	145
III. Fascinación y rechazo del poder en el espacio del presente.....	149
Excursus: I. Espacio presente y conceptualidad	136
II. Husserl y la descripción espacializante del tiempo	139
III. Tiempo y representación estética	140
IV. El peso del pasado y los venenos del futuro	141
V. Las perezas de la acción en un mundo sin tiempo.....	141
VI. El “problematismo” contemporáneo.....	144
VII. La fragmentación, la miniatura, el minimalismo....	145

VIII. La producción informativa de lo real	146
IX. La distancia como amenaza: la velocidad divinizada	147
X. La impotencia del poder	150
XI. La medida del tiempo y el poder de dominarlo	151
XII. Los “marginales” de la sociedad civil	153
ELOGIO DE LA CRISIS	157
LOS JÓVENES TIEMPOS: ENTRE LA IMITACIÓN Y EL ENSIMISMAMIENTO...	159
I. Observaciones preliminares sobre el título	159
II. Algunos rasgos significativos de nuestros jóvenes tiempos.....	162
1. El olvido del tiempo.....	162
2. La fascinación ante el cuerpo	166
III. Entre la imitación y el ensimismamiento	169
IV. Las desviaciones mórbidas: las “saturaciones”	173
V. La dosis saludable o la justa proporción.....	176
LAS RUPTURAS DE LA CONTEMPORANEIDAD.....	179
EUROPA Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD.....	187
La modernidad y su crisis.....	187
Europa y la crisis de la modernidad.....	189
La crisis de la modernidad no está en la ausencia sino en el exceso de una cierta racionalidad.....	192
ELOGIO DE LA MÁQUINA Y DEL INGENIO	195
Pensar con las manos.....	195
Pensamiento y acción. La desconfianza ante la técnica	198
Hombre y naturaleza: de la distancia a la identificación	202
De la dominación a la amistad	203
La naturalización de lo humano	204
ORIGEN DE LOS TEXTOS	207

PRESENTACIÓN

Son los otros los que nos envían la imagen que dicen ver reflejada en sus pupilas cuando nos miran. Quizá no hablaríamos de nosotros si no fuera por esa imagen que nos urge a reconocernos como distintos.

No es que creamos los del sur que no somos de un cierto modo e incluso, en muchas cosas, inconfundibles. No es la inconsciencia lo que nos hace discretos sobre nosotros mismos sino la indiferencia. No es que no adivinemos que hay algo que nos distingue de muchos. Lo cierto es que la cuestión principal del sur andaluz no ha sido ni la de conocernos mejor ni la de ser reconocidos por los otros.

La cuestión de cómo ser sí mismo no se plantea sino para aquél que vive en la tensión de una interioridad frustrada por la indeterminación. Cuando la indeterminación del yo o del nosotros es vivida no desde la intimidad sino desde la exterioridad del cuerpo y del mundo, no hay más frustración que la de no poder seguir permaneciendo en *el estar que permite el gozo y el dolor de vivir*. El no estar ya aquí es la amenaza segura y jamás olvidada para un mundo como el nuestro cuyo rasgo principal es justamente estar y no ser.

Desde el sur, es la instancia *espacial* que sitúa el discurso en el lugar donde fue efectivamente pensado y compartido. *Desde el sur* dice el lugar, Sevilla y Málaga pero sobre todo Cádiz, donde fueron pensados y dichos los discursos que componen este libro.

Lo común a todos ellos es el haber sido compuestos, excepto el ensayo sobre Bergson, para un público no erudito ni estrictamente académico. Es decir, el haber sido pensados para un público culto pero no especialista y siempre con motivo de alguna circunstancia de la vida social o universitaria de Andalucía. Quiero decir con ello que casi todos estos textos han sido elaborados para una ocasión precisa y estimulados en su redacción por una petición concreta. Se pone

así a prueba el ejercicio de una reflexión abierta y fluida que intenta responder a las demandas y a las contingencias de la vida sin dejar de practicar una cierta exploración de sus propias perplejidades.

Son estas perplejidades e inquisiciones las que me han permitido agrupar en tres Secciones el conjunto vario y aparentemente asistemático de este libro.

La Sección titulada *Cádiz y la lucidez* recoge una intervención relacionada con lo que algunos llamarían el “ser de lo gaditano”, seguida de una reflexión genérica sobre el humor para terminar con el relato desenfadado de ciertas circunstancias vividas por el autor que le permitieron conocer internamente uno de los momentos más significativos de la vida social gaditana.

Bajo el título de *Figuras del tiempo*, se presentan una serie de ensayos de diferente extensión y contenido, todos ellos movidos por un tema al que he dedicado largas horas perdidas de reflexión desde hace muchos años. El término de *Figuras* no quiere suscitar la imagen visual de algo tan esencialmente no visible como es el tiempo. Figura no implica forma sino figuración, modo de darse en el discurso y en la práctica. Son modos del pensar y de la conducta donde pueden rastrearse las actitudes de nuestra contemporaneidad ante el problema vivido y pensado del tiempo.

El trabajo sobre Bergson, el segundo de esta Sección y el único de toda la colección que procede de una investigación específicamente filosófica, ha sido aligerado para esta ocasión de la mayor parte de su aparato bibliográfico y erudito, aunque se conservan ciertos desarrollos y exploraciones sin los cuales el ensayo perdería toda inteligibilidad.

Los otros títulos reunidos en esta Sección, la más extensa de todo el libro, recogen intervenciones orales pronunciadas en circunstancias y ante auditorios varios, que exploran desde perspectivas diversas el problema histórico-filosófico planteado en el ensayo sobre Bergson. El tiempo, pensado o vivido, juega como presencia o como ausencia significativas en múltiples situaciones y horizontes de sentido que pueden ser observados, por ejemplo, en la teoría orteguiana sobre Andalucía que, temáticamente enlazada con la anterior, encabeza esta Sección y que podría alimentar una visión antirromántica de lo andaluz; en la actitud de exilio espacial del filósofo; en la posición atribuida al espacio y al tiempo en la obra de Jorge Guillén; o en los dos modos de vivencia de la temporalidad desde el poder y desde el ciudadano. La sección se termina con un trabajo algo más extenso donde se ha tratado de descifrar a través de ciertos rasgos de la vida cotidiana de nuestra época el movimiento de disimulación y de enmascaramiento del tiempo.

La Sección *Elogio de la crisis*, se inicia con un ensayo que interpreta algunas peculiaridades de nuestro mundo de hoy como específicas de un *tiempo joven*; continúa con dos discursos sobre las rupturas de nuestra cultura y sobre la crisis de la modernidad europea; y termina con un alegato desde la filosofía y para los tecnólogos en defensa de un pensamiento lúcido que sabe que no es otra cosa que el pensar de un cuerpo situado en el mundo.

MARIANO PEÑALVER
Cádiz, verano de 1996

CÁDIZ Y LA LUCIDEZ

Je suis l'espace où je suis

Noël Armand

CÁDIZ: LUCIDEZ, HUMOR Y SABIDURÍA

A José Antonio Hernández Guerrero

Aunque el título parece evocar una cierta idea de equivalencia, la frase no debería entenderse como la mera expresión de una identidad. De un lado se mienta una entidad visible, “Cádiz”; del otro, unas cualidades invisibles, “lucidez, humor y sabiduría”. La aparente ecuación viene a decir más bien lo siguiente: las cualidades-efectos del espacio urbano de la ciudad de Cádiz no son sino las propiedades que constituyen “lo gaditano”, entendido aquí como el modo humano de vivir Cádiz.

El título dice pues: el ser de lo gaditano no es sino el efecto del estar en un espacio: en ese espacio insólito y no común, que se llama Cádiz.

Lo gaditano es un modo de ser que consiste en un estar, es una esencia que consiste en una estancia. Y este “estar en” es en el fondo un “vivir un espacio”. O dicho de otro modo: una cierta forma de ocupación y construcción del espacio –Cádiz– suscita un cierto modo de ser –lo gaditano– que puede ser comprendido como la triple significación de lo lúcido, de lo humorístico y de lo sabio.

“Lucidez, humor y sabiduría” remiten pues al “estar” más que al “ser” de lo gaditano. Un estar que se asienta en un espacio urbano todo él puro producto del hombre y de la historia, y en el que hasta el mismo mar que rodea a la ciudad, hasta la misma ola, se antoja ser más patrimonio cultural que natural. Todo parece aquí más puesto que encontrado, como el drago secular cargado de naturaleza en el patio de un edificio, como la intemporal puesta de sol en la Caleta rebosante de historia.

En un modo de ser que se define por *el estar en*, todo remite a lo espacial, a lo visible, a lo sensible. Por eso aquí, para aprehender lo gaditano, no apelamos a las raíces de lo histórico, no recolectamos el sentido del pasado, no perseguimos

en suma las esencias sino los signos. Signo es siempre una entidad material visible (el significante como lo denominan los lingüistas) que remite a algo pensable (el significado) que es su sentido. Cádiz visible es el significante material del significado que se contiene en el término de *lo gaditano*. Por eso no trataremos en ningún modo de definir a Cádiz sino de leerla o descifrarla (aprehender sus signos para poder comprender su sentido).

Cádiz es legible como espacio, como espacio construido, y lo gaditano es comprensible y pensable como forma de vivir y ocupar ese espacio insólito.

Pero, ¿hasta qué punto es posible ejercer el pensar, como aquí estamos tratando de hacer, a partir de lo espacial? ¿Contiene algo el *topos* que pueda alimentar al *logos*? ¿Qué hay en lo geográfico que pueda ilustrar a lo filosófico?

Estrabón, en la primera línea de su *Geografía*, asegura que la ciencia que se propone estudiar en su obra, le parece ser, como ninguna otra, dominio del filósofo. No sólo por los nombres preclaros de sabios que se ocuparon efectivamente de la geografía, sino porque el geógrafo, por la variedad y amplitud de sus conocimientos precisa del mismo espíritu y amplitud de miras que aquél que, como el filósofo, está “habitado a meditar sobre el gran arte de vivir y de ser dichoso” (Estrabón. *Geografía*, I,1,1).

Ahora bien, esta meditación sobre el arte del buen vivir y gozar no es sino otro nombre del pensamiento reflexivo, aquél que, estimulado por la visible presencia de las cosas, de los saberes y de las prácticas, busca el sentido y valor que los haga inteligibles como objetos propios de nuestra cultura. Mirar es pues también pensar; y mirar a distancia es pensar con lucidez; y el pensamiento del espacio es también un modo de la sabiduría.

Veamos pues cómo el espacio llamado *Cádiz* se deja describir como lo que remite al modo de vivir que se denomina *lo gaditano*.

Se trata de un espacio al mismo tiempo llano, poblado y lineal:

1) Un espacio *llano* es un espacio liso, ni abrupto ni penoso. Un espacio como la palma de la mano, vivido como amable, pacífico, transitable, fácil, practicable, apacible, sosegado.

2) Un espacio *poblado* es un espacio apretado, pleno, denso, concentrado, tupido, trabado, compacto. Tal espacio es también un espacio “a mano”: preservado, protegido, abarcable, tutelado, resguardado, amparador. Lo que lo hace familiar, casero y doméstico. La ciudad es vivida como una casa donde las habitaciones, los salones y los corredores son las plazuelas, las plazas y las calles por donde pasea la gente y corren los niños.

3) Un espacio *lineal* es un espacio reglado, pautado, racional, tejido ortogonalmente y abierto siempre al océano y al aire. Toda línea apunta aquí a lo abierto donde busca la luz (al contrario de los espacios barrocos donde toda curva se pliega sobre sí misma y concita la sombra).

El espacio de Cádiz –o Cádiz como espacio– fue desde siempre descrito como tal: el mismo Estrabón (III, 5, 3) nos cuenta que en la isla de Gadir, “cuya longitud excede apenas 100 estadios mientras que su anchura se reduce a veces a un estadio”, se construyó “una ciudad lo más apretada posible” que llegó a ser, después de Roma, la ciudad más poblada del Imperio.

Este espacio longitudinal, denso y llano no es sino aquél que desde antiguo suscitó la idea de lo amable y de lo familiar: Homero, en el Libro IV de la *Odissea*, lo describe como un lugar “donde los hombres saborean la vida fácil, al abrigo de la nieve, de los fríos del invierno... donde el aire está siempre refrescado por el suave sople del Zéfiro que el Océano envía sin cesar”.

Un espacio amable es un espacio que suscita la seducción: los cartagineses temían, según Diodoro de Sicilia (V,20), que sus compatriotas abandonaran Cartago atraídos por la belleza de la isla de Gadir.

Un espacio abierto (“Eritia, escribe Hesíodo en su *Teogonía*, V, está situada en medio de las olas”) es un espacio transitable y transitado. Los viaje y trabajos de Hércules terminaron, nos cuenta Píndaro, en “las puertas gadíricas”. Es decir, en las puertas abiertas que acogen a todo viajero, a todo peregrino. Cádiz, reposo del héroe, reposo del Hércules viajero: en su Décimo Trabajo se nos cuenta la lucha y muerte de Gerión, el primer habitante de estas tierras. Gerión, el de “los hermosos ganados purpúreos” (Apolodoro, II, 5), cuyo nombre significa también extranjero y peregrino.

Cádiz, abierta y transitada, suscita y alimenta la lucidez porque lo que viene de fuera posee ya la distancia en el mirar.

La nota de extranjería y de viaje añade fluidez e indeterminación a lo gaditano. Lo fluido y lo indeterminado es lo que está en todas las perspectivas pero dominando intelectualmente a cada una de ellas. De aquí el humor.

Lo abierto del espacio ordenado (racional, lineal, ortogonal) implica la comunicación y el lenguaje. Mercurio, el dios mensajero, es el dios mercader, el dios de la comunicación. Lo propio de lo gaditano como espacio abierto, racional y ordenado, es ser lugar de encuentro, de comercio, de trueque, de intercambio. Mercurio, el que lleva las palabras de unos a otros, es también el que sabe el valor de las palabras y el valor de las cosas.

Cuenta Estrabón (III, 5, 5) que en las columnas de bronce del famoso santuario gaditano de Heraklés-Melkart levantado en la isla de Sancti Petri, estaban escritos los gastos de construcción del templo. Las columnas con las que se honra una conquista, se recuerda el apresamiento de algo tomado por la fuerza, o se glorifica la violencia victoriosa y eficaz de un héroe, no son aquí otra cosa que el soporte resplandeciente de un libro de contabilidad. Para el comunicador y el mensajero, para el comerciante y el mercader, todo lo de este mundo tiene un precio, todo tiene un valor, sobre todo lo más bello.

Un espacio amable y abierto es un espacio optimista. El mundo del optimista, dice Binswanger, es “fácil, liso, llano, blando, moldeable”. Es un mundo capaz de transformación, de mutación, de disolución, de fugacidad. No gravita, no aplasta. El optimista flota, vuela o nada en su espacio. Por eso, afirma Binswanger, lo propio del espacio del optimista es “el saltar y el bailar”. Por eso, un espacio amable donde, por su estrechez, apenas se puede andar es un espacio que invita a bailar, que es un moverse no *a través* del espacio sino *en* un espacio sin tiempo o fuera de él. Según Bollnow (citando a Strauss), “la danza es el movimiento que se satisface en el puro presente”. Es decir, un movimiento sin tiempo, un movimiento en el puro espacio.

La estrechez del espacio amable gaditano nos remite así a las bailarinas de Gades que el Adriano de Marguerite Yourcenar evocaba a través de la figura de su madre gaditana:

“Mi madre tenía, como las muchachas de Gades, pequeños pies en estrechas sandalias y aquél suave balanceo de caderas de las danzarinas de aquella región”.

He aquí en breves trazos el espacio que quisiéramos que nos remitiera al modo gaditano de ser. Comprender lo gaditano a partir de su espacio es repetir de algún modo con Noël Armand: “Yo soy el espacio donde estoy” (*je suis l'espace où je suis*).

DEL ESPACIO A LAS FORMAS DEL ESTAR: LUCIDEZ, HUMOR, SABIDURÍA

Hay que pensar ahora cualidades precisas de lo gaditano, entendidas como formas vividas de estar en ese espacio amable, familiar y abierto. Es preciso pues ligar más estrechamente espacios y formas, es decir, propiedades visibles y actitudes vitales.

La luz y la claridad, remiten a la *lucidez*. Lo líquido y lo fluido, al *humor*. El gusto y el sabor de las cosas, a la *sabiduría*.

1. Lucidez

Lucidez viene de *lucidus* y éste de *lux*, luz, claridad. Tiene la misma raíz que *lucio*, el estanque o laguna que queda en las marismas al retirarse las aguas.

La lucidez es la capacidad de discurrir con claridad, despejado todo delirio o locura. Nada menos confuso, oscuro o demente que un gaditano. El lúcido es el que sabe ver e iluminar las cosas tal y como son y no como aparecen o se presentan. Es el que desconfía de la ilusión. Lo lúcido es lo contrario de lo iluso.

Lúcido es el que sabe medirse con las cosas calculando la distancia respecto a ellas y, así, al verlas en su entorno evitar dejarse invadir por ellas. Lucidez dice mirada y distancia y por tanto luz y claridad. El Hércules gaditano (proceda de Egipto o de Tyro) era una divinidad solar.

Lucidez dice también fineza y finura, agudeza en captar la relación entre cosas muy alejadas. Dice perspicacia y sagacidad (olfato sutil) de la mirada de la inteligencia.

Esta mirada a distancia que es la lucidez (que a su vez implica luminosidad y claridad) es lo propio de una cultura hecha y compuesta *de y a través* de lo otro, de lo foráneo, de lo extranjero: Gerión el peregrino, Hércules el viajero, los navegantes y colonizadores fenicios y griegos, los cartagineses seducidos por la isla de Gadir... Lo gaditano es lo transitado. Lo transitado remite a lo indeterminado, a lo fluido, a lo relativo que es también la esencia del humor.

Luz, distancia, indefinición, indeterminación, capacidad de adaptación, abertura a lo extraño y a lo insólito: Cádiz será el último reducto favorable a los cartagineses después de que Sagunto se autoinmolara heroicamente para no dejar de ser lo que había decidido ser. Cádiz fue pronto ciudad amiga de Roma mientras gran parte de Iberia luchaba aún denodadamente contra ella. La sabiduría de Cádiz es un modo de su lucidez.

2. Humor

Humor viene de *umor*, que significa humor, humedad, agua, *La h* procede de una relación establecida erróneamente con *humus*, tierra. Pero *humus*, por su parte, sí está relacionado con *homo*, hombre, y con *humanus*, lo humano, que se aplica a lo apacible, lo afable, lo benigno.

El humor, lo líquido orgánico, tiene que ver con el hombre, que procede del *humus*, de la tierra; y por tanto también tiene que ver con lo humano, que designa lo no animal, lo no bárbaro, y por ende lo inclinado a la tolerancia y a la liberalidad.

Hay quizá dos tipos de humor, como escribía García Abril: el humor grotesco del carnaval medieval que significa *la insurrección de la vida corporal* y material contra todo orden sublime, racional o idealizador y contra todo tipo de cultura, y el humor moderno, discursivo y anticorporal, propio de una época donde lo social invade ya todo el campo de la vida. Es el humor intra-cultural contra el orden socio-cultural en el que está; un humor que se expresa en la sátira, en la parodia y en la burla.

El humor gaditano es al mismo tiempo medieval y moderno, corporal y discursivo. Junto a la mímica, el gesto o la carcajada, está la sátira y el retruécano. El carnaval gaditano es *un cuerpo lúcido que se ríe de sí mismo y de los otros*.

La gracia burlona gaditana contiene algo del “esprit” francés que es un ingenio lingüístico, y de la distancia propia del humor inglés, irónico y burlón. Pero sobre todo encierra un componente de humor al estilo del poeta romántico alemán Jean-Paul quien, a partir del conocimiento lúcido y trágico de los límites de lo humano y de su radical impotencia ante la muerte, *salva el placer del vivir por medio del “yo paródico”*. Una parodia del yo que es como un “ego desdoblado”, inconsciente, abierto, flexible y plástico y, por tanto, tolerante con lo otro, con lo extraño.

El carnaval es la máxima expresión de este *yo paródico de lo gaditano*: disolverse a sí mismo en la parodia del otro, disolviendo y haciendo irrisorio al otro parodiado. Es el sentido de la máscara y del disfraz.

Letra ritmada y gesto corporal: texto y mímica. Lo moderno y lo medieval. Lo satírico y lo corrosivo. Lo intracultural y lo contracultural.

El carnaval es así signo de la fluidez, de la plasticidad, de la indeterminación de lo gaditano: *simular al otro disolviéndose a sí mismo en la misma parodia*.

3. Sabiduría

Sabiduría viene de *sapere*, saborear, entender de cierta cosa. Saborear es poner atención en el sabor de algo o, por extensión, “gozar o recrearse pensando en algo”.

El sabio, *sapiens*, es el hombre de paladar muy delicado que sabe reconocer los gustos u olores de las cosas y distinguir unas de otras. Es el que posee sagacidad y fineza en todo ejercicio de análisis y examen (signos también de lucidez). El sabio es el que conoce el valor y peso de cada cosa, el hombre juicioso y prudente, en suma.

Sabor, *sapor*, dice el gusto, la gracia, la agudeza. Para Cicerón, *homo sine sapore*, el hombre sin gracia, sin agudeza, designaba al “hombre imbécil”. El gaditano, *el hombre con sabor*, es lo contrario del “hombre imbécil”. Es el hombre que posee el saber, que es el sabor de las cosas en sus diferencias, en sus cualidades, en su infinita fragilidad, donde residen también su riqueza y su variedad.

El hombre con sabor, el hombre con sabiduría es aquél que sabe distinguir y relacionar todo con todo. El sentido de lo sabio es el sentido de la inter-relación, el sentido de la conexión y quizá de la armonía. Decía Filostrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* a propósito de las famosas columnas del templo de Hércules en Cádiz: “Estas columnas son las ligaduras de la Tierra y del Océano. El mismo Hércules las grabó en la casa de las Parcas para que no surgiese la discordia entre los elementos, ni violasen nunca la amistad que hay entre ellos” (VI).

En medio de las aguas, las columnas de Hércules enlazan tierra y aire. Agua, tierra y aire en armonía. No faltaría sino el fuego, pero no la luz del Hércules, dios solar (¿cómo faltaría la luz en Cádiz?). El fuego, claridad y luz en lo gaditano, más que el fuego de la pasión es la lúcida comprensión de la solidaridad de todo con todo, una solidaridad que procura que jamás se viole la amistad que existe entre los elementos.

La insularidad y el aislamiento de una tierra rodeada de mar se alían extrañamente con la experiencia de ese mar no como límite sino como camino y como espacio abierto. El espacio lineal gaditano parece contradecir a Jaspers: “Todo ser parece en sí redondo”, o a Van Gogh: “La vida es probablemente redonda”. Lo gaditano no puede ser lo redondo por ser lo abierto a pesar de su casi insularidad: no hay isla menos aislada que Cádiz.

El fondo probablemente turdetano de la población gaditana originaria, se alía de amistad con semitas (fenicios y cartagineses), con griegos y con romanos. Recuerda Manuel Bendala que Escipión encontró una férrea resistencia en Astapa (¿Estepa?), “cuyos habitantes prefirieron el suicidio colectivo antes que la rendición”, (*Historia de Andalucía*, vol.I, 1980, p. 132), mientras Cádiz prefirió abrir sus puertas al ejército romano. Esta capacidad de amistad con lo foráneo (amistad que el fanático o el dogmático, es decir, el violento, rechaza) es otro signo de sabiduría, de prudencia (de armonía consigo mismo), de lo gaditano. “Los turdetanos, escribía Adolfo de Castro, amaban la poesía; sabían cultivar la inteligencia”. Y, por eso, “por el respeto que la inteligencia tiene para con la inteligencia”, no apelaron a la supremacía de las armas, en su encuentro con los romanos, sino al talento: “los vínculos del talento hicieron hermanos a los de Cádiz y a los de Roma” (*Historia de Cádiz y su provincia*, Cádiz, 1858, reed. 1982, p.129). Así

lo proclamó ante el Senado romano el mismo Cicerón quien, según Adolfo de Castro, defendió a los gaditanos comparándolos con otros pueblos que quisieron fundar sus derechos en las armas. Los de Cádiz, decía Cicerón, fundaban sus derechos no en las armas sino en la sabiduría.

El gaditano, en suma, como puro andaluz, está más cerca de la comedia trágica que de la gesta heroica. Prefiere reírse de la muerte que perder la vida: de aquí su humor lúcido y corrosivo. Prefiere la luz de la distancia a la oscuridad de la confusión: de aquí su lucidez irónica. Prefiere el popurrí de la mezcla y la conexión de todo con todo que lo insulso reiterativo de un solo sabor: de aquí su gozosa sabiduría.

Lucidez, humor y sabiduría no son sino propiedades de lo abierto. Un sistema abierto es ciertamente aquél cuya estructura tiende a la disipación continua de la energía. La historia toda de Cádiz por “saltos bruscos” (de la mayor riqueza y esplendor a la más oscura depresión y crisis) es ejemplo de lo que digo.

Pero esta disipación de la energía contiene, en lo que permanece vivo y abierto, la posibilidad jamás perdida de una nueva aventura hacia un horizonte de mayor complejidad y riqueza. ¿No estamos quizá asistiendo en nuestros tiempos al anuncio de uno de esos saltos hacia adelante?

Porque sólo lo abierto inventa.

Cádiz, enero de 1986

SOBRE EL HUMOR COMO CONDUCTA DEL PENSAR

LA DISTANCIA Y EL HUMOR

El humor es el premio de la distancia. De la distancia respecto a sí mismo y respecto a lo otro o al otro. Es producto de la compartida convicción de que sólo se es algo en relación con lo que no es uno mismo. El humor es pues efecto de la lucidez que nos proporciona la experiencia constante de la relatividad de todo y de todos.

Por eso el humorista se ríe de todo lo que se cree absoluto. Porque se ríe de lo irrisorio, y nada hace reír tanto como lo falso y sobre todo lo falsamente absoluto. Chateaubriand para dar cuenta de la llegada del otoño escribía: "Extasiado, yo penetraba en el mes de las tempestades" (*J'entrai avec ravissement dans le mois des tempêtes*) en vez de decir con toda simplicidad "asistía al comienzo del otoño". La hinchazón de un yo cósmico para el que el otoño se describe como una aventura personal que hace temblar el universo resulta una escena cómica. Cuando lo sublime se olvida de lo relativo, sólo suscita la sonrisa.

El humor, como experiencia de lo relativo, es el pensar del contraste y de la nada ante un absoluto posible o añorado. Quizá sea ésta la raíz del humor judío para el que la relatividad vivida está siempre como anonadada ante un absoluto terrible, esperado o presentido.

LO SERIO, LA NECESIDAD Y LA MUERTE

La experiencia presente de lo relativo va unida siempre en el humor a un presentimiento de lo absoluto, siempre ausente, secretamente deseado, quizás temido. El humorista, el hombre con humor, no es jamás banal ni superficial.

Siempre un rasgo de humor disimula un pensamiento de lo profundo y de lo serio. En suma, el humor sólo es rasgo del animal que piensa, el único que sabe que va a morir. Por eso también, como decía Bergson, no es sólo el animal que sabe reír sino el único que hace reír.

Esta lucidez sobre la muerte y la nada, presente en todo comportamiento humorístico, da al humor un comportamiento ético que ya señalaba Kierkegaard: el humor es la desesperación ante la relatividad, pero es también la catarsis para buscar el camino hacia un sentido absoluto que sólo descansaría en la fe religiosa.

No otro es el mecanismo que Freud atribuye al humor: el de desmentir a la realidad y salvaguardar el placer. Los obstáculos, las frustraciones y hasta la presencia de la propia muerte pueden ser ocasión de placer a través del pensamiento humorístico. Freud contaba el rasgo de humor de aquel condenado al que llevaban a la horca un lunes y que exclamaba: “¡Vaya, la semana empieza bien!”.

LA RISA ANTE LO HUECO

Si pensar es descubrir la relación entre las cosas, el humor, como modo del pensar, no hace sino revelar que algo, fuera de la relación instituida y habitual con las otras cosas, no es sino una hinchazón que recubre un vacío.

De aquí la caricatura que disloca nuestra percepción usual de un rostro o de un cuerpo, subvirtiéndolo la relación de un rasgo respecto a los otros y descubriendo la preeminencia inadvertida de algunos de ellos sobre los otros. Lo que parecía forma de un carácter deviene deformación de un exceso. La cara ya no es más que una frente, un ojo, una nariz, unos labios o un mentón prominente. El humor, aquí como siempre, descubre lo irrisorio de un rasgo al aparentar olvidar que no es sino su relación y su diferencia con los otros rasgos.

Descubrir de improviso la vaciedad y la nulidad de algo que parecía pleno de sentido, hace reír. Spencer sostenía que la risa era el indicio de un esfuerzo que encuentra de pronto lo vacío, que no logra aplicar una energía que de pronto se queda como en el aire.

La actitud del humor, como mirada a distancia de lo relativo, es descubrimiento de lo ridículo. Detrás de cada situación sublime hay una parte de mezquindad; detrás de cada hinchazón del yo, hay un vacío de pobreza y de miedo. Debajo de la púrpura y del armiño hay un pobre cuerpo desnudo: “El rey está desnudo”, grita el niño del cuento. Aquí el humor está en el relato mismo y no en el grito del niño, que no hizo reír a nadie y mucho menos al rey.

Como también en este otro relato del hombre blanco y del indio atravesando las Montañas Rocosas. Hace mucho frío. El hombre blanco va envuelto en pieles. El indio va desnudo:

El blanco: Pero, ¿cómo haces? ¿no tienes frío?

El indio: Y tú, ¿no tienes frío en la cara?

El blanco: No, en la cara no.

El indio: Yo todo cara.

LA EXPECTATIVA Y EL VACÍO

Esfuerzo, tensión, expectativa, van siempre unidos en el efecto del humor. Como decía Kant, “la risa procede de una espera que se resuelve súbitamente en nada”. Aquí están esbozados tres componentes que el humorista no dejará jamás de utilizar:

1. Despertar la atención del oyente hacia una situación cuya resolución no se deja adivinar y promete ser insólita.
2. Lograr que durante un momento el oyente suspenda toda distracción y hasta se olvide de sí mismo, en una tensión sostenida hacia el final próximo.
3. De pronto, súbitamente, desencadenar la solución, desvelar la nada de una apariencia y con ello producir la relajación que es la risa.

INVERSIÓN Y SUBVERSIÓN

El humor, al descubrir la otra cara de la vida, crea un mundo donde todas las relaciones entre las cosas aparecen como inesperadas.

Después de un rasgo de humor, el mundo parece otro, como vuelto al revés; y esta nueva perspectiva, inesperada e insólita, perturbadora de los prejuicios y de lo usual, tiene un valor crítico y corrosivo. El humor alcanza así un valor social insustituible de lucidez desmistificadora, que restablece la cara verdadera de lo real empequeñeciéndola.

Por eso todo rasgo de humor es subversivo y no hay nada más irritante para el poder que la picadura constante y en apariencia inofensiva del humorista.

LA INTELIGENCIA QUE SONRÍE

El humor, como distancia y puesta en relación, es casi una definición del pensamiento mismo: por eso el humor cuenta siempre con la inteligencia porque

de ella procede y a ella se dirige. El humor estimula la inteligencia porque de ella nace y de ella se alimenta. Los tontos jamás ríen y de ellos se ríe la inteligencia.

Si pensar es relacionar las cosas y construir mundos cerrados y coherentes, el humor es justamente el agujijón corrosivo que perturba la bella ordenación aparente de las cosas de los hombre haciéndolos descubrir la relatividad en la que están bajo el ropaje aparente de lo sublime, de lo pétreo, de lo hierático.

LO RÍGIDO Y EL RICTUS

Lo que hace siempre reír, y que el humorista descubre, es lo rígido, lo maniático y lo maquinal de los comportamientos de los hombres. No hay nada más risible que la rigidez, la repetición, el automatismo de una conducta o de un carácter. Por eso, como decía Bergson, las grandes obras cómicas no tienen como personaje una persona en toda la tensión y complejidad de su vida real, sino un modo rígido de ser que se ignora como tal: *El avaro, El burgués gentilhombre, El misántropo, El mentiroso, El distraído*, etc.

En el drama (*Hamlet, Otelo, Don Juan,...*) jamás se pinta la esclerosis estereotipada de un personaje sino la inestabilidad y la lucha contra la propia rigidez. En la tragedia (*Antígona, Medea,...*) lo que se describe es la lucha contra la inflexibilidad de la necesidad impuesta por los dioses o el destino.

LA TERNURA DE DON QUIJOTE

Cuando la persona, razonable y sensata, se deja llevar por el personaje que ella misma se fabricó, esta rigidez añadida que parece locura, despierta la risa, junto a la compasión comprensiva que suscita su persona. Este es el caso de Don Quijote, cuyas locuras nos hacen reír pero cuya persona despierta la ternura y el deseo de protección.

Todos reímos de Don Quijote de la Mancha porque todos somos en algo Alonso Quijano. Por eso, mientras los hombres sean capaces de reírse de sí mismos seguirán leyendo a Don Quijote.

Quizá por eso el Quijote es el segundo libro más leído, después de la Biblia. En ambos casos lo que leemos es la verdad de nuestra inmensa relatividad. En la Biblia, lo Absoluto se hace familiar, habla a los hombres, se irrita con ellos, los perdona, los protege y al final los salva. Esta religación, que no es sino otro modo de relación, relativiza al Absoluto mismo respecto a lo que dice ser su criatura.

El Quijote redescubre la relatividad del héroe y de lo heroico respecto al entorno. No hay héroe absoluto y eterno sino aquél que pide y permite la realidad de los tiempos. Querer ser más de lo que se puede ser es locura y despierta la risa aunque teñida de la ternura por la vida de un hombre que, como escribe Cervantes, “*en tanto que fue Alonso Quijano a secas, y en tanto que fue Don Quijote de la Mancha, fue siempre de apacible condición y de agradable trato*” (II, Cap. LXXIV).

LA RELATIVIDAD DE CADA COSA

Bergson sostenía que la comicidad de una situación o de un personaje estaba en el automatismo, en lo mecánico que se opone a la fluidez continua de lo vivo.

Quizá esta descripción de lo cómico puede ser subsumida como un caso particular de ese desvelamiento abrupto de la relatividad de todo comportamiento, de toda permanencia de ser, que aquí estamos sugiriendo como base de todo rasgo de humor.

Lo risible es lo que ha perdido su relación con el entorno, y toda situación, comportamiento o actitud se vuelve cómica cuando la percibimos en un contexto diferente o simplemente sin contexto. Muchas cosas, dichas seriamente, “desde fuera”, despiertan la risa. Es el efecto que producen ciertas situaciones donde la extrema delicadeza y sensibilidad bordean sin querer (?) lo ridículo. He aquí dos ejemplos de este efecto, cosechados entre muchos en *El lirio en el valle* de Balzac. Se trata de dos increíbles diálogos de amor entre la casta Mme Henriette de Mortsaufl y el enamorado caballero Felix de Vandenesse:

Monsieur de Vandenesse, ante las continuas evasivas de Mme de Mortsaufl, exclama:

– “*En fin, decidme francamente cómo queréis que yo os ame.*

Y la casta Henriette le responde sin inmutarse:

– “*Amadme como me amaba mi tía...*”.

Algún tiempo después, tiene lugar el reencuentro de un Vandenesse ya maduro con la siempre amada Henriette:

– “*¿Hablad, hablad! Estoy segura de mí misma, puedo otros sin pecar. Dios no quiere que yo muera; él os envía ante mí como envía su soplo a sus criaturas, como derrama la lluvia sobre una tierra árida. ¡Decidme, decidme! ¿me amáis santamente?*

- *Santamente.*
- *¿Para siempre?*
- *Para siempre.*
- *¿Como a una virgen María que no hay que despojar ni de sus velos ni de su corona blanca?*
- *Como a una virgen María visible.*
- *¿Como a una hermana?*
- *Como a una hermana demasiado amada.*
- *¿Como a una madre?*
- *Como a una madre secretamente deseada.*
- *¿Caballerescamente, sin esperanza?*
- *Caballerescamente, pero con esperanza.*
- *En fin, ¿como si tuviérais aún veinte años y llevarais, como en aquel baile, aquel desgarrado traje azul?*
- *¡Oh, mucho más! Yo os amo así y os amo además... como os amaba vuestra tía.*
- *Soy feliz: habéis disipado todos mis terrores."*

Cualquier comportamiento, descontextualizado y fuera de su entorno se torna risible como aquellos aduaneros que, según cuenta Bergson, después de ayudar con riesgo de sus propias vidas a unos náufragos perdidos ante las costas francesas les preguntaron al llegar a tierra "si no tenían algo que declarar".

Lo risible está aquí en el descubrimiento de que una frase perfectamente seria y normal revela de pronto la relatividad de la seriedad y de la convencionalidad en la que se apoya.

Si a un héroe trágico, en la máxima tensión de su discurso contra su adverso destino, le interrumpimos cortésmente para advertirle que si tomara asiento podría proseguir más cómodamente su diatriba, o simplemente le ofrecemos un vaso de agua para aplacar la presumible sequedad de sus labios, la situación se volvería tan irresistiblemente cómica que hasta el mismo héroe terminaría por sonreír.

En el último capítulo de *Don Quijote*, cuando en torno al bueno de Alonso Quijano, ya moribundo y habiendo hecho testamento, todos lloraban y se apenaban sinceramente, "andaba la casa alborotada, pero con todo, añadía Cervantes, comía la Sobrina, brindaba el Ama y se regocijaba Sancho Panza: que esto del heredar algo borra o templea en el heredero la memoria de la pena que es razón que dejó el muerto".

Octavio Paz escribía, quizá pensando en esta escena, que Cervantes era el Homero de los tiempos modernos. En *La Odisea*, en efecto, hay un pasaje en el que, Ulises, antes de narrar a Alcinous los males que ha tenido que sufrir por la

voluntad de los dioses, se dirige a su huésped en estos términos: “*Pero permitidme que acabe mi cena, a pesar de la aflicción que me consume; no hay necesidad más imperiosa que el hambre... Para que pueda obedecerla, ella misma me hace olvidar todas mis desdichas y todos mis duelos*” (*La Odisea*, libro VII).

EL HUMOR COMO MODO DEL PENSAR CONCIERNE AL LENGUAJE

La inversión que el humor produce en las relaciones habituales del mundo que habitamos, se logra sobre todo por la utilización de la polisemia de las palabras en contextos inapropiados, ambiguos o equívocos. Las famosas “perlas” de los exámenes no tienen otro origen, aunque sus inocentes autores crean escribir lo más seriamente del mundo.

La inversión de relaciones que el humor desvela produce la inesperada visión de un absurdo que desmitifica lo habitual y desconcierta lo presente porque suscita la inquietud sobre la propia seriedad en la que se asienta.

Por eso muchos rasgos de humor se producen sin autor: la vida da a veces risa y las cosas más serias son las que más risa dan. Las distracciones del sabio, las locuras de Alonso Quijano el serio, las rigideces de todo ceremonial, etc., son algunas de esas situaciones donde lo serio hace reír.

Es conocida la comicidad que sin quererlo produce el escolar ignorante y angustiado en el sagrado acto del examen. Ante algunas de estas preciosas “perlas sin cultivar” sólo ríe, no sin ternura y comprensión, el mismo profesor que debe corregirlas y que alguna vez cosecha y conserva para su propio solaz:

Modelo de análisis y comentario de texto: “*Este texto se divide en una parte. La primera parte, que es la única...*” (Perla inédita cosechada en un examen de Selectividad, Cádiz, junio 1991).

Ejemplo de causa y efecto: “*Si yo tiro una tiza al suelo, la causa es que se cae, y el efecto es que se rompe*” (Id.).

La erótica del saber: “*La Crítica de la Razón Pura la escribió un filósofo llamado Emmanuel Kant*” (id.).

Una de judíos y de maestros corruptos: “*Platón era de familia de judíos. Estudió en la escuela de Sócrates quien, denunciado por los Padres de Alumnos, fue condenado por corrupción de menores*” (id. Selectividad, Cádiz, junio 1990)

“*El mar es uno de los elementos de la tierra. Se estudia el fondo del mar con una sonda. Si la sonda trae arena es que el fondo es arenoso; si trae fango es que el fondo es fangoso; si no trae nada es que la cuerda es demasiado corta*”. (Recogida en el libro de Jean-Charles, *La foire aux cancrés*, París, 1962).

"La selva virgen es una selva que jamás ha sido penetrada por el hombre" (id.).

"Mulato: Persona cuyos padres son de sexo diferente. Mulata: Hembra del mulo" (id.).

"Principio de Arquímedes: Todo cuerpo sumergido en un líquido, si no ha vuelto a la superficie al cabo de media hora, debe considerarse como perdido" (id.).

Me place pensar que la risa es quizá el único recuerdo que quedará de esta breve reflexión sobre el humor.

Y me encanta recordar, y que me perdone el lector esta breve alusión a mi vida académica, que pensando así en voz alta sobre el humor transcurrió mi última intervención pública como Rector de la Universidad de Cádiz, una ciudad donde la sabiduría y la lucidez se alían con el humor mismo para componer uno de los modos más humanos de vivir la vida.

Cádiz, julio de 1986

COMO DISFRAZARSE DE JURADO SIN PARECERLO

A Alberto Ramos Santana

– “¿Qué hace un filósofo como usted en un sitio como éste?, me preguntaban hace tres semanas cuando acepté ser Presidente del Jurado del Concurso de Agrupaciones del Carnaval de Cádiz.

Y yo contestaba:

– “Hago de filósofo, es decir, de curioso”.

Me acordé entonces del viejo filósofo Empédocles que por curiosidad se lanzó al Etna para saber lo que era el fuego divino. Dicen que sólo quedó de él una sandalia de bronce que el volcán despidió. Otra leyenda cuenta que sólo quedó la huella de sus pies sobre la lava.

Si quieres saber lo que es el fuego, échate al fuego.

El Carnaval de Cádiz calienta sus calderas en el fuego del Concurso y después su fuerza se desparrama en fuegos artificiales, como lava ardiente y viva, durante la semana del Carnaval, por todas las calles y plazas de la ciudad. El que se asoma a este volcán, sale por lo menos chamuscado. Lo sé... Aún me quema.

Durante casi tres semanas, la lava del Carnaval se va poniendo al rojo en las largas sesiones de la “fase clasificatoria” y “semifinal” para estallar al fin en “la final”. En 1988 el Jurado escuchó cerca de 3.000 coplas, leyó 1.000 folios de letras y asistió a 100 horas de espectáculo a lo largo de 17 días de sesiones.

Todas las pasiones, todos los ruidos, todos los rumores, todos los calores y ardores se almacenan y condensan durante este período de precalentamiento. Toda tensión es posible porque aquí sólo lo excesivo impera. Todos tratan de correr hacia la salida para tronar el primero en la final y poder al fin desparramarse por la ciudad.

El Carnaval posee en efecto todas las cualidades de la erupción atronadora y resplandeciente donde ningún silencio, ninguna pausa es posible. El Carnaval

es una fiesta sin pausas, sin silencios. Quizá sólo algunos raros momentos casi meditativos de las Comparsas.

Todo el resto está movido por ritmos vivos de danza o de marcha, animados y decididos. Músicas para bailar o para marchar. Músicas para la plaza y la calle.

El Carnaval expulsa el silencio porque no es el tiempo de la reflexión, de la discreta confidencia o del soliloquio. El Carnaval es sobre todo exteriorización. Cádiz se exhibe a sí misma y se manifiesta ante sí dándose como espectáculo para ser vista por otros.

Hasta las letras más sentidas, las más cargadas de discreta sinceridad, aquellas que dicen algún dolor, alguna pena o humillación, son cantadas para ser oídas y celebradas por los otros.

El Carnaval es una formidable máquina de comunicación espectacular: decir para ser visto y oído.

No hay aquí sólo humor e ingenio de un texto cantado al ritmo de una música de baile. El Carnaval es también belleza, imaginación y fantasía del "tipo" (del disfraz) y expresión y gestualidad del cuerpo y de las cosas. Junto a los que se disfrazan de otros están los que se disfrazan de cosas, las más increíbles: de bolsa de papelillos, de ropa tendida, de trastienda, etc.

Todo está ofrecido para ser mirado y oído. Todo es exterioridad y superficie. La interioridad oscura, la callada intimidad, parece no haber en la abierta, ruidosa y luminosa ciudad de Cádiz.

Todo parece ser juego de miradas, campo de lo visible, teatro de la voz del cuerpo y de lo vivo. Las "letras" (que no están para ser leídas sino para ser oídas), no son solamente cantadas o recitadas: son gesticuladas y mimadas. El texto escrito se hace voz y las voces se hacen gestos. El lenguaje no es aquí la expresión de un espíritu sin carne sino de un cuerpo que habla, que piensa y que siente. Y que se ríe de sí mismo y de los otros.

Por eso, uno de los temas centrales de los grupos carnavalescos es el cuerpo, el propio y el de los otros. El cuerpo en toda la crudeza de su organicidad se muestra como un mundo extraño, salvaje, inculto, que vive sometido todo el año a la disciplina de la cultura y de las buenas maneras y que ahora y sólo ahora puede exhibirse en la ciudad y puede hablar de sí mismo sin tapujos, sin recubrimientos. Lo que aquí se representa no es el cuerpo altivo o heroico (como en ciertas fiestas populares), ni es el cuerpo bello o deseable (como en los Carnavales canario o brasileño), sino el cuerpo irrisorio del que hay que burlarse al describir sus flujos, sus humores, sus deformaciones, sus miserias...

Entre otras muchas cosas, el Carnaval de Cádiz es una irónica exhibición de la corporeidad en el ámbito de una sociedad urbana. Pero una exhibición a tra-

vés de los signos. El gaditano, como hombre comerciante y negociador, prefiere el rodeo y la mediación de los signos a la violencia de la pura presencia de las cosas. Aquí como en todo, la exhibición y el espectáculo del cuerpo se hacen a través del vestido, del gesto y de la palabra alusiva. Siempre un cuerpo vestido y encubierto por la metáfora del disfraz o por el ingenio de una elipsis lingüística apoyada en una gesticulación que habla sin decir palabra.

El genio gaditano del espectáculo está en este modo indirecto de decir todo con un guiño o con una elipsis que, como el disfraz, descubre lo que disimula.

Pues bien, uno de los disfraces que más gusta vestir el gaditano es el de Jurado del Concurso del Carnaval. Y es uno de los más difíciles de llevar porque no se nota. Todos los gaditanos se sienten jurados aunque sólo unos pocos imprudentes aceptan comprometerse publicando su veredicto y sobre todo aceptando que éste tenga consecuencias prácticas para aquéllos que han sido juzgados.

Diez hombres, no diré que piadosos pero tampoco diré que sin piedad, se disfrazan públicamente de jueces para juzgar el ingenio, el arte y la fantasía de otros hombres y mujeres disfrazados de mil cosas (y a veces hasta de jurados) que cantan y se burlan de todo lo acaecido en la ciudad, en su entorno y en el mismo Carnaval.

Aquellos diez hombres disfrazados de jueces filtran, orientan y retienen como pueden el bosque animado de coplas, de gestos, de "tipos", de humor, de ingenio, de sentimientos, de pasiones, que pugnan por estar presentes en la explosión final de ese volcán al rojo vivo que es el Concurso del Carnaval. Los hombres del jurado tratan de reconducir ese potente río de fuerzas para que la fiesta sea la más gozosa, la más justa y la más bella posible.

No lo consiguen totalmente jamás. Afortunadamente. Es buen signo. Si pudieran elegir bien a los cuatro mejores esto indicaría que sólo hay cuatro mejores, cuando en realidad mejores hay mucho más de cuatro.

Mi charla termina como empezó. El que quiera saber algo de Carnaval que se lance a su fuego, como este imprudente filósofo que se disfrazó de jurado sin parecerlo.

A pesar de todos los malos presagios que se me anunciaron, en esta aventura sólo perdí un poco de mi gran ignorancia sobre Cádiz y su Carnaval.

En lo demás estoy entero y la prueba es que aquí estoy contándoselo a ustedes, a quienes agradezco su atención y su paciencia.

Gracias.

Cádiz, febrero de 1988

FIGURAS DEL TIEMPO

Feliz el río que pasando queda

Jorge Guillén

TIEMPO Y TRANSGRESIÓN: ELEMENTOS PARA UNA 'SALVACIÓN' ANTIRROMÁNTICA DE ANDALUCÍA

A Alberto González Troyano

LA TEORÍA ORTEGUIANA DE ANDALUCÍA

Es probable que ciertos desencuentros con Ortega y Gasset e incluso la irritación admirada que a veces suscitan sus textos no sean sino efectos no buscados de la rutina académica de pretender captar la "idea" desvestida de su expresión. Ortega pertenece a aquellos filósofos que piensan "a través" de la textura misma de su lenguaje y en los que el pensamiento se ofrece más inmediatamente bajo la figura de la imagen y del estilo que bajo la forma mediada del concepto y de la argumentación.

Por eso, lo que Ortega piensa *es* lo que escribe; es decir, su pensamiento no es sino su escritura¹. Cuando se olvida esta aparente obviedad, cuando el lector de Ortega pretende descubrir *más allá* del brillo del lenguaje el presunto mundo pretendidamente previo de las ideas, éste se le escapa o se le aparece evanescente o impreciso. Prendido en la seducción de un estilo incomparable, el lector buscador de "ideas puras" apenas si logra apresarlas y retenerlas una vez terminada la lectura. Y ante esta sorpresa, que unas veces deviene perplejidad y otras irritación, la única salida posible para apaciguar la inquietud y la impaciencia es volver a comenzar la lectura y dejarse de nuevo seducir por ella.

¹ M. PEÑALVER, "Ortega: una escritura seducida", en *Campus*, Alicante, nº 3, pág. 45-47.

El texto orteguiano *Teoría de Andalucía*², que aquí sirve como punto de partida para esta reflexión, es un “ejemplo ejemplar” de lo que estoy apuntando. Ejercitemos el doble modo de aproximación al que aludíamos más arriba.

De entrada, he aquí mi primera impresión: una vez la lectura terminada, aún seducido por el texto, me vuelvo hacia el recuerdo aún vivo de lo leído y comienzo a experimentar inquietud, perplejidad, incomodidad y, en suma, una cierta irritación.

Detengámonos en primer lugar en el título. El ensayo se titula *Teoría de Andalucía*. Ante un título tan prometedor mi profesión y mis raíces culturales se despiertan expectantes: se nos anuncia una *Teoría*, esto es, una explicación abarcadora y estructurada que promete saber dar razón de sí misma, y a propósito de *Andalucía*, un tema antropológico y cultural de extremado interés y que personalmente me concierne.

Sin embargo, esta *Teoría* no ocupa más que catorce páginas, unas cuatro mil palabras, divididas en dos tramos: un “Preludio” y un capítulo titulado “El ideal vegetativo”. Ciertamente un ensayo no es un tratado y todo en él es sugerencia y alusión. Lo preciso para despertar y suscitar la reflexión del lector. Así entendido, *Teoría de Andalucía* no sería el título de lo escrito sino el título de lo que lo escrito debería suscitar. Así pues, el título del escrito de Ortega no es sino la invitación a la futura redacción de un trabajo inexistente. He aquí ya una primera razón de irritación post-lectura.

Veamos el “contenido” de la *Teoría* misma: en primer lugar, demorémonos en la reflexión inicial que parece motivar la redacción del ensayo: el siglo XIX, afirma Ortega, fue un siglo andaluz; la “quincalla” (*op. cit.*, pág. 13) meridional (el cante hondo, el contrabandista y la “presunta alegría del andaluz”) dominó y simbolizó a todo lo español, desde las Cortes de Cádiz hasta el asesinato del malagueño Cánovas del Castillo. Hasta 1900 no se iniciaría el predominio del norte: Cataluña, Vasconia y Asturias.

Pero he aquí que en 1927 —fecha de la publicación del ensayo— Ortega descubre indicios de un nuevo retorno de lo andaluz. Se tratará sin embargo de una nueva visión de Andalucía y ya no volverá, según el autor, ni “el terrado, el tiesto y el cielo azul”, ni el ladrón y el contrabandista, que no son sino la “farsa multicolor” que los andaluces mismos ponen “ante los ojos de los turistas”.

² José Ortega y Gasset, *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1927), Madrid. Revista de Occidente, 1942.

¿En qué consistirá pues este retorno de lo andaluz? Ortega nos advierte que el nivel económico andaluz comienza en efecto a crecer pero que “aún no hay síntomas de un resurgimiento intelectual y moral”. Así pues, el ensayo parece escrito para anunciar el retorno de lo andaluz y para advertir enseguida que no será, afortunadamente, un nuevo retorno del pintoresquismo decimonónico.

El nuevo andalucismo que Ortega describe en 1927 y que nuevamente invadirá a España, será el que nuestro autor designa bajo el nombre de “*ideal vegetativo de la existencia*” (*op. cit.*, pág. 21).

Olvidada la falsa quincalla decimonónica, que, como se deduce del texto, alimentó muchos de los aspectos de la visión romántica de Andalucía, se pasará a “la pereza como ideal y como estilo de cultura” o, lo que es lo mismo, al “ideal paradisíaco de la vida” que es, para Ortega, lo verdaderamente andaluz (*id.*, pág. 23).

Pero este ideal paradisíaco de pereza, cuyo retorno hegemónico se anuncia para cuando quizá de nuevo España bascule hacia el Sur, ¿cómo es descrito por Ortega? Este ideal posee muchos de los caracteres propios de una cultura campesina, enraizada en lo agrícola: la vida andaluza excluye toda exaltación, ignora lo heroico y desprecia lo guerrero. La “vida mínima” (*id.*, pág. 22) a la que aspira el andaluz evita todo esfuerzo más allá de lo imprescindible para vivir. En el fondo, añade Ortega, este ideal cultural de lo vegetativo no concierne sino a lo cotidiano, a lo trivial, es decir, a los “pisos bajos de la existencia”, en una palabra, a la conexión íntima y dócil con la tierra andaluza misma, con su atmósfera, con su luz, con sus “gracias cósmicas”. Pues bien, a los pueblos idealistas del Norte, esos que “valen por los pisos altos de su vida”, este ideal andaluz les parece “sencillo, primitivo, vegetativo y pobre” (*id.*, pág. 28-29). Y, al parecer, es este modo de la existencia el que pronto quizá domine en España.

He aquí, pues, cómo bajo la promesa incumplida de una *Teoría de Andalucía* lo que Ortega parece desvelar es la inquietud apenas disimulada experimentada por un español del Norte (o del centro) ante la previsible hegemonía de lo andaluz como “ideal vegetativo” de la vida.

Nuestra impaciencia (como lector y como andaluz) se precisa cuando, terminada la lectura del ensayo sobre Andalucía y desprendidos del encanto de las imágenes y de la fluidez del estilo, nos percatamos de que Ortega casi nos ha convencido de dos cosas: que la hegemonía cultural andaluza del siglo XIX representó para España el ofrecerse al mundo como espectáculo pintoresco y que la nueva hegemonía que se anuncia en 1927 significará el predominio del ideal andaluz de pereza vegetativa.

He aquí el sentido que se desprende del texto cuando practicamos con Ortega la aludida búsqueda de las ideas “más allá” de su expresión textual. Lo que experimentamos como irritación es justamente esa no correspondencia entre el sentido adquirido en la mera aprehensión del contenido lógico de lo escrito y el sentido ganado en la comprensión del texto como totalidad indisociable de forma-contenido.

Por eso todo desasosiego queda apaciguado cuando volviendo de nuevo al texto nos sumergimos en su lectura y nos dejamos llevar enteramente por el sabor, la fluidez y la transparencia del incomparable lenguaje orteguiano.

Lo que ahora debemos decir del ensayo de Ortega es que se nos aparece no como una *Teoría* sino como una *Meditación* al estilo de las *Meditaciones* del Quijote y de Don Juan. Es decir, recreaciones donde el motivo o el tema elegido reaparece ante el lector bajo una luz nueva que muestra, desde perspectivas diversas, la multiplicidad de facetas de lo real. Son “maneras nuevas de mirar las cosas”³, haciendo que las cosas “reverberen” (*op. cit.*, pág. 311).

La *Teoría de Andalucía* no sería entonces sino una recreación, una reverberación de lo andaluz. Ahora bien, “hacer que algo reverbere” no es sino “hacer que las cosas descubran lo que llevan dentro, su plenitud, su perfección” [...], “su plenitud de significado” (*id.*). Sólo cuando las comprendemos, dice Ortega, las cosas se refractan (*op. cit.*, pág. 314) en nosotros y sólo entonces, y aquí está la clave de la interpretación de Ortega, las cosas son “salvadas” (*op. cit.*, pág. 311-312).

Los ensayos de Ortega son “salvaciones” (en el sentido que tenía este término entre los humanistas del siglo XVII), es decir, modos de hacer que las cosas se relacionen entre sí y con nosotros mismos en su “universal conexión” (*op. cit.*, pág. 313). Sólo gracias a este “amor intelectualis”, como diría Spinoza (*op. cit.*, pág. 311), las cosas son *salvadas*.

La *Teoría de Andalucía* es pues literalmente una *Salvación de Andalucía* y sólo así vamos a releerla.

Para cumplir fielmente el consejo de Ortega, hagamos que el texto se refracte en nosotros no buscando “la prueba de la verdad o el error” en el discurso mismo orteguiano sino en nuestra propia experiencia y capacidad de comprensión.

³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), en *Obras Completas*, vol 1, Madrid, Revista de Occidente, 1966. pág. 318.

Ahora, la Andalucía que leemos en el texto de Ortega “reverbera” ante nosotros con facetas y luces que inmediatamente contrastan y se distancian de la visión heredada del siglo XIX, aquélla que en parte tuvo su origen en la imagen romántica de Andalucía, tan celebrada por viajeros y poetas.

Esta visión romántico-literaria que pareció encontrar en lo andaluz el alimento y la ilustración de su interna búsqueda inquieta es la que voy a condensar en cuatro rasgos: el gusto por la representación pictórica de lo real, la fruición ante la evocación del pasado histórico perdido, la perplejidad ante la sombra irracionalidad de las pasiones y la fascinación ante la presencia inquietante de la muerte.

El *mundo* como cuadro, la *historia* como evocación, el *yo* como diferencia absoluta y el *no-ser* como abertura al infinito, son, entre otros, los temas que discurren en la visión romántica de Andalucía. A ellos vamos a oponer simétricamente aquéllos que se suscitan y alimentan en la lectura “reverberante” de ciertos textos de Ortega y que constituyen lo que se nos aparece como *una visión antiromántica de Andalucía*.

ANDALUCÍA COMO CUADRO Y COMO REPRESENTACIÓN

En la versión orteguiana, Andalucía no aparece ya como cuadro sino como visión. Ortega no describe el paisaje andaluz sino que lo mira, lo palpa, lo siente. Así, Sevilla es vista como “ciudad llana, deleitosa, perfumada y loca de luz”⁴. El viajero romántico, por el contrario, era el literato-pintor que buscaba la impresión que expresara una escena: Gautier y Mérimée fueron pintores antes que literatos. Gautier describía, según Lanson, “no la visión sino la pintura del objeto”⁵. Gautier “escribía” grabados, estampas, cuadros: “era un parque al gusto de Watteau”⁶. De Mérimée se ha podido decir que no escribía como se habla sino más bien como se pinta⁷.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de don Juan*, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, ed. cit., pág. 53.

⁵ G. LANSON, *Histoire de la Littérature Française*, Paris, Hachette, 1909, pág. 965.

⁶ *Poésies I*, en Théophile Gautier, *Oeuvres*, Paris, Charpentier, 34 vols.

⁷ Emmanuel BERL, “Mérimée”, en *Tableau de la Littérature Française. De Madame de Staël à Rimbaud*, Paris, Gallimard, 1974, pág. 145: “Por mucho que lo leo no oigo el sonido de su voz [...]. Es que Mérimée no escribe como se habla sino más bien como se pinta”.

Lo pictórico deviene así lo *pintoresco*, que es el cuadro donde se representa la escena, la situación teatral que capta el detalle característico y significativo, raro o diferente. Lo pintoresco parece así unido a lo *teatral*, a la escena humana en un marco o un decorado que le convienen. Lo andaluz comienza así a aparecer como *espectáculo*, como *representación*.

Ortega mismo señala a su manera este aspecto de lo andaluz que describe como la instintiva capacidad de los andaluces de “representarse a sí mismos” (*op. cit.*, pág. 13) ante los forasteros, de ser mimos de su propia imagen. Se diría que en la mirada de Ortega Andalucía ya no es vista como una obra teatral sino como un *ballet*, donde las figuras se imitan a sí mismas a fuerza de conocerse. No habría pues ningún dramatismo en la escena andaluza. Los personajes se representan a sí mismos no movidos por oscuras y ciegas pasiones sino llevados por la propia lucidez irónica que les proporciona su propio autoconocimiento. Quizá por eso Ortega afirma que los andaluces son una de las razas que mejor se conocen.

LA HISTORIA, EL INSTANTE, LA PRESENCIA

Como es sabido, la historia era para los románticos evocación y resurrección del pasado. El romanticismo introdujo y vulgarizó el sentido de lo histórico y así se ha señalado que tal vez no habría habido Michelet sin Chateaubriand⁸. Se trata de la búsqueda del recuerdo lejano, de la huella, de los restos, de la ruina quizá. La mirada histórica romántica está impregnada de esa aspiración hacia lo originario, hacia lo puro, hacia lo hermoso —quizá irremisiblemente perdido—, siempre en contraste con la miseria del presente. Así, en 1860, el barón de Davillier se recrea, por ejemplo, en la descripción del antiguo esplendor de la Córdoba califal; pero junto al texto donde se exalta la belleza arquitectónica de la mezquita aparece siempre un grabado de Doré donde cada belleza antigua sólo está habitada por la miseria y la mendicidad⁹.

Mérimée, arqueólogo-pintor, buscaba el lugar donde acaeció la célebre batalla de Munda en la que César aseguró su dominio sobre los partidarios de Pompeyo. Cerca de Munda, en Montilla, comienza justamente su relato de *Carmen*, que se inicia con la escena del encuentro inesperado con uno de aquellos temi-

⁸ G. LANSON, *op. cit.*, pág. 906.

⁹ G. DORÉ y el Barón Ch. DAVILLIER, *Viaje por España*, Madrid, Andana ed., vol.II, pág. 11-46.

bles bandidos andaluces en cuya realidad el autor dice no creer “a fuerza de oír hablar de ellos sin encontrarlos jamás”. La figura del bandolero andaluz parece a estos viajeros algo ya perdido. Gautier, Dumas, Davillier, lo buscan y, en efecto, no lo encuentran jamás. Mérimée imagina la fórmula de recrearlo en su *Carmen*, aunque quizás por ironía su bandolero andaluz, José Navarro, es “en realidad” un hidalgo vasco, cristiano viejo, que se llamaba Don José Lizarrabengoa.

El tiempo y la historia juegan por el contrario en la Andalucía de Ortega no el papel melancólico de lo perdido o del esplendor irrecuperable sino el de la actualidad vivida de lo milenario, de lo que está presente a pesar de la fugacidad del tiempo. Para “el pueblo más viejo del Mediterráneo”, el gesto más frívolo y más femenino del andaluz actual “repercute casi idéntico en muchos miles de años”. Y esa tenue gracilidad del gesto, añade Ortega, “ha sido invulnerable al envite terrible de las centurias y a la convulsión de las catástrofes” (*op. cit.*, pág. 14).

Leyendo a Ortega se diría que la densidad del pasado histórico no pesa sobre un pueblo cuya experiencia del tiempo sólo apunta al *instante* y a la *presencia*. El esplendor sólo estaría en el nivel de lo vivo y no de lo muerto. No hay belleza que no pueda ser de nuevo transformada, no hay fuerza que no pueda ser asumida y vivida. Así como Andalucía supo a lo largo de los siglos dejarse atravesar por invasores y colonos de todo tipo, así también cualquier gloria pasada es gloria actual o no es nada.

Andalucía supo, como dice Ortega comparándola sorprendentemente con China, oponer al ataque brutal del invasor “la táctica del colchón”, la blandura de la absorción, acabando siempre por “embriagar con su delicia el áspero ímpetu” del extranjero (*op. cit.*, pág. 14). Y así se hizo romana con Roma y produjo dos de los más grandes Emperadores del Imperio que, como dice Marguerite Yourcenar repitiendo a Hume, “assurèrent un des rares beaux siècles à l’humanité”¹⁰. Más tarde se arabizó, y Córdoba, Sevilla y Granada supieron ser cimas en las ciencias y en el arte musulmán. En fin, por dar un ejemplo en la época moderna, cuando el ejército napoleónico quiere imponer en el sur de España por las armas las nuevas ideas de la revolución liberal, se elabora en Cádiz la primera constitución no francesa y vence así a la violencia de la idea impuesta dejándose atravesar por ella y asumiéndola como propia.

Del mismo modo, la mezquita de Córdoba, la Alhambra de Granada, la Giralda de Sevilla, entre otros muchos ejemplos, fueron siempre tratadas no

¹⁰ M. YOURCENAR, *L’Andalousie ou les Hespérides*, Paris, Ed. Rivages, pág. 34.

como objetos muertos sino como monumentos vivos que sufrieron por eso las conocidas transformaciones que escandalizaron ya a los primeros viajeros románticos y que aún hoy hacen llorar (no siempre secretamente) a los historicistas melancólicos de nuestros días.

Pero esta táctica de la blandura y de la conversión a lo otro insinúa un rasgo aún más profundo de la cultura andaluza que incide en el tercer polo de la inquietud romántica. Es el tema de la interioridad del sujeto, del ego, de las pasiones.

LA INDETERMINACIÓN DE LO FLUIDO

El tema de la intimidad del yo, como campo oscuro que se resiste a la iluminación racional y que sólo el sentimiento desvela y la introspección describe, es uno de los temas propios del temple romántico. Es quizá ese valor del sentimiento y de la pasión como signos del yo lo que los románticos pretendían encontrar en la vida, en las costumbres y en el arte andaluz. Agotados quizá por el aburrimiento que era el reconocido mal del racionalista de finales del siglo XVIII, he aquí que todavía parecía pervivir, al sur de Europa, una región y un pueblo donde la racionalidad ilustrada no había llegado a conquistar más que a una delgada capa de la sociedad. El conjunto del pueblo llano que llenaba las posadas, las calles y las plazas, así como los bandoleros y los gitanos, eran como un ejemplo de vida donde la espontaneidad, la gracia y la pasión no habían sido aún civilizadas por la razón.

La espontaneidad, la gracia y el encanto de la vida andaluza eran frecuentemente encontrados por nuestros viajeros. Pero cuando la pasión violenta no hacía su aparición, el romántico la leía, la suponía o la inventaba. Así, el mito literario de Don Juan, que Tirso situaba en Sevilla, incitaba a buscar en algún sevillano ilustre el origen histórico del personaje. Creado como es sabido en la primera mitad del siglo XVII, Don Juan “reaparece” a principios del XIX (recordemos las reposiciones de Molière y de Mozart y las nuevas obras de Byron, de Mérimée, de Dumas, de Zorrilla, etc) como una de las figuras inquietantes para el alma romántica y hasta para toda la conciencia moderna¹¹.

¹¹ Recordemos algunas fechas significativas en la creación, recreación y difusión de la figura de Don Juan: siglo XVII, 1630 (aprox.), Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra*; Molière, *Don Juan*. Siglos XVIII y XIX: 1779, Mozart, *Don Giovanni*; 1825-29, reposiciones de *Don Giovanni*; 1830, Byron, *D. Juan*, poema; Hoffmann, *Don Juan*; 1832, Musset,

Aparte de los más que improbables antecedentes que pretenden enlazarla con la figura histórica de Don Miguel de Mañara, ¿tiene la figura de Don Juan algún rasgo específico que la conecte con lo andaluz? Para Ortega, en su *Meditación de Don Juan*, la conexión es de naturaleza, por así decir. Hay una “razón topográfica” (*op. cit.*, pág. 53) que liga a Don Juan con Sevilla: Hay como una identidad de estilo “que todos vemos y nadie explica”, afirma Ortega, entre Sevilla y Don Juan. “Mi Don Juan, dice, es el sevillano auténtico y máximo” [...] “En su extraña biografía, donde el epicureísmo cobra un temple heroico y una tragedia dolorosa camina embriagada de gracia, queda inscrito el destino vital de la ciudad llana, deleitosa, perfumada y loca de luz” (*id.*).

La *Meditación de Don Juan* es un texto de 1921, seis años anterior a la *Teoría de Andalucía* (1927). Aquí aparece una afirmación que contradice o, en todo caso, rectifica algo de lo sostenido en la descripción citada del carácter de Don Juan: se sostenía en 1921 el “temple heroico” de un personaje identificado como el sevillano “auténtico y máximo”. Sin embargo, en el texto de 1927 se afirmará sin vacilaciones que la cultura andaluza se caracteriza por una heroica amputación: precisamente la de “amputar todo lo heroico de la vida” (*id.*, pág. 15). La explicación orteguiana de este rasgo consiste en enlazarlo con la aceptación andaluza del carácter fragmentario de toda cultura, entendida ésta como conjunto de soluciones que responden a un número limitado de problemas.

La explicación de Ortega del carácter no heroico de lo andaluz nos parece insuficiente y, en todo caso, el sevillanismo atribuido a Don Juan parece compadecerse mal con ello.

Aquí, una vez más, Ortega nos incita a buscar una explicación que compatibilice sus propias afirmaciones sobre Don Juan con el temple y el estilo propio de lo andaluz insinuado en sus textos.

El héroe se nos aparece como aquél que se enfrenta a una dificultad aparentemente insuperable, es decir, a un obstáculo que rebasa la cotidianidad, el uso, el hábito, la costumbre o la norma, y para lo que no hay solución prevista en la rutina de las soluciones de su cultura. El héroe es el que elige adoptar una actitud o realizar una acción que, aunque no instituida, no contradice ni la experiencia pasada ni el horizonte futuro, considerados como valiosos, de la propia estructura cultural.

Une matinée de Don Juan; 1834, Mérimée, *Las almas del purgatorio*; De Bury, *La cena en casa del Comendador*; 1836, Dumas, *Don Juan de Mañara o la caída de un ángel*; 1843, Théophile Gautier, *Viaje a España* (visita al Hospital de la Caridad de Sevilla); 1844, Zorrilla, *Don Juan Tenorio*; 1847, reposición de *Don Juan* de Molière, etc.

Por eso sólo los pueblos con una cultura definida y cerrada pueden llegar a ser heroicos; sólo aquéllos que no pueden soportar no saber qué son, tienen que ser heroicos. El gesto heroico es como una exaltación de lo que se quiere ser. El héroe es el que quiere definirse o el que se cree definido como actitud o como modo de ser. El héroe no es el que emprende cualquier gesto sino el que sabe que aquel gesto que emprende es el que lo confirma como el que quisiera ser y que por lo tanto está incluido en la identidad a la que aspira.

Sólo los que viven buscando la definición y satisfacción de su propia identidad pueden llegar a ser héroes. Siempre se es héroe de sí mismo o de sus propios deseos o ideales.

Por eso los pueblos donde el modo de ser consiste en *poder ser cualquier modo de ser*, donde la identidad no es sino multiplicidad, donde lo hermético cede ante lo abierto, lo sólido ante lo fluido, lo duro ante lo plástico, en esos pueblos, lo heroico, que es el signo de lo idéntico, de lo hermético, de lo sólido y de lo duro no tiene cabida porque carece de sentido.

Las situaciones extremas no son enfrentadas por esos pueblos como pruebas a las que se somete su propia identidad, sino como alimento e incitación para nuevas aberturas, para nuevas exploraciones en el campo infinito del poder ser. Así, Andalucía o, mejor, el modo de ser andaluz, ante la aparición de un pueblo foráneo, ante un nuevo modo de ser que se le acerca con la violencia de lo cerrado, no se resiste sino que se abre absorbiendo a lo extraño como un modo más de su propia posibilidad de ser.

Por eso, como decíamos, la historia de las conquistas de Andalucía no es una historia de extrañamientos de sí. El sur se hace fenicio, romano, árabe, liberal, hasta el punto de ser capaz de reinventarlos. Y es probable que estemos ya utilizando la misma táctica e invención con la americanización que nos invade y que la practiquemos en lo futuro con cualquier otra invasión.

Bien puede decirse que no hay nada más lejos del yo romántico, entendido como inclinación del sujeto a la pura diferencia, que esta fluidez e indeterminación de la subjetividad andaluza. Porque en una cultura como ésta todos los modos de ser son asumibles, con una excepción: el que pretenda darse como único. La violencia de lo cerrado y de lo unívoco es quizá el único aspecto no integrable en el modo andaluz de la cultura.

La particularidad de la entidad cultural de lo andaluz, que residiría precisamente en no tener ninguna dominante, consiste en la fluidez de su estructura, en la no inquietud de su propia definición como diferencia. La indeterminación de lo fluido, entendida como perfil, como espacio, como forma, permite cualquier contenido menos el anquilosamiento de lo sólido, de lo hermético, de lo cerrado.

En una cultura como la andaluza, toda contingencia es posible y asumible y lo necesario carece de sentido. Por eso el gesto heroico, respuesta extrema no normativizada que no rebasa jamás el horizonte de lo valioso deseado por un sujeto colectivo, no tiene aquí apenas cabida. Salvo quizá el gesto o la actitud en defensa o reivindicación de la posibilidad de seguir siendo esta suerte de *infinita plasticidad de ser* que es uno de los signos de lo andaluz. En el Don Juan de Mozart o en la Carmen de Bizet este rasgo adopta la forma de la reivindicación absoluta de la propia libertad. En su traducción socio-política, la plasticidad de lo andaluz se aparece frecuentemente bajo las formas de la acracia o del anarquismo.

Ahora bien, cuando todo modo de ser es posible, hay un único límite que aparece como absoluto: la aniquilación, el no-ser, la nada; la muerte, en suma.

Para una cultura donde todo es asimilable, sólo hay un inasimilable absoluto que es la muerte. Decir "inasimilable absoluto" significa que carece de valor para la vida y que la muerte es sentida como negación absoluta de ser; una nada que no es ni un más allá valioso, ni una vida otra, ni otra forma de ser o de sobrevivir.

Ante esta nada de ser sólo cabe la burla, el juego o el arte.

EL SENTIDO ANDALUZ DEL TIEMPO Y LA TRANSGRESIÓN DE LO ABSOLUTO

Aquí enlazamos con el último tema romántico anunciado: el tema de la muerte, como presencia inquietante, como abertura al infinito.

La muerte, problema esencialmente romántico (y que sólo aparece como tema central específicamente filosófico entre los pensadores del siglo XIX), es también problema para un modo de cultura como el andaluz. Sin embargo, para este modo de cultura, la muerte no es ni pasaje ni tránsito. Es límite absoluto, límite de toda vida.

La presencia, la proximidad, la transgresión de la muerte, constituyen el núcleo de la experiencia trágica, que es el otro nombre de la experiencia del límite. Lo andaluz no es lo heroico (ni lo dramático) sino lo trágico. Lo trágico como experiencia del límite —y del límite absoluto que es el no ser-, nutre a toda vida consciente que sabe de su propia contingencia presente, que ignora su pasado origen, pero que está cierta del acontecimiento futuro de su fin.

En este aspecto, la figura de Don Juan, mito universal y transhistórico, alimenta también al alma romántica y posee algún carácter que podría ciertamente confirmar, siguiendo a Ortega, su específica atribución andaluza.

Don Juan, en su modelo clásico, en Tirso o en Molière, no es originariamente una figura romántica. Es, como en la ópera de Mozart-Da Ponte, la ener-

gía, la bravura, el desprecio o la ignorancia del tiempo (“¡cuán largo me lo fiáis!”) o, lo que es lo mismo, el fingido olvido o la ignorancia de la muerte como fin ineluctable del tiempo. Don Juan vive en el discontinuo del presente sin pasado ni futuro. Un presente fugaz que sólo puede llenarse con el gozo instantáneo del placer carnal. No hay un más allá del placer sino sólo el placer idéntico y repetido. Don Juan es la repetición inagotable del instante, en una suerte de eterno retorno trágico, como apuntaba María Zambrano¹². Es el que engaña a la mujer con una promesa para más tarde que jamás cumplirá. La mujer se le entrega hoy por la promesa de mañana. Y Don Juan burla siempre porque jamás hará mañana lo que hoy (o lo que ayer) prometió.

Don Juan es el eterno deudor que burla y no satisface el compromiso contraído. Engaña tanto a sus amantes como a sus prestamistas. Sólo cumple cuando no promete, es decir, sólo se arriesga cuando nada le obliga. Vive en el presente (“Esta noche he de gozalla”) porque sólo el presente le incita. No tiene ni pasado ni futuro que le obligue. Nunca cumplirá una palabra dada, excepto cuando su cumplimiento anuncia un placer nuevo: el festín macabro e insólito con el Comendador.

Un hombre “sin palabra” es un hombre sin moral. Ninguna obligación, promesa o juramento le vale, excepto el capricho nunca seguro de cumplirlos. La inmoralidad de Don Juan va unida, en efecto, a la idea de rompimiento de la fidelidad a la palabra dicha. Lo social se deshace ante él porque jamás cumple un contrato. Porque quien sólo vive el tiempo como presente carece de estructura subjetiva donde asentar la validación moral de sus acciones. Si sólo hay presente, no hay memoria de la promesa contraída ni imaginación del futuro donde debe cumplirse. El sentido del tiempo es siempre una suerte de *a priori* de toda conciencia moral.

En el relato de Mérimée, *Las almas del purgatorio* (1834), se ilustra la única conversión posible del personaje: ver y vivir en el presente su propio entierro futuro. No hay aquí el “morirás y pagarás tus deudas” del Don Juan clásico, una admonición que sólo suscitaba en él la idea empalidecida de un lejano acontecimiento futuro, sino “ya estás muerto, y aquí y ahora estás pagando tus promesas incumplidas”. O, como dice la voz que se oye en la iglesia donde se celebra el funeral por Don Juan, al que él mismo asiste aterrorizado: “Llegó la hora, llegó la hora”¹³.

¹² María ZAMBRANO, *España, sueño y realidad*, Barcelona, EDHASA, 1965, pág. 60.

¹³ P. MÉRIMÉE, *Las almas del purgatorio. Carmen*, París, Flammarion, 1973, pág. 95.

En esta figura que carece del sentido del tiempo hay, sin embargo, un acontecimiento límite: el de su propio no ser, el de la muerte. La transgresión de los límites, que constituye la esencia de la experiencia trágica, es lo propio de la figura de Don Juan y lo que explica la fascinación universal que suscita el personaje.

El mito de Don Juan contiene por exceso algo específicamente andaluz: burlarse y jugar con todo lo que compromete un más allá del presente. Un rasgo que se descubre en conductas tales como la mera transgresión de la seriedad de lo dicho, incumpliendo o reinventando la palabra dada, y desconcertando, a veces, la práctica misma del intercambio y la comunicación social; o la rebelión acrática contra todo poder institucional familiar o político; o, bajo la forma de la burla o del juego –y del juego de arriesgar la vida con arte, como en el toreo–, la transgresión trágica del límite absoluto del tiempo que es la propia muerte.

Burla y juego ante la muerte constituyen el carácter tragi-cómico del mito literario de Don Juan. Un carácter que en muchos aspectos define también una figura literaria que desde el romanticismo se relaciona con la infinita libertad de ser, con la pasión del instante y con la muerte: la figura de *Carmen* de Mérimée. Y, sin embargo, en la novela de Mérimée lo andaluz es sólo el marco y la atmósfera. Don José es un vasco y Carmen es una gitana imaginada por un francés. Pero aquí, como en Don Juan, la fuerza del entorno –su “razón topográfica” orteguiana que es quizá la razón última de todas las diferencias culturales– arrastra a los personajes de tal modo que una escena como la de la muerte de Carmen posee la serenidad y la grandeza de una verdadera escena trágica andaluza, que sólo más tarde resonará con los acentos del habla andaluza en las tragedias del teatro lorquiano.

Ahora podemos comprender el sentido de la frase de Ortega sobre la “tragedia dolorosa” de Don Juan ligada al color y al estilo de la vida andaluza. El carácter trágico de lo andaluz, que los románticos adivinan en el torero o en Don Juan, no son sino modos de transgresión de lo absoluto por medio del arte, del juego y de la burla.

Concluyo: contra el tópico y la banalidad, el más brillante (y el menos propenso al andalucismo) de nuestros pensadores del siglo XX, nos invita a recrear una imagen antirromántica de lo andaluz que quizá podría significar, en todos los sentidos del término, una *salvación* de Andalucía.

Ronda (Málaga), agosto de 1985

SUSCITAR EL BERGSONISMO: LAS PARADOJAS CONTEMPORÁNEAS DE UN FILÓSOFO CORTÉS

A Paul Ricoeur, en homenaje respetuoso

I. INTRODUCCIÓN: “SUSCITAR” EL BERSONISMO

1. De cómo aplicar la cortesía del pensar a un pensamiento cortés

Hace poco más de cien años, un profesor de filosofía de un Liceo francés de provincia, enseñaba la cortesía a sus alumnos. La cortesía, les decía, no es sino “el amor a la igualdad”¹, la facultad de ponerse en el lugar de los demás, de pensar su pensamiento, de revivir su vida ... y de olvidarse de uno mismo”. En un mundo donde “la palabra está unida a la acción y la acción misma al interés”, la cortesía, “esa flexibilidad de la inteligencia”, nos transporta a un mundo donde “palabras y movimientos se despojan de su utilidad y no tienen otro objeto que el de agradar, el de ser amable con el otro”.

La descortesía de la inteligencia, la descortesía intelectual, no es sino otro nombre de la intolerancia, que es lo que produce la disensión grave y hasta la discordia civil. Contra ella lucha la cortesía que es “algo más que un lujo”, algo más que “una elegancia de la virtud”.

Un pensamiento cortés sabe que “la idea es amiga de la idea”, incluso de la idea contraria, porque la cortesía de la inteligencia consiste justamente en mostrar que “las doctrinas en apariencia más opuestas tienen un principio común” y que unas proceden de otras por una lenta evolución.

¹ Henri Bergson, “La politesse”, en *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, p. 318-332.

La cortesía del pensar es así una cierta experiencia del tiempo; es la capacidad del esperar confiado en la resolución pacífica de los conflictos, descubriendo lo común de lo opuesto.

Nuestro filósofo cortés que no es otro que Henri Bergson, es aquél cuyos armónicos quisiéramos ahora hacer resonar entre algunas de las aristadas y provocativas paradojas del pensamiento en que nos movemos y con el que nos debatimos.

Quizá lo que estamos intentando es aplicar por nuestra parte una cierta cortesía del pensar a un pensamiento cortés. Si el “espiritualismo” de Bergson resuena en ciertos naturalismos materialistas de nuestros días es porque, como Bergson decía a sus alumnos hace cien años, “la idea es amiga de la idea, incluso de la idea contraria”.

Y si podemos esperar pacientemente que de una idea emerja y madure otra idea y asegurar (contra toda violencia dogmática) que todo es relación, es porque un pensamiento cortés sería hoy, en suma, un modo de ejercer la única filosofía que quizá responda a sus internas exigencias y a las exigencias de nuestro tiempo: una razón reflexiva que sepa vivir (con una sonrisa cortés) la temporalidad y la contingencia. Es decir, una razón que consienta en no ser “ni impaciente ni absoluta”.

2. *Formulación y significación del problema*

La cuestión que pretendemos investigar, explicitada lo más esquemáticamente posible y adoptando una formulación de estilo histórico-filosófico, concierne a las correlaciones, simetrías y repeticiones entre la obra de Henri Bergson y un aspecto del pensamiento contemporáneo. Se trataría de relacionar un pensamiento aparecido en las postrimerías del siglo XIX (hacia 1890) y que se desarrolla y formula, en sus elementos esenciales, antes de 1914² y el pensamiento anti-antropológico surgido en la segunda mitad del siglo XX.

² Como es sabido, de las obras posteriores a 1914, con la única excepción de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de 1932 y de las dos Introducciones al *Pensamiento y lo moviente* que son obras de nueva creación, *La energía espiritual*, de 1919 y la mayor parte del contenido de *El pensamiento y lo moviente*, de 1934, son casi íntegramente recopilaciones de trabajos anteriores a 1914.- Salvo mención contraria, las citas de Bergson son extraídas de Henri Bergson, *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, Paris, P.U.F., 1959 y de H. Bergson, *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972. Junto a la página, señalamos en su caso el capítulo o la sección donde se encuentra incluida la cita, con objeto de facilitar la búsqueda si se maneja una edición o traducción diferentes de las mencionadas.

La comparación entre estos dos períodos históricos no se nos antoja académica ni arbitraria, sino polémica y significativa. Parece, en efecto, a primera vista paradójico tratar de correlacionar el bergsonismo y el pensamiento anti-anropológico, es decir, un aparente “espiritualismo” nacido en el siglo XIX y un neo-materialismo o neo-naturalismo surgido en torno al estructuralismo lingüístico redescubierto en los años 60.

Desde 1955 a 1975, período en que aparecen los anti-anropológismos de raíz estructuralista con que pretendemos conectar a Bergson, la trinidad magistral está ocupada por los llamados (desde fuera y desde dentro de esa corriente) “maestros de la sospecha”³: Marx, Nietzsche, Freud. Ahora bien, estos tres maestros son precisamente contemporáneos de Bergson. Una vez más se confirma que la dificultad y el desafío de toda investigación histórica no está tanto en pensar la sucesión de los fenómenos como en pensar su contemporaneidad; no tanto en pensar la desaparición de una corriente como su reaparición, su retorno momentáneo, su “suscitación”⁴.

Lo históricamente significativo de nuestra correlación es que ella nos permitiría dar sentido, por una parte, a esa contemporaneidad entre Bergson y Marx, Nietzsche y Freud⁵ a finales del siglo XIX, y por otra, a comprender la reaparición, en el interior de los anti-anropológismos de los años 60 de nuestro siglo, de los tres maestros de finales del XIX. Quizá, al tratar de conectar a Bergson con los anti-anropológismos de la segunda mitad del siglo XX, consigamos también, aunque de modo indirecto, comprender la correlación entre Bergson y sus propios contemporáneos.

³ P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 40-44; M. Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, Cahier des Royaumont, Minuit, 1965.

⁴ “Suscitación”, en el lenguaje de los estudios de las mentalidades, a propósito de las prácticas piadosas de la religión popular, significa la milagrosa “resurrección temporal de recién nacidos” solicitada (a la Virgen, a ciertos santos: San Pantaleón, Santa Rosa de Lima,...) con objeto de poder hacerles recibir el bautismo. Es una antigua devoción de la que todavía quedan trazas en la Francia del siglo XVII.- Ver Pierre Varlet, “Une suscitation au Buis-les-Baronnies sous le règne de Louis XIV. Contribution à l'histoire des suscitations”, en *Revue drômoise*, décembre 1980, n°418, p.237-243.- “Suscitar” a Bergson quiere entonces decir traerlo de nuevo entre nosotros, darle vida aunque sea transitoriamente, hacerlo revivir entre los vivos. Pero, ¿no es una pura “suscitación” el “milagro” que todo historiador de la filosofía desearía conseguir cuando trata de comprender el texto aparentemente muerto y mudo de un gran pensador del pasado?

⁵ V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, P.U.F. 1972, 2ªed., p.53, n.2, señala cómo ya en 1905, durante una sesión de la Société de Philosophie, René Berthelot comparaba con precisión Guyau, Bergson y Nietzsche.

Ahora bien, para que una correlación histórico-filosófica entre dos corrientes de pensamiento tenga sentido, debe estar fundamentada en “lo común” real teórico-práctico extrafilosófico pensado por ambas. Y si los tres maestros de la sospecha son pensables o siguen dando que pensar es porque algo de lo pensado como real por ellos y por Bergson, su contemporáneo, sigue estando presente ante nosotros. En suma: “suscitar” a Bergson hoy quizá sea también un modo de descubrir (a través de la historia de lo pensado) lo que “hasta ayer” mismo ha tenido que ser pensado: lo que, “hasta ayer”, ha sido real para nosotros⁶.

3. Las categorías bergsonianas y su tematización

Los conceptos más generales del pensamiento bergsoniano no son ni pueden ser sino respuestas suscitadas por el ámbito vivo y cercano del pensar de su tiempo⁷. Contra la corriente positivista y cientifista, recordemos que Bergson reafirma la posibilidad de la intuición que permite el acceso a lo absoluto y a lo

⁶ Subrayo “hasta ayer” porque trato de ejercer la correlación entre el bergsonismo y un período de nuestra contemporaneidad que terminaría hacia 1975. El período inmediatamente posterior, el más próximo a nuestro tiempo, requerirá un tratamiento especial.- Cf. lo dicho más abajo a propósito de la confrontación entre Bergson y Derrida: ver notas 30, 38 y 44.

⁷ Cf. E. Boutroux, “La philosophie en France depuis 1867”, en *Rev. de Mét. et Morale*, 1909, t.XVI, p. 683-716.- M. Barrow, *Henri Bergson*, Paris, ed. Univ. 1966 (*El pensamiento de H. Bergson*, México, F.C.E., 1968; p.24-27).- H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, 1961, p.75 y sig., donde Gouhier inserta el *Ensayo* de 1889 en una serie de tesis filosóficas presentadas en la Sorbona en la segunda mitad del siglo y que constituirían lo que él llama un “positivismo espiritualista”. Así, en 1871, Lachelier presenta *Du fondement de l'induction*; en 1874, Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*; en 1883, Ravaisson, *De l'habitude*. Todos ellos, añade Gouhier, hacen aparecer a su manera, en la libertad del espíritu, el obstáculo que el otro positivismo trata de eludir en vano”. Todos ellos, en efecto, podemos añadir nosotros, estuvieron presentes en la formación intelectual de Bergson: Lachelier, por el que mostró en todo momento una gran admiración (“siempre lo he considerado como mi maestro”, “Bergson a Xavier Léon”, octubre 1932, en *Mélanges*, p.1502-1503) y al que dedicó el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*; Boutroux, del que fue alumno en la Escuela Normal (“Lachelier y Boutroux eran espíritus de primer orden. Sin duda ambos colocaban a Kant muy alto, aunque lo interpretaban de una manera profunda y original”, en “Anotaciones a un artículo de G. Maire”, sin fecha, en *Mélanges*, p.1597); Ravaisson, al que Bergson sucedió en la Academia de Ciencias Morales y Políticas y al que dedicó un estudio, en el que según algunos lo “bergsonificó” en parte, estudio con el que Bergson terminaba su último libro, *El pensamiento y lo moviente*, de 1934, en *Oeuvres*, ed. cit. p. 1450, nota 1.- Para la primera parte del siglo, cf. H. Taine, *Les philosophes français du XIX siècle*, 1856 (*Los filósofos del siglo XIX*, Valencia, Sempere Ed. s.f.), donde se encuentran descripciones como éstas: “En Francia subsisten hoy dos filosofías principales, y se las halla con ligeras variantes en Alemania y en Inglaterra: una para uso de los literatos, otra para uso de los científi-

incondicionado. Frente al matematismo cuantificador y espacializador, Bergson defiende la *durée* cualitativa, que es a un tiempo continuidad y heterogeneidad⁸. Frente al necesitarismo determinista de las ciencias naturales de su tiempo, Bergson enseñará, en lo humano, la libertad y el *élan vital* en lo cósmico.

Tres conceptos llenos de nuevo contenido como son los de intuición, *durée* y *élan vital*, permiten pensar respectiva y correlativamente las ideas de absoluto, espíritu y devenir. La afirmación de la intuición abre la posibilidad de una metafísica intuitiva de lo incondicionado⁹. La afirmación del espíritu como *durée* real vivida permite pensar los aspectos cualitativos y creativos (libertad e invención) de lo real¹⁰. La afirmación del *élan vital* no es, por su parte, sino la afirmación del todo real como lucha entre dos principios: la vida que es acción, esfuerzo, tensión, y la materia que implica inacción, pereza, dispersión¹¹. El transcurrir de esta lucha es justamente la evolución de lo vital cuya más alta conquista es el espíritu en el que el impulso de la vida aparecería en fin liberado de todo bloqueo de la materia perezosa e inactiva.

cos: una que se llama entre nosotros el espiritualismo, otra que llamamos el positivismo⁷. O también: “Los espiritualistas (me refiero a los que piensan) [...] afirman que la causa de la vida es la fuerza vital, especie de ser incorpóreo...” etc. “Los positivistas, por el contrario, declaran que no saben nada ni sobre la causa de la vida ni sobre la causa del universo”, etc, Prólogo.

⁸ Bergson confesaba a Chevalier a propósito de la intuición de la *durée*: “Me di cuenta de que lo que él [Spencer] llamaba evolución no era evolución sino simplemente fragmentos de lo evolucionado”, J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, 1951, p. 38-39.- Al lado de Spencer habría que inscribir una larga lista de pensadores y científicos que, en expresión de J. Guitton, (*La création de Bergson*, Gallimard, 1960; *Introduction à L'évolution créatrice*, ed. Rombaldi), son los que “zenonizan” y contra los que se eleva toda la obra de Bergson. Entre ellos mencionaríamos a Fechner, Stuart Mill, Charcot, Ribot, Taine, Durkheim, Einstein y el citado Spencer.

⁹ La afirmación de “la intuición de lo absoluto” que es lo que hace posible una metafísica se opone en Bergson a la correlación “análisis de lo relativo” que es la que sostiene la ciencia: “Un absoluto no podría darse más que en una intuición, mientras que todo el resto releva del análisis”, “Introducción a la metafísica” en *El pensamiento y lo moviente*, ed. cit. p. 1395.

¹⁰ Como observa Jankélévitch en su difícilmente superable obra sobre Bergson, la libertad es, como el tiempo, la sustancia misma del ser humano... La libertad no es una excepción negativa en la trama del determinismo, es una positividad creadora”, *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1959, 1975, 2ª ed., p. 59.

¹¹ Como es sabido, la tensión y el conflicto entre vida y materia encuentran su expresión más extensa y sistemática en *La evolución creadora*. Entre otros muchos pasajes, recuerdo aquí el siguiente: “Todos nuestros análisis nos muestran, en efecto, en la vida un esfuerzo por remontar la pendiente que la materia baja (...). Ciertamente, la vida que evoluciona en la superficie de nuestro planeta está atada a la materia. Si fuera pura conciencia (...) sería pura actividad creadora. De hecho está anclada en un organismo que la somete a las leyes generales de la materia inerte”, ed. cit. III, 703.

4. Los temas del lenguaje, de la realidad y del yo y sus correlaciones

En Bergson, como es sabido, la intuición de la “*durée* en nosotros” precede a la afirmación del espíritu, fruto del devenir de todo lo real. Pero la categorización que se significa con los términos de “*intuición*”, “*devenir*” y “*espíritu*” envía a tres campos de la tradición filosófica cuyo orden de exposición correspondería a los temas del *saber*, del *ser* y del *sujeto*, porque, en efecto, conectan con los problemas e interrogaciones en torno a la razón, a lo real y a lo humano, es decir, con el campo de lo gnoseológico, de lo ontológico y de lo antropológico.

Esta triple tópica remite, en Bergson, a una triple aporética que gira respectivamente en torno a los temas del *lenguaje*, de *lo moviente* y del *yo*. Las preguntas sobre el qué es y cómo es posible el lenguaje nos encaminan hacia los temas de la razón y de la ciencia. El problema de lo moviente nos envía al devenir de lo real y a los temas del tiempo y de la historia. El problema del yo, en fin, a la interrogación en torno a la subjetividad y a la humanidad.

La categorización del pensamiento bergsoniano nos dirige, como vemos, a los núcleos vivos de la perplejidad e interrogación de nuestra más ardiente actualidad. Aun más si buscamos en Bergson la respuesta posible a preguntas donde se pone en correlación el triple ámbito categorizador que estamos describiendo: ¿cómo el *lenguaje* dice el movimiento y el devenir? ¿cómo decir nuestra conciencia del *tiempo*? ¿qué es ese tiempo que intuyo en mi *interioridad*?

La exposición que sigue, resumen y condensación de desarrollos cuyo detalle pormenorizado desbordaría los límites asignables a un trabajo como el presente, trata de analizar y repensar la crítica bergsoniana del lenguaje en su conexión múltiple con la razón científica, con el interés práctico, con la captación de la fluencia de lo real y, en fin, con la aprehensión de la subjetividad misma.

Esta exposición nos llevará en último término a replantearnos la significación y valor del pensamiento bergsoniano, pensado desde y para el pensamiento de nuestro tiempo. Así es como se despertarán ciertas perplejidades que bajo la forma de paradojas expresarán la sorprendente y extraña contemporaneidad de una obra aparecida hace algo más de un siglo.

II. LENGUAJE, INTELIGENCIA CIENTÍFICA E INTERÉS PRÁCTICO

5. *Conciencia, símbolo e imagen*

“La conciencia, afirma Bergson, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, sustituye a la realidad por el símbolo, no capta a la realidad más que a través del símbolo” (*Ensayo*, cap.II, 85). El signo lingüístico (“símbolo” en la terminología de Bergson) y por extensión el lenguaje en general, parece ligado a un impulso, a un deseo jamás satisfecho (“insaciable”) de distinción, de cesura, de separación. Un lenguaje que nos hace perder la realidad en cuanto funciona como pantalla o filtro que perturba o traiciona la captación de la pura continuidad de lo real.

Desde el principio hay que subrayar el valor negativo atribuido por Bergson a toda mediación productora y provocadora de la discontinuidad de lo continuo. El lenguaje es por excelencia el instrumento de la discontinuidad, de la distinción, de la diferencia. Por eso, la razón científica cuya herramienta es el concepto, unidad de pensamiento que se expresa por medio de los signos del lenguaje, es el modo del pensar propio de la conciencia intelectual, a diferencia del pensar propio de la conciencia intuitiva que busca “decir” lo continuo por medio de la metáfora o del concepto “fluido”¹².

Y, sin embargo, “este insaciable deseo de distinguir” que despierta todas las reservas de Bergson, invade por otra parte toda su obra teórica. El obstinado pensador de lo continuo es también aquél que más dicotomías ha suscitado en su propio discurso¹³. Esta curiosa dicotomización del pensar, ¿no recubre, encubre

¹² La propuesta de un concepto “flexible, móvil, casi fluido, siempre presto a moldearse sobre las formas fugitivas de la intuición” (*El Pensamiento y lo moviente*, I, 401-402) defendida por Bergson en más de una ocasión (*id.* p. 422), debería romper con el tópico del Bergson aconceptual, literario y vago. En ciertos críticos hay una injustificada identificación entre imprecisión y buen estilo. El discurso “*image*” y concreto de Bergson peca justamente por lo contrario de la satisfecha oquedad de ciertas formulaciones altamente formalizadas, o por la compilación erudita de “residuos” (la expresión es de Hegel) de lo pensado por otros, donde la precisión en la abundante transcripción de las citas apenas logra disimular la escasez y pobreza del propio pensamiento.

¹³ A título de ejemplo y sin ninguna pretensión de exhaustividad, recordemos las dicotomías bergsonianas establecidas entre cualidad-cantidad, heterogeneidad-homogeneidad, multiplicidad cualitativa-multiplicidad cuantitativa; entre duración de una parte y estabilidad, extensión y permanencia, de otra; entre lo intensivo-lo extensivo, memoria pura-memoria corporal, continuidad indivisa- multiplicidad distinta; entre sucesión sin distinción y sin exterioridad recíproca y simultaneidad con exterioridad recíproca sin sucesión; o bien, la dicotomía entre yo fundamental

o disimula algo más que una distinción epistémica? ¿No es la expresión de un dualismo ontológico que divide a lo real y que se dice como dualidad entre lo absoluto real y lo condicionado artificial, entre lo libre y lo determinado y, en último término, entre lo espiritual y lo corporal?

Aunque esta explicación de la dicotomización bergsoniana parece la más obvia porque subraya y confirma el estereotipo del dualismo metafísico en el que Bergson ha querido explícitamente encerrarse¹⁴, podríamos, sin embargo, apuntar otro tipo de explicación que se alimentaría de una de las virtualidades del bergsonismo; se trataría de pensar las dicotomías como momento transitorio en el largo proceso evolutivo de transformación de una única energía multiforme cuyo polo activo y fundamental pugna por liberarse del polo pasivo y perezoso, que es el obstáculo todavía presente de su liberación¹⁵.

Aquel “insaciable deseo de distinguir”, propio de la razón intelectual, es lo que explica que los conceptos tengan el carácter de mutua exterioridad propio de los objetos mismos (*Evolución*, I, 31). La exterioridad recíproca es lo que caracteriza a lo discontinuo y espacial. Los conceptos son representaciones o símbolos de la realidad y no imágenes o percepciones de la realidad. Por el concepto nos “representamos” algo, ponemos una cosa en lugar de otra, es decir, simbolizamos. Representar es por lo tanto perder la presencia de lo real por la “presencia” de su sustituto que es lo que se llama su símbolo.

Los conceptos, nos dice Bergson, “son más fáciles de manipular por la inteligencia que la imagen pura y simple de las cosas concretas. No son la percepción misma de las cosas, sino la representación del acto por el que la inteligencia se fija

y yo refractado, entre moral abierta y cerrada, religión dinámica y estática y, en suma, la dicotomía general entre lo continuo y lo discontinuo que es la que subyace en la dicotomía más conocida entre tiempo real continuo y tiempo espacializado discontinuo. Sobre este tema, cf. Ch. Baudoin, “Epiméthée et Prométhée. Recherche d’un dénominateur commun entre les diverses bipolarités bergsoniennes”, *Bull. Soc. Franç. de Philosophie, Bergson et nous*, 1959 (53), p.17-22.- Ver Jankélévitch, *op. cit.* p. 183: “Como muchos grandes filósofos, (...) el modo de proceder de Bergson podría llamarse una crítica, es decir, una separación. Tener espíritu crítico, ¿no es poseer un cierto don de discernimiento que nos permite disociar allí donde el sentido común confunde? ¿No es buscar seres que sólo sean ellos mismos, es decir, sin mezcla de ningún otro?”.

¹⁴ “Este libro afirma la realidad del espíritu, la realidad de la materia, trata de determinar la relación entre ambos en un ejemplo preciso, el de la memoria. Este libro es pues netamente dualista”, *Materia y memoria*, Prefacio a la 7ª ed., en *Oeuvres*, ed. cit., p. 161.

¹⁵ Según Bergson no todo lo que ocurre en la conciencia se traduce en el cerebro (*Energía espiritual*, II, 859). Si esto es así, estamos separando dos “modos” de vida, dos “niveles” de energía y no propiamente dos sustancias. Cuerpo y espíritu no serían sino dos maneras de darse la energía vital.

en ellas. No son, pues, imágenes sino símbolos” (*id.*). El concepto no contiene ni puede contener lo real continuo (que sólo se daría en su imagen) sino el acto mismo de su parcelación, de su fragmentación, de su distinción por la inteligencia. El concepto no repite lo real en devenir sino que “representa” la irrealidad de lo real, inmovilizado en un espacio homogéneo.

Y es, sin embargo, aquí donde reside la eficacia de los conceptos: lo distinto, lo diferente, lo determinado, lo discreto, es lo manipulable, es decir, lo que está a mano, lo dominable, lo que se deja manejar: lo que hace posible la acción práctica.

Esta crítica bergsoniana del concepto implica el anuncio de un doble privilegio: el privilegio de lo imaginario sobre lo representativo y el del vivir sobre el decir. El primero nos envía al conflicto entre concepto e imagen en el que ésta repite lo vivido real y aquél representa la discontinuidad ejercida sobre lo continuo. Pero además este privilegio de la imagen anuncia el segundo privilegio donde se contiene la concepción del recordar. En efecto, si el lenguaje conceptual-simbólico pierde lo vivo real, lo real sólo puede ser recuperado repitiéndose como imagen: el recordar no será una representación sino un vivir lo pasado. Dicho de otro modo: la memoria será el acto de una conciencia intuitiva que trae a la presencia actual una presencia virtual.

Queda en todo caso una cuestión pendiente cuya solución debemos encontrar en los propios textos de Bergson y que se formularía así: ¿cómo puede tener eficacia práctica y posibilitar la manipulación y el dominio de lo real aquello que, como el concepto, es artificio que no capta lo real tal y como es sino como lo concebimos?

6. *La inteligencia científico-simbólica como poder analítico-sistemático*

La crítica del signo-símbolo lingüístico nos introducía en la crítica del concepto. El siguiente paso es la consideración de la razón o inteligencia científico-simbólica como facultad o poder que recompone lo descompuesto: “la inteligencia se caracteriza por el poder indefinido de descomponer según cualquier ley y de recomponer en cualquier sistema” (*Evolución*, I, 628). La inteligencia analiza y distingue para después construir a partir de lo analizado. Dicho de otro modo: la inteligencia conceptual analiza y sistematiza sucesivamente, recortando lo indivisible y clausurando lo abierto.

Pero este poder de la razón intelectiva está ligado a su propia limitación: la inteligencia no se representa claramente más que lo discontinuo (...) y la inmovilidad” (*id.*) Lo discontinuo está siempre, en Bergson, ligado a lo inmóvil por-

que lo limitado es lo que no se mueve y sólo lo ilimitado implica la movilidad. La flecha de Zenón “no se mueve” (jamás llegará a avanzar) porque se pretende que recorre sucesivamente infinitos puntos distintos del concebido matemáticamente espacio discontinuo.

Esta interpretación de la inteligencia analítico-sistemática conlleva la crítica del modelo matemático de captación de lo real. El matematismo cartesiano no es sino un modo de espacializar y homogeneizar científicamente lo real moviente. El pensamiento matematizador sólo capta lo inmóvil. Bergson es anti-pitagórico porque es anti-eleático¹⁶.

Pero además, esta crítica del lenguaje de la ciencia implica la afirmación de la posibilidad de una captación intuitiva de la realidad que escapa, en la concepción bergsoniana, a toda representación conceptual (porque no es descomponible) y a toda construcción teórica (porque no es clausurable).

La cuestión que se plantea ahora concierne a la intuición misma y a su propio decir: la intuición de lo real moviente (indivisible y abierto) es un acto de conciencia (una intuición sin conciencia no sería una intuición): “la intuición significa primero conciencia, pero conciencia inmediata”, (*El pensamiento y lo moviente*, I, 273). Pero, ¿cómo esta conciencia de una intuición dice su acto? ¿Cuál es el discurso de la intuición?

7. *La conciencia intuitiva y el silencio del decir*

Probablemente una de las primeras veces en que Bergson se refiere a la intuición lo hace sin mencionarla¹⁷. Y lo hace como modo de aprehensión del objeto privilegiado y primero de toda intuición: el yo. El lenguaje cristizador del yo y de sus estados, dice Bergson, “no tiene otro valor que el de una representación

¹⁶ Curioso antimatematismo en un pensador como Bergson que estaba dotado excepcionalmente para las matemáticas. Recordemos algunos hechos quizá anecdóticos pero no menos significativos: como alumno del actual Liceo Condorcet, Bergson obtuvo el Primer premio del Concurso General de Matemáticas del año 1877, el mismo año en que proponía una solución nueva a un antiguo problema de Pascal. Su nombre fue mencionado por primera vez en una publicación en 1877 y 1878, con ocasión de estos trabajos matemáticos. Cuando abandonó las matemáticas por la filosofía, su profesor de matemáticas le advirtió: “Es un acto de locura; usted que hubiera podido ser un matemático no será más que un filósofo”.

¹⁷ La primera vez que Bergson se decide a emplear el término de intuición con una intención epistemológica clara es en 1903, en un artículo (redactado en 1902) publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXIX, I, enero 1903, p.1-36, titulado “Introducción a la meta-

simbólica: no puede sostenerse contra el testimonio de una conciencia atenta que nos presenta el dinamismo interno como un hecho" (*Ensayo*, III, 113).

El discurso intelectual sobre el yo es sólo representación, concepto, símbolo. Sólo el acto de una conciencia atenta es capaz de darnos "en presencia" el dinamismo interno de nuestro yo. Y de darnoslo como un dato primero, como un hecho; ni deducido ni inducido sino ofrecido inmediatamente; en una palabra, intuido. Capto sin mediación, es decir, intuyo, que no soy una sucesión yuxtapuesta de estados sino una heterogeneidad de cualidades que constituye un único dinamismo.

Esta conciencia atenta no es sino conciencia intuitiva; no es pues conciencia discursiva razonadora y lingüística que capta por inferencias (deductivas o inductivas) y mediaciones (el símbolo como mediación es un obstáculo, una opacidad) sino conciencia de lo intuido por contacto directo, por "simpatía"¹⁸.

Así pues, la captación intuitiva del yo profundo se logra por la atención de la conciencia, es decir, gracias a una actitud que exige la no dispersión, el no ruido, la no interferencia. Estar atento es, en efecto, saber prescindir del ruido del lenguaje. Bergson nos invita a pensar una filosofía que no se alimenta ni del monólogo ni del diálogo, situaciones ambas que sólo son concebibles en el elemento del lenguaje. No es la única ocasión en que señalaremos el anti-socratismo bergsonian: la fusión con lo real no se hace por el discurso. La dialéctica socrático-platónica es "análisis" y "distribución" de las cosas del mundo. En Bergson el contacto con lo real no se hace a través de esa razón común que puede ser sostenida intersubjetivamente (ver Parágr.14). Como veremos en el Parágrafo 12, la interlocución en Bergson propiamente no descubre nada, no añade nada al saber, es sólo ocasión para descubrir mi propio pensar en el pensar del otro.

física", artículo que en 1934 reaparecerá recogido en *El pensamiento y lo moviente*. En esta obra de 1934, Bergson confiesa: "he dudado durante mucho tiempo en servirme del término de 'intuición'; cuando me he decidido, he designado con esta palabra la función metafísica del pensamiento", *op. cit.*, VI, 1423, nota 2.- Sobre la problemática noción de intuición en Bergson, ver entre otros: R. Ingarden, "L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution", *Bull. Soc. Franç. de Philos.*, 1959 (53), p. 163-166, donde se nos revela que Husserl no conoció el pensamiento de Bergson hasta 1917 cuando el propio Ingarden leyó a Husserl su trabajo sobre *Intuition und Intellekt bei Henri Bergson*. Ingarden transcribe el sorprendente comentario de Husserl: "*Das is fast so, als ob ich Bergson wäre*".

¹⁸ En otro contexto, la conciencia es, en general, en Bergson, la inadecuación entre la representación y el acto. La acción bloquea, taponaa ("bouche") la representación. La conciencia es precisamente la diferencia entre la representación y la acción; es decir, "llamamos conciencia a la inadecuación del acto respecto a la representación", *Evolución*, II, 617. Y sólo una conciencia atenta será capaz de advertir esta inadecuación.

Pero la conciencia atenta no es tampoco monólogo. El diálogo interior es también “ruido”. La conciencia atenta es conciencia vidente pero no hablante. Intuir es, en efecto, ver o discurrir. Y, sin embargo, la paradoja es que este ver no consiste en ver el espacio visible sino justamente el tiempo invisible.

Ahora bien, un pensar intuitivo sin voz y sin oídos es siempre un pensar solipsista. Todo intuicionismo (empirista o intelectualista) pretende captar lo real (empírico o trans-empírico) inmediatamente y en su pura presencia. Pero todo intuicionismo al suprimir toda mediación (deducción, inducción, diálogo, dialéctica, interpretación,...) suprime u olvida al otro sujeto reduciéndolo a ser organismo, cuerpo, conducta, máquina o pura exterioridad¹⁹. Lo otro sólo se ofrece como alguien si se me aparece como interioridad. Y la interioridad del otro sólo puedo captarla a través de la mediación que es la exterioridad en la que se simboliza: por su expresión (y por su trabajo, como añadiría Hegel). La interioridad del otro sólo es mera conjetura si no se me ofrece en su decirse (y en su hacer) como interioridad.

Ahora bien, en Bergson, si sólo el “testimonio” de mi conciencia atenta me asegura mi dinamismo interno, sólo por el testimonio de la conciencia del otro puedo asegurarme de su propio dinamismo. Pero en la concepción bergsoniana, mi conciencia sólo captará el decir del otro y no su propia *durée* porque aquí mi acto será el de una mera conciencia mediada y no intuitiva. El sujeto otro en Bergson no aparece en el elemento del lenguaje sino en el medio de la exterioridad práctica (ver infra Parágr. 13-15).

8. La ilusión lingüística de la permanencia

Tampoco el yo profundo se dice en el lenguaje. El yo como sustancia permanente, como sustrato estático de accidentes, es una ilusión lingüística: “Tendemos a solidificar instintivamente nuestras impresiones para expresarlas por el lenguaje (...). El lenguaje nos hace creer en la invariabilidad de nuestras sensaciones” (*Ensayo*, I, 86 y 87). La sensación no es, sin embargo, jamás idéntica. El nombre-concepto, al decir la generalidad de una sensación, objetiviza y cosifica lo que no es ni objeto pensable ni cosa estable. Esta ilusión lingüística de la permanencia y de la reiteración es la que nos hace olvidar que el yo fundamental sólo es devenir.

¹⁹ De algún modo, todo anti-subjetivismo ¿no es negación del tú más que disolución del yo?. Todo solipsismo disimula un narcisismo que, como en el relato griego, termina en la desaparición del sujeto y en su fusión con la naturaleza.

Pero algo que es devenir y fluencia como el yo escapa a todo lenguaje, que implica siempre un sistema cerrado de elementos finitos cuya significación no es sino interrelación y diferencia.

La realidad interior como multiplicidad ilimitada, como devenir abierto, no puede decirse por un lenguaje de elementos finitos dispuestos en la clausura de un sistema. La permanencia es una ilusión lingüística.

9. *Lo homogéneo espacial como el a priori de toda cultura*

“Nos expresamos necesariamente por medio de las palabras y pensamos muy a menudo en el espacio. En otros términos: el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones netas y precisas, la misma discontinuidad que entre los objetos materiales. Esta asimilación es útil en la vida práctica y necesaria en la mayoría de las ciencias” (*Ensayo*, Prefacio). La expresión lingüística espacializa el pensar. “Pensar en el espacio” es pensar en un medio homogéneo, compuesto de cosas distintas, divisible infinitamente, estático y útil para la objetivación científica y para la vida social-práctica.

Bergson nos propone pues la no identidad entre modos del pensar y lenguaje. Hay un pensar en el espacio moldeado sobre el lenguaje que lo precede. Y hay un pensar en el tiempo (*sub specie durationis*, como dice en alguna ocasión Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, 1392) que precede por el contrario a todo lenguaje. El que “piensa en el espacio” piensa los nombres dados de lo real. El que “piensa en el tiempo” piensa lo real y busca “decirlo” con nuevos “nombres”.

Y sin embargo este espacio homogéneo, elemento del pensar científico y de toda conducta lingüística, desempeña una función esencial en la vida de la especie humana. Porque, como dice Bergson, “la intuición de un medio homogéneo, intuición propia del hombre, nos permite exteriorizar nuestros conceptos recíprocamente, nos revela la objetividad de las cosas y, así, por su doble operación, de un lado favoreciendo el lenguaje y, de otro, presentándonos un mundo exterior distinto de nosotros, en cuya percepción todas las inteligencias se comunican, anuncia y prepara la vida social” (*Ensayo*, Conclusión, 154).

La intuición de ese espacio lógico homogéneo, intuición que sólo posee el hombre, cumple dos grandes grupos de funciones: 1) favorecer el lenguaje y la comunicación conceptual, y 2) revelar la exterioridad de lo objetivo y su percepción común intersubjetiva.

Esto implica, en primer lugar, que la intuición de lo homogéneo espacial precede a todo lenguaje y a todo pensar intelectual, haciendo posible al mismo

tiempo lo social. En efecto: lo homogéneo es condición del lenguaje y del pensar objetivo. He aquí, pues, cómo en Bergson aparece una homogeneidad afirmada e “intuida” en algún nivel de lo real y que sólo se ofrece al hombre.

Si este medio homogéneo intuido es condición del pensar no es, pues, su producto sino justamente aquello que lo hace posible. Lo homogéneo espacial hace posible la heterogeneidad simbólico-real.

La intuición de este medio, ¿es una intuición trascendental pura como la kantiana? No estrictamente porque aunque es una suerte de a priori que permite la percepción empírica de lo sensible espacial como en Kant, en Bergson funciona además como condición del lenguaje, como condición del entendimiento y como condición de lo social²⁰. La intuición de este medio homogéneo funcionaría como una intuición a priori que hace posible la constitución del lenguaje, de la ciencia y de la praxis social. De toda la cultura, en suma.

Así se revela paradójicamente que toda discontinuidad (simbólica, cultural, científica...) tiene su “origen” en una homogeneidad espacializadora. El espacio aparece así en Bergson como el a priori de toda cultura²¹. Pero entonces, ciencia y cultura se revelan como empresas de espacialización de la temporalidad profunda, de homogeneización de lo heterogéneo esencial. Toda espacialización es por eso olvido del tiempo, o, mejor, su coagulación como instante. Y sin embargo, sólo esta coagulación de lo heterogéneo en homogéneo, de lo continuo en discontinuo, hace posible el lenguaje, la ciencia y la vida social.

La consecuencia última es que si lo homogéneo espacial es lo que hace posible toda simbolización y toda cultura y si todo espacio es la coagulación del tiempo, lo que quizá esté anunciándonos Bergson desde el último tercio del siglo XIX es que es justamente esta espacialización del tiempo (que no es sino otro nombre de su pérdida) lo que explica el desarrollo actual de las ciencias y de la civilización técnica²².

²⁰ Ver en la Conclusión del *Ensayo*, p.151-153 y en el Cap. IV de la *Evolución creadora*, entre otros pasajes, aspectos de la crítica bergsoniana del espacio-tiempo kantianos; cf. también, M. Barthélémy, *Bergson, adversaire de Kant*, Paris, P.U.F., 1966.- Según una conocida anécdota, en la Ecole Normale Supérieure Bergson pertenecía al grupo de los “evolucionistas” opuestos a los llamados “kantianos”.

²¹ Sobre cultura y espacio, G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bruselas, Montréal, Bordas, 1969, p. 461-480.

²² Se muestra una vez más que la razón profunda de la resonancia contemporánea de ciertos armónicos bergsonianos, en torno a los que se ha movido la presente investigación, reside quizá en esta espacialización que Bergson denunciaba o anunciaba en los albores de nuestro siglo y que hoy triunfa bajo los discursos provocadores del anti-anthropologismo de los años 60 y entre las certezas dominadoras del pensamiento científico-técnico actual.

10. *El decir no es el signo del pensar sino su señal*

La distinción entre decir y pensar es, en Bergson, radical. El habla es concebida como yuxtaposición de palabras y el pensamiento como movimiento continuo. Pero la discontinuidad del habla no se superpone exactamente a la continuidad del pensar: “El habla no hace sino jalonar, de tiempo en tiempo, las principales etapas del movimiento del pensar” (*Materia y memoria*, I, 269). De aquí que la comunicación intersubjetiva de pensamientos sólo sea posible entre pensamientos semejantes, semejanza indicada por las palabras mismas: “Comprendo lo que me dices si parto de un pensamiento análogo al tuyo y sigo sus sinuosidades gracias a las imágenes verbales (...) que me muestran el camino” (*id.*).

Pensar no es hablar. Las palabras son discontinuidades y el hablar no es sino yuxtaposición sucesiva de discontinuidades (palabras, frases, discursos...) separadas “por un intervalo que ninguna representación concreta logrará llenar” (*id.*). El pensar, que es movimiento continuo, no puede ser dicho en una sucesión de inmovilidades. Como acto continuo de la conciencia, el pensar no está compuesto de conceptos, porque pensar, pensar puramente, no consiste en poner en relación conceptos, como ocurre en el habla. El habla expresa un pensar por conceptos que es propio de la inteligencia científica. El pensar intuitivo carece de lenguaje porque es él mismo movimiento que piensa el movimiento; es un pensar *sub specie durationis*.

Ahora bien, si pensar no es hablar, la comunicación del pensar no se cumple en el diálogo sino fuera de él. En efecto, comunicarse con otro no puede consistir, en el bergsonismo, en transmitir pensamientos a través de las palabras. Porque en Bergson el decir no es propiamente el signo del pensar sino su índice o quizá su señal. El signo no significa el pensar, es decir, no lo contiene, sino que lo indica (en el sentido de señalar dónde se encuentra, hacia dónde se dirige, de dónde procede) como la veleta indica la dirección del viento.

Pero entonces, el diálogo y la conversación son sólo la ocasión y no el elemento ni el medio de la comunicación. Y la consecuencia es que en el interior del bergsonismo la comprensión del pensamiento del otro es en realidad reconocimiento de mi pensamiento en el otro pensamiento. “Quien se conoce a sí mismo conoce a lo otro”, como dice Bergson. La única comprensión posible es, en suma, una modalidad de la autocomprensión: el otro pensamiento como mi pensamiento. El otro es para mí mi análogo. Si no me reconozco en él, no lo conozco como otro.

La implicación última de esta concepción no deja de ser sorprendente. Porque en el puro elemento del pensar, el tú no se distingue del yo. Y cuando se distingue queda perdido como tú y su lenguaje es mero ruido de un cuerpo que habla.

11. *Lenguaje, acción, interés, cuerpo*

Pero, ¿de dónde procede entonces la eficacia de la razón científica ligada a la discontinuidad y distinción que se introduce sólo por el lenguaje? Bergson concede “incontestablemente” que hay “objetos múltiples” aunque se trate sólo de una distinción “en cierto sentido”. Es decir, se tratará no de una distinción real sino de una distinción útil. La realidad nos enseña que “la separación de la cosa y su entorno no puede ser absolutamente determinada” y que “la estrecha solidaridad que liga a todos los objetos del universo material (...) prueba suficientemente” que cada cosa “no tiene los límites precisos que le atribuimos” (*Materia y memoria*, IV, 344). La realidad nos dice que todo está ligado entre sí y que todo es solidario. Y, sin embargo, nuestro mundo está constituido por objetos distintos. ¿De dónde procede pues lo distinto? La distinción la opera la percepción movida por la acción cuando ésta está dirigida por nuestros intereses prácticos: “nuestra percepción dibuja de algún modo la forma “ de los objetos terminándolos allí “donde se define nuestra acción posible sobre ellos y donde por consiguiente dejan de interesar a nuestras necesidades” (*id.*).

Dos series de implicaciones quiero subrayar aquí: 1. La discontinuidad de lo real, que se expresa en el lenguaje, está originariamente ligada a la acción y no al conocimiento. Dicho de otro modo: la percepción de lo distinto no es un dato inmediato de la conciencia sino una consecuencia segunda de la acción del cuerpo. Pero entonces, lo que percibimos no es lo real sino lo útil para el cuerpo. La percepción no es jamás inocente (ver infra Parágrafo 19)²³.

2. Lo distinto es, pues, lo que satisface un interés. La cosa, como conjunto de propiedades, no es la obra o el resultado de una actividad teórica sino de una actividad práctica. Las propiedades de la cosa son propiedades útiles, establecidas por nuestros intereses. De aquí que las propiedades de lo real continuo que no

²³ Como se subraya en M. Capek, *op. cit.* p. 33-37, la percepción selectiva de la naturaleza está determinada, según Bergson, por la teleología general del organismo. Así, lo que es insignificante o antieconómico del entorno no es registrado. Lo que cuenta pues no es el entorno mismo sino los rasgos teleológicos (“the teleological features”) (p. 33) que tienen relación con el interés del organismo. Esta selección de nuestro Umwelt es precisamente el resultado de la evolución (p. 35).

interesan a nuestras necesidades no son percibidas como discontinuas y no son pues atribuidas a ningún objeto, porque escapan a nuestra percepción y se pierden en lo indeterminado, en lo no sabido.

En 1896, Bergson pudo haber escrito esta frase de curiosa resonancia: los límites de mi mundo son los límites de mi interés y, por lo tanto, de mi cuerpo (Ver infra Parágr.24)²⁴.

12. *La intersubjetividad dialógica como comunidad práctica*

¿Cuál es, en suma, en esta crítica bergsoniana, la función atribuida al lenguaje?: “La función primitiva del lenguaje es la de establecer una comunicación en vista a una cooperación. El lenguaje transmite órdenes o advertencias. Prescribe o describe. En el primer caso, es llamada a la acción inmediata; en el segundo, señalamiento de la cosa o de alguna de sus propiedades con intención de una acción futura. Pero tanto en un caso como en otro, su función es industrial, comercial, militar; siempre social. Las cosas que el lenguaje describe han sido recortadas en lo real por la percepción humana con la vista puesta en un trabajo humano” (*El pensamiento y lo moviente*, II, 1321).

La función comunicativa atribuida al lenguaje pertenece al mundo de la vida práctica, no al mundo de lo teórico. El diálogo, como paradigma de la comunicación, concierne al mundo de lo práctico. La racionalidad no se sitúa en la intersubjetividad dialógica, no es el resultado de una comunidad ideal de comunicación²⁵. El diálogo no constituye la razón común sino la acción común que es lo que une prácticamente a los hombres²⁶.

²⁴ La concepción del cuerpo en Bergson resuena así fuerte y sorprendentemente entre los corporeísmos contemporáneos. He aquí como muestra un pequeño fragmento donde pueden leerse entre líneas ideas que sesenta y cinco años después reaparecerán bajo las imágenes provocadoras de “máquina deseante”, “máquina productiva” y “cuerpo sin órganos”. Escribe Bergson: “El organismo se comporta (...) como una *máquina de actuar* (“*machine à agir*”) que se *reconstruiría* enteramente para cada nueva acción, como si fuera de caucho y pudiera, en todo momento, *cambiar la forma* de todas sus piezas”, *Evolución*, III, 709 (El subrayado es mío).

²⁵ “Un Platón, un Aristóteles adoptan el recorte de la realidad que encuentran ya hecho en el lenguaje: ‘dialéctica’, que conecta con ‘dialekein’, ‘dialequesthai’, significa al mismo tiempo ‘diálogo’ y ‘distribución’; una dialéctica como la de Platón era a la vez una conversación donde se trataba de ponerse de acuerdo sobre el sentido de una palabra y de hacer un reparto de las cosas según las indicaciones del lenguaje”, *El pensamiento y lo moviente*, II, 1321-1322.

²⁶ He aquí un pasaje que anunciaría los debates contemporáneos en torno al estatuto y a la crisis de la razón: “Se llama corrientemente y quizá imprudentemente ‘razón’ a esta lógi-

El otro, como interlocutor, como socio, es primero un sujeto activo. La intersubjetividad se sitúa por tanto en el plano práctico y no en el plano teórico. El lenguaje estaría pues en el origen de lo social porque el elemento donde se mueve es el elemento de lo práctico, de lo útil, en suma, en el campo de los intereses²⁷.

La razón que se constituye por y en el lenguaje es a un tiempo razón teórica científica y razón práctica social empírica. El lenguaje es lo que hace posible el entendimiento científico del fenómeno y la voluntad empírica práctica. Así pues, tanto la razón pura teórica como la voluntad pura práctica preceden en Bergson al lenguaje, porque, en lo que concierne a lo teórico, lo real moviente sólo se capta por una intuición preconceptual y prelingüística que carece propiamente de categorías objetivadoras; en lo práctico, el *élan vital*, que es pura libertad creadora, carece de toda determinación y distinción.

El lenguaje remite pues al describir del fenómeno discontinuo que apunta al hacer empírico útil. Conciérne, en último término, a una corporeidad deficiente y finita que es pura necesidad de lo otro²⁸.

ca conservadora que rige el pensamiento en común: conversación se parece mucho a conservación.... La conversación no debería tratar más que sobre las cosas de la vida social", *El pensamiento y lo moviente*, II, 1322.

²⁷ El lenguaje como elemento de análisis y disociación estaría en el origen de lo social. Lo que disocia en lo absoluto continuo, lo asocia para lo útil discontinuo. Lo social es así disociación-asociación según lo útil y no conjunción de lo disperso. Lo social consiste en la división del trabajo y de los roles. Nada hay menos dado que lo social, que se fundamenta en la distinción de lo indistinto con la vista puesta en la satisfacción de los intereses prácticos.

²⁸ En Bergson hay un privilegio de lo práctico sobre lo teórico; pero es una praxis que carece de universalidad y de necesidad; el plano práctico bergsonianiano es lo pragmático empírico, singular y contingente. Por eso, la libertad, en el *Ensayo*, como advierte Jankélévitch (*Bergson*, París, Alcan, 1930, p. 267) no concierne a la responsabilidad práctica (...). Libertad quiere decir actuar profundamente, es decir, sinceramente.(...) La libertad es un imperativo del recogimiento y del fervor".- El practicismo de Bergson no es jamás un eticismo en el sentido kantiano sino un 'pragmatismo' en el sentido de W. James. Como dice el mismo Bergson, en la concepción tradicional "definimos lo verdadero por su conformidad con lo que ya existe; James lo define por su relación con lo que no existe todavía. *Lo verdadero*, según William James, no copia algo que ha sido o que es; anuncia lo que será, o, mejor, *prepara nuestra acción sobre lo que va a ser*", "Sur le pragmatisme de William James", en *El pensamiento y lo Moviente*, p. 1446 (El subrayado es mío).- Cf. H.K. Kallen, *William James and Henri Bergson. A study in contrasting theories of life*, N. York, A.M.S. Press, 1980.- Cf. también M. Capek, *op. cit.*, que muestra la inseparabilidad en Bergson entre teoría de la vida y teoría del conocimiento: la verdad es la correspondencia ("the adjustment") entre el sujeto vivo y el entorno. El error es la ausencia de este ajuste, p. 5 y sig.

13. *El lenguaje científico inmoviliza lo móvil*

Para Bergson, la conciencia intelectual “siempre se las arregla para tomar puntos de vista estables sobre lo inestable”, sobre lo móvil (*La evolución creadora*, IV, 750). Es lo que Bergson, ya en 1907, llamaba “el método cinematográfico” que consiste en concebir el movimiento y lo continuo como compuesto por inmovilidades y discontinuidades. La ciencia “recompone artificialmente” lo fluido gracias a los signos del lenguaje, “sustituyendo la continuidad moviente de las cosas” (*id.* IV, 773) por cualidades, formas o actos que no son sino “representaciones” gracias a las cuales lo real continuo deviene discontinuo y por tanto útil, manejable y cercano.

Adjetivos, sustantivos y verbos no son sino artificios producidos en lo real en donde no hay ni sujetos-sustancias ni cualidades discontinuas o distintas. (Veremos más adelante las implicaciones antropológicas de esta concepción anti-sustancialista). Incluso la acción designada por los verbos es discontinua. El movimiento de lo real es continuo pero la acción misma es discontinua. Por eso sirve a lo útil y funda el lenguaje.

14. *El devenir como sujeto y el sujeto como devenir*

“Hay cambios, pero no hay bajo el cambio cosas que cambian: el cambio no tiene necesidad de soporte. Hay movimientos, pero no hay objeto inerte, invariable, que se mueva: el movimiento no implica un móvil” (*El pensamiento y lo moviente*, V, 1381). La única sustancia real es el devenir, el movimiento mismo. Lo que “permanece” es el cambiar mismo: “Si el lenguaje se moldeara sobre lo real, no diríamos ‘el niño deviene hombre’ sino ‘hay devenir del niño al hombre’” (*Evolución*, V, 759). Ni el ‘niño’ ni el ‘hombre’ son sujetos que cambian sino estados pasajeros y fugitivos que artificialmente concebimos en el movimiento del cambiar, condicionados por el mecanismo cinematográfico del pensar. Según esto, siguiendo a Bergson, habría que decir que lo verdaderamente “accidental” del devenir sustancial que es el cambiar es justamente aquello que parece que sufre el cambio. El niño y el hombre no serían sino “accidentes”, “estados” fugaces, de un único sujeto que es el devenir mismo.

Adelantando algunas de las implicaciones antropológicas que anunciábamos, el ejemplo de Bergson nos invita a pensar al yo sujeto no como un algo inerte, no como una realidad estática a la que ocurren cosas exteriores a ella misma,

no como una esencia puesta fuera y antes del devenir a la que le acontece la existencia temporal, sino como un existir temporal que no termina tampoco en una esencia (Sartre).

El yo es realidad moviente, *durée* interior. Una *durée* interior que carece de identidad y por tanto de diferencia con cualquier otra *durée*. La diferencia con el otro yo, con el tú, sería mero “estado”, mero “accidente” de la única continuidad moviente en su nivel máximo: el de conciencia intuitiva de ella misma como única realidad.

III. LA INTUICIÓN DE LO REAL MOVIENTE EN NOSOTROS

15. *El lenguaje y la captación del yo*

El lenguaje espacializa y solidifica nuestros propios estados interiores proyectándolos en aquel espacio homogéneo que era el a priori de todo lenguaje (*Ensayo*, II, 85). Pero entonces, “la duración fugitiva de nuestro yo” se pierde bajo las propias palabras que pugnan por expresarla.

La pérdida del yo en y por el lenguaje implica que el yo fundamental carece de expresión lingüística. Contra toda la filosofía simbólica al estilo de Cassirer, el yo de Bergson no se dice a través de sus símbolos puesto que son éstos la opacidad que nos lo oculta; el decir me oculta y me engaña, diría Bergson en 1888 en un significativo paralelismo con las contemporáneas hermenéuticas de la sospecha de Nietzsche y de Freud; no me comprendo mejor a través de mi decir ni a través del decir del otro: el sentido del discurso, contra todas las hermenéuticas, no es en Bergson sino la expresión del cuerpo del hombre refractado a través de la producción de sus símbolos y de su acción práctica útil. El yo fundamental, mudo y sin oídos, carece, pues, de lenguaje.

16. *Filosofía, lenguaje y subjetividad*

La tarea de la filosofía en este campo es la de suprimir los obstáculos que nos impiden el contacto intuitivo y directo con nuestro yo fundamental. El filósofo debe ser capaz de “provocar un cierto trabajo” en su lector que le facilite la intuición de lo real (*El pensamiento y lo moviente*, II, 1399).

La tarea del filósofo, según Bergson, no es directamente la de decir la verdad de lo real sino la de intuir la realidad y hacer posible esta intuición a los otros²⁹. El filósofo se ocupa, en efecto, del lenguaje, pero para revelar sus engaños, para reducirlo a la función práctica a la que sirve; para revelar la verdadera distancia del lenguaje con la realidad; para orientarlo no hacia la univocidad y exterioridad discontinua y discreta de los hechos, como hará el positivismo lógico y la filosofía analítica, sino para hacer posible “a pesar suyo” la captación de la multivocidad y continuidad de la interioridad; no para interpretar lo dicho explícito y así descubrir lo implícito censurado, como hará la hermenéutica freudiana, que provoca también un “trabajo” por el que lo originario disimulado (el Eso) deviene conciencia externa (el Ego), sino para analizar lo explícito con objeto de descubrir lo implícito perdido, no censurado sino obstaculizado por la mediación y artificio del lenguaje y de la cultura. Para “provocar un trabajo” de memoria venciendo no a la censura moral sino a la mediación simbólica: es decir, luchando no sólo contra un cierto lenguaje sino contra todo lenguaje. Si en la interpretación inspirada en los marxismos se trata de reducir lo dicho (ideológico) al interés práctico que en él se disimula y que sería su verdad, en Bergson se trataría de revelar la correlación discurso-interés pero para penetrar en la realidad fundamental desinteresada y espiritual que precedería a toda praxis³⁰.

Ahora se descubre uno de los aspectos más significativos del bergsonismo: el objeto de la filosofía no es el yo sino la *durée* en el yo. Su objeto no es la interioridad sino la *durée* intuida en la interioridad. El bergsonismo es menos una antropología de lo que podría parecer. Y ni siquiera, contra algunas “evidencias”, es

²⁹ Como dice Capek, *op. cit.* p. 86, no hay nada menos inmediato, menos dado, que los datos inmediatos de Bergson. Estos datos no son inmediatos en la introspección sino cuando se les ha purificado de los elementos extraños que los mediatizaban. La inmediatidad es *de jure* no *de facto* y es por lo tanto el resultado de un trabajo de “desmediatización” que es el que justamente realiza el filósofo según Bergson.

³⁰ “La principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos”, escribe Bergson en su *Introducción a la Metafísica* (1903), en *El pensamiento y lo moviente*, p. 1426. Es decir: “simpatizar” con lo Absoluto es intuirlo y la intuición permite un nuevo “saber” sobre lo metafísico pero a condición de “deconstruir” el discurso metafísico tradicional. Con todas las reservas que conviene introducir en la comparación entre Bergson y Derrida (ver infra Parágr. 26, nota 44), en éste último la deconstrucción de toda metafísica pasa también por la deconstrucción de su lenguaje, de sus signos, de sus conceptos, pero no para reducir su opacidad a una pretendida transparencia, sino por el contrario para espesar su densidad multiplicando infinitamente sus virtualidades semánticas hasta que llegue a ser el único objeto de lo que se da al juego del pensar.

una “psicología” (o lo es sólo como accidente del trayecto³¹). Hay una filosofía del yo en Bergson, una filosofía nutrida en la experiencia inmediata de la interioridad; pero esta filosofía del yo no es exactamente una filosofía del hombre, ni una filosofía de la conciencia humana, ni de la cultura; ni siquiera es propiamente una filosofía del espíritu humano³².

El bergsonismo es una transición hacia el descubrimiento del fondo universal y único donde todo lo humano tiene su origen: la duración pura como absoluto en nosotros. Es, en suma, una cosmología que, en último término, y aun cuando parcialmente los ecologismos contemporáneos, trata de reintegrar al hombre en el ámbito de la naturaleza.

17. *La duración pura en nuestro yo*

“¿Qué es la duración dentro de nosotros? (...) Una multiplicidad cualitativa sin semejanza con el número; un desarrollo orgánico que no es, sin embargo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en cuyo seno no hay cualidades distinguibles. En suma: los momentos de la duración interna no son exteriores entre sí” (*Ensayo*, Conclusión, 148).

La duración, que no es sino el tiempo confundido con “la continuidad de nuestra vida interior”, como afirmará Bergson en 1922 (*Duración y simultaneidad*, II, en *Mélanges*, 97), se ofrece originariamente en la intuición dirigida al yo. Es en el yo donde primariamente intuyo la *durée*, la pura temporalidad sin discontinuidad. Así, el yo aparece como un “espacio” que es tiempo. Un tiempo puro que escapa absolutamente al decir intelectual que sólo expresa la discontinuidad de las cualidades separables y la multiplicidad cuantitativa del número.

³¹ En 1922, Bergson confiesa a Dubos: “Mi punto de partida es la noción científica del tiempo y en absoluto la de la psicología”. “He llegado a la psicología pero no he comenzado por ella”, Dubos, *Journal*, 1921-1923, Paris, 1946. La posición antipsicologista de Bergson data de antiguo: en las pruebas de la Agregación, al corresponderle un tema sobre el valor de la Psicología, hizo una crítica despiadada de esta ciencia. Hay que recordar que se trataba en su tiempo del nacimiento de la psicología experimental con fuertes tendencias psicofísicas. Una psicología reducida a la física tiene que ignorar la experiencia interior que es a través de la que puede ser intuida la *durée*.

³² Apoyándose en un fragmento que admitiría varias lecturas (“la filosofía debería ser un esfuerzo para superar la condición humana”, *El pensamiento y lo moviente*, IV, 1425), Gaston Lévesque en su *Bergson, vie et mort de l’homme et de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 16, sostiene que Bergson al ayudarnos a liberarnos de la obsesión de la conquista práctica de lo real, útil, nos está invitando a ganar la superhumanidad, es decir, a sobrepasar nuestra condición y a acceder a una esfera sobrehumana que se define por la “simpatía” intuitiva con el mundo todo.

La intuición de la duración en el yo me lo muestra como multiplicidad innumerable de cualidades indistinguibles que se suceden interpenetrándose. Y esta duración que “vive con nosotros”, que vive “en nosotros” (*Evolución*, IV, 747), no es sino la duración del ser, de lo incondicionado, de lo Absoluto que, aunque “de un modo infinitamente más condensado y concentrado” (...), “dura como nosotros” (*id.*).

El Absoluto, que es esencialmente *durée*, está en nosotros, vive con nosotros y en nosotros se revela. Yo soy el “espacio” de una duración, que es aquello por lo que lo Absoluto me habita y me atraviesa. Soy sujeto en cuanto soy conciencia de mi ser. Pero este sujeto-conciencia lo es de un Ser que lo antecede: lo Absoluto. Lo Absoluto que me atraviesa no se agota en mí. Lo Absoluto desborda a mi yo-conciencia del mismo modo como “la vida desborda a la inteligencia” (*Evolución*, I, 534). Porque si no puedo pensar ni decir intelectivamente la *durée* no podré tampoco pensar ni decir la vida. No puedo pensarla tomando distancia, espacializando mi vivir. Debo fundirme con ella en una intuición-inmediación; debo “simpatizar” con ella buscando y coincidiendo con lo que en la vida es idéntico a mi pensamiento vivo.

Ahora bien, si lo Absoluto es esencialmente *durée* y la *durée* habita en mí, el yo fundamental no puede consistir sino en ser conciencia de la *durée* en mí. Y la conciencia de la *durée* no puede ser sino memoria y espera.

18. *El yo como conciencia de la durée: memoria y espera*

En cuanto conciencia de la *durée*, “el fondo mismo de nuestra existencia consciente es memoria” (*Evolución*, I, 508). Mi existencia como conciencia, consiste sobre todo en recordar: “prolongación del pasado en el presente”, conciencia de la *durée* interior. Si no fuera conciencia de *durée* sería sólo *durée* sin conciencia y por tanto *durée* exterior y me perdería como yo. La interioridad de la *durée* reside pues en la conciencia de la *durée* misma, es decir, en ser memoria.

Por eso, como afirma Bergson, “conciencia significa primeramente memoria” (*La energía espiritual*, I, 818). Porque una “conciencia, que no conservara nada de su pasado, que se olvidara de sí misma, perecería y renacería en cada instante; ¿cómo definir de otro modo la inconsciencia?”. En este sentido, en tanto que memoria, “toda conciencia es conservación y acumulación del pasado en el presente” (*id.*) que es en lo que consiste la memoria, entendida como “progreso del pasado hacia el presente” (*Materia y memoria*, Conclusión, 369).

Pero la conciencia no es sólo memoria. Es también “anticipación del porvenir”, atención a lo que adviene, espera del futuro. La conciencia para Bergson es, en suma, “un trazo de unión entre lo que ha sido y lo que será” (*La energía espiritual*, I, 818-19). La conciencia es, en efecto, a un tiempo, memoria, es decir, conservación y acumulación, en el presente, de lo pasado; y atención: espera del porvenir, tensión hacia el futuro. La conciencia es el “lugar” donde se piensa el pasado y el futuro³³.

La conciencia no se define pues, en Bergson, como presencia de lo presente. No es la presencia lo que me hace reconocermme como yo. O dicho de otro modo: la percepción presente es una puntualidad que no me define como espíritu. En el interior del bergsonismo, la pura conciencia presente no es conciencia de sí. Si yo sólo fuera conciencia de lo presente no sería conciencia, podría decir Bergson, porque “nuestro presente no es (...) lo más intenso, sino aquello que actúa” (*Materia y memoria*, Conclusión, 370). No hay en Bergson (contra Descartes y Husserl) ningún privilegio de la presencia. Por el contrario, la experiencia de la ausencia (que no es en absoluto, la fantasmática experiencia de la nada) es el privilegio reservado a un ser “capaz de memoria y espera” (*Evolución*, IV, 733).

El yo bergsonianiano no se piensa entonces en el “yo soy” sino en el “yo soy el que ha sido y será”. Contra el heideggeriano “yo soy posibilidad”, una posibilidad que acaba en la nada³⁴, contra el sartriano “yo soy mi proyecto”, Bergson dice: “yo soy duración”, es decir, yo soy lo que duró y lo que durará.

³³ Esta emergencia del yo como trazo de unión, como intervalo en el continuo pasado-futuro plantea oscuridades y dificultades cuando se quiere pensar el individuo y atribuirle algún tipo de cualidad. Si el sujeto es sólo devenir o proceso, si no hay Formas ni esencias, ¿cómo introducir las cualidades en este continuo?. Aquí nos topamos con uno de los conceptos más difíciles del bergsonismo, el de multiplicidad cualitativa. Este concepto que ha seducido a más de uno de los filósofos de nuestros días requeriría largos análisis. Sólo recuerdo aquí, por su relación con el tema de la virtualidad del yo y por su resonancia casi explícita en ciertos textos de Deleuze, el siguiente pasaje: “Muy probablemente no son las células las que han hecho al individuo por vía de asociación; es más bien el individuo quien ha hecho las células por vía de disociación (...). Constatamos así en los organismos rudimentarios hechos de una célula única que la individualidad aparente del todo es el compuesto de un número no definido de individualidades virtuales, virtualmente asociadas” (El subrayado es mío), *Evolución*, II, 716.

³⁴ Borrow, *op. cit.*, p. 77, señala que para Bergson, al contrario de Heidegger, el tiempo es creador, no vehículo de muerte y olvido.” Y, en efecto, una “durée activa e irreversible”, como la llama Bergson, no remite ni a la finalidad ni a un plan prefijado, aunque apunta, bajo otro sentido, al avanzar inventivo del proceso artístico. La creación en Bergson es un movimiento

En Bergson la conciencia no es jamás conciencia de la nada de ser (*Evolución*, IV, 730-747); ni del no ser ya, ni del no ser todavía. La duración interior, cuya conciencia soy, es un continuo real cuyos límites temporales desconozco. Por eso, en Bergson, la conciencia es memoria y atención de un pasado y de un futuro indeterminados. Ignoro el fondo de mi pasado y el límite de mi futuro. Nunca la memoria podría satisfacerse y agotarse porque si es búsqueda de lo ausente, lo ausente es lo que no tiene fronteras al carecer de la satisfacción de la evidencia. Lo ausente es la negación de lo presente y es por tanto “lo indeterminado”.

La conciencia, como memoria y atención, es conciencia de lo no presente y por ello conciencia de lo indeterminado, que jamás terminaré de pensar porque sólo lo que está presente puede ser agotado por el pensar.

Si yo soy (mi) memoria y (mi) espera y ambas son buceos en lo ilimitado, yo soy indeterminado fluir entre lo pasado y lo porvenir. El “inacabamiento” de Merleau-Ponty y la “indeterminación” de Sartre resuenan ya en estas implicaciones de los textos de Bergson.

Todos los antropologismos críticos contemporáneos están ya aquí esbozados.

de ser más a partir de una energía inmanente. Como observa Gouhier en su Introducción a *Oeuvres* de Bergson, p.XXVIII: la evolución creadora del mundo es el acto incesante de una “naturaleza artista”. Es un optimismo cosmológico, en suma, que tendrá que hacerse, sin embargo, compatible con el aumento de la entropía formulado en el 2º Principio de la Termodinámica. La dificultad la presiente fuertemente Bergson, que ya en 1907, en *La evolución creadora*, III, 701 y sig. señalaba cómo la ley de la degradación de la energía es “la más metafísica de las leyes de la física” porque nos muestra sin símbolos ni artificios, “la dirección hacia la que marcha el mundo”. Ella dice, en efecto, que la heterogeneidad será disuelta poco a poco en la homogeneidad; que la rica inestabilidad cederá el paso a la estabilidad y la repetición. La materialidad física desciende una pendiente que sólo el impulso creador de la vida parece querer remontar. La vida, “incapaz de detener la marcha de los cambios materiales, logra sin embargo retrasarla” (*id.*, II, 704). La vida es como un esfuerzo por levantar el peso de la materialidad que cae. “No consigue, es verdad, más que retrasar su caída” (*id.*). La actividad vital es como “una realidad que se hace a través de la realidad que se deshace” (*id.*, III, 705). La vida, en suma, tiende a introducir en la materia, que es “la necesidad misma”, “la mayor cantidad posible de indeterminación y de libertad” (*id.*, III, 708). Los primeros análisis bergsonianos sobre estos temas pueden encontrarse en el *Ensayo*, III, 102-103. En el pensamiento contemporáneo, las ideas de creación y de abertura a lo indeterminado, resuenan explícitamente, por ejemplo en Deleuze-Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, cap. II, 5, p.114: “Si lo vivo es un todo, lo es en la medida en que el todo, tanto el mundo como lo vivo, está siempre haciéndose, produciéndose o progresando; inscribiéndose en una dimensión temporal irreducible y no cerrada”.

19. *Presencia, percepción y cuerpo; ausencia, memoria y espíritu*

Una de las dicotomías más radicales que atraviesa todo el discurso bergsoniano es ciertamente la que se expresa en el título de su segundo gran libro: *Materia y Memoria* significan la “dualidad” empleando términos procedentes de campos tradicionalmente separados: lo físico y lo antropológico. Pero, como reza el subtítulo, se trata de un *Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, es decir, de una reflexión de antropología filosófica sobre un problema cuyo planteamiento y siempre renovada resolución se remonta a la más antigua tradición filosófica.

En la solución propuesta por Bergson a la relación psicofisiológica, lo que aquí nos interesa subrayar no es el detalle de la argumentación sino el punto de partida que se conecta con el tema de la presencia y ausencia que esbozábamos en el párrafo anterior y que aquí vamos a relacionar con los actos del percibir y del recordar en su respectiva correlación con el cuerpo y con el espíritu.

Nuestra percepción, afirma Bergson, posee una función enteramente práctica: la percepción “dibuja simplemente en el conjunto de las cosas aquello que interesa a la acción posible de mi cuerpo sobre ellas” (*Materia y memoria*, Conclusión, 360). La percepción, que Bergson llama pura, consiste en seleccionar entre las “imágenes”³⁵ de las cosas aquello que puede interesar a las necesidades de “esa imagen que llamo mi cuerpo” (*id.*).

En mi cuerpo se nos revela, dice Bergson en otro contexto, “el acuerdo perfecto entre la percepción y la acción. Y como nuestra actividad apunta siempre a un resultado en el que momentáneamente se inserta, nuestra percepción no tiene que retener del mundo material, en cada instante, más que un estado en el que provisionalmente ella se coloca” (*Evolución*, IV, 748-749).

La percepción selectiva de “imágenes” está pues movida por el interés del cuerpo. Y este interés, como todo lo corporal, se da siempre en el instante presente. “En la percepción pura, en efecto, el objeto percibido es un objeto presente, un cuerpo que modifica el nuestro” (*Materia y memoria*, Conclusión, 366). La percepción, como percepción del interés presente, tiene una vecindad con la materia. Pero como facultad seleccionadora de las imágenes, “anuncia ya al espíritu”, como dice Bergson.

³⁵ Sobre el concepto de imagen, al que Bergson atribuye la posibilidad de arbitrar una solución mediada entre las posiciones “excesivas” del realismo y del idealismo metafísico, ver su “Prefacio a la Séptima edición” (1911) de *Materia y memoria*, en *Oeuvres*, ed. cit., 161-168, destinado en parte a contestar a ciertas objeciones formuladas por varios autores de su tiempo sobre su noción de imagen.

“Para tocar la realidad del espíritu, hay que situarse en el punto en que una conciencia individual, prolongando y conservando el pasado en un presente al que enriquece, se sustrae así a la ley misma de la necesidad (que quiere que el pasado se suceda sin cesar a sí mismo en un presente que lo repite simplemente bajo otra forma) y hace que todo fluya siempre. Al pasar de la percepción pura a la memoria, abandonamos definitivamente la materia por el espíritu” (*Materia y memoria*, Conclusión, 365).

La dicotomía entre materia y espíritu se expresa pues a través de los actos de percepción y memoria que, respectivamente, remiten al presente (propio del cuerpo) y a la ausencia (propia del espíritu). La percepción “pura” pierde el fluir de la *durée* porque espacializa y por tanto vive sólo el instante. Por eso la percepción pura conecta sólo con el cuerpo y con el interés porque es en el espacio y en el presente instantáneo donde se sitúan ambos³⁶. La percepción sirve al cuerpo y a sus necesidades y por lo tanto no es de “nadie”.

El recordar, por su parte, no es volver al pasado desde el presente perceptivo sino venir al presente desde el pasado. La memoria es un “prolongar y conservar el pasado en un presente al que enriquece”. O de otro modo: “la memoria consiste... en un progreso del pasado hacia el presente y no en una regresión del presente hacia el pasado” (*Materia y memoria*, Conclusión, 369). El recordar termina en el presente, cuando “un estado virtual” situado en el pasado es conducido a través de una serie de “niveles de conciencia” diferentes hasta “que se materializa en una percepción actual, es decir, hasta el punto en que deviene estado presente y activo, esto es, hasta el nivel extremo de nuestra conciencia donde se dibuja nuestro cuerpo” (id.).

El recordar no es pues un ir hacia el pasado ausente sino un venir hacia la percepción presente y activa desde una no-percepción. La dicotomía entre materia y espíritu, traducida en términos de actos perceptivos y mnémicos, sólo se sostiene apoyándose en una absoluta distinción entre percepción y recuerdo³⁷.

³⁶ “Mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo”. Nuestro cuerpo ocupa el centro de lo que llamamos “mundo material”: el cuerpo es, de este mundo material, “lo que sentimos directamente fluir: *la actualidad de nuestro presente consiste en el estado actual de nuestro cuerpo*” (El subrayado es mío), *Materia y memoria*, III, 281. O bien, entresacado de otro contexto: “La distinción que hacemos entre nuestro presente y nuestro pasado es pues, si no arbitraria, sí al menos relativa a la extensión del campo que puede abarcar nuestra atención a la vida. El presente ocupa exactamente tanta extensión como este esfuerzo (...). Nuestro presente cae en el pasado cuando dejamos de atribuirle un interés actual” (*La percepción del cambio*, 1911, en *Mélanges*, p. 909).

³⁷ Cf. entre otros pasajes: “El recuerdo no es una percepción atenuada”; “la representación del objeto ausente [el recuerdo] es un fenómeno de orden diferente al de la percepción”; “entre

Esta no-percepción que “traigo” a la percepción es justamente el recuerdo. Dicho de otro modo: traigo a la presencia (perceptiva) una ausencia mnémica. Y este traer es, como acto “puro” (no concreto), una función del espíritu, no del cuerpo.

20. *El yo como virtualidad indeterminada*

La distinción bergsoniana entre percepción pura y percepción concreta tiene una doble función: de una parte permite pensar como percepción pura, lo que sería una presencia “ideal” sin memoria, es decir, el acto de algo que no sería todavía sujeto. Por otra parte, la percepción concreta o real, como mezcla de presencia y de ausencia, de instantaneidad y de duración (“Toda percepción ocupa un cierto espesor de duración, prolonga el pasado en el presente, y participa por eso en la memoria” (*Materia y memoria*, 373), nos permite pensar la emergencia de la subjetividad, de la conciencia, del espíritu. La subjetividad, la conciencia, el espíritu, es aquello capaz de “ligar entre sí, gracias al hilo continuo de la memoria, las visiones instantáneas de lo real” (*Materia y memoria*, I, 216).

La subjetividad aparece pues como memoria. De aquí la importancia capital de ésta, que justifica su contraposición con la materia. Materia y memoria se oponen como objeto y sujeto, como cuerpo y espíritu, como instantaneidad y duración. Yo soy “duración interior” que capto en y por la memoria: “la duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente” (*El pensamiento y lo moviente*, II, 141).

Es la memoria (de lo pasado) lo que hace nuestra la percepción (de lo presente)³⁸. El yo, en Bergson, es ausencia o, mejor, no-presencia. El yo no se identifica con la conciencia solipsista de la presencia de sí ni con la conciencia actual (intencional) de lo otro. El yo, en Bergson, no se identifica ni con el mero “yo

la percepción y la memoria hay una diferencia de naturaleza, no de grado”; “cuando el recuerdo se actualiza haciéndose activo, deja de ser y vuelve a ser (“redevient”) percepción”, etc. *Materia y memoria*, Conclusión, 366 y sig.

³⁸ La conexión entre presencia, espacialidad y temporalidad del yo requeriría amplios desarrollos, de los que aquí sólo apunto algunos: la presencia a sí mismo, la identidad consigo mismo, es una propiedad sólo atribuible al espacio mismo. El espacio es lo que sólo existe como presente. La espacialidad sería el otro nombre de lo radicalmente presente. Es decir, algo sólo “pensable” y no atribuible sino a los productos del pensar. Los “pensamientos” del cogito cartesiano (las *cogitationes* del entendimiento, de la voluntad, de la memoria, de la imaginación) permanecen idénticos a sí mismos, sólo presentes, mientras son pensados. Lo propio de ellos es ser idénticos a sí mismos en cuanto están en el presente, es decir, fuera del tiempo. La temporalidad, por el

pienso” cartesiano ni con el “yo pienso lo pensado” husserliano. Por una razón fundamental: ambos se dan en el puro presente. En Bergson, por el contrario, no hay instantaneidad del yo como tampoco hay evidencia del yo porque no se da como una presencia. El yo bergsoniano no es una presencia y por lo tanto no es intuible.

No puede haber intuición del yo en Bergson; no puede haber “simpatía” hacia algo que no es fenómeno, que no es presencia. Sólo hay intuición de la *durée* interior que se me ofrece como una memoria. Es en esta memoria donde reconozco la actividad esencial de la interioridad que denomino “yo”³⁹. Desde el “yo soy algo que piensa” (y se piensa), Bergson nos lleva al “yo soy algo que recuerda” (y se recuerda). Y como el recordar es conciencia de lo ausente, el yo como memoria es algo que sólo puede afirmarse no en su ser actual definido y determinado sino en su ser virtual indefinido e indeterminado⁴⁰.

contrario, es lo propio de un ser jamás idéntico a sí mismo, jamás presente, con un futuro que realiza su pasado, pasado cierto de un futuro posible. Una entidad temporal carece pues de presente y escapa por lo tanto en su ratz a toda conceptualización donde se defina por su relación de presencia o ausencia con otras entidades pensadas como simultáneas, es decir, en el espacio.

³⁹ Una detenida comparación de Bergson con Freud nos permitiría comprender lo que en la cura psicoanalítica es el trabajo de traída a la presencia (a la percepción, a la acción) de una imagen pasada y olvidada, por medio y a través del lenguaje de una conciencia hablante que se “resiste” a recordar. En Bergson el devenir del yo se logra también como memoria, pero no a través sino a pesar del lenguaje que es el velo que hay que saber descorrer en ese trabajo filosófico de depuración que facilita el ejercicio de la intuición. Para esta correlación Bergson-Freud (sobre la que volveremos en un Parágrafo posterior) conviene recordar algunos datos bibliográficos significativos: la primera referencia expresa a Freud en un texto de Bergson se remonta a 1896 (*Materia y memoria*, II, 268, nota 4) en donde se hace mención de una obra de Freud, de 1891 sobre la afasia. Posteriormente, Bergson en *El sueño*, que es de 1901 (recogido parcialmente en *La Energía espiritual*, de 1919), menciona, sin citarlos, los trabajos de Freud sobre los sueños a los que se refiere explícitamente en los *Cursos del Collège de France* de 1910-1911 (Se recordará que *La interpretación de los sueños* de Freud es de 1900). En 1924 Bergson redacta una nueva bibliografía para la 23ª edición del ensayo sobre *La risa* (de 1900) donde aparece citado el trabajo de Freud, *El chiste y su relación con el inconsciente*, de 1905, así como una referencia en una nota (p. 896, nota 1) que prueba cómo Bergson seguía de cerca la producción freudiana. Por último, en la *Introducción II a El pensamiento y lo moviente*, de 1934, hay una nueva referencia a los discípulos de Freud y a sus trabajos confirmadores de las propias teorías bergsonianas a propósito de “la conservación integral del pasado” (p. 1316) relacionada justamente con el pasaje que ha dado lugar a la presente nota.

⁴⁰ “El papel de la vida es el de insertar la indeterminación en la materia”, *La evolución creadora*, II, 602. El espíritu como fruto último de la vida no puede dejar de ser pura indeterminación. Cf. también el siguiente pasaje donde la idea de virtualidad antropológica encuentra su confirmación en el concepto más general de la evolución de la vida: “Se diría que un ser inde-

Sólo podré afirmarme como ser actual cuando me descubra como habiendo sido. Mi existencia como ser-sujeto no se me da como presencia actual sino como presencia actual de una ausencia, es decir, como memoria.

IV. DE LAS CORRELACIONES A LAS PARADOJAS DEL BERGSONISMO

21. *Conexiones intradiscursivas del pensamiento de Bergson*

Es el momento de “recolectar”, aunque sea esquemáticamente, todo lo dicho explícita e implícitamente en los Parágrafos anteriores a propósito del lenguaje, de lo moviente y del yo.

Cada uno de estos tres polos temáticos ha aparecido en nuestra lectura acompañado de aquello a lo que está intrínsecamente unido. Así, hemos leído e interpretado paralelamente tres pares de correlaciones: lenguaje e inteligencia científica; realidad y fluencia; subjetividad y *durée* interior. Se trata de una triple conexión que, en el pensamiento de Bergson, ocupa o polariza, respectivamente, tres campos de la tradición filosófica: la epistemología, la metafísica y la antropología. Cada uno responde, como ya observábamos, a una cuestión sobre la racionalidad, el ser y el yo. En Bergson la respuesta a esta triple interrogación se condensa en tres conceptos:

a) La pregunta sobre la racionalidad cognoscitiva pasa por un análisis del lenguaje y de la inteligencia científica, lo que nos remite en último término a la acción útil y por tanto al interés del cuerpo.

b) La pregunta por el ser liga realidad y devenir, lo que nos envía a la intuición del impulso vital que dinamiza y mueve todo lo existente.

c) La cuestión del yo conecta las nociones de subjetividad y *durée* que, en último término, descubren el papel fundamental de la memoria.

En suma: la acción práctica y la memoria del pasado remiten a la afirmación de dos realidades (no estáticas sino movientes) que son el cuerpo y el espíritu (ver Parágrafos 11, 18 y 19).

ciso y borroso que se podrá llamar como se quiera, hombre o superhombre, hubiera tratado de realizarse [a través de la evolución] y que no lo hubiera conseguido más que abandonando durante el camino una parte de sí mismo”, *Evolución*, III, 721. La idea de virtualidad conecta así con la de libertad y ésta con la de evolución de todo lo existente.

El *élan vital* nos envía a la afirmación de la Vida como Absoluto (ver supra Parágr.17) que se nos aparece bajo aquellas formas, cuerpo y espíritu, en las que se expresan dos momentos de la lucha del principio vital (acción, esfuerzo, tensión) contra la materia (inacción, pereza, dispersión) (Ver supra Parágr. 3).

22. *Los dos niveles de la correlación entre el discurso de Bergson y la realidad teórico-práctica de su época*

Nuestra hipótesis de partida la esbozábamos en los primeros Parágrafos de esta investigación: los temas implícitos o explícitos contenidos en el discurso de Bergson deben ser la respuesta filosófico-discursiva a ciertas presencias del haber histórico y a lo que en esas presencias era problema.

Los temas filosóficos del lenguaje, de lo moviente y del yo sujeto remiten a realidades teóricas y prácticas que son el correlato extrafilosófico pensado por aquellos núcleos discursivos. Y a un doble nivel: a un nivel manifiesto o externo que apela a su confirmación y comprobación fuera del campo del propio discurso bergsoniano. Y a un nivel implícito o interno que es en realidad el que justifica las correlaciones manifiestas porque éstas sólo son pertinentes y fundamentadas si están de algún modo inscritas y anunciadas en el interior mismo del campo discursivo.

En los límites de la presente exposición sólo quiero apuntar los jalones más significativos y relevantes de una posible investigación en este campo.

En el nivel manifiesto, la conexión externa entre discurso explícito y momento histórico (en los límites temporales propuestos: 1870-1914, que coincide en cierto sentido con el momento cultural europeo que se conoce como “fin de siglo”) puede esquematizarse en los siguientes apartados:

1. Todo lo relacionado con la crítica bergsoniana del lenguaje en su conexión con la inteligencia científica y la comunicación enlaza manifiestamente, en lo teórico extrafilosófico, con la interrogación de la época sobre el conocimiento científico y el estatuto de una racionalidad moldeada sobre el paradigma de las ciencias naturales, cuyo extraordinario desarrollo comienza a sentirse en esa época. En los niveles prácticos, el tema del lenguaje en Bergson responde a la intensidad y fuerza de la cuestión social y política ligada en este campo al desarrollo de los medios de comunicación y de expresión y al intercambio social de ideas y de pautas de conducta.

2 Los temas de lo moviente, de la *durée*, del *élan vital*, conectan con el desarrollo de las ciencias históricas, de la teoría de la evolución, de las ciencias biológicas y con la extensión y profundización de las teorías sobre fluidos y sobre ener-

gías; y, en el nivel práctico, recordemos el progreso espectacular de los transportes (el ferrocarril, el barco de vapor, el automóvil), el aumento de la velocidad de transmisión en todo tipo de comunicaciones y la invención del cinematógrafo (que tan pronto interesó a Bergson como modelo para describir precisamente el modo del pensar espacializante que él trataba de neutralizar y que ya hegemonizaba todo el pensar).

3. Las cuestiones antropológicas en Bergson, los temas de la conciencia, del yo, etc., parecen responder, en el nivel de la producción teórica de su tiempo, a la consolidación de la psicología experimental, a los nuevos rumbos de la psiquiatría y al desarrollo de la etnología social y cultural, entre otros. En lo extradiscursivo, es época de grandes viajes ligados al empuje colonizador de las grandes potencias industriales y al redescubrimiento y curiosidad hacia otras sociedades y culturas como modos distintos de vivir la condición humana.

En el plano implícito o interno, arriba definido, podemos descubrir cómo esas objetividades extradiscursivas, manifiestamente correlacionadas con el texto bergsoniano, presentan conexiones a veces insospechadas contenidas en el discurso mismo. Así, por ejemplo, la temática del lenguaje en Bergson, que explícitamente enlaza con el desarrollo coetáneo de la filología, con el discurso científico, con el intercambio social o con la comunicación colectiva de ideas, conecta sorprendentemente con el tema del cuerpo, con el cuerpo como presencia o con la presencia del cuerpo.

Del mismo modo, las cuestiones del movimiento y de la sucesión piensan ciertamente la fluencia y la continuidad de lo real histórico vivido, pero esconden una inquietud profunda ante la pérdida de la experiencia del tiempo real en un mundo espacializador y discontinuo.

El tema del yo, en fin, encubre, en Bergson, bajo un visible humanismo espiritualista, la disolución del sujeto en la fluencia absoluta en la que la conciencia sólo se reconoce, como ausencia de sí, en el recordar y en el esperar.

23. *Las paradojas contemporáneas del bergsonismo*

Bajo este título quiero reanudar la cuestión que movió esta investigación: las conexiones, simetrías y repeticiones entre la obra de Bergson y el pensamiento anti-antropológico contemporáneo. Nuestra apuesta aquí es la de mostrar que un pensamiento tan lleno de discreción y cortesía como el de nuestro filósofo resuena de algún modo entre las abruptas y provocadoras paradojas del pensamiento en el que hasta hace muy poco nos movíamos y debatíamos.

No se trata, como confesábamos al iniciar esta investigación, ni de “retornar” al bergsonismo ni de “contemporaneizarlo”. Ambos movimientos serían extemporáneos y por tanto vacíos de sentido histórico. Se trata de darle vida durante un tiempo, el tiempo justo para comprendernos mejor comprendiéndolo mejor.

¿Cómo justificar la pretendida conexión entre nuestro pensamiento y un pensamiento como el bergsonismo nacido a finales de siglo, entre 1870 y 1914? Una vez más la respuesta debe satisfacerse en un doble nivel: el nivel extra-discursivo y el nivel inter-discursivo. Como ya anunciábamos (ver Parágr. 2), toda nuestra lectura y análisis de los textos bergsonianos estaba orientada a facilitar la correlación entre el pensamiento de Bergson y los anti-anthropologismos contemporáneos. Respecto a la conexión o simetría entre las épocas o ámbitos históricos en cuyo marco ambos discursos se han formulado, sólo apuntamos aquí dos observaciones:

1ª El bergsonismo, ¿no es una cierta respuesta crítica y no dogmática a la penúltima gran ruptura de la civilización del occidente: el inicio y extensión de la sociedad industrializada que comienza a ser dominada por la ciencia y la técnica?

2ª ¿No se advierte aquí una cierta simetría con la última ruptura de los años setenta de nuestro siglo, donde la explosión de la industrialización europea deja paso a lo que se ha llamado la sociedad postindustrial (o post-moderna), informatizada, robótica, tecnificada?

Las correlaciones inter-discursivas, a las que vamos a dedicar los últimos Parágrafos, pueden ser comprendidas, desde el interior mismo del pensamiento de Bergson, como paradojas que sorprendentemente “resuenan” hoy, e incluso, a veces, casi como evidencias muy contemporáneas. O dicho de otro modo: en estas cuatro paradojas bergsonianas se nos están anunciando muchos de los naturalismos anti-anropológicos de nuestra época⁴¹.

⁴¹ Desde el interior del bergsonismo podría quizá argumentarse (en contra de esta tentativa de prolongación del bergsonismo bajo la forma de paradojas), que tal pretensión contradice literalmente a un autor que, como es sabido, prohibió explícitamente que se hicieran de su obra publicaciones póstumas (libradas al capricho de sus herederos) porque, decía, “no deseo dejar bajo mi nombre más que problemas resueltos”. Nuestra tentativa incidiría en este reproche porque una paradoja no es “un problema resuelto” sino justamente algo que lo suscita. En todo caso, la observación de Bergson deja revelar un curioso anti-historicismo por parte de un filósofo de la temporalidad; porque los problemas sólo están “resueltos” en un contexto teórico-práctico cuya transformación, evolución o desaparición arrastra las de todos sus problemas con sus soluciones. Lo cual no quiere decir que soluciones “antiguas” no sobrevivan o revivan en una filosofía posterior. Este es justamente el caso de las paradojas bergsonianas que, quizá bajo otras formas discursivas, reaparecen entre o bajo las líneas de textos muy recientes. En todo caso, una paradoja no es un modo de lo irresuelto sino de lo sorprendente y de lo insólito.

24. *Primera paradoja: el lenguaje como expresión de nuestra corporeidad*

La discontinuidad que el lenguaje revela es aquélla que la percepción ejerce sobre lo real. La diferencia, la distinción entre las cosas que percibimos y nombramos expresa el campo de nuestras necesidades prácticas. Así pues, son las necesidades del cuerpo las que determinan los límites que atribuimos a las cosas así como su aparente permanencia según sus propios límites temporales prácticos.

Los límites de nuestro lenguaje, diría Bergson, son en último término los límites de nuestra acción. Y ésta se moldea, en definitiva, sobre nuestras necesidades prácticas que son las necesidades de nuestro cuerpo.

Así se introduce un elemento contingente e histórico en el lenguaje y por lo tanto en las cosas que concebimos y nombramos. Porque sobre el fondo constante de nuestra insuficiencia, y por lo tanto de nuestra necesaria relación con lo otro, se dibuja la variedad infinita de modos históricamente posibles de su satisfacción. Esta variedad de modos de satisfacción de nuestras necesidades es la que subyace en la variedad de nuestra praxis histórica y por lo tanto en la contingencia e historicidad de nuestro lenguaje, así como la discontinuidad que éste instituye en la continuidad moviente de lo real.

Un “espiritualista” como Bergson, estaría sorprendentemente más cerca de una filosofía de la praxis, de lo práctico o de lo pragmático que de una filosofía del espíritu, en lo que concierne a nuestro lenguaje⁴². Y como la acción, en Bergson, concierne sólo al cuerpo, el lenguaje revelaría en último término nuestra propia corporeidad. Esto explicaría, en fin, todos los engaños, ilusiones o malentendidos de nuestra conciencia “hablante” y “pensante”. Una vez lenguaje y cuerpo así correlacionados, desde el interior del bergsonismo podría decirse: “los límites de mi lengua (y de mi mundo) son los límites de mi cuerpo (y de mi acción)” (Ver supra Parágr. 11).

⁴² El estudioso de Bergson no cesa de encontrar lo inesperado y lo paradójico en una obra que ha sido fácil alimento para la simplificación y el tópico. Espiritualismo y pragmatismo pueden y deben ser pensados al mismo tiempo para comprender a un autor que admiró y amó igualmente a Charles Péguy y a William James. De Péguy decía Bergson que fue su discípulo más penetrante y el que supo descubrir su pensamiento más secreto tal y como él mismo hubiera querido expresarlo (*Mélanges*, p. 1087). A William James Bergson lo consideraba su único verdadero amigo y al que dedicó el penúltimo capítulo de su última obra (“Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité”, en *Oeuvres*, ed. cit., p. 1440-1450). Cf. R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, Vol. II, Paris, 1911, uno de los primeros estudios contrarios al bergsonismo, al que Bergson fue sensible (*Mélanges*, p. 1024-1025).

He aquí cómo el lenguaje, donde se instaló desde siempre el privilegio de nuestra racionalidad, queda ligado e incluso determinado por lo que en nosotros hay de cuerpo y no por lo que en nosotros hay de aquello que denominamos nuestro espíritu. Quien habla en el lenguaje es el cuerpo, no el espíritu. Dicho de otro modo (que en un trabajo anterior conectábamos con la llamada crisis de la razón⁴³): la racionalidad es atributo del cuerpo.

25. *Segunda paradoja: la intuición de lo moviente y el olvido contemporáneo del tiempo*

La razón intelectual, nos decía Bergson, no es capaz de pensar el tiempo real, porque la inteligencia intelectual “al repugnarle lo que fluye, solidifica todo lo que toca” (cf. supra Parágr. 13). No pensamos el tiempo real aunque, sin embargo, lo vivimos porque “la vida desborda a la inteligencia” (ver supra Pragr. 17).

Ahora bien, esta obstinada afirmación bergsoniana del devenir, de la fluencia, de lo continuo como lo Absoluto incondicionado en nosotros, ¿no sería la respuesta, quizá desesperada, ante la empresa espacializante de la ciencia y de la técnica que inunda y domina toda nuestra cultura? O dicho de otro modo, ¿no es la intuición de la *durée* un modo de conjurar el olvido contemporáneo del tiempo? La realidad extradiscursiva apunta aquí como la justificación del discurso mismo: el olvido o la pérdida del sentido o de la experiencia del tiempo, que triunfa en la racionalidad científico-técnica, nacida justamente cuando maduraba el pensamiento de Bergson, ¿no es conjurada de algún modo por la tesis del devenir y de la *durée* como un absoluto?

La intuición de la *durée* aparecería así como un modo de colmar, de corregir o de rectificar la pérdida de la experiencia del tiempo, efecto de una evidente espacialización que, en la época de Bergson, comenzaba, y que hoy domina, ligada a fenómenos tan diversos como: el privilegio de las imágenes, el predominio de la figura y la forma sobre el discurso y el sentido, la pasión de la simultaneidad y del instantaneísmo (en las comunicaciones, en los transportes), el pensamiento analítico, matemático y lógico-formal y, en fin, la crisis y, en algún caso, la desaparición de las ideologías que habían inspirado e implicado utopías

⁴³ M. Peñalver, “La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos”, en *Gades*, nº 13, 1985, p. 307-329; y en M. Foucault y otros, *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, 1986, p. 61-86.

o progresismos históricos, es decir, aquellos discursos donde la satisfacción del deseo, más allá de la puntualidad del instante, implicaba y exigía el tiempo y el futuro.

Bergson, en su lucha contra la pérdida o el olvido del tiempo, parece anunciar lo que más tarde resonaría, con estilos y exigencias diversas, en las obras de Husserl, Heidegger y Sartre y, más cerca de nosotros, en Deleuze y Lyotard.

26. *Tercera paradoja: la historia de los símbolos culturales no es la historia del espíritu*

Desde el inicio de nuestra lectura (ver Parágr. 5 y sig.) subrayábamos la crítica bergsoniana de todo lenguaje como lo que no es sino una forma de “representación”, es decir, una pérdida de la presencia de lo real por la presencia de su sustituto, que es lo que se denomina signo o símbolo. La inteligencia, ligada a las necesidades del cuerpo, piensa a través de las discontinuidades simbólicas de todo lenguaje. Los símbolos no expresan sino los intereses del cuerpo puesto que éstos no son sino el origen constitutivo de aquéllos.

Pero entonces, la historia del espíritu no se identifica con la historia de sus símbolos culturales (contra el neo-kantismo culturalista de Rickert, Cassirer, etc). Las formas simbólicas no son la pura expresión del espíritu sino la expresión de su finitud, es decir, la impura expresión de un espíritu aún bloqueado por el cuerpo en la instancia de la vida práctica activa mundana; en suma, en su relación con el interés.

Así, el lenguaje simbólico, las formas de la cultura (en la expresión de Cassirer) no dicen ni expresan el espíritu mismo sino el sustrato que lo une con lo material. Estudiar la cultura en sus formas no sería el trabajo de revelación de lo espiritual sino el de su disolución en lo material. He aquí, nuevamente, cómo el bergsonismo espiritualista puede confirmar al naturalismo o al semioticismo anti-humanista de un Lévi-Strauss, de un Deleuze y hasta de un Derrida. A condición, ciertamente, de sustituir la intuición bergsoniana por un constructivismo formalista, por un descriptivismo empirista o por un deconstructivismo textualista, que son respectivamente las empresas de Lévi-Strauss, de Deleuze, de Derrida⁴⁴.

⁴⁴ Si una vez más mencionamos aquí a Derrida no es sin muchas reservas (ver infra Parágr. 16, nota 30), porque la relación que aquí estamos investigando entre Bergson y un cierto momento del pensamiento contemporáneo requerirá un tratamiento especial en el caso de Derrida. En primer lugar, porque Derrida se sitúa más allá de los anti-anthropologismos de los

El bergsonismo, que es una de las más confiadas y extendidas afirmaciones del espíritu en el siglo XX, parece alimentar las negaciones contemporáneas del hombre. La negación en Bergson, como en los antihumanismos contemporáneos, se produce siempre a través de una cierta operación practicada sobre el lenguaje: en Bergson, el lenguaje es lo que hay que suprimir para llegar al yo íntimo, mudo y fluente; en Freud, el lenguaje es lo que hay que interpretar para alcanzar al “ello”; en Lévi-Strauss, el lenguaje es lo que hay que formalizar para descubrir el todo impersonal y universal; en Deleuze, el lenguaje es lo que hay que torturar y banalizar para llegar a la fluencia muda del deseo.

La que en los años sesenta fue llamada, desde fuera y desde dentro de la hermenéutica, la Escuela de la sospecha, comienza por desconfiar del sentido que se dice en todo lenguaje. Pero si el lenguaje es sospechoso no lo es tanto, parece decirnos Bergson ya desde finales de siglo, por su capacidad de disimulo o ambigüedad (o por su interna insuficiencia, como sostendría la filosofía analítica) sino porque el lenguaje no habla en nombre de quien parece hablar, esto es, del sujeto; porque el lenguaje habla en nombre de algo que antecede a toda subjetividad y a toda conciencia: la vida de un cuerpo.

La vida, en Bergson, como realidad activa última que pugna por producirse y crearse, culmina ciertamente en un espíritu; pero un espíritu que es una conciencia de vida desprovista de expresión; una energía que sólo puede vivirse y que, de algún modo, es en último término puro devenir de sí⁴⁵.

años 60. Y, en segundo lugar, porque el análisis de la relación Bergson-Derrida, que probablemente confirmará la incompatibilidad profunda que ya aparentemente separa a ambos discursos, sólo podrá quizá ser profundizado cuando se comprenda en todos sus detalles la apenas velada contradicción entre Bergson y Einstein. Me atrevería a pensar que las rupturas introducidas por Derrida en el pensar filosófico podrían, en efecto, ser comparadas con las que efectuó Einstein en la física de nuestro tiempo. Ambas rupturas son, en muchos aspectos, la exacta negación del pensamiento de Bergson. Aspectos que confirmarían precisamente que, después de Derrida, la “voz” de Bergson ya no es “necesaria”. Ya no hay problema del “tiempo” porque todo “problema” ha sido evacuado.

⁴⁵ Aquí, como siempre en la historia del pensamiento, el sujeto humano se pierde o se niega cuando olvida su mundanidad, su finitud, su contingencia. Cuando no consiente con la muerte. Pero aacece también que cuando me concibo como disuelto en el Todo, me niego como yo finito al mismo tiempo que me recupero de algún modo en lo Infinito. Todo anti-humanismo explícito o implícito, ¿no disimularía, bajo la apariencia de la remisión de lo humano a la nada, la subyacente reafirmación del yo como todo, o, lo que es lo mismo, la atribución de las propiedades de un yo que decimos haber perdido a un Todo con el que subrepticamente nos confundimos?

27. *Cuarta y última paradoja: el espíritu sólo se capta a sí mismo allí donde se pierde como presencia*

En análisis anteriores ya hemos apuntado lo que constituye el núcleo de esta cuarta paradoja bergsoniana. Nuestra autoconciencia queda engañada por el elemento del lenguaje del cual no puede, sin embargo, prescindir para poder decirse o pensarse. El lenguaje “solidifica nuestras impresiones” de tal modo que lo fugitivo y heterogéneo de nuestro yo queda fijado en el “espacio homogéneo” donde se constituyen los conceptos. “La conciencia, decía Bergson, pierde así poco a poco el yo fundamental”.

La comparación con el psicoanálisis freudiano, que ya esbozábamos en su momento, se impone aquí absolutamente: para Bergson, el lenguaje y la inteligencia científica no son sino el obstáculo que se interpone a la aprehensión del yo fundamental. El lenguaje, la razón conceptual constituida sobre él, es la causa de toda nuestra ceguera sobre nosotros mismos. Hay pues que purificar el lenguaje para descubrir lo escondido vital, fluido y cambiante, que el lenguaje solidifica.

Movido quizá por la misma inquietud (qué soy, quién soy, dónde estoy) el bergsonismo parece seguir un movimiento inverso al del psicoanálisis: Freud promueve el lenguaje como único elemento donde se expresan y esconden las pulsiones y energías inconscientes que perturban mi yo consciente y lingüístico. Bergson, por su parte, quisiera desenmascarar las ilusiones del lenguaje de la conciencia instruida y razonadora para poder penetrar, por medio de la conciencia intuitiva y atenta, en las profundidades mudas (sin lenguaje) donde late y vive nuestra verdadera realidad.

La tarea, el “trabajo” del psicoanalista consiste en lograr que lo que no tiene lenguaje (aunque se esconda y disimule bajo él) advenga al lenguaje de la conciencia. La tarea, el “trabajo”, del bergsoniano consiste en lograr que lo que ya tiene lenguaje (aunque no sabe que con él se engaña) llegue a descubrir su propio fondo prelingüístico y preconsciente.

Tanto en Bergson como en Freud, hay una búsqueda paralela de lo que Merleau-Ponty llamará la arqueología de la conciencia, es decir, de ese fondo primigenio donde nos perdemos (Freud) o donde nos reencontramos (Bergson). Sin embargo, aquí también esta búsqueda de lo no presente sigue caminos divergentes y aun opuestos: en Freud, hay una búsqueda de lo disimulado a través de la interpretación del decir de la conciencia presente. En Bergson, hay una búsqueda de “lo olvidado” a través de la supresión del decir actual de la conciencia.

Freud apela al método crítico-interpretativo del decir a partir de una Teoría de las pulsiones. Bergson apela a un método crítico-analítico del decir a partir de la intuición de la realidad fluida del yo. Bergson viene a decir: yo soy tiempo y sólo en el tiempo me reencontraré. Por lo tanto jamás me reencontraré en el presente puntual de la presencia de sí, sino en el devenir del fluir que es siempre no presencia, constante “haber sido”, virtualidad de “ser futuro”. Antes de ser un yo racional y práctico, soy energía en devenir.

¿No resuenan en esta paradoja de un energetismo forjado en los albores del siglo, las tensiones latentes y los conflictos consentidos que atraviesan las certezas más provocadoras del pensamiento vivo de nuestro tiempo?

Pero este energetismo espiritualista encubre una paradoja aún más sorprendente y que no cesa de aparecer cada vez que tratamos de poner en correlación intuición y *durée*. El yo, afirma Bergson, es la conciencia de la *durée* en nosotros. Parece pues que la duración (la temporalidad propia) no se confunde con el yo sino que es lo que descubro en mi interior cuando intuyo la sucesión o interpenetración de mis estados: “Lo Absoluto se revela ... en nosotros (...). Vive con nosotros ... y, como nosotros, dura” (*Evolución*, IV, 747).

El ser, lo Absoluto, lo que es, no es una presencia que está ahí sino algo que dura y fluye y que sin embargo puede ser captado en una intuición. Es decir: lo que es (el fluir, el devenir) no puede estar presente en cuanto es *durée*, tiempo, sucesión, transcurrir; en suma, no-presencia. Y sin embargo, se afirma que hay que acceder a ello por un acto de intuición que suprima toda mediación y todo lenguaje.

Recordemos aquí un fragmento de 1934, del último Bergson, que contiene casi todas las cuestiones que han movido este trabajo y que ilustra ejemplarmente las paradojas y dificultades del bergsonismo: “La intuición de la que estamos hablando se dirige ante todo a la duración interior. La intuición capta una sucesión que no es yuxtaposición; es crecimiento interior, prolongación ininterrumpida del pasado en un presente que avanza sobre el porvenir. Es la *visión directa del espíritu por el espíritu*. Ya nada se interpone: no hay refracción a través del prisma, uno de cuyos lados es espacio y el otro lenguaje. En lugar de estados contiguos a otros estados, que llegarán a ser palabras yuxtapuestas a palabras, he aquí la *continuidad invisible*, y por ello sustancial, del flujo de la vida interior. Intuición significa pues en primer lugar conciencia, pero conciencia inmediata, visión que se distingue apenas del objeto visto, *conocimiento que es contacto e incluso coincidencia*” (El subrayado es mío) (*El pensamiento y lo moviente*, II, 1272-1273).

¿Cómo comprender, en fin, esta intuición de una no-presencia, este contacto espiritual con lo no-presente? La dificultad que arrastra todo el intuicionismo bergsoniano está quizá en esta paradoja mayor: la intuición bergsoniana *ve* un transcurrir, un tiempo, una *durée*. O dicho de otro modo: Bergson *ve* lo no-presente, lo ausente; ve lo invisible, es decir, el tiempo. Lo único que no ve la intuición es la presencia de lo presente. Para lo presente le bastan los ojos del cuerpo.

Alicante, Cádiz, 1980-1996

EL EXILIO DEL FILÓSOFO

A Diego Romero de Solís

EL EXILIO COMO DISTANCIA

El exilio de la filosofía no es ni la soledad desolada del poeta:

*Como llenarte, soledad
sino contigo misma
Cernuda, Soliloquio del farero*

ni el aislamiento del que escapa del ruido de lo existente. Es la distancia del yo al yo, del yo al otro y a lo otro.

Esta distancia es la ironía del Sócrates callejero y dialogante ante los prejuicios, ante el poder, ante la muerte. Es la puerta de la Academia de Platón que separa a los que saben geometría de los que no la saben. Es el huerto o jardín de Epicuro, donde se vive no la orgía ni el dolor sino la economía del placer. Es el tonel de Diógenes, desde donde se mira y se cuestiona al mundo que pasa. Es la Holanda de Descartes:

*“Aquí, en medio de la multitud de un gran pueblo vigoroso y activo...
he podido vivir tan solitario y retirado, como en los más apartados desiertos”,
Discurso del Método, 3º.*

Solitario entre la multitud. Retirado pero no aislado. Separado, en suma, y a distancia, pero sin perder jamás el contacto, o mejor, la presencia cercana, ni el rumor de lo existente.

Es también el taller de óptica de Spinoza que Borges describe:

*Libre de la metáfora y del mito
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquél que es todas sus estrellas
Borges, El otro, el mismo.*

Aquí ya se dibuja lo propio del exilio del pensar: liberarse del mito y de la metáfora es consentir con perder la facilidad de lo que se da al ver como imagen, como perfil, como figura y darse todo el arduo trabajo del concepto. Sólo desde lejos puedo hacer el mapa de lo que es.

Exilio es también la máscara de Diderot, ese pensamiento de las mil caras, una veleta, como él se describe, que está en todos los puntos y perspectivas y no está en ninguna sino en el centro mismo sobre el que gira. Un centro que no mira a ningún sitio.

Exilios, como el de Kant o como el de Nietzsche. Kant, desde su retiro de Königsberg, se atreve a construir el mundo:

*“Dadme materia y construiré con ella un mundo”
Prólogo a *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.**

Un mundo que Kant puede hasta describir sin haberlo visto (como en una ocasión hizo con el puente de Westminster ante un sorprendido londinense) y con los más finos detalles. Kant, para quien el conocimiento se explica desde el conocimiento mismo, es decir, desde su propia reduplicación.

O el exilio de Nietzsche que juega con la máscara de la locura para mejor decir su locura profunda.

La posición del exilio es la del que no está en el lugar y la inmediatez de lo que desea. El Fabricio de *La Chartreuse de Parme*, prisionero pero cerca de su amada, siente la libertad fuera de la prisión como

*“un exilio horrible donde todo le faltará
hasta el aire para respirar”*

Este exilio amoroso no deseado, que inspiró tantos poemas, es como el modelo o la imagen del exilio pensante donde se refugia voluntariamente la filosofía.

Sólo el alejamiento, la distancia, el espacio separador, suscita el pensar y su discurso. No estar donde se desea, para alimentar justamente el deseo. Porque éste se extinguiría si la satisfacción lo cumpliera. Poseer lo deseado, sumergirse o confundirse con lo otro es perderlo como objeto y perderse como discurso.

MIRAR DESDE MÁS ALLÁ DE LA FRONTERA. EL EXILIO COMO CUESTIONAMIENTO

Poner en cuestión el ser, la realidad, el mundo, lo otro, es la empresa de la negación, de la separación, de la distancia. No es el aislamiento ni la soledad. No es mirarse a sí mismo y querer olvidar lo otro y los otros, sino mirar desde el otro lado de la frontera y del límite, lo que se ofrece al mirar y al deseo.

Exilio implica siempre frontera y límites. El problema de la razón es siempre problema de límites (Kant), de fronteras, de demarcación, de territorios.

Para Manuel de Diéguez, “el filósofo es el loco que se hace etnólogo del espíritu de su propia tribu” (*Science et Nescience*). Pero ¿como ser antropólogo de sí mismo, de su propia cultura? ¿Cómo y desde dónde pensarse a distancia? ¿Cómo vivir la *pitié* que Rousseau descubría como origen de las ciencias humanas? *Pitié* hacia sí mismo no es perdonarse sino adoptar el retroceso necesario para la mirada.

Esa es la mirada de Empédocles, al borde mismo del Etna, hacia el fuego donde todo se funde, donde todo encuentra su unidad. La mirada del “exiliado de los dioses” que, por fundirse con lo mirado en el fuego absoluto de lo Uno, se pierde a sí mismo y no deja de sí más que la sandalia de su pie viajero, o la traza escrita de su paso hacia el abismo.

¿Exilio es solipsismo? Sí, pero sólo si solipsismo es estar consigo, es decir, reduplicado, como Descartes estaba solo con sus dudas y con su única certeza.

¿El exilio del pensar es exilio interior quizás? Pero ¿hay algo que sea interior de un exterior? Lo interior a lo que hay es el haber, el ser mismo visto o pensado desde otro lado. Es pues también realidad pero encubierta por la superficie. Ese exilio llamado interior, en sí pero fuera de sí, es y consiste en la distancia entre sí y sí mismo, y carece de carácter porque como diría Diderot, el pensamiento es un buen comediante, y lo es porque no es nada y por eso puede comprender y representar todo.

EL PENSAMIENTO ES COMO UN ORFEO QUE NO SE VUELVE.
LA RENUNCIA A LA INTUICIÓN

La mirada de Orfeo es la mirada impaciente de quien rechaza el exilio interminable, la distancia infinita, el no ver todavía, quizá jamás, lo deseado.

El pensamiento es lo que ama el saber de la verdad pero soporta y sufre no volverse para poseerlo. El mito de Orfeo nos dice que no puede ganarse el discurso del pensar si el pensar ve, mira y posee aquello que desea comprender. La visión, la transparencia, el dominio, la posesión de lo deseado nos hacen perderlo y perder con ello el pensar mismo.

La aventura del pensamiento consiste, como en Orfeo, en bajar a las profundidades, acercarse a su objeto, presentir su presencia y su rumor pero consentir en no volverse, en no mirar. Como dice Blanchot sobre el artista:

"Mirar a Euridice... es la impaciencia; y la imprudencia del deseo que olvida la ley, es justamente la inspiración", L'espace littéraire

La inspiración en el movimiento de la creación artística sería entonces el modelo inverso de la intuición o visión en el movimiento del pensamiento filosófico.

Lo que en el movimiento inspirado el artista pierde es el objeto mismo que desea, aunque con ello gane su obra. Lo que en la intuición o visión el pensador pierde es la posibilidad misma del discurso sobre lo pensado, aunque con ellas se fusione con lo real.

La obra del artista sólo viene de la visión, pero la visión, como en Orfeo, es también la pérdida de lo deseado. El discurso del pensador sólo viene de la renuncia de la visión, porque la visión, como en el Orfeo impaciente y artista, sólo permite el canto.

Parafraseando a Blanchot, el filósofo es el que consiente en *hacer del discurso una vía hacia la visión* y no de la visión una vía hacia el discurso. Esta última es sin embargo la vía elegida por ciertas filosofías. Y esta vía no suele tener salida.

Porque la intuición o visión directa de lo que se da al pensar suprime el pensar mismo porque suprime la distancia y el tiempo. La intuición suprime el tiempo porque se da en la pura intemporalidad del instante de la posesión; por eso la intuición es la puntualidad que no se deja desplegar como discurso, como razonamiento. Nada la precede y nada puede decirse de ella sino invitar a repetirla. La evidencia cartesiana del yo soy no es conclusión que se alcance por un trayec-

to racional y comunicable de razones. Sólo el que consienta en volverse hacia sí mismo ganará, deslumbrado, la misma evidencia.

Aquí, como en Bergson, la intuición implica la inmediatez y el contacto. Pura presencia de lo intuido: el yo, *la durée* que se alcanza sin mediación. Pero no sin trabajo, o mejor, no sin un gesto: la atención, que es fijar la mirada; es decir, la no dispersión, la concentración en un punto.

Pero esta intuición origina en Bergson como en Descartes la cruz de todo pensamiento intuitivo, o mejor, de todo pensamiento que parte del mirar intuitivo. Porque ¿cómo decir lo visto? ¿cómo comunicar lo sentido? Descartes, después de su ver primero, pura intuición del yo, renuncia en realidad a la inmediatez de la intuición y prueba y deduce repetidamente la existencia de Dios y a partir de aquí la del mundo mismo. Bergson elige lo más difícil que es decir la intuición muda con el lenguaje de las imágenes y de las metáforas o con “conceptos fluidos” como él llama a esas nociones imprecisas que por tanteos y aproximaciones determinan en lo posible las fronteras y los límites de la claridad de lo intuido.

Y esta lucha filosófica (ganada o perdida) contra la evidencia y la intuición es la que alimenta la paradoja misma que anida en todo discurso filosófico. El “toda cosa es otra cosa que lo que aparece” no es sino un modo de huir de la evidencia, de tomar distancia respecto al pensar común, a la opinión habitual, a la tradición recibida. En suma, un modo de perder la pretendida transparencia del ver y del sentir, un modo de situar la intuición y el contacto con lo conocido, no antes sino después, como futuro posible, del lento trabajo del concepto y de la reflexión.

EL EXILIO DEL ARTISTA Y DEL FILÓSOFO

Pero el mito de Orfeo, que es el mito del artista por excelencia, nos instruye aún más sobre la aventura del pensador. Porque la doble condición exigida a Orfeo para recuperar a Eurídice más allá de los límites de lo oscuro es la de no mirarla y la de no hablarle. Es decir, la de saber guardar la doble distancia que nos separa de lo inmediato o del contacto con lo que se desea. En suma, guardarnos de la posesión absoluta de la intuición, de la inmediación, cuyo fruto y premio es la evidencia.

En un primer trayecto, antes de su mirada, el poeta y el pensador componen la misma figura. Sólo el que se vuelve y mira puede cantar la palabra. Es el

artista. Sólo el que resiste a la impaciencia y al absoluto del deseo puede decir la palabra sin canto. Es el pensador.

Orfeo nos dice así el mito de la figura del poeta y la contrafigura del filósofo. Orfeo es el héroe mítico de la palabra cantada, del himno, de la música, del arte. Y lo es porque se vuelve, y ya inspirado puede cantar el objeto visto y perdido.

El pensador es el Orfeo que no se vuelve, la imagen del decidor de la palabra sin música, el que decidió resistir a la impaciencia y a la posesión. El que resistió a la evidencia y al contacto de la intuición, el que renunció a la mirada. Al que mira a lo absoluto, como Orfeo, sólo le queda el canto o el éxtasis. La palabra deviene entonces música y arte.

El filósofo es por el contrario un Orfeo que quiso y supo no mirar. La mirada de Orfeo es el principio del artista y el fin del pensador.

El exilio voluntario del mirar es lo que hace posible el discurso del pensamiento, como es lo que prohíbe el canto. Pero esa misma duplicidad de la figura de Orfeo insinúa la raíz común de la palabra y del canto, del pensamiento y de la creación, del discurso y del poema, de lo verdadero y de lo bello. Como dice Heidegger: "El decir poético y el filosófico se unen de la manera más pura en el cuidado de la palabra".

La figura de Orfeo nos hace comprender, en fin, la tentación que atraviesa toda filosofía: la de ejecutar ese gesto siempre deseado de "mirar en fin" de frente, como el poeta, como el místico.

UN PENSAMIENTO EXILIADO Y ERRANTE ES UN PENSAMIENTO CURIOSO

La patria del pensador que, según la frase célebre se llama Verdad, no lo es sino en tanto en cuanto se constituye como tal patria, como aquello que se dibuja más allá de las fronteras del error, esa región del error del vagabundo donde se exilió para poder seguir oteando desde fuera a su patria voluntariamente perdida. El pensador errante es el que sabe cuál es su patria pero que sabe también que si se vuelve y pisa su tierra en ella se pierde y la pierde como objeto de su inquisición. La figura del filósofo en su más antiguo retrato es justamente la del hombre que viaja a través del mundo, la del que busca por todas partes y lejos de su país la sabiduría que proporciona la distancia. Recordemos aquí los viajes históricos o semilegendarios de Tales, de Pitágoras, de Empédocles, de Demócrito y de Platón, entre otros.

Tanto el poeta como el filósofo son por tanto figuras de la insatisfacción. El poeta, como Orfeo, por haber mirado, pierde lo deseado y sólo le queda el canto de lo visto. El filósofo, como un Orfeo paciente, por no haberse vuelto, guarda la palabra y sólo le queda el pensar cuidadoso de lo presentido.

Por ese constante y voluntario exilio del pensar del otro lado de la frontera de la patria de la verdad y de lo absoluto, ese transitar errante por los países de la “no verdad” todavía, del error quizás (no de la ignorancia), ese transitar laborioso de la reflexión, no tiene otro lenguaje final que el de la paradoja, el de la comparación insólita, el de la antítesis.

Porque lo que mueve a este pensar vagabundo y viajero es la curiosidad por las cosas; una curiosidad que sólo experimenta el que sabe distinguir y apreciar no la identidad sino la diferencia.

Así también resuena en los poemas del *Exilio* de Saint-John Perse:

*¡El exilio no es de ayer! ¡El exilio no es de ayer! “Oh vestigios, oh premisas!”
Dijo el Extranjero entre las dunas, “todas las cosas del mundo son nuevas
para mí”. Y el nacimiento de su canto no le fue menos extranjero.*

Exil, II, 1942

Todas las cosas del mundo son nuevas para mí, nos dice Saint-John Perse. Todo y siempre es novedad. “El exilio no es de ayer”. Sólo el que traspasa las fronteras puede ser etnólogo de lo otro y de sí mismo.

De aquí la admiración y la sorpresa del pensamiento ante la infinita multiplicidad y extrañeza del mundo de las cosas. De aquí también la curiosidad ante lo insólito, ante lo inhabitual, ante lo extranjero. Así, auto-exiliado de la falsa obviedad de lo evidente, el pensamiento curioso se pregunta primero “qué es esto”, cuya respuesta llamamos hoy discurso científico. Satisfecho el “qué es”, el pensamiento vuelve sobre esta respuesta misma y sobre la cosa preguntada y formula no ya la pregunta de la mera admiración sino la de la perplejidad. No ya “qué es” sino “cómo es posible” o lo que es lo mismo “cuál es su sentido en el conjunto de nuestro saber y de nuestro vivir”. Y esta es la pregunta cuya respuesta se elabora en el discurso filosófico.

EXILIO, ESPACIO Y TIEMPO. LA ESPACIALIDAD DEL PENSAR

Esta retención de la mirada, de la visión, es la que se ilustra en nuestro tiempo bajo las formas de las filosofías modernas de la mediación (Hegel) y de la crítica contemporánea de la presencia (Derrida).

Porque esta crítica de la presencia –que no es crítica del presente– es una figura del mirar, una forma del trabajo del pensar que ha consentido en no mirar todavía para poder seguir diciendo lo deseado. Esta crítica de la presencia no es sino otro modo de significar que el pensamiento reflexivo es un gesto ante el tiempo desde el espacio.

La negación crítica de la presencia es la posición de un pensar *desde el espacio y desde la mediación contra el tiempo y contra la intuición*. El resultado doble de esta actitud es, de una parte, la espacialidad, la anti-memoria, la anti-historia y el olvido del tiempo; y de otra, la ausencia de lo absoluto, el círculo infinito de significantes y el simulacro de lo real.

El exilio en efecto implica una cierta posición espacial, una cierta distancia respecto a un origen supuesto, y contiene una experiencia de los límites. En suma, una experiencia del espacio, un cierto sentido del lugar y del punto de vista.

Por eso quizás el ejercicio repetido del puro pensar supone la instalación en un mundo donde la espacialidad triunfa. De aquí, que aquello que cada vez más deviene lo extranjero al pensamiento sea precisamente el tiempo. Y por eso el tiempo es su gran enigma, la pregunta infinitamente repetida de la filosofía.

Para Bachelard, “la meditación del tiempo es la tarea preliminar a toda metafísica”. Pero ¿por qué preliminar?, preguntamos. El secreto de esta afirmación es que para Bachelard, parafraseando el Siloe de Roupnel, el tiempo no es originariamente sino el instante, es decir, la pura discontinuidad puntual, espacialidad en suma, siguiendo a Bergson. Pero entonces, si el “tiempo” de Bachelard es instante y por tanto espacio, todo pensamiento empieza en la espacialidad y va hacia la interrogación de lo perdido o lo buscado que es justamente el tiempo. El mismo Bachelard afirmaría en una obra posterior: la metafísica esta radicada en una “geometría implícita”, “una geometría que espacializa el pensar”. “Muchas metafísicas necesitarían una cartografía” (*La poétique de l'espace*).

Y en efecto, los conceptos fundantes de dentro-fuera, interior-exterior, abierto-cerrado, aquí-ahí, etc., son potencias de determinación ontológica desde el pensamiento antiguo hasta el más próximo a nosotros. Así, por ejemplo, en el concepto de *ser-ahí* heideggeriano, pesa más el adverbio espacial *ahí* que el término *ser*. Como escribía el mismo Heidegger a Jean Beaufret:

“El Dasein/el ser-ahí/significa... ser-el ahí” / “être le là”/

He aquí cómo una de las más profundas interrogaciones sobre el tiempo y el ser piensa el ser del hombre no como algo que es ya y que se sitúa en alguna parte, sino más radicalmente como el ente cuya esencia consiste en ser ese lugar, ser ese allí. Y ese ahí es justamente el lugar de la apertura, del desvelamiento, de la *aletheia*, de la verdad del ser.

Pero la verdad del ser no podrá ser pensada por el hombre sin pensar el tiempo. Tiempo y ser se pertenecen recíprocamente y no pueden ser concebidos separadamente. He aquí, cómo el discurso que quiere recuperar lo perdido o lo olvidado, el ser, sólo podrá ganarlo pensando recíprocamente el tiempo. Pero tiempo y ser sólo se comprenderán a través de una analítica de la existencia del ser que comprende (es decir, del hombre), donde los conceptos dibujan una suerte de topología, un esquematismo de lo espacial. En Heidegger como en otros grandes pensadores, el pensamiento debe consentir en exiliarse en el espacio para poder comprender el tiempo.

La comprensión del tiempo deviene así el gran enigma del pensar ligado siempre a la pregunta por el ser. Desde Heráclito hasta Heidegger, tiempo y ser son las últimas preguntas de un pensamiento que no logra decir aquello mismo en lo que está.

“En la época, como decía Simone Weil, en la que los santos eran geniales”, recordemos la célebre pregunta de San Agustín:

“¿Qué es pues el tiempo”. Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no lo sé”, Confesiones, XI, 14.

O lo que es lo mismo: sólo sé aquello que poseo y en lo que estoy, pero este saber del vivir no puedo decirlo. Es la inmersión misma en el tiempo lo que me hace enmudecer. Es la posesión de lo buscado lo que agota la palabra y el pensar.

Sólo cabe, de nuevo, el exilio en el espacio, es decir, en la intemporalidad, para poder seguir pensando lo entrevisto más allá de la frontera del límite.

Si el tiempo es la pregunta obstinada de toda filosofía es porque el pensamiento que consintió en no mirar no puede dejar de preguntarse por aquello que perdió.

La espacialización propia de todo pensar y particularmente de nuestra racionalidad contemporánea, aumenta de tal modo el exilio y la distancia respecto al tiempo que quizá pronto perdamos su memoria y hasta las trazas de su experiencia.

En un mundo del instante y del presente, toda temporalidad deviene discontinuidad y en último término espacio. “La razón, esa extranjera sin memoria y sin herencia, que querría siempre que todo recomenzara”, como escribía Jean Ghéhenno, no es hoy sino esa exiliada sin patria y sin recuerdo, que está fuera del tiempo porque todo es para ella repetición, presente, instante y espacio.

EL FIN DEL EXILIO Y EL ENMUDECER

¿Cómo volver entonces del exilio? ¿Como en fin enmudecer, perdiéndose en lo visto, sumiéndose en lo deseado?

He aquí enunciado el término del pensar. Hay muchos ejemplos históricos en la crónica del pensamiento: desde el silencio del éxtasis en Santo Tomás hasta la locura de la imprecación en Nietzsche.

Pero hay otros ejemplos singulares, legendarios o literarios, creados por la imaginación y el deseo y que dicen más cabalmente que la propia realidad el modo del enmudecer del discurso, la escena de la desaparición del pensador.

Mi primer ejemplo es Empédocles: altivo y separado de todo, pero siempre en el mundo y entre los hombres y las cosas; intervino en la política de su pueblo aunque no aceptó ser Rey.

Conocedor del secreto de la naturaleza y dominador de sus fuerzas, cambió el clima de Agrigento. “Yo soy un vagabundo exiliado de los dioses”, decía de sí mismo. Aquel viajero infatigable buscaba, a distancia, por la meditación y el esfuerzo, unir lo que está separado, decir lo Uno, perdido y entrevisto, a través de lo múltiple.

Encubierto y hermético en su vida, su estatua funeraria conmemorativa en Agrigento estaba cubierta con un velo. Pensador y decidor del pensamiento, fue según el testimonio de Aristóteles el fundador de la retórica.

¿Cómo volvió a su exilio? ¿Como franqueó la frontera de su altivez? ¿Como reencontró su patria y se perdió al perder la palabra?

Mil leyendas, que inspiraron a Hölderlin y a Nietzsche, tejieron las respuestas a estas preguntas: desde aquéllas que cuentan que murió en el Peloponeso, exiliado y vagabundo, hasta las que aseguran que fue elevado a los cielos y desapareció para siempre. En todas ellas, como diría Hölderlin,

*“el maravilloso deseo le arrastra, contra su voluntad,
de escollo en escollo hacia el abismo”*

Pero de todas estas leyendas, la más significativa es aquélla que muestra a Empédocles, al borde del Etna, mirando al fondo del fuego donde todo se funde. Es el momento del éxtasis y de la intuición de la próxima comunión con el Todo; es, con palabras de Hölderlin,

“la hora sagrada, la hora alegre de la muerte, la hora en que la divinidad descubre el velo”

En una de las versiones de la leyenda del Etna, Empédocles desaparece en el fuego del volcán y el fuego lanza después al mundo una de sus sandalias de bronce. La sandalia de Empédocles queda así como vestigio y memoria del vagabundear errante del “exiliado de los dioses”.

En otra versión, no menos significativa, al lanzarse al fuego del Etna, el filósofo desapareció, y sólo dejó la huella de sus pasos. La huella, la traza, el grafismo de su curiosidad y de su impaciencia, al fin liberada, por mirar al fondo deseado de lo Uno. Sólo queda escrita en las cenizas calientes del borde del abismo, la huella de haber buscado; la huella de haber buscado hasta en la muerte misma, y de haber visto en fin, enmudecido para siempre.

La escena es teatral y sublime y mereció la ironía de Horacio:

“En su deseo por pasar por un Dios inmortal, Empédocles se lanzó, él tan frío, en el ardiente Etna”.

El segundo ejemplo que quiero evocar aquí, para terminar, gira en torno a un filósofo de ficción, a un personaje imaginario nacido en la literatura y que sólo vive en nuestra lectura. Es el Cósimo de Italo Calvino, el famoso *Barón Rampante* de Ombrosa, el que creció y vivió en los árboles en un exilio voluntario que duró toda su existencia. A él conviene el retrato que del filósofo hace Platón en *República* (VI, 496 b): “Un noble carácter formado por una buena educación y salvado por el exilio; y que, lejos de toda influencia corruptora, permanece fiel a su naturaleza y a su vocación”.

En efecto, con una obstinación sobrehumana, “siempre de un árbol a otro, sin tocar tierra”, separado del mundo pero sin dejar de mirarlo; en una actitud “como de vigía”, dice su hermano que contó la historia desde abajo.

“De vigía”: uno de los sentidos de *speculare*, especular, es justamente el de “mirar desde arriba”. Cósimo, el Barón Rampante, especulaba desde los árboles y, a distancia, reflexionaba sobre las cosas y los hombres. Pero,

“era quizás un solitario, nos cuenta el narrador, “un solitario que no evitaba a la gente. Al contrario, se habría dicho que sólo la gente le importaba”.

Desde los árboles, sin tocar jamás la tierra, transmitió la pasión de la lectura al bandido Gian dei Brughi y lo confortó cuando lo ahorcaron; enseñó muchas técnicas y destrezas a las pobres gentes de su comarca, los avisó de los incendios, los defendió de los piratas, los ayudó en las labores del campo.

“Exiliado por propio decreto”, como él decía, se interesó por las artes y la cultura y, como buen ilustrado, se interesó también por la ciencia política, lo que comunicó a Diderot en un resumen firmado así: *Cósimo Rondó, lector de la Enciclopedia*. Diderot, por cierto, “se lo agradeció con una breve carta”.

Siempre estuvo desde su distancia mezclado con la vida de su siglo y, como afirma su narrador, “se diría que él, cuanto más decidido estaba a ocultarse entre las ramas, más sentía la necesidad de crear nuevas relaciones con el género humano”.

Intervino desde su exilio arbóreo en favor de las nuevas ideas y sostuvo a los soldados de la revolución francesa contra los austriacos. Napoleón fue a visitarlo a Ombrosa y entre el Filósofo y el Emperador se estableció un hermoso diálogo donde Napoleón se comparó a Alejandro y Cósimo a Diógenes, lo que dio ocasión a Bonaparte para declarar:

“Si yo no fuera el Emperador Napoleón, habría querido ser el ciudadano Cósimo Rondó”.

Y sin embargo, y contra toda espera, Napoleón no le envió la cruz de la Legión de Honor.

He aquí cómo una figura literaria de filósofo exiliado por decreto propio, a distancia pero no lejos, es quizás el mejor modo de comprender el exilio en el pensamiento y en la literatura.

Pero lo más bello es quizás el modo de su desaparición, teñida de un leve humor y sin el énfasis y la teatralidad de la muerte de Empédocles. Cuando ya moribundo en su árbol, Cósimo rechazaba cortésmente los oficios del cura constitucional amigo que subió a administrarle los últimos sacramentos, Cósimo miró al cielo y vio una mongolfiera. Era un globo de unos aeronautas ingleses que se dirigía al mar. Cuando su ancla plateada pasó al lado del árbol donde estaba el Barón Rampante, éste dio un salto y se agarró a la cuerda. Así se alejó Cósimo cogido del ancla, camino del mar.

Pero cuando el globo aterrizó en la otra orilla del golfo, “colgada de la cuerda estaba sólo el ancla”. Así desapareció el filósofo y nadie lo volvió a ver.

Hay una estela que lo recuerda, con un escrito que dice en tres frases sencillas la historia de todo pensamiento:

*“Cósimo Fiovasco de Rondó:
Vivió en los árboles.
Amó siempre la tierra.
Subió al cielo”*

Sevilla, octubre de 1984

PRESENCIA Y TIEMPO EN JORGE GUILLÉN

A M.P.

¿Por qué no atender aquí y ahora la triple invitación que nos dirige Jorge Guillén a llegar a ser su “lector posible”? En su dedicatoria final de *Cántico*, dirigida a su amigo de siempre Pedro Salinas, Guillén nos adivinaba, a nosotros sus lectores, como “amigos” suyos y como “hombres” como él y nos describía:

*.....ávidos
de compartir la vida como fuente,
de consumir la plenitud del ser en
la fiel plenitud de las palabras.*

Guillén nos invita, a vosotros y a mí, sus posibles lectores y amigos, a ser hombres como él,

*compartiendo el vivir, única fuente común
y consumando la realidad toda
a través de la plenitud del decir.*

He aquí pues una doble afirmación explícita: la vida es lo que hay que *compartir*. El ser o la realidad es lo que hay que plenificar y *consumar* a través del lenguaje. El lenguaje no es expresión de lo que existe sino aquello que lo completa.

Y, de entrada, una doble negación explícita que se enunciaría así: sólo la *muerte* no es compartible. Solo el *no-ser* no puede ser dicho.

O de otro modo: sólo la vida, el vivir compartible, la experiencia de nuestro vivir, es la fuente a partir de la cual el hombre-poeta-lector puede consumir su relación con las cosas a través de la palabra *justa*.

Todo es más de lo que es; hay más ser en las cosas y en mí, que estoy en y con ellas, cuando hallo el nombre que les conviene en mi relación con ellas, porque

toda afirmación me afirma

Ser más de lo que se es, a ello nos invita también Guillén. El poeta se dirige a nosotros, sus lectores, en la primera página de su *Cántico*: “A quien leyere”. Y nos dedica un lema que es la divisa de Luis de Brujas, Señor de la Fruithuise:

Plus est en vous

Más hay en ti porque eres más de lo que eres. Pero hay una tercera mención al lector. En la página siguiente se dirige también a mí, lector, a ti, lector, ofreciéndonos su obra:

*Contigo edificado para ti
Quede este bloque ya tranquilo así.*

Cántico, un libro, se ofrece así como un “bloque” edificado y retocado casi durante cuarenta años, pero que está ya tranquilo, completo y terminado, y no por el azar.

Un libro de poemas es un *objeto*. Es *sólo* un texto para ser leído por un lector atento. Un objeto que vale por sí y que no remite más que a sí mismo; ahí está todo su valor. Guillén llama a veces a sus poemas pinos o robles “ahí a la vista”.

No es fácil ser lector. Guillén se sonríe a veces de su lector y hasta se impacienta con él. Pero sin el lector no hay libro; Guillén no lo olvida jamás. Y cuando trata de enlazar toda su obra, sus tres libros, no ignora al lector:

*Cántico pero Clamor
Y sin embargo Homenaje.
En uno tres. Y el lector.
Otros poemas*

No es fácil ser lector de Guillén. Escuchémoslo:

- *¿Tiene usted enemigos?*
- *Uno sólo:
El que me simplifica.*
Aire nuestro

O bien esto otro:

*Rábanos te doy. No cojas,
Sólo sensible a primores,
El poema por las hojas
Clamor*

O todavía este consejo para lectores perezosos de poemas difíciles:

*Un poema es cosa con asa
Agárrala, no pierdas pie,
Lector.
Homenaje*

Quiero compartir aquí con vosotros una cierta comprensión de la obra de Guillén a través de su lectura. Quisiera hacer resonar algunos de sus temas centrales captándolos a través y a partir de uno de sus poemas: *Cima de la delicia*.

El proceso que propongo es simple: leer, analizar y escuchar:

1. *Leer*: operación activa donde el lector debe, con los ojos muy abiertos, descubrir y coger el “asa” del poema “para no perder pie”. La sucesión sorprendente o insólita de un decir que compone un mundo *otro* donde todo reverbera con todo

*La palabra es un poliedro:
Suerte y dado, vida y sonda.
“Tréboles”, Clamor*

2. *Analizar*: Separar, distinguir; perder por un momento la totalidad del texto para escudriñar entre sus elementos, subrayando su lugar en el contexto, dotándolos de las resonancias y correlaciones extraídas de otros contextos, de otras lecturas. Descomponer lo compuesto para hacer más inteligible esa compacidad que, como un “bloque”, se resiste a nuestra comprensión. Y, como dice Guillén:

*Mientras opera la razón, el texto
Bajo aquella mirada inquisitiva
Yace tendido y reverente: prosa,
Prosa, tan racional en mansedumbre.
“La expresión”, Aire nuestro*

3. *Escuchar*. Después de la primera lectura activa, atenta y tensa, después del reposo del análisis reflexivo, viene la escucha libre y abierta del poema total, donde el lector se hace oyente y se deja inundar por el gozo del puro oír las palabras en su sonido-sentido.

*Y, por fin, en la voz del recitante,
O a través del silencio resonando,
El latente poema —gracia extrema—
Recobra su valor irresistible.
“La expresión”*

Lo descompuesto en el análisis, las vacilaciones de la primera lectura, se olvidan ahora. Como añade Guillén:

*Sucesivas las sílabas componen
Todo un conjunto de concierto en acto
¿Hay total intuición? Hay poesía.
“La expresión”*

El poema es una actualidad; se vive y goza en el instante. Es un acorde en acto. La sucesividad temporal de las notas-sílabas escuchadas compone la presencia de una totalidad intuita que es la “gracia extrema” del poema.

EL POEMA

CIMA DE LA DELICIA

*¡Cima de la delicia!
Todo en el aire es pájaro,
Se cierne lo inmediato
Resuelto en lejanía.

¡Hueste de esbeltas fuerzas!
¡Qué alacridad de mozo
En el espacio airoso,
Henchido de presencia!*

*El mundo tiene cándida
Profundidad de espejo.
Las más claras distancias
Sueñan lo verdadero.*

*¡Dulzura de los años
Irrepetibles! Bodas
Tardías con la historia
Que desamé a diario.*

*Más, todavía más.
Hacia el sol, en volandas
La plenitud se escapa.
¡Ya sólo sé cantar!
(de *Cántico*)*

PRIMERA EXPLORACIÓN

Este breve poema apareció en la 1ª edición de *Cántico* de 1928, pero ya había sido publicado con algunas variaciones. La primera redacción está fechada en París en 1924; la segunda en Murcia en 1926 y la definitiva en Valladolid en 1928. En *Cántico* aparece incluido (desde 1936) en su 2ª Parte titulada *Al aire de tu vuelo*.

El análisis de este poema va a servirnos de guía para explorar un aspecto del mundo poético de Guillén, que constituye quizás uno de sus rasgos más característicos: su actitud ante el tiempo y ante el espacio.

Propongo que subrayemos, por una parte, la conexión contenida en el poema entre los términos:

aire-pájaro-espacio-presencia-plenitud-canto,

así como la conexión:

pasado irreparable-reserva ante lo ya ausente-consentimiento con la historia.

En una secuencia predomina lo espacial. En la otra predomina lo temporal. Mi conjetura es que la actitud de Guillén ante lo espacial y ante lo temporal puede comprenderse en su doble correlación (que recorre toda la obra de Guillén) ante la presencia y ante la *ausencia*

EL TIEMPO Y LA AUSENCIA

Lo ausente pasado es lo que fue y ya no es: el “haber sido” ante lo que ya nada puedo, es “lo irreparable”. Lo ausente futuro es lo que será más allá del presente “ser ahora”. Sólo un “será” es necesario: la muerte. Pero ésta no es nuestra, es la de los otros, aunque habrá que consentir con ella porque es necesaria. Lo ausente presente es lo hueco, lo invisible, lo impreciso y confuso, lo indistinto, la bruma, el desorden, el dolor, el ruido, el “barullo” de los que hay que salir hacia la luz y el orden, hacia el sol, hacia la plenitud.

EL PASADO Y EL RECUERDO

Como dice Valverde, Guillén no canta la lucha con el tiempo, contra los mordiscos de la ausencia, como una desnuda memoria esperanzada.

No hay, en efecto, en Guillén ni memoria hacia el pasado, ni esperanza hacia el futuro; sólo *presencia e instante*, aquí y ahora: “La memoria es pena”, porque, para Guillén, la memoria es pensamiento de la ausencia, de lo que ya no es: casi una nada¹.

Los recuerdos no son objeto de nostalgia ni de lamentación por lo perdido. Cuando llegan, se hacen presentes como si estuvieran aquí de nuevo y forman así parte de la Presencia y de lo inmediato; se sitúan como un espacio, yuxtapuestos y como al alcance de la mirada. Decía Poulet que en Guillén “el tiempo es un espacio que crece”. Nada en efecto es menos bergsonianos que el tiempo de Gui-

¹ Entre las más finas observaciones sobre el tiempo en Guillén, cf. J. Gil de Biedma, *Cántico. El mundo y la poesía de Jorge Guillén*, Seix Barral, 1960, pág. 60/76; P. Darmangeat, “J.G. ante el tiempo de historia”, en *Revista de Occidente*, Enero 1974, no 130, pág. 58 y sig.; P. Bigonjori, “El tiempo pasa”, en *Jorge Guillén. El escritor y la crítica*, Ed. B. Ciplijanskaite, Taurus 1975, pág. 379 y sig.; I.B. Valverde, “Plenitud crítica de la poesía de I.G.”, en *id.*, pág. 215 y sig.; G. Poulet, “J.G. y el tema del círculo”, en *id.*, págs. 242/245; O. Paz, “Horas situadas de J.G.”, en *id.*, pág. 245/251; J.L.L. Aranguren, “La poesía de J.G. ante la actual crisis de los valores”, en *id.*, pág. 270/272; J. E. Blecua, “Introducción” a Jorge Guillén, *Cántico (1936)*, Labor 1970, pág. 30 y sig. y “El tiempo en la poesía de J.G.”, en *J.G. El escritor y la crítica*, ed. cit., pág. 183/188; E. Frutos, “El existencialismo jubiloso de J.G.”, en *id.*, pág. 196 y sig.; R. Gullón y J.E. Blecua, *La poesía de J.G. Estudios literarios. II*, Zaragoza, Herald de Aragón, 1949; O. Alonso, *Poetas españoles contemporáneos*, Madrid 1958; J. Casalduero, *Cántico de Jorge Guillén*, Madrid 1953; P. Darmangeat, *Jorge Guillén ou le Canticque émerveillé*. Paris, 1958; García Berrio, *La construcción imaginaria en Cántico de Jorge Guillén*, Limoges, Ed. Université de Limoges, 1985.

llén². En él hay yuxtaposición y no continuidad de la *durée*, presencia y simultaneidad espacial de lo recordado y no ausencia y sucesividad de la temporalidad³.

El tiempo necesita espacio suyo
'Amor a Silvia'
Para ser ha de estar
'Las horas situadas'

En el poema que analizamos, el recuerdo de lo pasado, aunque "irreparable", reaparece revestido de "dulzura". El pasado es, al fin, asumido y traído al presente: "Bodas tardías" con algo que no fue ayer amado. Bodas tardías quizás, de todo Guillén con el tiempo y la historia. Después de *Cántico*, *Clamor*:

Cántico pero Clamor

Clamor es como la "boda tardía" de Guillén con el tiempo y las ausencias⁴.

² En Guillén el tiempo remite a lo práctico-social. El instante presente significa, por el contrario, el buscado re-encuentro entre el pensar y el ser. Para Guillén *se está* en el presente. Al contrario, en Bergson, el presente no *es*, *se hace*. El presente-instante bergsonianiano es pura practicidad y remite por tanto a la corporeidad y a sus necesidades biológicas y sociales. Bergson intuye lo real como lo moviente continuo ausente que sólo se encuentra por el trabajo de la memoria. Guillén capta lo real en su presencia como aquello ajeno (lo otro) a lo que pertenece y que me invade:

Un aroma presiento
Que me regalará
Su calidad: lo ajeno.

³ Ver las atinadas observaciones de Aranguren sobre la actitud de Guillén ante el tiempo y la historia: J.L.L. Aranguren, 'La poesía de J.G. ante la actual crisis de los valores', *op. cit.* pág. 272; otros poetas, escribe Aranguren, parecieron estar más en el tiempo y la Historia. Pero desligaron el estar del ser. Y, en suma, lo estuvieron menos que Guillén.

⁴ El poeta se resiste a nombrar la disonancia, el ruido, que jamás ignoró. Pero llega un momento en que el ruido es demasiado fuerte e invade toda la vida: 'no hay escape'. Hay que mentar la negación negándola, clamando contra ella. El mismo Juan Ruiz que en *Cántico* era recordado en el lema de '*Hacia el poema*':

...mi corazón de trovar non se quita'

en *Clamor* reaparece en exergo de Maremagnum:

Non es todo cantar cuando ruido suena

Guillén parece cumplir la doble función que, como recordaba Curtius en *op. cit.*, pág. 208, Aristóteles atribuía a toda poesía que en su origen es elogio o censura. *Cántico* sería elogio, afirmación, admiración; *Clamor* sería censura, acusación, imprecación, negación de la negación. Después, de *Cántico*, *Clamor*. Después de la proporción, la desproporción, la desarmonía:

Tras el perfecto acorde la disonancia embiste

EL FUTURO, LA ESPERA Y LA MUERTE

Pero lo ausente no es sólo el tiempo pasado; es también futuro que despierta el ansia de *lo que no es todavía*: esperanza o espera.

En Guillén la experiencia del futuro no está ligada a la esperanza sino a la espera. Porque no está ligada con el deseo que es la esperanza de lo posible sino con la atención que es la espera de lo seguro. La única avidéz posible es siempre la de permanecer en el presente⁵:

*Tiempo en presente: mío
De mi avidéz...
Yo necesito los tamaños
Astrales: presencias sin años
Montes de eternidad en bruto
'La florida', 1936.*

El deseo es lo que se despierta y alimenta en y por la esperanza del tiempo. Sólo en el instante no se desea. Así lo dice Guillén:

*¡Yo quiero...
Aparecer en el ser,
Y ser entre dos olvidos!
Asombroso: ser un instante
'El aparecido'*

Ser un instante, sólo presencia, entre el recuerdo y la esperanza, entre el pasado y el futuro, entre dos ausencias de ser:

Ser entre dos olvidos

Pasado y futuro, estos dos olvidos del ser y de la presencia, sólo son experiencias vividas desde el presente mismo. Todo el tiempo es presencia (*Para ser ha de estar*) o no es nada. Pasado y futuro caben dentro del presente. Todo está aquí, todo ocurre ahora, en el *redondo ahora*”:

⁵ Para Guillén el paraíso está aquí en la presencia presente. El paraíso, dice el poeta, “no se presenta ni como nostalgia de un pasado ni como deseo de un futuro. Se nos propone la realidad tal cual es. No hay más cera que la que arde. Por de pronto, henos ante la presencia terrestre”.

*Mana tiempo del presente,
Susurro sin intervalo
Lo que fue, lo que será
Laten, ahora inmediatos
'Cerca del presente'*

o bien:

*Bien abrazado, el presente es quien entrega
Más tiempo intenso. ¡Ahora!
'En este minuto', Homenaje*

Guillén explora y nombra de mil maneras esta experiencia insólita de un presente ni inmóvil ni muerto, una “eternidad en vilo”, como él lo llama: esa vivencia de una presencia que contiene todas las ausencias y todo el tiempo⁶:

*Tanto presente, de verdad, no pasa.
Feliz el río, que pasando queda
'Anillo', Cántico*

O bien, también de *Cántico*:

*A largo amor nos alce
Esa pujanza agraz
Del Instante, tan ágil
que en llegando a su meta
Corre a imponer Después.*

El Instante, *esa pujanza agraz*, es esa fuerza en maduración cargada con el peso del pasado que al consumarse como Presente ya es futuro.

⁶ En el Instante está el tiempo todo, en él laten el Pasado y el Futuro:

*Mana tiempo del presente,
Susurro sin intervalo
Lo que fue, lo que será
Laten, ahora inmediatos
Actualidad infinita
Dura creando.
'Cerca del presente', Cántico*

En *Clamor*, esta asunción por el presente del pasado y del futuro se hace más sabia, menos aristada:

*La soledad no es tan triste.
Ser es también haber sido
'Tréboles', Clamor*

o bien, en este fragmento donde se dice esta doble asunción del pasado y del futuro en el presente:

*Todo ser llega a ser
Y cumple su promesa,
Y a un futuro se alía
Que en el presente pesa
'El amor y la música', Clamor*

Este *llegar a ser*, no es sino el *ya*, ese adverbio predilecto de Guillén, que relaciona justamente la acción presente con el pasado; *ya* dice: llegar a ser al fin en el presente lo que pujaba en agraz en el pasado. *Ya* implica, como apuntaba Valverde, un presente que asume un pasado. Entre mil ejemplos del *ya* de Guillén escojo los siguientes:

*Que de este bloque ya tranquilo así
'Dedicatoria al lector', Cántico*

*....A ella
que afirmándose ya en amor
y admiración...
'Dedicatoria a su madre', Cántico*

o bien⁷,

*Ya madura
La hoja para su tranquila caída justa
Cae*

⁷ El *Ya* de lo maduro que cae tranquilo en la hora justa. Hasta el caer, que es el pasar a otro cielo, es perfecto. Ni una sombra en el ser. El único pecado es el no ser:

*Cae, cae
Dentro del cielo, verdor perenne, del estanque.*

O en el último verso de nuestro poema:

¡Ya sólo sé cantar!

Un *ya* que implica: “al fin”, “únicamente” y “ahora”. El presente es siempre en Guillén la perfección del pasado.

Pero en nuestro ejemplo sacado de “El amor y la música” había dos versos últimos donde el futuro era traído al presente: el ser que ha llegado a ser y cumple su promesa:

*...a un futuro se alía
Que en el presente pesa*

El futuro, que es el proyecto, *pesa en el presente*. Sólo así un “todavía no ser” cuenta como “ser” por contenerse también en la presencia. En Guillén, pasado y futuro sólo cuentan como presencia y sólo así tienen *peso de ser*.

Sólo hay un futurible que el presente se resiste a asumir como actualidad. Es la muerte. La muerte es un *no-ser futuro*, así como la nada, la bruma y el caos son el *actual no-ser*. Pero la muerte no es jamás futuro vivido como presente para la vida. La muerte no es proyecto:

*Muerte: para ti no vivo
'El argumento de la obra'*

Pero esta afirmación de la vida presente que no deja entrar a la muerte futura no es rechazo del morir, ni del final, ni del límite. Nada hay menos guilleniano que la infinitud del espacio o la eternidad del tiempo⁸. Amar la presencia y la vida es consentir y hasta amar los límites⁹:

⁸ I. Ivask recuerda la célebre frase de Elytis: ‘mi metafísica es la física: para mí el otro mundo se habita y se juega dentro de éste’, en *op. cit.*, pág. 3; y sig. Jorge Guillén lo decía aun más fuertemente:

Este sumo aquende es mi allende

⁹ Cf. J. Marichal, ‘Historia y poesía en J.G.’, en *op. cit.*, pág. 28: Guillén como Ernest Hello (1828-1885) cree en la condición limitada del hombre: ‘La limite est le pays de l’homme’. Para Guillén la realidad enmarcada en la finitud de la mirada me permite no perderme en la infinitud, no abandonar el aquí y el ahora: el límite. No hay que perderse en el infinito de los números sino saber gozar de la finitud de las líneas y de las formas. Guillén no se mueve en la aritmética sino en la geometría:

Nos ahogas, cruel inmensidad
'Al margen de Góngora', Homenaje

Guillén ironiza a costa de Unamuno y a costa de parte de la generación del 98¹⁰:

Genialmente inoportuno
Con su yo molesta aposta
Inmortal a toda costa
Unamuno.
'Hombre', Homenaje

Hay pues que consentir con la muerte que es el límite necesario de lo vivo:

Si naces, morirás ¿De qué te quejas?
Sean los dioses, ellos, inmortales
'Fuera del mundo', Aire nuestro

La ventana me ofrece un cuadro sumo:
Un trozo de enmarcada
Realidad, que no aislo pero aún
Completa en la mirada.

Consentir con los límites es para Guillén un modo del gozo, una forma de la delicia de la finitud:

Yo ajustado a mis límites:
El ser que aquí yo soy, sobre esta cumbre.
Bajo este firmamento
lo escogido por mí.
¡Gracias!
'Luz natal', *Cántico*

¹⁰ "Oh, aquel terrible nacionalismo a redropelo de aquellos demoleedores del 98. Basta, basta. Necesito ser real como un europeo cualquiera. No me place, hipotético, sentirme perdido, egregiamente perdido, en la irrealidad de una España demasiado planteada como problema..." J. Guillén, 'Valle Inclán y el 98', en *La Pluma*, nº 32, Enero 1923. Juan Marichal en 'Historia y poesía en J. G.', *op. cit.*, pág. 26, transcribe un comentario del gran matemático Rey Pastor en el que, refiriéndose a la generación del 14 a la que por nacimiento perteneció Guillén junto con Picasso, J.A. Jiménez, Casals, Negrín, Madariaga, Azaña, Américo Castro, Salinas, Miró, etc., afirmaba: "En oposición a la España introvertida, que deseaba Unamuno, poblada de hombres acurrucados al sol... consagrados a meditar sobre el enigma de la muerte, surgió una generación vigorosa y optimista, extrovertida hacia la alegría de la vida, que se propuso reanimar la historia de España por nuevo rumbo y hacia nueva meta, antípoda de la señalada por Unamuno'.

No hay que vivir *para* la muerte. Pero hay que vivir mientras tanto, hasta entonces. Hay un lema de *Homenaje* que Guillén recoge de un proverbio toscano:

La muerte ha de hallarnos vivos.

El futuro no-ser que es la muerte no será nunca, sin embargo, un presente; no será nunca “ser de algún modo”:

*No te entristezca el muerto solitario.
En esa soledad no está, no existe
Nadie en los cementerios
¡Qué solas se quedan las tumbas!
'Fuera del mundo', Aire nuestro*

Consentir con la muerte no es abandonarse a ella. Esta es la tentación de toda inteligencia: vivir para la muerte, vivir para su apocalipsis:

*Evitemos la facilidad peor: el abandono
al apocalipsis¹¹
'El argumento de la obra'*

La angustia ante el fin del mundo suscita este sabio consejo:

*Fin del mundo, de tu mundo... Cálmate.
Da cuerda al reloj.
'Fin del mundo', Clamor*

¿Cómo pensar desde aquí ese final seguro de la vida y de las cosas?. Quedará siempre el nombre que las dijo, el cántico del lenguaje que las culminó:

*¿Y las cosas... Pestañas
Cerradas: Horizonte
Final. ¿Acaso nada?
Pero quedan los nombres
'Los nombres', Cántico*

¹¹ He aquí un lema perfecto para el fin de nuestro milenio.

¿Cómo pensar, en fin, el final seguro del hombre? Que su muerte sea el final de lo maduro y cumplido. Que su adiós al universo no sea ni lengua ni defecto para la totalidad de lo que permanece. ¿Qué mejor epitafio para cualquier humano que esta estrofa de Guillén?:

*Astros: concededme
Final en sazón.
Sea el universo.
Pero que el adiós
Lo deje perfecto.
'Tránsito', Cántico.*

LA AUSENCIA PRESENTE

Junto al rechazo de la ausencia del pasado y del futuro, hay en Guillén la negación de otra ausencia aún más insidiosa: la presencia ahora, aquí mismo, de la nada de ser que parece corroer al ser: así, el vacío y la oquedad que agujerean la plenitud de lo que existe; la confusión e indistinción que hacen perder el perfil de las cosas; el desorden y el dolor que amenazan a la vida; el barullo, la disonancia y el ruido que perturban el acorde perfecto del mundo¹².

El vacío de ser, la confusión de las formas, el desorden del azar, el ruido de lo oscuro..., toda esa apariencia de no-ser inquieta al Presente.

En su *Cántico*, Guillén conjura todas estas sombras, entre la altivez y la ironía. En un poema de *Cántico*, de 1933, se pregunta:

*¿Qué es esto?
¿Tal vez el caos? Oh
La niebla nada más, la boba niebla.
¡El No
Sin demonio, la tardía tiniebla
Que jamás anonada!
Es tarde ya para soñar la nada.*

¹² Claude Vigée, "Jorge Guillén y la tradición simbolista francesa", en *J.G. El escritor y su crítica*, ed. cit., recuerda que Beaufret en su *Introduction à une lecture du poème de Parménide*, afirma que las apariencias en Parménides no son ilusiones próximas al no ser, "sino las cosas mismas tal y como se dejan encontrar en su esplendor y en su gloria". Como añade Vigée, esta observación podría aplicarse a Guillén: el mundo no es una caída a medio camino de la nada (pág. 88). *Cántico*, dice Vigée, es un mensaje no escuchado desde Parménides (pág. 91).

El aparente Caos, la pretendida Nada, son sólo niebla, “niebla boba” que nos amenaza, que carece del poder que algunos le atribuyen de anonadar¹³. Y concluye Guillén:

*¡Devuélveme, tiniebla, devuélveme lo mío:
Las santas cosas, el volumen con su rocto!
'El desterrado', Cántico*

Aquel acento entre irónico y cortante del

Es tarde ya para soñar la nada

es el que, con algunas reservas, se repite en otro poema posterior, también de *Cántico*:

*¿Nunca ha sido la nada?
Hoy no es
'En el aire', Cántico*

Y lo curioso es que este *Hoy no es la nada*, se dice imperturbablemente en un libro como *Cántico* fechado en 1950: la época de la angustia existencial, de la

¹³ En el universo de Guillén, como en el de Leibniz, no hay “nada de caos, nada de confusiones, sino sólo apariencias de ellos”, *Monadología*, 69 (Están por explorar las raíces leibnicianas de Guillén). En Guillén el punto de partida parece ser la convicción de que la nada es un falso problema. Primero es el ser y no la nada. Como diría Bergson (*Oeuvres*, P.U.F., 1970, pág. 130), el ser no es lo que ha venido a llenar un vacío que sería como una nada de ser preexistente. Del mismo modo, en el Principio es el orden y el desorden es una idea derivada. Para Bergson, el desorden y la nada son sólo ideas de cosas que no suscitan el interés. Así, el desorden no es sino ‘otro’ orden, como la nada es un modo del ser que no nos place. Para Bergson, pues, desorden y nada son ideas generadas en la práctica, y ambos representarían el mal porque son lo no deseado, o lo que frustra o reprime nuestro deseo. El Guillén de *Cántico* es la afirmación de la absoluta preeminencia del ser. Cuando todo es amable, todo es ser (y todo es Bien). Y esto acaece cuando ‘lo que hay’ deja libre a la vida. En *Clamor* surge la experiencia de la realidad que reprime la vida, experiencia que ya apunta en *Cántico*, como modos de ‘ser desamado’ como el dolor y la muerte (antes de la sazón). En Bergson, siguiendo a Kant, negar no es afirmar que un no-ser existe sino negar la verdad de un juicio posible. ‘La mesa no es negra’ no es decir algo sobre lo que no existe sino rechazar el posible juicio erróneo. En Guillén la negación de la nada consiste en afirmar el ser negando el juicio posible sobre la existencia de la nada. Afirmar que sólo hay ser significa en Guillén afirmar que sólo hay Presencia; es negar el pasado como “ser ausente”. Si el pasado significa algo es porque está en el Presente, casi como una suerte de “retención” (Husserl).

indeterminación del yo, del no-ser¹⁴. Guillén es quizás el más extemporáneo de nuestro contemporáneos. Quizas porque anuncia tiempos no llegados aún¹⁵.

En *Cántico*, la fuerza de la luz y de la realidad no admite la menor vacilación: tres veces no a la nada:

*¿Todo morirá en mala bruma?
No, no, no. Vencerá la Tierra
'Estación del Norte', Cántico*

Aquel acento medio irónico que quiere conjurar el no-ser y la ausencia aparecidos en el núcleo del Presente se aplica incluso al dolor, otro modo del desorden y de la desproporción. El poeta trata de rechazar como algo extraño aquello con que no consiente en tener relación:

*Yo no soy mi dolor
¿Mío? Nunca. No acoge
Mi poder
Padecer, sumo escándalo.*

El poema se titula: 'Muchas gracias, adiós'.

Pero quizás la más bella muestra de esta relación del poeta con el desorden y la confusión está en cómo él mismo describe la génesis de su propio hacer poético, en su soneto titulado 'Hacia el poema'.

He aquí una primera descripción del poema:

1. Hay como un "ruido", un "barullo" de experiencias, sensaciones, emociones, ideas, que son como la confusión indistinta del *antes del nombrar*¹⁶.

¹⁴ I. Ivask, *op. cit.*, pág. 41, siguiendo a Curtius, compara a Guillén con Goethe con cuya obra compartiría la afirmación vital, positiva y universal en épocas comparables de desintegración incipiente.

¹⁵ ¿Es Guillén un poeta para el tiempo que viene?. La obra de Guillén es una poesía sin tiempo, puro Presente matemático, pura forma y perfil. Sin muerte. Sin dolor. Sólo cosas, sólo cosas. El futuro, la muerte, no dan sentido al presente. El futuro valioso es aquél que ansío como nuevo Presente.

¹⁶ Como decía Elliot, el hallazgo del poeta consiste en objetivar una emoción. Y sólo porque logra descubrir ese "correlato objetivo" el poeta pretende que "expresa" su emoción. En efecto, el poeta o el artista no es el que experimenta muchas emociones (el "contenido") y las expresa en un texto (la "forma"). *El poema no es la forma lingüística de un contenido no lingüístico*. Es el texto el que se le impone al poeta y a través de él "descubre" la experiencia (emoción o pensamiento) que poseía y que al mismo tiempo le nace. El poema no "expresa" lo que no es

2. Poco a poco, casi sin querer, no buscado sino hallado (“yo no busco, yo encuentro”), hay como un orden temporal que emerge del murmullo de aquella materia indistinta y varia. Es un ritmo: una “espacialización” en el tiempo¹⁷.

3. Emergen “a flor” las palabras que toman volumen vívido. El sonido da forma a la forma. Todo es ya luz.

He aquí el poema:

HACIA EL POEMA

“mi corazón de trovar non se quita”

Juan Ruiz

*Siento que un ritmo se me desenlaza
De este barullo en que sin meta vago,
Y entregándome todo al nuevo halago
Doy con la claridad de una terraza,*

*Donde es mi guía quien ahora traza
Limpido el orden en que me deshago
Del murmullo y su duende, más aciago
Que el gran silencio bajo amenaza.*

poema (algo de naturaleza psíquica que le precede y que sería su “origen”). *El poema es texto y todo en él es lenguaje*. El poema no “expresa” sino que nombra. El poema es el nombre de la experiencia vivida por un hombre en un mundo. Y la experiencia sólo se completa con la palabra. Para Guillén la palabra “exacta y plena” es más una culminación de lo todavía vivo que una traducción (expresión) de lo ya vivido (*Todo hacia la palabra se condensa. ¡Gracia de vida extrema, poesía, Vida extrema, Cántico*). En la Dedicatoria de *Cántico* (1945), Guillén cita a Gabriel Miró:

*“... quizás por la palabra se me diese
la plenitud de la contemplación”*

De Gabriel Miró procede también la siguiente observación con la que Guillén parece coincidir plenamente: “Una llanura en la que sólo se levantaba un árbol, no la sentía mía hasta que no me dije: ‘Tierra caliente y árbol fresco’”. La palabra en Guillén termina la percepción y la culmina:

*La flor se impaciencia
Quiere henchir su nombre: lila
‘Hacia el nombre’, Cántico.*

¹⁷ Decía Lorca, gran admirador de Guillén, que “poesía es una palabra a tiempo”. Es decir, Guillén no pertenecería a los poetas de la palabra *en* el tiempo como Machado (tan bergsoniano en sus orígenes), Unamuno o J.R. Jiménez, sino palabra que sea ritmo ‘espaciado’, palabra exacta, palabra necesaria fruto de una atención lúcida al mundo de la presencia de las cosas. Tampoco Guillén, que para Octavio Paz, *op. cit.*, pág. 249, es el menos intelectual de todos los poetas de su generación, pertenecería exactamente al grupo de los poetas *del* tiempo, como lo son Borges, Gorostiza, Valéry o Leopardi.

*Se me juntan a flor de tanto obseso
Mal soñar las palabras decididas
A iluminarse en vívido volumen.*

*El son me da un perfil de carne y hueso.
La forma se me vuelve salvavidas.
Hacia una luz mis penas se consumen.
(de *Cántico*)*

Ir *Hacia el poema* es así también ir hacia la luz. A partir del murmullo y del ruido de lo indistinto, es el ritmo, tiempo medido, tiempo ordenado, el que nos guía hacia el orden, hacia las palabras, hacia la forma, hacia la luz. En suma: hacia el espacio.

Es también este poema la transición que buscábamos para explorar el tema del espacio y la presencia en Guillén, cuya secuencia ya descubríamos en *Cima de la delicia*

EL ESPACIO Y LA PRESENCIA

Recordemos la serie secuencial de términos que señalábamos en aquel poema:

aire-pájaro-espacio-presencia-plenitud-canto

De esta serie separemos ahora lo que remite a cosas vistas o pensadas del mundo inorgánico y mudo:

aire-espacio-presencia-plenitud

y, por otra, aquello que alude a lo vivo y a lo hablante:

pájaro-canto

La selección y separación que propongo es quizás inapropiada para este poema pero en todo caso es la que seguramente encuentra resonancias más significativas en toda la obra de Guillén.

AIRE

Es de sobra conocido el valor y la frecuencia de esta palabra en nuestro poeta. Recordemos las más señaladas: *Aire nuestro*, título de la obra completa de Guillén. ‘Mientras el aire es nuestro’, primer poema de *Cántico*. ‘*Al aire de tu vuelo*’, 1ª sección de *Cántico* desde 1936, etc.

El *aire* es para Guillén la primera conexión, la primera relación, el necesario y originario contacto “de un hombre con su planeta” (*‘Al margen de un Cántico’*).

Aire es también ese “más allá” del mísero yo; allí donde el yo reside, donde el yo *está* más que *es*. Así dice en ‘Más allá’, uno de sus más célebres poemas y que inicia *Cántico*¹⁸:

Soy, más, estoy. Respiro.
Lo profundo es el aire.
‘Más allá’, Cántico

Aire es lo otro, esa “realidad que me sostiene”, que “me supera, me asombra, se me impone” (‘Mientras el aire es nuestro’, *Cántico*)¹⁹:

La realidad me inventa,
Soy su leyenda. ¡Salve!
‘Más allá’, Cántico

¹⁸ Para Guillén *se es estando*. Pero en Guillén el *estar* no es propiamente temple (*Stimmung*); no se es ‘estando’ los estados o templos que dan sentido a las cosas, como diría Heidegger. El *estar* de Guillén remite a estancia, situación, inmediatez, contacto. Mi temple no es mi asunto, diría Guillén. El contacto del estar con lo otro, con mi *Más allá*, sólo se da plenamente en la Presencia de lo otro, en el Instante que es puro Presente sin ausencia, allí donde se condensa toda la *durée*, todo el tiempo. Fugacidad eterna del Instante, ‘eternidad en vilo’, que apunta al futuro del Después donde un nuevo Instante abolirá el Pasado y repetirá la Presencia siempre *en vilo*, de un nuevo estar. Sólo un Instante futuro carecerá de Presencia. Es el Instante impuesto y necesario de la muerte de lo vivo. Un Instante con el que *consiento* pero del que sólo puedo decir no que *no es sino que sea*, puesto que *tiene que ser*.

¹⁹ Philip Y. Silver, en su Introducción a *Mientras el Aire es nuestro* de Jorge Guillén, Ed. Cátedra, 1978, pág 33 y sig., sostiene, contra la interpretación fenomenológica y esencialista, un Guillén más mundano y organicista que ontológico. Esta interpretación aproximaría a Guillén, según Silver, a la tradición de pensamiento representada en los tiempos modernos por un Feuerbach para el que el hombre es el *locus* del acontecimiento del ser. Es decir, la concepción de un hombre dependiente y adjetivo respecto a la totalidad de la realidad. Cf. en la misma línea, esta fina observación de Octavio Paz, *op. cit.*, pág 251: “Abundancia de ser: las cosas son lo que son y por eso son ejemplares. En cambio el hombre no es lo que es. Guillén lo sabe y de ahí que *Cántico* no sea un himno al hombre”.

Aire es lo otro que me inventa como vida pero también lo mío, lo nuestro, porque está dentro de mí, dentro de nosotros:

*Respiro,
Y el aire en mis pulmones
Ya es saber, ya es amor, ya es alegría
'Más allá', Cántico*

ESPACIO

Pero *aire* es también figura del *espacio*, de la intemporalidad que permanece, de lo que se aparece como cúpula (no como esfera) que nos cubre, pero abierta, y cuyo centro es cada cosa²⁰.

El *espacio* es el ámbito de lo visible, de lo que está en un lugar, de *lo que es* porque *está*:

*No ser, estar, estar profundamente
'La rendición al sueño', Cántico*

PRESENCIA

Ambito de lo visible, el espacio no es jamás un vacío (*¿Vacío? Luz. ¡El aire!*) sino una plenitud que contiene todas las cosas que se ofrecen al vivir²¹. El espacio, como todo el ser, está lleno de cosas y seres:

*¿Todo es uno y lo mismo?
Todo es uno y diverso*

²⁰ Cf. J. María Valverde, "Plenitud crítica de la poesía de J.G.", en *J.G. el escritor y la crítica*, ed. cit., pág. 215 y sig.: "Guillén es el poeta más eleático de la historia, casi el único porque el poeta suele ser heracliteano".- Bergamín, en *op. cit.*, confirma esta visión anti-heracliteana de Guillén pero remitiéndola a la multiplicidad atomística: "Guillén se ríe como Demócrito y no llora como Heráclito".- Poulet, *op. cit.*: "El mundo sólo existe en sí: goza de sí. Ya Parménides lo había comparado con una esfera. Guillén lo compara con una cúpula, es decir, una esfera percibida desde dentro", pág. 241.- Guillén exclama en *Cántico*:

*¡Oh cenit, lo uno
Lo claro, lo intacto!
'Elevación de la claridad', Cántico*

²¹ Guillén pensó poner a su libro el título de *Mecánica celeste*. En septiembre de 1926, Lorca escribía a Guillén: "Tus poemas me han gustado extraordinariamente: son castos y pro-

Diversidad, multiplicidad de cosas inmediatas, presentes, se ofrecen a la evidencia del mirar, del sentir:

Voy pisando evidencias
'Tiempo libre', Cántico

La mirada en Guillén es aquello que ordena la confusión, el caos y el ruido de las cosas antes de ser miradas, antes de ser nombradas:

Para mí, para mi asombro
Todo es más que yo
¡Barullo
Magnífico!
Si lo miras
Con amor, llega a ser mundo.
'La vida real', Cántico

Para Guillén, "el poder esencial lo ejerce la mirada" porque como se dice en su famoso poema 'Beato sillón':

Los ojos no ven
Saben.

porque mirar es saber. Sólo el que mira sabe la perfección de lo visible, de lo inmediato²².

fundos. Son una invitación a la astronomía", F. García Lorca, *Obras Completas* Aguilar, 1963, pág. 1605. Como dice Aranguren, *op. cit.*, pág. 255 y sig., Guillén no es ni vitalista, ni racionalista, ni místico, ni existencialista. Guillén es cosmológico. Entre mil ejemplos de esta actitud recatada, secreta y hasta altiva:

¿Quién soy yo? No lo sé. No soy mi asunto.

²² Mirar es saber. Sólo el que mira "lo que hay" sabe la perfección del estar. Nada falta porque la nada no falta. Todo está, nada ocurre. Todo es estar; el pasar no es. ¿Es posible todavía sostener que Guillén es "un poeta esencial"? ¿Es pertinente en Guillén la distinción entre lo real-sensible y lo esencial-inteligible? ¿Qué sería lo esencial en Guillén, a pesar de Amado Alonso y del mismo Guillén?. Recordemos la citadísima observación de A. Alonso en su artículo de 1929 cuando afirmaba que Guillén no quiere encubrir lo real con "plumas de pavo real" sino "descubrir, desvestir el objeto de sus propiedades transitorias-existenciales, diría un fenomenólogo, para sorprender su secreto sentido, su alma escondida: su estructura, su esencia". Después de A. Alonso, pocos críticos se han atrevido a negar ni tan siquiera a discutir esta atribución de Guillén como *poeta de las esencias*. Sin entrar seriamente en el asunto, que dejo para otra oca-

PAJARO Y CANTO

En *Cima de la delicia* pájaro es, a un tiempo, vida y presencia, energía y multiplicidad. *Todo en el aire es presencia viva*. Quizás tres de los términos contenidos en la segunda estrofa de *Cima de la delicia* condensarían lo que es el mundo poético de Jorge Guillén:

Un espacio henchido de presencia

Pero esta plenitud de un espacio henchido de presencia²³ no dura sino un instante: aquella *bueste de esbeltas formas* se escapa volando hacia el sol.

Al hombre que supo mirar *gozando de una evidencia* ('Al margen de un Cántico') sólo le queda, *¡Cima de la delicia!*, culminar como poeta lo vivido, *en la fiel plenitud de las palabras*: porque, *¡Ya sólo sé cantar!*.

A nosotros sólo nos queda pues escuchar su cántico.

Cádiz, julio de 1987

sión, quiero sólo hacer dos reservas: 1ª. Si esencia es lo que se dice en una definición, ¿hay definiciones en Guillén? ¿puede la admiración, el asombro y la atención ejercerse ante una proposición que exprese la esencia de lo que se mira? 2ª. Más bien se diría que Guillén no busca las esencias sino los individuos. Y que no "desviste" lo concreto para descubrir su universalidad abstracta. Parece manifiesto que su punto de vista es siempre "visual". Los universales no se 'ven'.

²³ Cf. Octavio Paz, "Horas situadas de J.G.", en op. cit., pág. 251: Guillén es poeta del ser pero "ser no como una idea o una esencia sino como una presencia" [...] "Poeta de la presencia, Guillén es el cantor del presente" porque el pasado y el futuro son ideas. Sólo es real el presente.- *Un espacio henchido de presencia* es un espacio *uno* lleno de *diferencias*, un mundo lleno de la agitación de lo vivo. El aire de la esfera se agita de presencias. Guillén podría decir como Leibniz: "Cada porción de materia ... es como un estanque lleno de peces".

TIEMPO DEL PODER Y TIEMPO DEL DESEO

Sólo a distancia se puede pensar el objeto. Y a una distancia ganada tras el contacto de la experiencia del objeto mismo.

Una cierta experiencia y una decidida distancia respecto a un cierto poder son las dichas circunstancias en las que me encuentro y que me van a permitir hablar del poder mismo sin tener que apelar a otro testimonio como no sea para confirmar el mío personal¹.

Hablar sobre el poder y sobre el deseo es a un tiempo hablar del deseo de poder y del poder del deseo. De ambos quiero pues hablar, aunque sea brevemente, apelando de nuevo al testimonio de mi propia experiencia. Como hubiera dicho Sócrates, no apelo aquí a un tercero para legitimar este monólogo compartido con mis oyentes. No tengo más pruebas que aquéllas que puedo compartir con los que me escuchan.

Quiero hablar del Tiempo, del Poder y del Deseo porque ya es tiempo para mí de hablar de ello. Y me atrevo a hablar aquí, entre juristas e invitado por un politólogo, porque éstos son justamente los temas de nuestro tiempo. En suma, voy a hablar de lo Político.

Quiero hablar del Poder y del Tiempo que son, respectivamente, lo que suprime y lo que aterroriza al Deseo. Ambos son el tema de nuestra época porque jamás la violencia legitimada del Poder ha logrado como hoy dominar al Deseo, aunque también jamás como hoy el Tiempo que atemoriza al Deseo ha sido mejor conjurado y excluido por el Poder mismo. Nuestra época significa, en efecto, la superabundancia del Poder instituido y la exclusión del Tiempo vivido.

¹ Esta conferencia fue pronunciada en octubre de 1986 en Jerez de la Frontera, en la Facultad de Derecho, pocos días después de haber finalizado mi mandato como Rector de la Universidad de Cádiz.

El Deseo designa aquí la fuerza que mueve al acto de la voluntad. Es como el campo anónimo que no siempre logra formularse en una volición pero que mueve e impulsa a todo acto de querer.

El Deseo es lo inquieto que busca el horizonte siempre huidizo donde apaciguarse. Pero ninguna volición concreta traducirá sin reservas la tensión que la anima porque lo específico del desear no consiste en ser la falta de un objeto concreto (no es un instinto ciego ni un querer lúcido) sino la de ser una energía nómada que tiende a descargarse.

El Deseo es esa energía sin finalidad que atraviesa a todo cuerpo pensante. Es esa pregunta cuya respuesta, como decía Cernuda, no existe.

El Deseo se encuentra así hoy situado (respecto al Poder) entre la frustración y el consuelo. Frustrado por la actual superabundancia del Poder que lo reprime y manipula cuando no lo suprime; consolado por el olvido de la experiencia del tiempo, esa experiencia que siempre esconde el presentimiento de la muerte.

El Poder es hoy esa violencia legitimada institucional que administra el deseo individual sometándolo y orientándolo y haciendo sedentaria su energía viajera.

Pero la violencia del Poder procura hoy también un consuelo al reprimido Deseo: es el consuelo de la mágica superación del tiempo, es decir, de la muerte a través de la Inmortalidad del propio Poder.

EL PODER COMO CONSUELO DEL DESEAR

Como escribe Baudrillard, “la emergencia de la inmortalidad puede analizarse como la operación fundamental de nacimiento del poder... Es en la administración de la muerte como el poder se funda en última instancia” (*L'échange symbolique et la mort*).

O como sugiere Carlos Moya parafraseando a Borges: “La invención del Estado es a la vez la invención de la Eternidad” (“Introducción” a *Leviatán*). No otra era la posición de Hobbes en el *Leviatán* cuando afirma que “el orden [político del Estado] se instaura como una eternidad artificial de vida”. Lo que aquí se significa es la sucesión, la permanencia, la continuidad del Poder, su inmortalidad en suma por encima de la contingencia y fugacidad de sus sujetos.

Porque como decía el mismo Hobbes, la intención última de los que crean la institución y particularmente la institución del Estado es garantizar “la seguridad perpetua y no temporal”. La “seguridad no temporal” de sí mismo no es otra

cosa sino el deseo de perseverar en su ser, propio de todo lo que existe, y que como decía Spinoza (*Ética*, III, 8) “no envuelve un tiempo finito sino un tiempo indefinido”.

Sólo el que tiene experiencia del tiempo sabe que va a morir y sólo el que sabe que va a morir desea la inmortalidad, es decir, una serie indefinida de instantes donde se ejerza la conciencia actual de seguir existiendo.

En la época en que el mensaje religioso pierde su fuerza consoladora, este miedo a desaparecer *con* el tiempo (por culpa del tiempo, *por* la irreversibilidad del transcurrir), es el que de algún modo se apacigua y se conjura con la institución del Poder. El Estado, escribía Tierno Galván comentando a Hobbes, “carga con el miedo a la muerte de sus súbditos. Los salva de este miedo”. Y añadía que cuando el Estado produce este miedo gobernando por el terror, fomenta su propia destrucción.

Así reaparecen los dos aspectos que anunciábamos de la relación entre el Poder institucional y el Deseo individual. De una parte, el Poder como invención del Deseo para conjurar y consolar su propio miedo a la fugacidad y a la muerte. De otra, el Poder como violencia enemiga y amenazadora de todo Deseo individual y como causa posible de su misma anulación.

EL PODER COMO FRUSTRACIÓN DEL DESEO

Aparece así la figura terrorífica del Poder como gran Leviatán, el monstruo bíblico cuyo supremo poder no admite par en la tierra, “dios mortal”, al cual debemos, dice Hobbes, “nuestra paz y nuestra defensa” (*Leviatán*, II).

“Dios mortal” por debajo del Dios inmortal, decía Hobbes también, pero insinuando con ello su inutilidad, porque es “un cuerpo artificial” creado por los hombres para defenderse de sí mismos. Pero al que los hombres han dado, según Max Weber, “el monopolio de la violencia física legítima” (*Economía y sociedad*).

Consentir con el monopolio de la violencia, que es el origen del pacto social que produce el Estado, como toda institución política, es consentir con la propia frustración del deseo y consentir, por lo tanto, con la desigualdad en su satisfacción. Porque lo que el Poder violenta es la igualdad de la energía de cada uno de los deseos expresados. El Poder que no quiere (o no puede) ser despótico no es la supresión de todo deseo sino la represión de su violencia sobre el otro deseo. Porque todo deseo es en sí mismo absoluto, pero esta exigencia absoluta no puede ser satisfecha a causa de la carestía de los objetos deseados; a causa de la mimesis

repetitiva de lo que es deseable, mimesis que aumenta la carestía y desarrolla el conflicto (Girard); a causa de que el encadenamiento previsible de los efectos múltiples de la satisfacción de cada deseo sobre los otros (todo tiene su costo, nada hay gratis), hace que el Poder sea ante todo pura administración del Deseo, es decir, en suma, un modo de decretar e imponer su necesaria frustración.

Cuando el que detenta el Poder se deja invadir por el puro Deseo de Poder, y, en su caso límite, cuando el Poder deviene Deseo de sí mismo, el Poder deviene violencia y sólo entonces se instaura el reino de la inseguridad, del terror o de la muerte y todo deseo que no sea el del poder es entonces aniquilado o suprimido.

Pero esta conexión de frustración entre el Poder y el Deseo no concierne sólo al contenido mismo del desear. Concierne también al tiempo del Deseo mismo.

La cuestión del tiempo se nos aparecía como cuestión central en el origen y persistencia del Poder, en tanto que consuelo de la fugacidad del individuo. La institución es lo que permanece; lo que parece conjurar la muerte irremisible que se contiene en el tiempo. Pero el Deseo, en su propio ejercicio, cuando se debate con el Poder, también tiene que ver con la cuestión del tiempo.

El Deseo es absoluto pero por eso mismo se ejerce en el puro instante, porque es en la instantaneidad donde busca su satisfacción y sólo en ella se satisface.

El Deseo, incluso el deseo de no morir (el deseo de seguir siendo mañana, el deseo de ser en el futuro), se vive como presente en el aquí y el ahora del instante mismo en que nace.

El puro Deseo es así *absoluto e impaciente* y para él no existe ni la relación ni el tiempo, ni la relatividad de las cosas ni la espera del futuro. Si la ignorancia de lo relativo lo hace absoluto y violento respecto a cualquier otro deseo que pueda competir con su objeto deseado, su ignorancia del tiempo lo hace impaciente e irritable respecto al Poder que limita y administra su energía.

No hay nada que impaciente más al Deseo individual que la paciencia del Poder. El Poder (y la institución que lo detenta) *tiene tiempo*, el tiempo largo y lento de esa *inmortalidad mortal* de toda institución. Sólo cuando la institución se siente amenazada en su supervivencia, cuando se deja invadir por el miedo a morir, hostigada por la impaciencia desencadenada de los deseos individuales, sólo entonces su tiempo se acelera y parece coincidir con el tiempo de la impaciencia. En el caso límite del motín, de la insumisión, del levantamiento, de la revolución, quien vence es la impaciencia del Deseo absoluto que suprime el pasado e instaura en el presente el futuro deseado.

Desde siempre el Poder ha luchado contra el Deseo impaciente y absoluto. Cuando no ha podido suprimirlo (que es el arma masiva de todo Poder despótico) ha tratado de orientarlo o dirigirlo. Es la astucia del Poder propia de las sociedades de democracia liberal en las que vivimos. Allí donde el relato mítico-religioso ha perdido su fuerza de convicción, el discurso ideológico, el monopolio o el dominio de la información y del ocio, la complicidad nada inocente del bombardeo publicitario, son, entre otros, los medios a través de los cuales el Poder instituido orienta, dirige o manipula al Deseo.

Cuando estos instrumentos dejan desvelar su argucia, no hay mejor modo de neutralizar el Deseo de los individuos que el de institucionalizarlo, es decir, el de incorporarlo como objetivo del Poder mismo. El Poder hace así sedentaria la energía nómada del Deseo.

Pero esta institucionalización del Deseo no es sino la máxima astucia del Poder o su máxima ignorancia que sorprende a veces a éste en su propia ingenuidad. Porque un objetivo político no es jamás idéntico a un deseo individual (La expresión “es voluntad del Gobierno”, tan frecuente hoy, no es sino la tentativa de confundir objetivo y deseo): 1) el objetivo político es el proyecto de una estrategia de acciones que compartirá necesariamente su realización con otros objetivos propuestos. El objetivo político es pues siempre relativo y no puede jamás traducir la exigencia absoluta del Deseo (que jamás se satisfará como proyecto). 2) Un objetivo político no puede ser sino general y definido (expresado como ley o norma) contra el Deseo que es siempre individual e indefinido (aunque se exprese colectivamente en un grito o en un voto idénticos). 3) En último término, el objetivo político, como toda operación de Poder, se despliega con la paciencia de un tiempo lento y prudente que jamás coincidirá con la impaciencia del Deseo mismo que pretende asumir.

Concluyamos pues; Poder institucional y Deseo individual, cuya conjunción ideal mueve hoy a nuestras democracias occidentales (en todos sus niveles institucionales), no son propiamente ni contrarios ni opuestos. Son sencillamente heterogéneos. Son entidades diversas que se dicen en dos géneros de discurso no traducibles en los mismos términos.

Su búsqueda y necesaria conexión no puede ser ni la de la convergencia ni la de la identificación ni la de la mutua reducción. Entre el Poder y el Deseo no parece haber sino el paralelismo, la resonancia o el eco recíprocos. La conciencia de la heterogeneidad y de la diferencia entre Poder y Deseo no es sino la condición de la doble lucidez del político y del ciudadano. Y esta lucidez no implica la desesperanza sino que la destruye porque disipa la ignorancia ilusa que la suscita.

MARIANO PEÑALVER

Frente al creer ilusamente que permanecemos en la unidad de lo homogéneo, ¿no es más gozoso y más fértil saber lúcidamente que estamos, aquí también, en la diferencia de lo heterogéneo?

Jerez de la Frontera, octubre de 1986

LOS DISFRACES DEL TIEMPO EN LA ESCENA DEL PRESENTE

Todo lo que es profundo gusta de encubrirse

Nietzsche

“La tragedia (...) es una imitación hecha por personajes en acción (...) la cual, al despertar la compasión y el temor, opera en el espectador la purificación de esas mismas pasiones”, Aristóteles, Poética, 1449 b 27.

En las Universidades medievales, la *lectio* para los Maestros en Artes consistía, como es sabido, en la lectura y explicación de un texto de Aristóteles.

Evocando aquellos tiempos, he comenzado con la lectura de un texto del Filósofo. He aquí pues a continuación mi comentario.

INTRODUCCIÓN

Los disfraces del tiempo en la escena del presente no es sólo el título de una lección. Es también una invitación a convertirnos por unos momentos en espectadores atentos de la obra dramática que, como “personajes en acción”, estamos sin cesar representando.

En esta escena del presente que es el mundo actual, hablar de los disfraces del tiempo es evocar un signo mayor de la mutación contemporánea sobre el tiempo, aquella que se revela en las formas de su ocultación, de su elipsis o de su enmascaramiento.

Los disfraces, ya se habrá comprendido, no son sino los modos como nuestra contemporaneidad parece tratar de neutralizar, de olvidar o, si se quiere, de conjurar el anuncio de fugacidad y de muerte que se contiene en toda experiencia del tiempo.

La fragilidad o el eclipse de las consoladoras creencias sobre la muerte heredadas de las grandes religiones, explicaría en parte la aparición o el desarrollo actual de las formas de ocultación o enmascaramiento que llamamos los disfraces del tiempo.

Son modos de conducta (en lo teórico y en lo práctico) que parecen apuntar a un único objetivo, el de pensar y vivir el tiempo como un puro presente¹.

Ahora bien, se trata de un presente que tiende a contraerse en pura instantaneidad. Y como el instante, "límite ideal del presente", según la expresión de Sartre², no es sino la contrapartida temporal del punto espacial, el enmascaramiento contemporáneo del tiempo es entonces, como ya denunciaba Bergson en el campo de la ciencia, otro modo de su espacialización³ [Excursus I: Espacio presente y conceptualidad]⁴.

¹ Las trazas de esta reducción del tiempo al presente (¿de esta deshumanización del tiempo?) son discernibles en todos los niveles de la actividad humana contemporánea. En este trabajo vamos a describir bajo el nombre de *los disfraces del tiempo* sólo algunas conductas sociales significativas. Pero hay otros ámbitos en los que esta mutación se expresa de un manera penetrante y profunda: me refiero al campo de la literatura. Citemos, entre otros, los nombres de Hofmannsthal, Proust, Kafka, Joyce, Virginia Woolf, Thomas Mann, Guillén, etc.

² El Para-sí es su pasado y es su futuro en el "hueco de no ser" de su presente. Pero "no hay instante en que pueda afirmarse que el Para-sí es, porque precisamente el Para-sí no es jamás" (...) "La temporalidad se temporaliza enteramente como rechazo del instante", Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.196.

³ Hermann Broch ha subrayado en *Los Sonámbulos* la función y valor de las acciones espacializantes que esconden "la angustia ante la nada, la angustia del tiempo que lleva a la muerte" (...) "Todo lo que el hombre hace lo hace para aniquilar el tiempo, para suprimirlo, y esta supresión se llama el espacio". Así se explicaría, según Broch, la prevalencia actual de lo arquitectónico, de la música ("que transmuta el tiempo en espacio") y de todo pensar: "todo pensamiento se ejerce en el espacio, porque el proceso del pensar representa una amalgama de espacios lógicos de múltiples dimensiones", *Les Somnambules* (1931), Paris, Gallimard, 1952, 2 vol., II, p.74 ss.

⁴ Excursus I: Espacio presente y conceptualidad.

La espacialidad no es sino otro nombre de lo radicalmente presente. La espacialidad es la propiedad del estar presente ante sí mismo, la identidad consigo mismo. Sólo el espacio es lo idéntico a sí mismo. El espacio no tiene pasado ni futuro. Es lo intemporal, lo que existe como presente.

Por eso la espacialidad sólo puede ser atribuida a los productos del pensar. Sólo los conceptos son puramente espaciales, porque no pueden ser sino en el presente. La espacialidad, la presencia, la intemporalidad son las propiedades del pensamiento y, en sumo grado, del concepto,

Lo curioso es que este movimiento contemporáneo de espacialización de la temporalidad estaría redescubriendo las raíces etimológicas contenidas en la palabra "tiempo": según Usener, "las palabras primitivas *temenos* (*tempus*) y *templum*, no significan otra cosa que corte e intersección; en la terminología posterior de los carpinteros, dos travesaños o vigas que se intersecan constituyen todavía un *templum*; de ahí se fue desarrollando, por un proceso natural, la significación de espacio dividido; *tempus*, una zona del cielo (por ejemplo oriente), pasó a significar una hora del día (por ejemplo la mañana) y, por fin, tiempo en general"⁵. Así pues, como añade Cassirer, "la división del tiempo en fases [pasado, presente, futuro] es paralela a la división del espacio en direcciones y zonas"⁶.

Es decir, la idea de espacio cerrado y definido por la intersección de dos líneas se designa con dos términos de los cuales uno, *tempus*, significará más tarde el tiempo en general y el otro, *templum*, el espacio o recinto consagrado a la divinidad.

Valéry fundía ambas ideas cuando, evocando la inmensidad del mar en *El Cementerio marino*, exclamaba: "...bóveda de mil tejas de oro, ¡Techo! Templo del Tiempo..." (...*comble d'or aux mille tuiles, Toit! Temple du Temps...*).

Esta conexión paleonímica entre tiempo y espacio se confirma y complica en otro ámbito también originario: el de las primeras experiencias de juego infantil. Me refiero al conocido ejemplo del "*fort-da*", "lejos-aquí", practicado por los niños y descrito por Freud en sus *Ensayos de psicoanálisis*. El niño arroja sin cesar lejos de sí objetos, al mismo tiempo que grita algo parecido a "¡vete!", "¡fuera!" o "¡lejos!" ("*fort*" en alemán). Una variante es la de utilizar un carrete u otro objeto similar atado con una cuerda para arrojarlo lejos y fuera de la vista y después hacerlo aparecer mientras se grita: "¡aquí!" ("*da*").

La interpretación harto conocida de Freud es que el niño (se trataba de su nieto de 18 meses) en un juego que aquél pudo observar atentamente durante muchas semanas, reproducía "con los objetos que tenía a mano la escena de la desaparición y reaparición de su madre". El niño, según Freud, se consolaba de una ausencia no agradable haciéndose dueño en parte de ese hecho doloroso a través de su reproducción simbólica.

unidad definida y determinada del pensar, y al que por su permanencia (a priori epistémico de toda sustantividad) se le ha podido atribuir toda realidad radical.

La presencia del concepto es esa propiedad del aparecer, del estar presente, del "darse al ver" del pensar. La presencia absoluta del concepto es su intemporalidad.

⁵ G. USENER, *Götternamen*, 1895, 2ªed., Bonn, 1920, p.191.

⁶ S. E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, F.C.E., vol.II, 1971, p.144.

He aquí pues cómo una actividad que consiste en el aparecer-desaparecer en el espacio se instrumenta simbólicamente atribuyendo a ciertos objetos o conductas el poder de evocar otros objetos u otras conductas. Es decir, constituyendo sistemas de signos. El objeto que el niño esconde y atrae en el espacio es el signo de otro objeto. La desaparición provocada del objeto-signo significaría la ausencia no deseada de su madre. “Cuando se encontraba ante el acontecimiento en una actitud pasiva, tenía que sufrirlo; ahora, añade Freud, asume un papel activo al reproducirlo bajo la forma de un juego, a pesar de su carácter desagradable”. Así pues, para Freud, la representación como juego de un hecho doloroso es de algún modo una forma de dominarlo. Aristóteles diría: la representación dramática de una pasión opera la catarsis de esa misma pasión.

Esta interpretación nos suscita algunas reflexiones complementarias con las que, a partir de la conexión deseo-espacio-lenguaje, dejaremos apuntada la conexión buscada entre actividad-espacio-lenguaje-tiempo. La producción y uso de sistemas de objetos significantes, de sistemas de lenguaje, parece doblemente ligada: por una parte, con una experiencia originaria espacial de presencia-ausencia (que Maurice Blanchot confirma cuando afirma que “las palabras... tienen el poder de hacer desaparecer las cosas, de hacerlas aparecer en tanto que desaparecidas”); por otra parte, el lenguaje conecta con el impulso afectivo del defenderse o consolarse de la insoportable frustración producida por la pérdida del objeto deseado, es decir, por la pérdida de una presencia. (Observemos de paso que esta “pérdida de una presencia” y su recuperación posterior forma la estructura de muchos juegos infantiles, es decir, de esas series regladas de acciones cuya finalidad parecería agotarse en su mismo ejercicio).

Esta misma estructura de “presencia-ausencia” es la que serviría para describir el esquematismo de la experiencia temporal. Bastaría con sustituir la alternancia espacial de presencia-ausencia por la idea de lo temporal contenida en el enunciado siguiente: lo temporal es la sucesión irreversible de acontecer-no acontecer. El juego del “*fort-da*” del niño de Freud constituye la iniciación a la experiencia de la irreversibilidad del tiempo, disfrazada bajo términos espaciales. (Desde el principio, el tiempo tiende a ser pensado como espacio, quizá porque es el camino más fácil para conjurar y neutralizar los venenos de lo irreversible).

Al niño lo que le frustra no es tanto la no presencia de su madre, sino la pérdida de su acción protectora, es decir, la no ocurrencia en el presente de la serie de conductas que constituyen lo deseado. Como cabría esperar, la inquietud del niño no se despierta por una mera modificación de su espacio visual perceptivo (el desaparecer) sino por la no satisfacción presente del deseo de un aconteci-

miento recordado como pasado acompañada por la desazón ante el incumplimiento actual de una espera y sobre todo por la amenaza de la, quizá definitiva, no reaparición en el futuro de lo esperado, es decir, por la insoportable amenaza de lo irreversible.

Los resultados de esta breve exploración inicial nos permiten esclarecer la interna relación que buscábamos entre espacio, lenguaje y tiempo:

El espacio, campo originario de lo perceptivo, prepara el distanciamiento de lo conceptual, de lo teórico, de lo discreto, de lo discontinuo. Toda experiencia, incluso la temporal, tiende a traducirse en conceptos espaciales.

El lenguaje, a partir de las cualidades espaciales de lo distinto y de lo discontinuo de los signos, proporciona un modo de evocar, desde la fijeza del presente, la presencia de lo ausente. La sucesión irreversible de presencias-ausencias, el corazón del tiempo, escapa absolutamente a todo lenguaje. Como decía Apollinaire, quince siglos después de S. Agustín, “cuando hablo del tiempo es que ya no existe”.

El tiempo, en fin, se nos aparece ligado, desde el inicio mismo del fluir de la conciencia, a la acción y a la producción que no son sino la primera respuesta a la originaria experiencia de la sucesión irreversible de presencias-ausencias.

Relacionar el análisis de la temporalidad con la acción y la producción es quizá el único modo de orientarse en estas cuestiones sin repetir el continuismo bergsonianos de la *durée*, sin redundar en las descripciones perceptivo-espacializantes de la fenomenología de Husserl [Excursus II: Husserl y la descripción espacializante del tiempo]⁷, pero sin aventurarnos tampoco por las sendas a veces

⁷ Excursus II: Husserl y la descripción espacializante del tiempo.

Según R. Bernet (“La présence du passé dans l’analyse husserlienne du temps”: *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1983, nº 2, p.179), en la fenomenología, la tensión no está entre sustancia pensante y extensión, ni entre sujeto y objeto sino “entre la presencia y ausencia de lo que aparece. La cuestión crucial es la de la fenomenologización de la ausencia”. Para Husserl la figura fundamental de esta “presencia de la ausencia” no es la del espacio sino “la ausencia temporal que surge en el corazón mismo de la presencia del sujeto trascendental”.

Siguiendo esta lectura, en la experiencia temporal de Husserl la mera “presencia de una ausencia” (¿el presente retenido?) no implicaría la experiencia de una sucesión irreversible sino la superposición o yuxtaposición de dos percepciones: una ausencia se aparece en una presencia.

Ahora bien, la estructura de la semiosis y del lenguaje no exigen tampoco la sucesión sino la simultaneidad. La “presencia de una ausencia” es también la descripción de la función del significar. El tiempo en Husserl es quizá sólo un modo de descifrar el pasado. La memoria del pasado es el signo presente de un “referente” ausente. La fenomenología es, en todas sus perspectivas, la tarea infinita de reducción de toda ausencia a mera presencia (Derrida). Esta reducción consiste en yuxtaponer sobre cada ausencia su propia presencia; es decir, reducir toda sucesión a yuxtaposición. Pero esto no es sino otro modo de espacializar el tiempo contrayéndolo a mero presente.

sin salida de la ontología de *Ser y Tiempo* [Excursus III: Tiempo y representación estética]⁸.

Desde esta perspectiva podrían ser exploradas las mutaciones contemporáneas del tiempo surgidas en el ámbito de las ciencias tanto naturales como filosóficas y humanísticas. De este riquísimo material quisiera sólo recordar, enumerados cronológicamente, obras, corrientes y nombres, aparecidos desde finales del siglo XIX, y tan fundamentales como los siguientes: Bergson y la intuición de la *durée*, Nietzsche y el eterno retorno, la descripción fenomenológica de la conciencia del tiempo en Husserl, las teorías relativistas del tiempo causal, las primeras formulaciones deterministas y reversibles de la mecánica cuántica y el desarrollo de las lógicas polivalentes, la interrogación heideggeriana sobre el tiempo y los análisis existenciales de la temporalidad humana, la Escuela de los Anales y las nuevas corrientes historiográficas, el redescubrimiento del acronismo estructural y su importación a otras ciencias sociales, la expulsión foucaultiana del modelo antropológico del tiempo en los estudios históricos, el desarrollo de las lógicas temporales y la teoría de los sistemas disipativos y la reformulación por Prigogine y su escuela de la irreversibilidad física del tiempo.

⁸ Excursus III: Tiempo y representación estética.

La conexión entre temporalidad y acción-producción puede vislumbrarse en la misma Poética de Aristóteles. La transcripción de uno de sus fragmento más famosos como exergo de este trabajo es algo más que mero recurso retórico. La relación la descubro gracias a la lectura que Paul Ricoeur hace de la Poética en las primeras páginas de su último gran libro: *Temps et récit*, Paris, Seuil, vol.I, p.55-84. En la tragedia, la mimesis (la imitación, la representación o acción mimética) casi se identifica con el *mythos* (la trama o la intriga que se representa). Según Aristóteles, en la tragedia (a diferencia de la comedia) lo que prima es la acción y no los personajes. La composición de la trama es la que determina la cualidad ética de los caracteres: "sin acción no habría tragedia, mientras que sí podría haberla sin caracteres", (*Poética*, 1450 a 23-24), porque "la tragedia imita [representa] no a los hombres sino a una acción [...] y la felicidad y el infortunio están en la acción y el fin de la vida es una cierta manera de actuar, no una manera de ser", (id., 1450 a 17). Como dice Ricoeur, "al privilegiar a la acción sobre el personaje, Aristóteles establece el estatuto mimético de la acción. En lo ético (*Eth. Nic.*, II, 1105 a 30 ss.) el sujeto precede a la acción. En lo poético, la composición de la acción por el poeta regula la cualidad ética de los caracteres (...). Si el acento debe ser puesto sobre la trama, entonces la imitación o la representación debe ser de acción más que de hombres", P. Ricoeur, *op. cit.*, vol.I, p.64-65.

Inspirados por Aristóteles e instruidos por Ricoeur hemos intentado relacionar primariamente la experiencia del tiempo con la configuración de la acción, sin remitirnos directamente al problema del sujeto que la ejerce. Sorteamos así las interpretaciones únicamente antropológicas o eticistas de la cuestión del tiempo extendiéndola al campo de lo estético: a lo literario, a lo artístico.

La misma conexión entre tiempo y actividad nos permite leer esas conductas sociales de ocultación que hemos llamado los disfraces del tiempo. Y leerlas como estrategias de espacialización, es decir, como modos de neutralización del pasado y del futuro [Excursus IV: El peso del pasado y los venenos del futuro]⁹, de densificación del presente, de suspensión de la conciencia del ineluctable fluir del instante (“el vuelo del tiempo” en el famoso verso de Lamartine), cuando a esta conciencia nada parece poder ya consolarla [Excursus V: Las perezas de la acción en un mundo sin tiempo]¹⁰.

⁹ Excursus IV: El peso del pasado y los venenos del futuro.

El pasado aparece como lo que grava toda acción: tradición, herencia, prejuicio, rutina, etc. no serían sino los nombres de lo que pretende afectar con todo su peso el ahora y aquí de mis urgencias presentes.

La neutralización contempotánea del pasado recorre muchos caminos. El pasado deja de ser una amenaza pesada y gravosa cuando se consigue modificarlo en beneficio de lo que está siendo hoy. El pasado se convierte en aquello que conviene al presente. En la ficción de Orwell se sostenía que “todo lo que ahora es verdad había sido verdad eternamente y seguiría siéndolo”. La neutralización del tiempo a través de su “presentificación” parece aquí absoluta.

El pasado cultural en vez de ser “campo de experiencia”, reserva de ejemplos para la orientación del presente, pasa a ser espectáculo, rareza u obra de arte. Un tesoro que hay que conservar y proteger de las “inclemencias del tiempo”. La conmemoración o la ceremonia llena de formas arcaicas, es un modo presente de repetir lo pasado en un mundo donde se ha perdido el rito.

Ciertas corrientes historiográficas actuales no están lejos de esta reducción al presente de todo pasado cuando vienen a afirmar que, en último término, toda historia es contemporánea.

El futuro, como horizonte, es también la figura de la presencia-ausencia sin cesar renovada donde se esconde la nada del fin y de la muerte, la nada del ser-después. Es la reserva de toda amenaza, porque ahí se contiene la muerte, la única certeza del hombre de la que no queremos saber nada quizá porque, como decía Freud (*Essais de psychanalyse*, Payot, 1987, p.253), “nadie cree en su propia muerte” ya que “nos es imposible representárnosla y cada vez que lo intentamos nos percatamos que asistimos como espectadores”.

La ocultación o el disfrazamiento del futuro consiste también en su reducción a espacio, es decir a presente. El futuro es pensado como lo infinitamente transitable de mi acción, de mi agitación. El futuro es lo planificable, es decir, lo que puede ser descrito desde el presente. Planificar es pre-escribirle al futuro su modo de realización como presente. Se trata de suprimir toda contingencia, de pre-ver, de ver antes de que exista aquello que va a ser visto. Ver desde aquí y desde ahora, desde el presente, lo otro, lo ausente. Se trata de prevenir o de suprimir, quizá, todo futuro donde se esconde el anuncio y la amenaza de la muerte.

Pasado y futuro son, en suma, reducidos a ser vividos y pensados como espacio, esto es, como aquello que siempre está presente.

¹⁰ Excursus V: Las perezas de la acción en un mundo sin tiempo.

Los disfraces del tiempo son la imagen de ciertas conductas estereotipadas donde pueden leerse la suspensión y ocultación del tiempo en el mundo actual. Pero si el modo de vivir y pensar el tiempo tiene que ver con la acción, es el modo mismo del hacer el que también ha debido

Voy a considerar algunas de esas estrategias de ocultación o disfrazamiento del tiempo, descifrándolas a través de tres tipos de conductas específicas de las sociedades occidentales avanzadas:

1. La pasión contemporánea por el acontecimiento singular como alimento de lo presente.

sufrir mutaciones, desviaciones y crispaciones que conciernen al objeto (el qué), al modo (el cómo), y al fin (el para qué) de la acción. El privilegio del presente acrecienta la impaciencia de todo acto de voluntad, contribuye a despreciar la necesidad del esfuerzo mediador para conseguir un resultado o, por el contrario, se interesa sólo por los medios (por la acción misma) olvidando el valor de lo obtenido. Es el caso de ciertas adicciones contemporáneas hacia actividades como el juego y el deporte.

El juego de azar y el deporte competitivo tienen algo en común: son actos o secuencias de actos cuyo resultado no satisface ninguna necesidad biológica primera. Son actividades biológicamente innecesarias pero socialmente no superfluas. No son superfluas porque o bien de algún modo sustituyen a otras conductas o hábitos ya desaparecidos o en vías de desaparición, o bien satisfacen nuevas carencias surgidas en la actualidad. El hombre de la sociedad más productiva de la historia busca el acto gratuito, improductivo, fugaz, irrepetible, azaroso; el acto que sea el negativo fotográfico (no la negación) de toda la conducta social programada e hiperproductiva del mundo de hoy.

Esta doble búsqueda se realiza en el juego de azar y en el deporte de modo diverso aunque paralelo. Lo común en ambos es el carácter de no-necesidad del resultado. Las diferencias radican en el acto mismo de realización y en el valor atribuible a lo producido. En el deporte, el acto mismo es gratificador aunque penoso (exige un gasto de energía muy superior al normal) y el resultado es improductivo. En los juegos de azar (loterías, bingos, máquinas tragaperras, concursos, etc.), se trata de actos ininteresantes en sí mismos sólo movidos por la tensión y la espera del resultado buscado.

Este carácter gratuito del juego (en el sentido de exigir un esfuerzo o una contraprestación casi nulos comparados con la productividad del resultado: hay casos de premios de 1000 millones obtenidos por una apuesta de 100), esta gratuidad del juego es la que lo enlazaría con conductas y prácticas mágicas o milagrosas presentes en todas las culturas conocidas y que poseen este elemento común: atribuyen un poder y una fuerza extraordinarias a simples actos (como por ejemplo un gesto ritual, la repetición de una palabra o de una frase, un mero pensamiento, etc.), desproporcionadamente fáciles y poco onerosos de realizar en comparación con los resultados excepcionales que se asegura que esos actos son capaces de obtener.

Este tipo de conductas, gratuitas y muy productivas, son también las que pueden ser descifradas en objetos y prácticas, muy apreciados hoy y que, como los sucedáneos y lo ligero (lo "light") tienen un carácter común: nos dispensan "mágicamente" (como en el juego de azar) de casi todo el coste de energía y esfuerzo necesarios para obtener el resultado buscado. Así, pueden leerse descripciones de este tipo: "el mismo sabor pero sin calorías", "es lo mismo pero no es lo mismo", o bien incitaciones así formuladas (una perla del sucedáneo del esfuerzo): "Fumador: ahora puede por fin seguir fumando exactamente igual pero sin dañar sus pulmones y conservando una salud envidiable. Sin boquilla, sin filtros, sin voluntad [!], sin ejercicios, sin trucos [...], sin dejar de fumar en absoluto [...]. Usted se tragará el humo como siempre, pero ya sin peligro, inofensivamente" (*El País*, mayo 1990).

2. La hiperinformación y el localismo como modos de lo simultáneo.
3. La fascinación y el rechazo del poder institucional como productor y administrador del tiempo.

I. LA BÚSQUEDA DEL ACONTECIMIENTO SINGULAR COMO ALIMENTO DE LO PRESENTE

Si busco sólo la presencia activa de lo real o reduzco todo ser a su actualidad, a su “energeia” (en el sentido aristotélico del término), condenso de tal modo mi experiencia temporal que contraigo todo tiempo al ahora.

Cuando lo real es sólo lo singular que acontece aquí y ahora, el ser como acto, como “energeia”, es lo que tiene que ver con el tiempo.

La concepción del ser como acontecimiento, como acto, como “energeia”, es el correlato necesario de la concepción del tiempo como presente¹¹.

El término “acontecimiento” puede ser entendido de dos maneras:

1º. Como hecho, ocurrencia o suceso. Es decir, como aquello que perturba el orden del sistema, como lo que introduce la modificación al des-programar y desplanificar. En este sentido el acontecimiento se confunde con la espontaneidad y con la contingencia. 2º. El otro sentido de acontecimiento es el que se ilustra en una de las exploraciones etimológicas heideggerianas según la cual el acontecimiento (*Ereignis*) contiene la idea de “lo apropiable por la mirada”, “lo que está a mano”¹². Según esta acepción, (que se confirma en uno de los contenidos semánticos del término latino *contingere*: tocar, asir, coger), el acontecimiento se identifica con lo presente, con lo visible, con lo que está aquí, con lo que aparece.

La búsqueda de la actualidad del acontecimiento singular satisface pues a varias búsquedas contemporáneas, ligadas a la polisemia de sus sentidos: la búsqueda de lo presente, de lo contingente y de lo visible.

1. El acontecimiento, figura de lo instantáneo, es un modo de contracción temporal. El acontecimiento condensa en el presente efectos acumulados del pasado. Pero también su significación y valor dependen en gran parte de la poten-

¹¹ El efecto cotidiano sería: todo está más próximo, todo acaece ahora. Lo que acontece (el haber, el ser, lo real) está aquí y ahora, en presencia y en el presente. La intensidad del aquí-ahora justificaría el valor contemporáneo atribuido a los objetos singulares (lo que se aparece como objeto perceptivo o significativo) y a los acontecimientos (la modificación presente de la disposición de lo real).

¹² HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p.85, nota 7.

cia o virtualidad que se le atribuye como origen o causa de efectos en el futuro. La pasión por el acontecimiento es la que explica, como veremos a continuación, el desarrollo excepcional de los medios de información.

2. El acontecimiento, como pura contingencia, es también un modo de incidir en el ahora cuando se excita la actualidad perturbando la norma de un presente planificado, programado o prescrito. El acontecimiento presente funciona aquí como lo nuevo, como lo insólito o como lo imprevisto. Lo nuevo estimula el deseo de apropiación (fundamento de la publicidad excitadora del insaciable consumo de objetos-acontecimiento singulares); lo insólito, acrecienta el placer estético (como en el fenómeno de la moda y de las vanguardias artísticas); lo imprevisto, alarma, irrita o inquieta a la sociedad y a las instituciones (como en los ejemplos de protesta y manifestación callejera, que desarrollaremos enseguida cuando hablemos del poder y del tiempo) [Excursus VI: El “problematismo” contemporáneo]¹³.

3. La pasión por la actualidad del acontecimiento, como lo aquí presente, es otro signo de la búsqueda contemporánea de lo sensible, de lo perceptible. Apropiarse lo que hay en presencia es conquistar lo presente. La pasión contemporánea por el cine, la televisión y la música está movida por esa búsqueda del acontecer perceptible que coincide con mi presente y lo densifica y al densificarlo logra casi detenerlo. No hay probablemente en el mundo de hoy medios más potentes de suspensión del tiempo.

En conclusión, el acontecimiento (el acto que se cumple en mi presencia) alimenta y excita mi presente y mi acción. Una actualidad densa y rica oscurece la pesada comparecencia del pasado y difiere un poco más la llegada amenazadora del futuro y de la muerte.

¹³ **Excursus VI: El “problematismo” contemporáneo.**

La presencia constante del llamado “problema” en la vida social contemporánea se explicaría por su relación íntima con el acontecimiento. El “problema” es en realidad el acontecimiento sorprendente, insólito, inesperado, imprevisto. El problema es el acontecimiento que nos violenta, que nos inquieta, que transforma nuestro presente en un presente no pacificado. Es algo que se resiste a la acción, algo que nos obliga, que nos reduce a la pasividad de ser puro efecto de una fuerza indomitable.

Resolver un problema es pacificar el presente. Es suprimir su carga de pasado y su anticipación de futuro. Pero también, hacer que todo acaezca aquí y ahora, según el programa, según el proyecto, según lo instituido. El problema es el acontecer que inquieta lo presente. Ese acontecer inquietante es nombrado con un término que significa “lo que resiste al pensar”. En realidad, lo que nos aparece hoy como “problema” es más lo que resiste al hacer que al pensar. Casi todos nuestros problemas son más prácticos que teóricos porque conciernen más al tiempo que al espacio.

II. LA HIPERINFORMACIÓN Y EL LOCALISMO COMO MODOS DE LO SIMULTÁNEO

Lo que nos place, pues, no es propiamente lo inmediato del acontecer (no hay tentación intuicionista en la actitud contemporánea) sino la simultaneidad de todo acontecer con mi propio presente¹⁴.

En este sentido, toda búsqueda de la presencia y del ahora es búsqueda de la simultaneidad temporal. Lo real es lo que está aquí y lo que es ahora. La búsqueda de la presencia es la búsqueda del ahora. El *hic* y el *nunc* se solapan. La realidad entendida como lo simultáneo es otro modo de reducir el tiempo a presente.

Hacer que todo sea simultáneo, ¿no es lo que mueve a la pulsión informativa de nuestros tiempos? No se busca sólo conocer lo acaecido, guardarlo en la memoria, compararlo y enlazarlo con otros acontecimientos para componer así el relato razonable y coherente de nuestro pasado, es decir, el discurso de la Historia. La historia comienza a ser pensada hoy como serie discontinua de acontecimientos y no como línea continua de sentido [*Excursus VII: La fragmentación, la miniatura, el minimalismo*]¹⁵.

¹⁴ El término latino "*simul*", de donde procede simultaneidad, significa "dos acciones al mismo tiempo". Su raíz emparenta, por una parte, con "*similis*" (semejante) y con "*simulacrum*" (simulacro, señal, semejanza, fantasma, imitación) y, por otra, con "*simulo*" (imitar, copiar, reproducir) y con "*simultas*" (odio oculto, aversión, enemistad encubierta).

¹⁵ *Excursus VII: La fragmentación, la miniatura, el minimalismo.*

La discontinuidad pensada en las ciencias de lo histórico es la que puede ser leída en fenómenos sociales muy diversos todos ellos movidos por un deseo general de fragmentación y discontinuidad: el puntillismo, la atomización, la dispersión, la miniturización, estarían en esa línea.

El microdeseo del poder o la micropolítica del deseo evocados por Baudrillard (*Olvidar a Foucault*, Valencia, Pretextos, 1978, p. 24 y ss.), no son sino el efecto buscado por todo discurso antihumanista.

Miniaturizar (maquetas, modelos reducidos, diagramas, etc) es hacer posible el análisis. Analizar es separar, distinguir, fragmentar. La mini-antropología es ya una cosmología. El hombre, efecto y apéndice, se disuelve como átomo.

La música minimal como todo minimalismo es la simulación de la línea por los puntos que la componen. Un doble horror paradójico mueve a estas corrientes: el horror al vacío y al continuo (a favor y en contra de Bergson): lo continuo nos envía a lo último, a lo ineluctable, al horror del futuro no-ser. El vacío es la cesura, el corte, el no-ser ahora, el hueco en el ser. La estrategia disfrazadora o elíptica consistiría en producir la discontinuidad de lo continuo (la diseminación) y a continuación rellenar los vacíos producidos con una infinidad (no infinita) de puntos discretos. La nostalgia y la amenaza de lo continuo está en esta pasión por lo puntual. La música minimalista es la reiteración de lo casi idéntico, el colmateo de los huecos, a través de esas microvariaciones sonoras que, obstinadamente, ocupan el silencio sin saturarlo.

La hiperinformación no es tampoco pasión comunicativa¹⁶. No estamos hiperinformados sólo para comunicar con los otros. La hiperinformación de nuestra época es otro signo de la suspensión del tiempo. Lo que mueve al inmenso gasto de energía informativa de nuestro tiempo es el deseo de acrecentar el nivel de simultaneidad; es decir, el deseo de contraer toda experiencia temporal a la experiencia del presente y, en su límite, al instante. De nuevo se trataría de aumentar el peso y la presencia del presente aligerando el peso del pasado y conjurando la amenaza del futuro [Excursus VIII: La producción informativa de lo real]¹⁷.

No hay silencio porque no debe haber vacío. El silencio, como el vacío, es una figura de lo ineluctable.

La fascinación contemporánea por lo barroco (espacio plegado, pleno de acontecimientos simultáneos) residiría en esa experiencia de lo obstinado, figura de lo puntual y de lo presente. Lo repetitivo (que evoca lo encantatorio de los ritos y oraciones: letanías, rosarios, etc.) es lo que permite detener el tiempo por la monotonía de lo que acaece. Las cosas idénticas invitan a la intemporalidad. Lo idéntico es lo permanente, lo que dura en su esencia, lo que resiste a la contingencia, lo que persiste en la mismidad. En lo mismo, en lo idéntico, está escrito lo eterno.

¹⁶ Para Lyotard ("Le temps aujourd'hui": *Critique*, nº 493-494, 1978), los problemas de la comunicación, de la pragmática, etc., no tienen relación ni con la *comunitas* ni con el espacio público de las Luces ni con el *Mitsein* ni con la emancipación de la humanidad. La compulsión por comunicar (a través de las nuevas tecnologías) es una manera de programar y memorizar, es decir, "de hacer la síntesis de tiempos diferentes en uno solo" (p.566).- Para un estudio reciente sobre la hiperinformación, cf.: Wright, K., "Hacia la aldea planetaria": *Investigación y ciencia*, nº 164, mayo 1990, p.41-51.

¹⁷ **Excursus VIII: La producción informativa de lo real.**

Comunicarse es hoy suprimir el tiempo, suprimir la ausencia de lo otro, de lo no presente. Estar presente es estar en el acontecimiento, ser testigo (o, mejor, ser sujeto) de todo acontecer en un mismo espacio presente.

La simultaneidad buscada es la supresión de lo sucesivo, la superposición (en lo presente) de lo diferido pasado (como la emisión "en diferido" de un acontecimiento pasado). No se trata de narrar lo ocurrido sino de hacer presente lo ausente pasado, un pasado que ocupa (= que dura) el mismo tiempo.

Y este pasado no me llega casi nunca a través de una conciencia-testigo sino a través de una huella, de una traza que, cada vez con más perfección, re-produce lo real ya inexistente.

La fidelidad de la reproducción de lo real deviene producción de lo real. Muchas cosas reales se miden hoy por su reproducción más que por su nacimiento, su aparición o su emergencia. La reproducción deviene simulacro de sí misma. El modelo ("lo real") se aleja, se pierde, se olvida.

La reproducción es reiteración, redundancia, repetición (de aquí la fascinación contemporánea ante la rareza de lo único. El arte deviene producción y estímulo para el coleccionismo). La reproducción es la repetición (cada vez más fiel) de un instante fugaz, del instante de un transcurrir (El "milagro" de "la repetición de la jugada": se simultanea con el presente vivo un pasado inmediato; dejamos de vivir como presente el contenido del presente actual —hacemos un hueco— para llenarlo con un presente-pasado).

La información, al densificar lo presente difiere la llegada del futuro. El futuro diferido en la información es un futuro pre-visto, casi perceptible, casi presente, es decir, diferido hacia el campo de mi iniciativa, hacia el campo de mi poder.

Pero hay otro campo donde puede también leerse esta búsqueda de lo simultáneo. Me refiero al fenómeno del localismo en sus diversas manifestaciones. En efecto: en un mundo como el actual donde la búsqueda de la simultaneidad hace que el tiempo desplegado en pasado-presente-futuro parezca contraerse en puro presente, el espacio se manifiesta como una suerte de espacio plegado (espacio no sin relación con la voluta y el pliegue barrocos). Es posible imaginar que, cuando cualquier lugar del espacio recorrible esté a pocos minutos de cualquier otro lugar del espacio, cada vez más el espacio de nuestra escena parecerá más familiar y cercano [Excursus IX: La distancia como amenaza: la velocidad divinizada]¹⁸.

¹⁸ **Excursus IX: La distancia como amenaza: la velocidad divinizada.**

La distancia es espacio puro y vacío. Escapa a toda percepción. Jamás está presente. Lo que me separa de algo que está más allá de mi percepción es un puro vacío. La distancia es lo puramente imperceptible, como lo es el tiempo mismo.

La distancia es obstáculo para la presencia y para la simultaneidad. Sin distancia todo sería presente y simultáneo. La distancia espacial es así como una especie de espacio temporalizado (recorrer una distancia es "pasar un tiempo").

La velocidad es entonces otro modo de eludir el tiempo, otro modo de suprimirlo. Lo rápido es "lo que llega antes", "lo que tarda menos", "lo que tiende al acercamiento de dos lejanías que desearían lograr percibir y vivir su simultaneidad". Al suprimir el tiempo, la velocidad acrecienta la vivencia de lo espacial. Un móvil veloz acerca los objetos entre los que se desplaza. La distancias se miden ya en tiempos: tres horas "separan" París de Nueva York en el Concorde; tres cuartos de hora separan Sevilla de Madrid en avión comercial. Cada día estas dos ciudades se acercan más, hasta que lleguen a ser "simultáneas".

Según la teoría de la relatividad, mientras más rápidamente un objeto físico se desplaza en el espacio, más lentamente corre el tiempo en el sistema al que pertenece (en comparación con otro sistema que se desplace a menor velocidad). La velocidad implicaría instantes más "largos"; y, por tanto, la "extensión" del presente y, en el límite, la "detención" del instante.

Los fotones de luz, los objetos más veloces de la naturaleza, cuando son emitidos están siempre (o casi) en el instante presente. Si un fotón se desplazara alrededor de una esfera, "casi" estaría siempre en el mismo punto, es decir, aquí en el presente. En realidad los fotones se desplazan en un espacio curvo. Y aunque de este universo no se puede afirmar que esté cerrado como una esfera, sí puede decirse que es "casi" verdad, como quería Parménides, que lo que existe está siempre aquí, en eterna presencia y que quizá no hay tiempo ni accidente.

A una velocidad infinita correspondería un instante inmóvil, un presente sin futuro. La idea de Dios es la de un ser que se "desplaza" a una velocidad infinita y que está en todas partes al mismo tiempo, es decir, en el mismo tiempo, en el mismo y único presente. Una velocidad infinita es (¡al fin!) la eternidad de la presencia.

El universo se regirá entonces por el modelo de lo pequeño, de lo que está a mano. Lo "mínimo" será el modelo de lo "inmenso" (El poder nacional se gana ya en los municipios). Los localismos bajo todas sus formas (nacionalismos, regionalismos, comarcalismos, etc.), tan valorados hoy, son quizá el modelo vivo para la "aldea global" hiperinformada (McLuhan) a la que apuntan las tendencias a la federación y a la comunidad intercontinental.

La progresión de las comunicaciones, de cosas, de personas, de signos, condensa el espacio social: si "el mundo es (cada vez más) un pañuelo" lo es no por empequeñecerse sino por plegarse, por hacerse más denso, más poblado de acontecimientos compartidos. Las noticias de todo el mundo que circulan cada mañana por radios, periódicos y televisiones, junto al traslado masivo y frenético de todo en todas direcciones y desde todas partes, son un reflejo planetario de la cotidiana y habitual circulación de noticias y personas en el modelo reducido pero real de una pequeña ciudad, de un pueblo o de un barrio. Hoy la comarcalización no es sólo geográfica sino informática y comunicacional.

Lo que nos hace vecinos no es tanto la proximidad como la presencia: la presencia en todas sus formas. El prójimo no es el próximo sino el interlocutor activo. Muchos próximos están lejos, están en la ausencia, casi en la inexistencia. Muchos lejanos son mis prójimos porque están presentes, son mis simultáneos porque son posibles cooperadores en la acción.

Los estímulos de la simultaneidad comunicacional no nacen pues de la mera cercanía espacial-geográfica sino de la necesidad práctico-social. Si no existe o no se estimula la necesidad de comunicación práctica, la vecindad comunicativa no se constituye. Lo importante no es tanto estar cerca como experimentar la necesidad de acercarnos: los medios e instrumentos hoy disponibles permiten cada vez más el acercamiento físico (transportes rápidos) y comunicativo entre los sujetos lo que acrecienta el presente común entre los hombres, que es el a priori que hace posible la cooperación social.

Ciertamente la proximidad física puede ser un estímulo o una ocasión para la cooperación social pero siempre que no traspase un cierto umbral crítico. Es sabido que la estrechez del espacio compartido es una de las causas de la violencia urbana contemporánea, que la escasez del espacio es causa de insolidaridad. La búsqueda de la simultaneidad no es la búsqueda de un espacio escaso sino de la presencia de un espacio rico y diverso que no sea el espacio plano, insignificante y empobrecido de ciertas edificaciones contemporáneas.

El espacio, como ámbito de lo sensible, es lo dominable porque es allí donde triunfa la acción humana. La conquista del espacio es algo más que el título de un mito compartido.

El tiempo, como sucesión de presencias-ausencias, es lo inaprehensible que perturba nuestra acción (el pasado me pesa, el futuro me inquieta). La ocultación del tiempo es algo más que una astucia compartida.

III. FASCINACIÓN Y RECHAZO DEL PODER EN EL ESPACIO DEL PRESENTE

El poder sólo suscita pasiones de atracción o rechazo cuando puede ser detentado. En las épocas en que el poder (al que se atribuía un origen sobrehumano) era inalcanzable, no despertaba en los excluidos (que eran la mayoría) sino admiración y temor.

En las sociedades democráticas contemporáneas en las que el poder reside en la totalidad de los ciudadanos y por tanto no está reservado ni a una familia ni a una casta ni a un grupo, el poder puede ser, en efecto, objeto legítimo de deseo.

Pero, ¿cuál es el fundamento de la atracción o rechazo que el poder ejerce en una sociedad como la nuestra y qué relación mantiene esta cuestión con nuestra actitud respecto a la temporalidad? Voy a responder desde tres perspectivas distintas: la primera, que es la más general, relaciona presente (como momento de la acción) y poder (como productor de acontecimientos). La segunda perspectiva es la que se ilustra en la larguísima historia del poder sobre el tiempo (sobre su concepción, su medida, su modo de utilización productiva, etc). La tercera y última perspectiva, que evocaré para terminar, es la que concierne al tiempo mismo del poder, a sus modos de absorción del futuro y del pasado en el presente domable y activo.

1. *El poder sobre los acontecimientos*

El poder en todas sus formas (poder político, económico, religioso, financiero, empresarial, etc) es ante todo poder de producción y administración de acontecimientos sociales.

Del mismo modo que un hecho físico, por ejemplo, sólo tiene relevancia como tal dentro del sistema de conceptos de la física, un hecho social sólo tiene relevancia como tal hecho dentro de un determinado ámbito de significaciones sociales. Los valores o significaciones sociales proceden o de la herencia del pasado, o de la acción espontánea de los sujetos o de la intervención ponderada de los poderes sociales. Todo poder social instituido, y ejemplarmente el poder político,

desempeña la doble función de definir y administrar la significación de los hechos según la competencia que tiene atribuida (significación política, religiosa, económica, educativa, cultural, etc).

Y así, como definidor privilegiado de lo que acontece, el poder es el que, al atribuir la significación social a las conductas y a los hechos, produce socialmente el acontecimiento. Y como administrador y gestor de lo socialmente valioso, el poder posee la potestad de exigir a cada uno, y por la fuerza, el respeto y el cumplimiento de las conductas sociales definidas como valiosas [Excursus X: La impotencia del poder]¹⁹.

Este poder, nada banal, de nombrar y administrar lo que acaece, es cada vez más, en las sociedades democráticas, poder del discurso y por lo tanto poder sobre el discurso. Sólo el que tiene el poder de decir (poder de dar significación a lo que aparece) tiene el poder sobre el decir de los otros. Y como el discurso racional que

¹⁹ Excursus X: La impotencia del poder.

Muchos saben (y los políticos los primeros) que eso que se llama “la terquedad de los hechos” no es sino un modo elíptico de reconocer que la “producción” (política) de los acontecimientos sociales acaece siempre cuando *ya* los hechos están situados y dispuestos para recibir la significación y el valor con que los “ nombra” y los trae a la presencia social el poder político.

El poder político, al tener la potencia de dar nombre y valor a los hechos sociales, trae a la instancia del lenguaje, a la presencia de la comunicación y al discurso compartido, los hechos “tercos”, es decir, “mudos” e “innominados” que esperan su bautismo.

Pero entonces, ¿quién tiene poder sobre los hechos? En todo caso, ningún poder político visible. Tampoco (a pesar de la pasión por lo secreto) ningún poder oculto que tuviera la inocencia de permitir ser descubierto por los que hablan de él. La conciencia del “no saber quien manda” alimenta la fascinación contemporánea por la conspiración planetaria, el esoterismo de las doctrinas y el misterio, que se ilustran en la novela policíaca y los best-sellers de política-ficción, pasando por los laberintos filosófico-políticos de Umberto Eco.

No se sabe quien manda. En los regímenes totalitarios se cree que manda un hombre o un grupo de hombres. Los regímenes democráticos son los que ya saben que, en último término, nadie manda. Que los hechos sociales se mueven entre el caos, la necesidad y el azar. Que el poder político racional y democrático es el que evalúa y orienta fragmentaria y transitoriamente este “mundo estallado”, complejo e indomitable (Ver Excursus XII). Que el poder absoluto es pura ignorancia, es decir, mera violencia sobre los hechos. Por eso, el poder absoluto (por esencia violento) siempre se atribuye al adversario. Nadie se lo reconoce a sí mismo (Cada uno sabe por experiencia, incluso los más déspotas, que su poder no es absoluto porque todo poder tiene conciencia de sus límites. Calígula, entre todos los tiranos, es la figura ejemplar de esa necesidad de prueba incesante de los límites de su propio poder). Cada uno tiene la íntima convicción de que el poder absoluto sólo lo tiene el otro. (Algunas figuras de la política española actual son pura creación de sus adversarios quienes, entre temerosos y fascinados, han condensado en algunos individuos carismáticos -que poseen el don de irradiar las cualidades que se les atribuye- el poder disperso y aleatorio que nadie domina y que muchos comparten).

define el valor social de lo que acontece sólo puede apelar al asentimiento y a la obediencia si es escuchado, el poder (todo poder) precisa que su discurso sea transmitido y comprendido por los sujetos a los que se dirige. De aquí, la dependencia recíproca y obligada (y por ello no siempre pacífica) entre el poder y los medios de información.

La conexión evocada entre poder y acontecimiento (entre poder y presente), justificaría por sí sola el que aparezca aquí como uno de los síntomas de la inquietud contemporánea ante la temporalidad. Producir y administrar acontecimientos es un modo enérgico de incidir en lo presente del aparecer, es decir, en el campo específico de la acción y de la iniciativa.

2. *El poder sobre el tiempo*

Hay otro aspecto, que anunciábamos, de la conexión entre el poder y el tiempo. El poder ha intervenido desde siempre en la concepción, medida y administración del tiempo mismo [Excursus XI: La medida del tiempo y el poder de dominarlo]²⁰. Baste con evocar la apasionante y compleja historia de la defini-

²⁰ Excursus XI: La medida del tiempo y el poder de dominarlo.

El tiempo, que es lo que fluye, suscita y despierta siempre el deseo de medida. El reloj como medida e invención del tiempo es figura de la ponderación y de la regularidad. Las máquinas del tiempo son artilugios para la producción de un continuo y medida de su fragmentación, de su regularidad, de su ritmo, de su pulso.

Al medir las fluencias estamos dominando el instante presente que es lo único que mide toda máquina del tiempo. Al inventar y medir el instante presente estamos midiendo el instante no acaecido que es el futuro porque éste se ajustará a la medida de mi poder actual. Lo que me importa del futuro es que puede llegar a ser mi presente.

Precisión, ritmo y generalización son características de la medida del tiempo que preparan o acrecientan la capacidad de regularización del ejercicio del pensar. La regularidad discontinua producida por las máquinas del tiempo es comparable a la capacidad universalizante de esas formas del pensar que llamamos los conceptos: las unidades del tiempo dan forma universal a fragmentos de la duración, independientemente de las realidades a las que se aplican. La idea de lo espacial como lo homogéneo formal previo a todo pensar hizo nacer la posibilidad de un logos universal, medida de todos los pensamientos.

La homogeneización del tiempo a través de su medida, prepara su reducción al presente, momento de la acción y de la iniciativa. El actualismo, el instantaneísmo del mundo contemporáneo es el a priori de su frenética agitación.

Medir el tiempo es el modelo ejemplar de toda medida. Medir el puro transcurrir es tener el poder de la disciplina y de la retención de lo fluido, de lo que escapa irremisible e irreversiblemente. Como observan J. Matricón y J. Roumette (*L'invention du temps*, Paris, Ed. Cité des

ción, por el poder, del tiempo y su medida²¹: desde el calendario de los reyes babilónicos, pasando por la división y denominación de los meses y de los días, sin olvidar el calendario de Julio César, las 24 horas desiguales romanas, el establecimiento por la Iglesia (s. VI) del nacimiento de Cristo como referencia para el comienzo de la Era cristiana (1 de enero de 753 de la Era de Roma), la introducción y difusión de las 7 horas canónicas iguales de S. Benito, la reforma del calendario juliano por el Papa Gregorio XIII (a finales del s. XVI) hasta el frustrado calendario de la I República Francesa que fijaba como día de la nueva Era el 22 de septiembre de 1792 (día de la proclamación de la República).

Todos ellos son ejemplos de esta apropiación del tiempo por parte del poder²². Uno de los signos inequívocos del poder es, en efecto, su control y dominio del tiempo: así la campana de los monasterios que anunció durante siglos al entorno rural las horas canónicas (en el s. XIII, Jean de Garlande imaginaba un casi verdadero atajo etimológico deduciendo “campana” de “campo”), el reloj de las torres de las iglesias que, a partir de los siglos XI y XII, tiene que competir con el de las torres de los Concejos. El tiempo y su medida han sido siempre figuras del orden social: sobre el frontón del primer reloj mecánico instalado en el Ayuntamiento de París en 1370, se leía:

Sciences et de l'Industrie, 1989, p. 43 ss.), hasta la invención del reloj mecánico el hombre se contentó con observar o reproducir el fluir uniforme de los fenómenos naturales (el movimiento de los astros, el caer del agua, etc.). A finales del siglo XIII, el mecanismo de escape llamado “foliot” permite no ya reproducir el continuo regular de la duración sino inventar su fragmentación, su discontinuidad, su pulsación regular. La posibilidad de dividir el tiempo fue y es un modo de dominarlo y, con ello, de dominarse y dominar el universo. En las representaciones medievales de la sabiduría, de la enseñanza, de la justicia, de la honradez, aparecen siempre relojes mecánicos o relojes de arena como figuras de la medida.

La excepcional significación de la invención de las máquinas de medir el tiempo es la que subraya Ernst Jünger cuando afirma que “la invención del reloj fue una de las grandes revoluciones; el reloj es más revolucionario que la pólvora, la imprenta o la máquina de vapor. De más consecuencias que el descubrimiento de América. [Con el reloj] apareció un mundo nuevo”, *Le livre du sablier*, Gallimard, 1973.

²¹ El relato mítico, producido, conservado o interpretado por el poder religioso es, como recuerda Lyotard (*art. cit.*, p. 570), “el procedimiento más antiguo de control del tiempo”.

²² El control del tiempo por el poder económico y técnico se ejerce, según Lyotard (*art. cit.*), de manera eficaz e insidiosa en el mundo de hoy: “X da ‘a’ a Y en el tiempo t a condición de que Y dé ‘b’ a X en el tiempo t’” es la fórmula del modelo de intercambio donde el futuro condiciona el presente y funciona “como si fuera presente” en todo proceso de cambio mercantil. La moneda es tiempo almacenado para prevenir lo que adviene, es decir, para organizar el futuro y neutralizar así el acontecimiento.

Observador de la ley de Dios, respeta el derecho real / La máquina que divide con justeza las doce horas del día / Nos advierte que hay que observar la justicia / y obedecer las leyes.

Esta conexión históricamente fundada entre poder y tiempo es la que se revela en la experiencia cotidiana de la atracción por el poder. Más que por las cualidades espaciales de los atributos del poder (la riqueza y prestigio de los edificios, la amplitud del despacho o incluso las dimensiones de la mesa de trabajo) el privilegio fascinante del hombre de poder es, ya lo habrán adivinado, el de disponer de su tiempo y del tiempo de los otros.

3. El tiempo del poder

Para el poder, como fuerza de producción y control de lo que acaece socialmente, *el presente*, lugar de toda iniciativa, es lo que hay que preservar de la intromisión de toda perturbación y contingencia. Particularmente cuando lo que acontece funciona como artefacto de expresión y crítica de la llamada “sociedad civil” (corporativa o gregaria), como por ejemplo la huelga salvaje, la protesta callejera, la desobediencia civil, la insumisión o la objeción de conciencia, la marginalidad activa o, en el límite, el caso aberrante del atentado terrorista. Se diría que el malestar de las instituciones y la alarma social acusan más intensamente el aspecto repentino, fortuito o imprevisto de la protesta que su propio contenido o violencia. Todo sistema de poder identifica contingencia con desorden social cuando la contingencia, bajo la forma del acontecer intruso, altera la densidad calculada del presente [Excursus XII: Los “marginales” de la sociedad civil]²³.

²³ Excursus XII: Los “marginales” de la sociedad civil.

En una Carta al Director aparecida en el diario *El Independiente*, un lector, después de mencionar a dos tipos de ciudadanos cuyo nombre no me atrevería a repetir aquí, enumeraba la lista (exhaustiva para el lector) de todos los posibles incordiadores que somos en realidad toda la ciudadanía. Se diría que se trata de la descripción de un Bosco del mundo contemporáneo donde la infinita variedad de las conductas ha sustituido a las clases sociales y a los individuos.

He aquí la sabrosa relación de “los monstruos” que aparecemos en el cuadro: “yonquis, pervertidos, lesbianas, modernos, marginados, estudiantes, niños, parias, ecologistas, antimilitaristas, rojos, punkarras, feministas, macrobióticos, presos, músicos, pacifistas, anarquistas, funcionarios, depresivos, pintores, románticos, ateos, negros, ciegos, okupas, navajeros, infelices, sandinistas, sidosos, maestros, vegetarianos, locos, sindicalistas, infectados, revolucionarios, adolescentes, vagabundos, internacionalistas, electricistas, utópicos, piquetes, jipis, lunáticos, desertores, exhibicionistas, jevis, agitadores, poetas, titiriteros, historiadores, objetores, huelguistas,

El contrapoder de la sociedad civil que se expresa al margen del aparato de los partidos es sólo comparable, en cuanto capacidad perturbadora del sistema, con el ejercido por los medios sociales de información. El sociólogo Alain Minc se preguntaba en un libro reciente si “un Montesquieu contemporáneo no debería sustituir la vieja trinidad ejecutivo-legislativo-judicial por una nueva trinidad ejecutivo-media-opinión”²⁴. Es decir, lo que parece sostenerse es que la oposición parlamentaria y hasta la misma administración de justicia (no la justicia como valor) estarían perdiendo su papel protagonista como equilibradores y controladores del poder, sustituidos por los medios de información y por la presión de la sociedad civil. Observemos en todo caso, que ambas presuntas formas de contrapoder ejercen su fuerza en el puro presente: la información no se ocupa sino de lo actual o de lo inminente; la acción de la sociedad civil no se mueve por el cálculo y por el plan sino por la urgencia y por la necesidad.

El pasado es, para todo poder, lo que se resiste absolutamente. Es la pasividad de lo hecho, es el lugar inactivable e inmodificable que, desde su inercia, pretende además intervenir en el presente activo.

La vocación secreta de todo poder (de aquí también uno de los motivos de la fascinación y del rechazo que despierta) sería la de intervenir en la influencia y el peso de todo pasado limitándolo a lo que resulta de su propia acción presente. En la terrible ficción de Orwell, la memoria del pasado histórico es escrita y reescrita por decreto cada vez que el poder exige un nuevo pasado que justifique su presente: “Diariamente y casi minuto por minuto, el pasado era puesto al día” (...) “El Partido podía alargar la mano hacia el pasado y decir que este o aquel acontecimiento nunca había ocurrido”.

En la realidad actual del poder, el pasado puede ser o bien simplemente olvidado, o bien interpretado como aquello donde se anunciaba ya la acción presente, o bien, como en el caso paradigmático de las solemnes conmemoraciones, centenarios y efemérides de grandes hechos, el pasado es retraducido, reevaluado y reactivado para que funcione como un acontecimiento presente que incita a la acción.

Pero este poder que recrea o retraduce un pasado del que en principio desconfía, este poder es el que ama y necesita *el futuro* como espacio donde puede

borrachos, panaderos, libertinos, sífilíticos, optimistas, antinucleares, exiliados, suicidas, nudistas, filósofos, marineros, ex presidiarios y gente de toda laya” (*El Independiente*, 27 septiembre 1990).

²⁴ Minc, Alain, *La machine égalitaire*, Paris, Grasset, 1987, p. 264-265.

desplegarse y extenderse su energía productiva. El poder, sobre todo el poder político donde se condensa y distribuye la energía lúcida de toda la institución social, no puede dejar de querer poner bajo su control esa otra dimensión del tiempo que parece estar más allá de toda intervención.

La ambición del “estar para siempre presente para así controlar secretamente el futuro” se expresa a veces en el llamado “mal de la piedra” del poder. La piedra aquí es la figura emblemática donde puede leerse ese deseo vehemente de perdurar a través de una huella incorruptible del fugitivo presente; deseo que, junto a otros móviles algunos de ellos ciertamente respetables, habría impulsado la erección de monumentos colosales como la Pirámide de Kheops, erigida en Egipto hace 45 siglos o la Basílica del Presidente Humphoët-Boigny inaugurada no hace mucho en Costa de Marfil. Independientemente de estos casos aberrantes, el poder razonable siempre ama y protege el futuro porque es allí, en ese no-ser-todavía, donde está el germen o la fuente donde se prefigura todo posible ser-presente.

Por eso todo poder institucional (político, religioso, económico, etc.) está siempre dotado de la virtud de la paciencia. Parece tener delante de sí todo el tiempo del mundo: la eficacia o el éxito de todo poder, quizá su gloria, se mide por su capacidad de producir hábitos de conducta social que logren traspasar la fugacidad del presente.

La institución se desplaza y reacciona con la lentitud y la precaución de los objetos pacientes. Su tiempo no es ciertamente ni el de la corporación o el grupo social movidos por la terquedad de lo excluyente ni el del individuo impulsado por la impaciencia del deseo. A ambos les frustra toda satisfacción que no sea inmediata; les inquieta e irrita toda promesa que difiera hasta el futuro la pacificación de las urgencias de la necesidad y del deseo.

Como bien saben los políticos, una parte considerable de los conflictos sociales procede de la disimetría entre estos tres modos de vivir el tiempo: la paciencia del poder, la terquedad de los colectivos y la impaciencia de los individuos.

Una observación final sobre el disfraz y su sentido: ¿Los disfraces del tiempo ocultan quizá una verdad que discursos como el presente tratarían de desvelar?

¿Hay una verdad sobre el tiempo que sólo se ofrecería a la mirada privilegiada de la reflexión?

Pero, ¿sería posible concebir un pensamiento sin historia capaz de saltar por encima de su propia sombra?

Quizá los disfraces del tiempo no están para ocultar sino para recordarnos, como al Mercucio de Romeo y Julieta, que debajo de ellos no hay sino otro disfraz.

Quizá el disfraz de cada época no enmascara sino aquello que le falta y que al encubrirlo lo manifiesta.

Quizá los disfraces del tiempo no son sino las máscaras que, como en la tragedia de Aristóteles, al despertar la compasión y el temor operan en nosotros la catarsis de esas mismas pasiones.

Quizá el disfraz no niega lo que esconde sino que lo duplica.

El disfraz, en suma, no es sino otro modo de comprender que la buscada esencia única e idéntica de las cosas no se nos ofrece sino envuelta en su propia multiplicidad y diferencia.

O dicho de un modo que sólo puede comprenderse desde la lucidez y el humor de Cádiz: las cosas se disfrazan de sí mismas para no ser descubiertas.

Cádiz, octubre de 1990

ELOGIO DE LA CRISIS

*Fin del mundo, de tu mundo... Cálmate
Da cuerda al reloj*

Jorge Guillén

LOS JÓVENES TIEMPOS: ENTRE LA IMITACIÓN Y EL ENSIMISMAMIENTO

I. OBSERVACIONES PRELIMINARES SOBRE EL TÍTULO

En tiempos conflictivos y problemáticos, es siempre el grupo más frágil y más sensible el que asume e interioriza las contradicciones y tensiones del todo social en el que habita. Los jóvenes y adolescentes son quizá el colectivo singular donde es posible leer los problemas generales de la sociedad adulta contemporánea.

Mi propuesta es que la tendencia que mueve a nuestro tiempo, que ya no es ni la de la revolución -que bajo la ruptura airada, impaciente y violenta esconde siempre de algún modo la búsqueda de unos perdidos orígenes-, ni la de la mera conservación y cultivo de lo recibido -la reiteración temerosa y prudente de lo mismo-, podría ser comprendida según el modelo del joven en el momento de su inserción en la vida social; un joven que, por su actitud ignorante, desdeñosa o indiferente, más que violenta, respecto al pasado, parece querer conquistar su propia identidad y diferencia distanciándose y distinguiéndose de lo conocido y recibido.

El título de este ensayo exhibe pues una doble justificación que puede formularse en esta sentencia: *la expresión "los jóvenes tiempos" es la metáfora de un problema social evocadora al mismo tiempo del espacio subjetivo de su localización.*

La expresión "*los jóvenes tiempos*" alude, en efecto, a nuestro fin de siglo entendido como una época que, en razón de su ruptura con el pasado cultural y social, sufre indeterminación e indefinición en sus sujetos individuales y colectivos y se agita en la búsqueda de una suerte de nueva forma de identidad concebida como la exploración y conquista de la pura diferencia respecto a lo otro.

Afirmar que la figura de los jóvenes y adolescentes se refleja de algún modo en el mundo adulto no significa sostener que éste se *reconozca* a sí mismo en la imagen del adolescente de nuestro tiempo. Por el contrario, a los adultos nos

cuesta hoy reconocernos en esa figura, hasta el punto de que uno de los temas de conversación más extendido y generalizado entre nosotros es el de enumerar minuciosamente las diferencias que nos separan del mundo joven para concluir manifestando no sólo nuestra perplejidad sino también frecuentemente la más decidida desaprobación ante muchas de sus conductas.

La fascinación experimentada hoy hacia lo joven desde todos los niveles de edad es precisamente la prueba de su "extrañeza" y de su distanciamiento social. No nos *reconocemos*, en efecto, en un modelo que en tantos aspectos suscita nuestra impaciencia y nuestra irritación. Pero nuestra fascinación se despierta al mismo tiempo ante los modos de lo insólito y de lo extraño cuando esas actitudes son interpretadas como signos de autonomía, de fuerza y de independencia.

Invirtiendo una tradición cultural vieja de siglos en la que la experiencia y el saber vivir dignos de ser imitados se situaban en la edad madura y en la senectud, el hombre maduro de nuestros tiempos busca, contra aquella tradición no hace mucho tiempo aún viva, imitar por el contrario a los jóvenes, al mismo tiempo que no oculta su perplejidad ante algunas de sus conductas tantas veces sorprendentes e incluso inquietantes.

La conducta joven es, en efecto, objeto de deseo para la sociedad en general. El privilegio de lo joven reside en las cualidades que se le atribuyen: dinamicidad, espontaneidad, atrevimiento, energía, creatividad, etc. Todas ellas son cualidades "respecto a lo otro", esto es, modos del desear, modos del hacer fuera de sí, modos de intervenir en el mundo, modos de gozar de lo otro y de gozarse en él.

Lo que deseamos y envidiamos en lo joven es aquello que no poseemos: no sólo la belleza, la plasticidad y la destreza del cuerpo sino la libertad e independencia respecto a ciertas costumbres propias de nuestras sociedades. En esas actitudes de los jóvenes, teñidas de displicencia cuando no de insolencia, nuestra conciencia de impotencia cree sin embargo descubrir los síntomas de un cierto poder quizás irremisiblemente perdido para nosotros o que quisiéramos adquirir.

Por el contrario, nosotros los adultos no somos siempre *reconocidos* por los jóvenes. Se diría que somos *transparentes* para ellos. Parece que sólo esperan de nosotros aquello que necesitan para seguir siendo, si fuera posible para siempre, jóvenes-adolescentes: es decir, tiempo y espacios libremente disponibles, lo mínimo necesario para adquirir lo que amueble el tiempo y los espacios vacíos, la supresión de toda protección, vigilancia, control o comentario sobre sus actividades libres. El resto de la actividad del joven adolescente (escuela obligatoria, deberes mínimos familiares y sociales, etc) es el precio, tedioso a veces pero casi nunca doloroso, que deben pagar para poder disponer de un tiempo y espacio propios.

Pero no es de aquella fascinación ni de este fastidio de los que quiero ocuparme aquí sino precisamente de aquello que los hace posible: es decir, de la “distancia” de lo joven respecto al resto de la sociedad, de la paradójica posibilidad de ser interpretado en muchos de sus caracteres como modelo de ciertas tendencias profundamente arraigadas en las sociedades contemporáneas.

¿En qué sentido puede pues afirmarse que el mundo joven es de alguna manera la imagen de toda nuestra sociedad adulta? Mi apuesta es considerar al joven o a lo joven no sólo como imagen sino como modelo explicativo de los tiempos que corren: en nuestros *jóvenes tiempos*, el hombre de las sociedades hiperindustrializadas se debate entre transformaciones, crisis, cautelas y titubeos que no sólo evocan sino que *son* los de *un tiempo joven*. A los jóvenes biológicos les ha tocado, en suma, vivir una época que se mira en ellos y que, al mismo tiempo, se inquieta de su reflejo.

En el subtítulo de este trabajo aparecen dos nociones de origen psicológico que pueden adquirir un valor interpretativo en el ámbito reflexivo de una filosofía de la cultura actual.

El término de *imitación* remite a aquello que hace posible, en general, todo fenómeno de aculturación: educación, adiestramiento, formación, adoctrinamiento, propagación de las ideas, etc.

El *ensimismamiento* evoca el fenómeno psicológico de interiorización, de enclaustramiento, que puede servir de modelo interpretativo para comprender fenómenos socio-culturales susceptibles de ser sometidos a un tratamiento reflexivo.

Pensando en el hombre de nuestros tiempos, Lapassade (*L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Paris, 1963) ha hablado del “hombre inacabado” y del “adolescente permanente”: se trataría de un nuevo modelo surgido con la innovación tecnológica y la aceleración histórica. Pues bien, es este “hombre inacabado permanente” al que quiero evocar mientras describo al adolescente y al joven.

II. ALGUNOS RASGOS SIGNIFICATIVOS DE NUESTROS *JÓVENES TIEMPOS*

Voy a condensar en tres los rasgos juveniles que caracterizan a nuestros tiempos: el olvido del tiempo, la fascinación ante el cuerpo y la indefinición del yo.

1. *El olvido del tiempo* remite a la actitud de nuestra época joven ante el tiempo: lo joven es lo que está *aquí* en el presente, casi sin historia, descargado del peso del pasado, y sin la angustia del futuro.

El pasado es ahora espectáculo, es decir, presencia. El futuro es sólo proyecto, es decir, instante pre-visto. Decimos que se está en el *instante* cuando el tiempo pierde su carácter de transcurso, de flujo, de continuidad.

El instante, el puro presente, el *ahora* temporal, y el *aquí* espacial, nos instalan fuera del tiempo-devenir, fuera del tiempo como fluir continuo que, en nuestra tradición cultural, suele ser el tiempo de lo adulto. Lo joven hoy es el vivir que se alimenta, se goza y se agota en el instante presente o en un futuro que sólo es soportado como futuro previsto, esto es, como anunciado presente.

Cuando lo joven escapa del presente no es para recordar el pasado ni para soñar el futuro. Ambos son formas de lo ausente. Cuando el vivir joven escapa de su presente cotidiano, es para vivir otros presentes "superpuestos": la danza, la música o el amor, que son modos intensos (aunque no "saturados", en el sentido que empleamos más abajo) de vivir el presente (hacia "arriba" o hacia "abajo" de la presencia misma) y que no persiguen ni desean evocar (hacia "atrás") ni soñar (hacia "adelante") ninguna ausencia.

En los "tiempos jóvenes" que corren sólo lo presente tiene prestigio. El pasado, lejano o próximo, se nos aparece muchas veces como crónica de errores y de horrores, como anti-modelo de felicidad, como anti-ejemplo que es mejor olvidar.

El pasado y la historia no remiten a lo joven sino a lo maduro. Como decía Ortega, "la historia es como la uva: delicia de los otoños". La vuelta a los restos del pasado es hoy una vuelta movida por la curiosidad o por el placer estético. Lo pasado es un objeto "interesante" o "bello".

Lo pasado es lo que despierta la pasión intelectual (piénsese en el desarrollo actual de las ciencias y de los saberes sobre el pasado: paleontología, arqueología, prehistoria, cosmología, historia, etc.) o el placer estético (la búsqueda, restauración y conservación del monumento, de la obra bella, etc.). Lo valioso del pasado es preferentemente lo bello que contiene. Nadie duda que lo bello merece ser conservado. Conservamos y restauramos lo antiguo no como modelo a imitar sino como tesoro o como obra bella a contemplar. El pasado, y en general toda tradición, deviene presencia bella, espectáculo contemplable. Nuestra actitud ante el pasado es cada vez menos la que suscita un tiempo que quisiéramos asumir y reiterar sino la que suscita un objeto irrepetible y único: una actitud de coleccionista que no está exenta de la pasión de la apropiación, ese deseo que se despierta ante todo lo que supone e implica la distancia; una actitud que no contiene ningún deseo de identificación. Ciertas conductas contemporáneas neo-regionalistas son en el fondo mucho más actitudes de contemplación museística y de apropiación de lo único (recopilar y reapropiarse de lo distinto o de lo insólito

considerado como “lo nuestro”) que de reconocimiento o identificación respecto a una tradición viva (entendida como transmisión de sentido). La fiesta regional, por ejemplo, es lo que “hay que recuperar o conservar” (con protecciones y apoyos externos de todo tipo) porque, como todo tesoro o monumento, no se perpetuaría por sí misma, ya que no es vivida como la necesidad de un sentido histórico sino como la contingencia de un gozo estético o del placer de un juego.

Desde el prestigio del presente, el futuro es vivido como presente diferido que pende de un presente (el “espacio” propio de la iniciativa, como dice Ricoeur) desde donde se fragua y diseña su posibilidad como futuro. El futuro deja de aparecernos como terrorífico no-presente, como incógnita del acontecer, como oscura ausencia donde se vislumbra siempre el único terrible acontecimiento seguro de nuestro porvenir.

El futuro “presentificado” es el futuro diseñado en un proyecto, anunciado en una previsión. Proyectos y previsiones, presentes aun no estrenados, son los modos adultos contemporáneos de vivir el futuro, de anular o al menos de con jurar su insoportable carga de no-presencia.

El futuro, visto y experimentado desde el prestigio del presente, es pura virtualidad vacía, jamás segura; es mera realización de proyectos, mera satisfacción de previsiones.

En los *jóvenes tiempos* el futuro suscita más la espera que la esperanza. El futuro despierta la expectativa, la curiosidad y la ansiedad de lo ya previsto o proyectado más que la esperanza de lo mejor deseado.

De las secuelas de este *instantaneísmo* voy a destacar aquellas que, tanto en lo individual como en lo social, más directamente conciernen al joven de nuestros tiempos: la indiferencia por los asuntos públicos, es decir, una cierta actitud de recelo ante *el poder*, y el rechazo y el olvido de *la muerte*.

La actitud ante el poder. Cuando el futuro carece de todos los prestigios de la recompensa merecida por el esfuerzo o de la llegada esperada de lo deseable, las iniciativas y tomas de decisiones políticas en vista a un resultado lejano mueven poco a la acción presente.

Más que el compromiso político, que supone y permite la intervención desde el poder en la vida de los otros, se prefiere *la imitación* seducida del “héroe”: *el líder, el jefe, el iluminado*. El grupo o el grupúsculo cerrado tiene más cohesión y fuerza como grupo que el partido o el colectivo social (incluso cuando forma parte de él) y está movido por la tendencia mimética a la repetición de actitudes y roles más que por el deseo de conseguir un resultado futuro proyectado. La cohesión mimética de ciertos grupos de jóvenes hacia el jefe

o el líder (tribus urbanas, bandas callejeras, grupos jarrais, neo-fascistas, fans, etc.), semejante a la de muchos adultos en torno a profetas y fundadores de sectas, es más fuerte que los pretendidos proyectos de futuro feliz que declaran o parecen perseguir. Imitar al otro es hoy una tendencia más fuerte y placentera que hacer que los otros se muevan según nuestros propios proyectos. El hombre “carismático” mueve hoy más que el mismo colectivo, grupo o partido que lidera.

El rechazo de la muerte. La segunda consecuencia notable del instantaneísmo de nuestros tiempos jóvenes es el *rechazo o el olvido de la muerte*. Esta actitud no siempre se explicita como tal porque su mera explicitación ya sería un reconocimiento de su significación y de su trascendencia.

La muerte es hoy sentida como vacío, como nada de ser, como silencio, como ruptura, como discontinuidad, como cesura.

De la muerte, ese *irremisible acontecimiento que a todos nos espera en el futuro del tiempo*, sólo un puro e interminable presente sin futuro nos salvaría. Cuando el morir carece de todo sentido, cuando cesa de ser pensado como transición o pasaje hacia otros modos de seguir viviendo (que es la creencia consoladora fundamental sostenida en todas las revelaciones religiosas), cualquier interrupción o pausa del experimentar presente evoca y anuncia la cesura irreversible de la definitiva muerte del yo.

Toda sociedad humana ha tratado desde siempre de negar, disimular o disfrazar la muerte de maneras muy diversas. Después de *la muerte de Dios* o de *la pérdida de fe (de confianza) en su palabra* (o del recelo ante las instituciones que se dicen depositarias e intérpretes de su mensaje), los dispositivos que las sociedades hiperindustrializadas (ateas, laicas, agnósticas o paganizadas) se proporcionan para eludir, disfrazar, desdramatizar o conjurar la evidencia del vacío y de la ruptura de la muerte, son variados. Sólo voy a mencionar aquéllos que los jóvenes protagonizan en nuestras sociedades:

1). Eludir el silencio y el vacío del acontecer, como formas del no ser. El silencio, en estos tiempos jóvenes, nos aterroriza. El silencio es una de las figuras de la interrupción del vivir presente, de la cesura de la conciencia, de la amenaza, en suma, de pérdida de la propia identidad.

Los signos de la supresión del silencio pueden descubrirse quizás, entre otros ejemplos, en la pasión contemporánea por la música barroca, en la que el *ostinato*, la fuga, el bajo obligado, etc. producen ese entramado musical, esa ocupación sin cesuras del tiempo que parece suprimir toda vacilación en el transcurrir del discurso musical, toda pausa en el flujo continuo del sonido y del ritmo.

La música minimal, por su parte, se ofrece para ser vivida como reiteración del instante, como repetición encantatoria de lo mismo. Porque allí donde nada parece acontecer, el tiempo se detiene.

Muchos de los rasgos de la juventud de nuestro tiempo se expresan musicalmente: la música rock, la música pop y todas las variedades de música joven son música de ritmos obstinados, de síncopas y contratiempos incesantes, sin idea de unidad, casi sin estructura compositiva, como un río impetuoso de sonido, encantatorio y denso, que puede durar indefinidamente, sin matices, sin pausas, sin vacíos. El humor y la desenvoltura de los inicios de los años 50 y la actitudes de crítica cultural (folklorismos y exotismos) de los 60, dejan paso, a partir de los 70, a una significativa y buscada abstención o indigencia ideológica y poética que se traduce en actitudes que van desde el desparpajo o el descarro hasta la insolencia. Sólo queda la reiteración de pequeñas y fugaces experiencias, donde el sujeto que canta parece querer recuperar a través de su afectividad (*soul*) o de su violencia (*hard*) respecto al otro, la perdida identidad de su yo.

2) El disimulo o el disfraz de la temporalidad. Para no repetir aquí temas que desarrollé en otra ocasión (*Los disfraces del tiempo en la escena del presente*, incluido en este libro), aludiré sólo a dos aspectos significativos de esta cuestión: a) el desarrollo extraordinario de la velocidad en el transporte de mensajes, de personas y de cosas, lo que puede ser interpretado como uno de los signos de la búsqueda de la simultaneidad y de la presencia, que *conjuraría*, de algún modo, la amenaza del fluir del tiempo. b) La acumulación de tareas y responsabilidades profesionales, la agitación incesante de la actividad, la ocupación constante de la atención, parecen proporcionar un tiempo sin vacíos ni pausas.

3) De cómo conjurar el acontecimiento irremisible de la muerte: entre mil dispositivos conjuradores, señalo uno de los más próximos y que no se subraya suficientemente. Nuestro mundo joven disfraza la naturalidad invencible y necesaria de la muerte bajo la contingencia de la violencia y del accidente que pueden producirla. La muerte violenta, prematura, accidental, injustificada (a manos de los operadores de la muerte accidental: el ambicioso de poder, el violento, el psicópata, el perverso, el vengativo, etc) puede *llegar a hacer olvidar* que la muerte por enfermedad o por vejez nos acaecerá fatalmente a *todos* sin excepción, cualesquiera que sean las circunstancias externas o los méritos internos de cada uno. En la TV de todos los países de nuestro occidente, *los escenarios preferidos de la muerte* son la persecución policíaca callejera, la guerra o el terrorismo, las urgencias (por accidente) de los hospitales, el crimen pasional, el asesinato (sin "motivos") del loco, del vampiro, del hombre-lobo, la invasión amenazadora de seres

de otros mundos, etc. Las muertes naturales casi no aparecen, como si fueran las menos frecuentes. Casi sólo se contemplan las muertes por causas naturales que parecen a su vez injustificadas e inesperadas: la muerte del niño o del joven, casi siempre situándolas en un tiempo pasado. El gran público “prefiere” contemplar durante dos horas el horror y la sangre de las cien muertes violentas de *Rambo* que la larga agonía de una sola mujer en *Sonrisas y lágrimas*.

La violencia visualizada que inunda las películas, los informativos televisivos, los juegos de ordenador, ciertos deportes, etc. parece querer hacernos olvidar que la muerte natural (52 millones de personas en 1995) es todavía y quizá por mucho tiempo el modo más frecuente e irremisible de perder la vida.

2. *La fascinación ante el cuerpo*. Lo joven entraña hoy una nueva experiencia del cuerpo. De aquí, el prestigio y el valor atribuidos a *la vida, a la belleza y a la salud, y al placer*.

La vida es el supremo valor de un cuerpo con conciencia. La vida pensada no sólo en su puro transcurrir temporal biológico sino precisamente en su *topos*, en su espacio, en el entorno o medio propios de cada individuo.

La eco-logía (que es algo más que una biología) es la ciencia del *habitat* (*oikos*), del medio natural en que viven los organismos vivos y de su relación con ese medio. La naturaleza es entendida como lugar (no como tiempo), como espacio, como escena, como sistema vivo de transferencia de energías. La ecología deviene así una biología de la naturaleza. Conciérne más a la espacialidad, al *habitat*, que a la temporalidad. Los regionalismos, y en cierto modo los nacionalismos, se definen primero como un espacio, antes de identificarse con una tradición o con una historia.

El pacifismo contemporáneo, después de dos terribles guerras mundiales y de numerosos conflictos localizados de una increíble violencia, es otro de los signos mayores de nuestro tiempo. Los pacifismos, en su formas más radicales, proclaman y defienden el valor absoluto de la no-violencia. La vida como supremo valor prima sobre toda otra consideración: las creencias, la raza, el honor, la palabra dada, el buen nombre, e incluso la construcción de un futuro mejor, la paz futura, o el bien de la mayoría, deberían ceder ante el valor de una sola vida aquí y ahora.

El pacifismo y la no-violencia suponen que *todo es mejor que la muerte del cuerpo* y que *todo es mejor que el dolor*. En el neo-paganismo contemporáneo, la muerte y el dolor carecen de valor porque son la negación de la vida del cuerpo. Se responde negativamente a las dos preguntas que conciernen al dolor y a la vida: la eugenesia es la rebeldía contra el dolor sin sentido; la objeción de conciencia es el rechazo del servicio militar como preparación para la guerra que glo-

rifica la muerte propia y justifica la muerte del otro hombre. Los jóvenes de estos tiempos ya no creen en serio en el valor del castigo corporal, ni en el dolor como expiación de una falta. No creen ni en la eficacia de la muerte del otro ni en el valor de la propia muerte como precio, sacrificio o testimonio en vista a la resolución de los conflictos sociales.

Por eso, la violencia (contra la vida, contra la salud, contra el placer del cuerpo, etc.) es tema central de nuestro tiempo. No porque la violencia sea más frecuente y terrible que en otras épocas. No estamos en una época más violenta sino en una época donde la violencia es el más puro contra-valor: es lo que despierta el más universal horror, es *lo injustificable* con lo que *ya* no podemos consentir.

El bienestar y la belleza del cuerpo. La vida concierne también a la defensa y preocupación actuales respecto a la salud, al bienestar, al deporte, al ocio. Nada parece importar tanto en estos *jóvenes tiempos* como el bienestar del cuerpo, el reposo del trabajo, la vacación; en suma, el ocio.

El cuidado del cuerpo va ligado a la inquietud por la salud y al rechazo del dolor, de la enfermedad y de la muerte.

El esplendor del cuerpo sano y joven se celebra en el deporte y el juego, es decir, en el esfuerzo gratuito e improductivo que sólo sirve al cuerpo mismo que lo practica. Aquí se contienen deportes puros como el atletismo, el alpinismo, el footing, etc. junto a los deportes-espectáculos donde la admiración ante el esfuerzo y la destreza corporal de unos pocos deportistas, meticulosamente entrenados, se une a un fortísimo y exclusivo sentimiento de autoidentificación con símbolos y emblemas de grupos y colectivos sociales a los que aquéllos pertenecen.

El trabajo, como energía gastada que agota al cuerpo, pierde el valor que tuvo hasta épocas recientes. Hay un sentimiento, difusamente compartido, contra el trabajo reglado productivo, contra la ocupación coercitiva del propio tiempo por otro hombre, en suma. No contra el trabajo libremente elegido y sometido al placer, aunque sea agotador y penoso: la negación del valor del trabajo es compensada simétricamente con el valor atribuido al ocio y al esfuerzo gratuito y gratificador del arte, del deporte y del juego.

Contra el dolor y contra la muerte, nuestros *jóvenes tiempos* afirman el valor primero del placer, del ocio y de la salud. Son, por cierto, algunos de los sectores económicos en los que más dinero invierten nuestras sociedades occidentales.

El placer. La tercera de las nuevas actitudes ante el cuerpo concierne a la vida de los sentidos. El erotismo y el arte son aquí entendidos como juegos improductivos donde se compromete el cuerpo mismo. En el erotismo, el cuerpo se define y se capta a sí mismo en su contacto y fusión con el otro cuerpo. En el arte,

lo corporal, a través de los sentidos, se vive a sí mismo en su contigüidad con el mundo sensible perceptible. Y más en la música que en las artes plásticas o literarias, porque la música es la menos figurativa de las artes por carecer en absoluto de significación conceptual, por ser pura percepción sin concepto.

El valor atribuido a los organismos vivos se traduce hoy también como interés y fascinación hacia esas prolongaciones del cuerpo que llamamos máquinas. Las máquinas completan y perfeccionan los poderes y destrezas del cuerpo. Aquellas máquinas que multiplican la fuerza más que la inteligencia se nos aparecen como cuerpos bellos fascinantes: una moto de carrera, un coche deportivo, un avión de reacción, etc. La publicidad (que busca despertar el deseo de posesión) habla de la suavidad y elegancia de las formas del automóvil o de su poderío y de su agresividad evocando, respectivamente, las formas femeninas o la fuerza masculina.

3. *La indefinición del yo.* El rasgo más notable y significativo de lo joven es su carácter de posibilidad, de virtualidad, de indeterminación, de indefinición. El joven Narciso es bello como una ninfa, hábil como una ardilla, fuerte como un hombre, pero no *es* todavía. Está dominado por la inquietud (no por el temor ni por la angustia) que invade a todo aquél que ignora su futuro y que desconoce lo que le precede. Lo joven es la inquietud: todo es posible, nada es seguro en este presente inquieto e inquietante.

La indefinición suscita siempre las mismas preguntas: ¿quién soy? ¿qué tiempos son estos? ¿qué debo ser? ¿qué tengo que desear? ¿qué hacer?. En la indefinición del yo es donde se descubre la doble inclinación que se anuncia en el subtítulo de este trabajo: se trata de una voluntad sin cesar solicitada y sin cesar vacilante, entre la imitación del otro y el ensimismamiento. Es un estar sin cesar eligiendo lo que se quiere ser.

En toda imitación del deseo del otro hay como una impotencia originaria de la facultad de querer: cómo fijar el propio desear sobre uno de los infinitos objetos deseables. Se trataría de una *impotencia en lo práctico* (una impotencia en el acto de la voluntad: en la motivación, en la deliberación, en la acción). El imitado es el mediador entre el yo y el objeto deseable. La incapacidad para encontrar un objeto de deseo es biológicamente contemporánea del desarrollo y maduración de la capacidad de desear, pero culturalmente puede extenderse al todo social. ¿No reside aquí la explicación general en el hombre de la imitación del deseo del otro?

La indeterminación práctica del hombre moderno (la perplejidad en lo que concierne a la acción, a los valores éticos, a las consecuencias de todo hacer) se

acentúa en el grupo de lo joven. Es en este elemento donde la búsqueda del propio deseo se hace más difícil y problemática. El recurso mágico de autodeterminación práctica que es la imitación del deseo del otro juega aquí un papel esencial. En el mundo actual, el joven no tiene casi otro recurso para determinar su acción que la imitación. La libertad de elección política, religiosa, afectiva, profesional, etc. junto a la crisis o la ruptura de los valores prácticos heredados de la tradición, explican ese *desamparo de la voluntad* subrayado, con éste u otros términos, por todos los analistas de las sociedades contemporáneas. La *solicitud constante del desear* en las sociedades industrializadas (publicidad, media, músicas y modas jóvenes, deportes de masas, viajes, etc) y la banalidad o vaciedad de muchas de estas ofertas explican el mecanismo constante de lo imitativo como recurso mágico de determinación del deseo.

Cuando la indefinición del sujeto lo arroja, titubeante e indeciso ante lo que debe ser para él lo verdaderamente deseable, no le caben sino dos salidas: imitar lo deseado por otro o abismarse en la búsqueda de su propio deseo.

III. ENTRE LA IMITACIÓN Y EL ENSIMISMAMIENTO

Ante las vacilaciones del desear, *los jóvenes tiempos* oscilan entre dos caminos: 1) desear el deseo del otro, imitar su deseo y su conducta, disolverse en suma en el otro sujeto; 2) desear la íntima diferencia del yo, buscarse a sí mismo, enclausrarse, perderse en el exilio interior.

De un lado, un estar en el otro al imitar su deseo; del otro, un estar en sí reclusándose en el propio yo. El primer movimiento es el de la inclinación o pulsión mimética. El segundo, el de la inclinación ensimismada o narcisista.

La imitación. La pulsión mimética o instinto imitativo es una de las más profundas tendencias de la especie humana (y, a pesar de ciertas analogías, quizás sólo humana) presente en todas las culturas y en todos los tiempos. La capacidad mimética de la especie, es la que alimenta y se alimenta en los canales y redes de comunicación que tejen la vida social contemporánea. La inter-comunicación discursiva, la misma comprensión del otro como otro, no serían posibles si la emulación, el remedo, la imitación, la imagen reflejada del otro no se acompañaran de un cierto placer en la conciencia que las ejerce.

La pulsión o el instinto imitativo es lo que mueve y explica parcial o totalmente fenómenos sociales tan diversos como, entre otros, los siguientes: 1) la imitación que regula en gran parte la eficacia del proceso educativo en todos sus

niveles y muy particularmente en la enseñanza infantil. Es sabido, como recuerda René Girard citando a Jules de Gaultier, que la infancia es el momento en que se muestra más fuertemente esa “facultad de concebirse como otro” propia de lo humano (René Girard, *Mensonge romanesque et vérité romantique*, Paris, Grasset, pág 50); 2) la imitación y atracción afectiva hacia las figuras cercanas paterna y materna; 3) la imitación adulta de los distantes seres divinos o divinizados; 4) la fascinación por el modelo del héroe, del guerrero y del santo (modelos del desear y del hacer); 5) la función ejemplarizante atribuida desde siempre (y hasta hoy) a los hechos históricos; 6) el placer estético de la imitación de la naturaleza en las artes; 7) el placer de la imitación del otro en el juego y en el arte del mimo; 8) el placer del remedo y de la parodia como recurso humorístico para revelar la relatividad de lo imitado, etc.

En un sentido más genérico, puede afirmarse que es la imitación lo que en gran medida hace posible el fenómeno del holismo sociológico (L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, pág 27 ss.) entendido como esa fuerte conexión que ata a los individuos en las sociedades modernas. La imitación sería la conducta que permite consolidar y valorar lo colectivo y lo social. Las democracias modernas serían quizá inviábiles si no existieran el consentimiento o la búsqueda del placer de repetir los discursos, las conductas o las creencias de los otros. Si no se alimentara la identificación colectiva con aquél a quien se ha delegado el poder atribuido a cada uno de los ciudadanos en el momento del voto. Si no comportara una cierta fruición la esperanza o la certeza de coincidir con muchos otros en la defensa de una posición ideológica o en la elección de un gobernante. Si no se adoptara como la más valiosa social y políticamente la opinión sostenida por la mayoría.

La pluralidad y diversidad de la presencia del principio mimético es, para algunos, lo que hace difícil su tratamiento psicológico o sociológico. Este aspecto, en efecto, no debe ser olvidado. Los estudios de Freud, Guillaume, Piaget, Baldwin, Walton, etc. no dejan de tener en cuenta la dificultad mencionada.

Como la imitación, en su forma mórbida, no es sino consecuencia del *desfallecimiento del deseo* (no encontrar un objeto deseable que desear) y, por tanto, de la *vacilación de la voluntad*, la pobreza de modelos en épocas caracterizadas justamente por la crisis y ruptura de los objetos valiosos, obliga a la imitación inquieta y efímera de numerosos y diversos modelos cuyo prestigio casi único es, a menudo, el de ser *objetos admirados y deseados por otros muchos*. Más que imitar al modelo, en épocas de crisis, se imita la misma conducta mimética de los otros. Imitación, emulación, remedo, simulacro del otro, del grupo, de la banda, del

fuerte, del poderoso, son actitudes en las que la imitación del otro apunta al objeto deseado; el mediador imitado es el que realmente parece desear y que al desear suscita el deseo de los otros.

El modelo aparece como imitable sobre todo porque es imitado por muchos. El placer de imitar (la satisfacción de la pulsión mimética) no consiste, en estos tiempos de crisis, en el deseo de *llegar a ser como* el modelo, sino en el placer de *imitar a los imitadores* de modelos que, por otro lado, suelen ser, la mayoría de las veces, absolutamente banales.

El fenómeno del contagio entre imitadores es algo tan fuerte como la imitación misma del modelo. Los ejemplos de esta tendencia son múltiples: el mecanismo mismo de la publicidad, uno de los fenómenos más presentes en nuestra vida social, consiste en suscitar, en efecto, el deseo de adquirir ciertos objetos por el hecho mismo de su presentación como objeto ya apreciado y deseado por los personajes que aparecen en el anuncio, pero además por el hecho implícito, no menos decisivo, de dirigirse a un colectivo de futuros consumidores que se saben al mismo tiempo sometidos al bombardeo de la oferta del mismo objeto deseable.

En otro ámbito, las modernas campañas electorales, que se conciben sin rubor como verdaderas campañas publicitarias, siguen casi exactamente el mismo dispositivo: despertar el deseo de elegir al líder político (identificado con unas siglas y con ciertos intereses sociales e ideológicos) celebrando sus virtudes y cualidades como hombre público, y asegurar simultáneamente la decisión buscada con la exhibición estimuladora del número asombroso de futuros votantes a través de la visión (a ser posible “en directo”) del mitin multitudinario o de la encuesta de intención de voto predictiva del porcentaje favorable.

El ensimismamiento. La otra inclinación del yo indefinido es la que encuentra su figura en el disfraz del joven Narciso ensimismado: el más fino de todos los disfraces para disimular su búsqueda desesperada de otro a quien amar. Narciso se disfraza de sí mismo y no se reconoce. Se ama como si fuera otro. Y cuando descubre que ese extraño es él mismo, muere. *No puede soportar ser visto desde fuera.* Narciso carece de distancia y de humor. Cuando sonría, ya será maduro.

Como en la imitación del otro, el ensimismamiento es también un modo especial de elegirse a sí mismo. El ensimismamiento contiene la idea del otro. La pupila, decía Sócrates (Platón, *Alcibiades*, 133a), es la parte más excelente del ojo de cada uno porque es la que ve al otro y porque en ella el otro encuentra su propia imagen.

El ensimismamiento puede, así, ser comprendido como momento o episodio del fenómeno psicosociológico del reconocimiento del otro:

1º. Ver lo otro como puro objeto, como cosa, no como sujeto.

2º. Verse a sí mismo reflejado en lo otro: el espejo de Lacan o el estanque de Narciso.

3º. Verse a sí mismo en la pupila del otro. El otro como mi espejo: el raptó de Core o Perséfone. “Core no sólo significa ‘doncella’ sino ‘pupila’”, como dice Calasso. Core, al ser raptada por Hades (Plutón) miró a su raptor y se vió a sí misma. Y entonces lanzó un grito que representa el instante en que la conciencia se ve a sí misma en la mirada del otro. (Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 1950, pág. 192). O como dice Hegel en el Cap. IV de *La Fenomenología del Espíritu*, la conciencia de sí sólo lo es “en tanto en cuanto es reconocida” por otra conciencia.

4º. El momento más difícil: ver en la pupila donde se refleja mi yo la mirada viva del otro: el reconocimiento del otro como mi otro, como otro yo.

El ensimismamiento contemporáneo, alimentado por los movimientos psicologista y psicoanalítico, se muestra como una tendencia general a bucear en la intimidad del yo. En esta línea, hay que insertar movimientos como la expresión corporal, el yoga, los métodos orientalizantes de reflexión trascendental, etc.

La búsqueda de lo secreto presente en todo movimiento narcisista, ¿no es el signo de la atracción por el espacio interior? ¿No se descubre en todo movimiento de ensimismamiento la búsqueda larvada de lo secreto, de lo profundo, de lo oscuro? La búsqueda de la interioridad, ¿no es la búsqueda de lo retirado, de lo privado, de lo no público? La búsqueda de lo propio y de lo inapropiable, ¿no es la búsqueda de lo no-otro, de lo sin modelo, de lo único? ¿No son todos estos adentramientos modos de descubrir la diferencia absoluta del yo o, lo que es lo mismo, de definir el yo como diferencia absoluta de lo otro?

IV. LAS DESVIACIONES MÓRBIDAS: LAS “SATURACIONES”

El exceso malsano, la “saturación” (éste sería el concepto preciso de morbilidad psicológica) de cualquiera de las dos inclinaciones fascinantes y seductoras del yo vacilante puede acabar en la disolución y en el no-ser del propio sujeto.

1. *La inclinación imitativa* termina por ensanchar de tal modo las propias estructuras de acogida del otro imitado, que el sujeto imitador termina por devenir puro paso, puro tránsito, puro escenario, pura materialidad pasiva conforma-

ble por el modelo; mero soporte, en suma, de la forma de lo otro, pura maleabilidad sin resistencia, pura cesación de toda autonomía y de todo deseo propio. Es la exterioridad que anuncia la pérdida de la diferencia y de la identidad y la caída en la igualación y la disolución.

La imitación ciega del otro y de sus conductas puede hacer perder toda distancia y lucidez éticas sobre los propios actos. La obediencia ciega, el sectarismo, la crueldad, la tortura, son fenómenos de este vaciamiento del yo en el otro. Es de sobra conocida la coartada moral y psicológica del torturador: “yo obro por orden de otro”.

Muchas de las formas de violencia individual e institucional de nuestra época van ligadas a la pulsión mimética. La imitación, que es por esencia *relación con el otro y con el objeto de su deseo*, está en el origen de algunas de las formas de la violencia intraespecífica de nuestros tiempos.

He aquí, sólo evocadas, algunas de esas formas de violencia, entendida aquí como *la eliminación deseada, realizada o frustrada, del cuerpo del otro hombre*, en su relación con la pulsión mimética:

a) *La posesión del objeto deseado*. La imitación del desear del otro puede hacer surgir la competencia, el conflicto, la disputa, la lucha, la agresión, etc. en vista a la posesión o a la recuperación de un mismo objeto deseado o la venganza y resentimiento por su pérdida. La violencia juvenil ligada a la concentración poblacional urbana no es sino una forma visible de la competencia feroz que entre los adultos nace y se desarrolla en el ámbito implacable de la economía de mercado donde la búsqueda de “un puesto al sol” se traduce como conquista del poder y del prestigio social.

En los países en vías de desarrollo o con escasa tradición financiera e industrial, la lucha por la preeminencia y la dominación social se desplaza a la política, lugar privilegiado donde situaciones socialmente deseadas (dinero, prestigio, poder, etc.) pueden ser conquistadas, a corto o a medio plazo, sin necesidad de ninguna destreza especial, ni de correr ningún riesgo económico, sino sólo gracias a la fidelidad, a la disciplina y a la eficacia en favor de acciones estratégicamente encaminadas a la toma del poder por un grupo político. El mundo de la política, como el financiero y el especulativo, tiene el carácter del juego y de la apuesta: con un riesgo calculado, siempre inferior a las ganancias previstas se obtienen resultados sorprendentes y en un tiempo extraordinariamente corto si se compara con el tiempo requerido para la obtención de beneficios en un trabajo productivo o en una formación profesional cualquiera.

El deseo ferviente de poseer plenamente un objeto deseado y poseído por otro, despierta la irritación por la existencia de este doble obstáculo a la plena

posesión: deseo de que desaparezca el deseo y la posesión del objeto por el otro; celos y envidias, violencia contra el cuerpo del otro como fuente de deseo y de poder sobre el objeto deseado, violencia contra el objeto mismo como origen (quizá no culpable) de todo el conflicto doloroso, por el hecho mismo de ser deseado por el otro o para impedir que pueda seguir siéndolo.

b) *La sumisión al modelo dominador.* El deseo de asegurar ante sí mismo y ante el modelo imitado la superioridad en el dominio y la fuerza sobre los otros; el miedo a las consecuencias de las acciones decididas autónomamente por sí mismo; la búsqueda de la protección moral e ideológica del que tiene el poder a través de la obediencia debida a sus órdenes, explicarían fenómenos como el de la tortura: la violencia y humillación del cuerpo del otro proporcionaría la relajación de la tensión insoportable entre la confusa conciencia de la propia debilidad (mental o física) y el deseo de disimularla ante los ojos de los otros y particularmente ante los ojos del modelo dominador al que se está sometido.

Modos de esta sumisión son, entre otros, la coartada de la disciplina y de la eficacia social de una acción, que tratarían de justificar la violencia social e institucional (las llamadas guerras "sucias" como si alguna vez hubiera habido guerras "limpias"); la violencia "gratuita" de las bandas de jóvenes, violencia siempre colectiva y pública, que sigue las pautas de la conducta del líder o de la figura generadora de la pulsión mimética. Los totalitarismos modernos representan el triunfo del principio igualador de lo mimético sobre la diferenciación individualizante del ensimismamiento.

c) *La intolerancia como violencia contra el anti-modelo y contra la diferencia.* La profunda indeterminación en los deseos y en las decisiones inclina, entre otras conductas, a la búsqueda de una orientación segura e indudable para los desfallecimientos del pensamiento y de la acción; inclina a la confirmación en el reflejo idéntico de las conductas y opiniones de los otros de la propia posición teórica y práctica, incierta e insegura.

Así se constituye la coartada ideológica de todo fanatismo: todos pueden y deben ser felices del mismo modo que nosotros, los de nuestro grupo. El fanatismo es la violencia contra la diferencia respecto a un pensar o a un hacer estimados como únicos. La imitación de un modelo (creencia religiosa, liderazgo político, ideología, grupo cultural o racial, etc.) en sus formas saturadas y desviadas, puede suscitar (incluso contradiciendo a los propios valores que desea propagar) el resentimiento o el deseo de destrucción de la diferencia presente en los otros modelos existentes o futuros. La violencia e intolerancia contra el anti-modelo es

uno de los fenómenos más terribles de nuestros tiempos (racismos, integrismos, fundamentalismos, terrorismos nacionalistas, etc.)

2. *La tendencia al ensimismamiento*, en su estado saturado, condensa y estrecha el espacio subjetivo de la conducta (pensante y práctica), hasta el punto de que las energías que todo organismo necesita asimilar de lo otro para seguir perseverando en su existir quedan obstaculizadas en su paso hacia el interior oscuro y deseante del yo ensimismado.

El yo ensimismado, al bloquearse toda salida hacia lo otro bloquea también toda entrada de la energía exterior necesaria para realimentar su propio gasto energético. Esta especie de *anorexia de la alteridad* (si se me permite esta suerte de redundancia, porque anorexia quiere decir ya “falta de deseo”), esa *falta de deseo del otro*, esa falta de deseo de alimentarse de la fuerza y de la energía externas, esa repugnancia a nutrirse con lo que no es uno mismo, ese adelgazamiento del yo, esa *esqueletización de sí mismo* que es el ensimismamiento y, en suma, el narcisismo y todas sus formas derivadas, termina por inclinar al sujeto a reprimir toda mirada, toda experiencia, a paralizar todo movimiento y toda acción sobre el mundo, a clausurarse, a enclaustrarse en su propio interior.

Esta especie de *autismo lúcido* (pre-psicótico o neurótico) que impregna ciertos comportamientos de los hombres jóvenes y menos jóvenes de nuestras sociedades, significaría quizás una suerte de pérdida progresiva del “sentimiento de existir” (Winnicott), relacionada con la *pérdida de la prueba de sí mismo* que es la recompensa implícita en toda relación con lo otro. El dispositivo autista es, como es sabido, la ausencia de toda relación eficaz y gratificante con lo otro; es la pérdida del sentimiento de la propia existencia y, al mismo tiempo, una autodefensa débil contra la confusa experiencia de la aniquilación del yo (El niño autista emplea escasamente el pronombre yo. Habla de sí mismo en 2ª o 3ª persona. Su lenguaje es, en suma, monológico y raramente comunicativo).

El miedo o la angustia ante la propia disolución, bloquea al yo ensimismado en su comunicación con los otros. Tiene miedo a ser interpelado y a interpelar: como si la comunicación y el intercambio fueran un modo de *vaciamiento del yo*; o como si en todo contacto con el otro se corriera el riesgo del desmembramiento del propio cuerpo. El yo ensimismado tiene una *percepción turbada de su propia identidad corporal*. En el relato mítico, Narciso, al ver su imagen reflejada en el estanque, trata de tocarla, prendido de su propia belleza, que no reconoce como propia. Pero al acariciar la imagen reflejada, el reflejo se rompe y se fragmenta y la bella imagen de sí se resiste una y otra vez a ser poseída.

Las preguntas del yo ensimismado son siempre: *¿Quién soy? ¿Cómo ganar la unidad de mi ser? ¿Cómo no perderme en la despersonalización de lo múltiple?*

Muchas de las conductas mórbidas de nuestro mundo joven (drogadicción, depresión, suicidio...) pueden así ser interpretadas como desviaciones, es decir, como *saturaciones* del ensimismamiento, de la ensoñación, del enclaustramiento.

V. LA DOSIS SALUDABLE O LA JUSTA PROPORCIÓN

Aquí como en tantas cosas (si no en todas), la salvación, la salud, está en la dosis. Tanto la imitación, la tendencia a la disipación en el otro, como el ensimismamiento, la tendencia a la concentración en sí mismo, son inclinaciones necesarias, fuerzas positivas de la *tensión saludable* propia de todo sujeto humano en su esfuerzo continuo por adaptarse a un mundo siempre cambiante y sometido, entre otras fuerzas, a la acción del hombre mismo.

El problema es la conjunción “y” insertada entre el otro y el yo, entre el otro visible e imitable y el yo oscuro e inencontrable. *¿Cómo descubrir la justa proporción, la dosis salutífera* (que raramente coincidirá con el “término medio”) entre la tendencia a la disipación y disolución en lo otro y la tendencia a la condensación y disolución del sí mismo?.

Hay pues que aprender a evitar la imitación ciega con la lucidez y distancia del recogimiento en sí mismo.

Hay que aprender a realimentar el yo esquelético, el vaciamiento del yo, con la apertura a la alteridad enriquecedora de lo otro.

Aquí, como en cualquier otro ámbito de la conducta humana, la solución está en hallar las dosis salutíferas que convienen a la felicidad, gozo y salud más profundos y duraderos.

Concluyo pues con una apelación a la *salud*, que no es sino el envío de un *saludo* final.

Los *jóvenes tiempos* son, en suma, los tiempos que corren. Tiempos que pueden ser descritos con los caracteres de lo joven: es decir, tiempos que se caracterizan por una cierta actitud ante nosotros mismos, ante el tiempo y ante el cuerpo. Hablar de la juventud de hoy es, así, de algún modo, hablar de nuestra época.

Podemos decir, en fin, que nuestro viejo mundo es no sólo *un mundo de jóvenes* sino *un mundo joven*. Y que aquí está justamente nuestro riesgo y nuestra suerte.

Cádiz, junio de 1996

LAS RUPTURAS DE LA CONTEMPORANEIDAD

La pregunta cuya respuesta quisiera compartir con ustedes es la siguiente: ¿qué representa la cultura en el mundo de hoy, ése en el que ya estamos o el que se anuncia por todas partes; ese mundo nuevo, quizá terriblemente nuevo, insólito, desconcertante, agresivo, irrespetuoso, iconoclasta aunque creador de nuevos iconos, ese mundo que se filtra insidiosamente por todas partes: en nuestro modo de vestirnos o de no vestirnos, en nuestro modo de gesticular, en nuestro modo de hablar, de beber, de comer, de pensar o de no querer pensar, en nuestro modo de vivir la amistad y el amor, en nuestro modo de obedecer y de ejercer el poder, en nuestro modo de concebir la realidad y el tiempo?

Porque ese mundo nuevo cuya fuerza nos abruma y desconcierta, con la fuerza de las cosas reales, no tiene discurso. ¿Cómo decirlo? ¿Cuál es su texto? ¿Cuál es el nombre de sus conceptos más generales, de sus categorías explicativas o descriptivas?

Sólo nos quedaría describirlo con términos vacilantes o imprecisos, los términos con los que se decía lo que ya no es, lo que sólo es ya recuerdo, cultura de un pasado respetado o reverenciado como cosa ya “sida”, espléndidamente pasado, pura y mera huella en la memoria.

¿Podemos describir y comprender con el texto continuo de la cultura de ayer lo que ya es sólo *discontinuidad*? ¿Podemos comprender nuestro actual vivir el *instante*, ese punto sin tiempo, sin antes ni después, es decir, puro espacio intemporal, a través del discurso que hablaba “desde” el tiempo? ¿Podemos decir nuestro *transcurrir sin dirección* con los ilustres y viejos conceptos del progresar histórico? ¿Podemos dar razón de la *corporeidad pensante* que hoy somos con el discurso del pensamiento del espíritu?

Estas son las grandes preguntas que quisiera compartir porque en ellas apuntan las dos caras de mi pregunta por la cultura: 1ª. La pregunta por *la cultura del pasado y de su recepción en el mundo de hoy*. 2ª. La pregunta por *la cultura de nuestro mundo y la dificultad de su expresión*.

Ambas preguntas dependen en el fondo de un problema único: el de la no discursividad de nuestro mundo cultural presente. Porque una realidad cultural como la nuestra aún no sabe cómo formularse; no ha encontrado aún su palabra por su propia situación de ruptura respecto a toda cultura antecedente. Un mundo cultural como el nuestro no sólo no sabe decirse a sí mismo sino que además se queda perplejo ante los mundos culturales pasados, respecto a los que cada vez más siente la distancia y la cesura, la no continuidad.

Esta doble interrogación sobre la cultura del pasado y sobre la cultura de hoy y de su problemática interconexión puede también traducirse en términos más cercanos que van a aproximarnos al tema de la Universidad. Pienso en el hombre que llamamos culto y, en algún aspecto, en el hombre universitario.

El hombre culto, en un primer sentido, es el hombre cultivado, es decir, aquél que se sabe en una tradición fruto de un origen, de una raíz lejana, o mejor, de una semilla que otros hombres cultivaron e hicieron crecer ininterrumpidamente durante siglos y quizás milenios. La cultura como cultivo implica, pues, continuidad del tiempo y transmisión de una tradición. Cultura, tiempo continuo y tradición parecen indisociables.

Nuestra pregunta es ahora, ¿qué puede significar hoy la cultura del pasado en un mundo en ruptura con la tradición y no porque la desprecie o la desconozca sino porque este mundo está perdiendo el sentido del tiempo, del tiempo como continuidad?

Perder el sentido del *tiempo como continuidad* es perder la vivencia del transcurrir y del proceso como cadena continua de causa-efecto, antecedente-consecuente y, en general, perder la razón de la explicación de la presencia de algo por aquello ausente que lo precede. Es perder, en suma, o al menos problematizar, el concepto de necesidad (algo es producto-efecto necesario de una causa precedente) y moverse en el concepto de azar o de probabilidad (algo es presencia, algo existe sin causa necesaria a no ser por un antecedente sólo azaroso o probable). Pero si el tiempo deja de ser vivido y pensado como continuo, ¿cómo pensar y vivir la conexión de nuestro presente con su pasado conocido? ¿cómo pensar nuestra continuidad respecto al pasado, de modo que ese pasado sea el pasado de nuestro presente, aquello tras lo que estamos, en suma, nuestra tradición?

Por eso mi interrogación sobre el hombre culto en el sentido de hombre cultivado y cultivador de la conexión con sus raíces, suscitaba una primera perplejidad: ¿cómo ser culto en un mundo que empieza a olvidar el sentido de la continuidad con el pasado, en un mundo del espacio y no del tiempo, en un mundo de lo instantáneo y de lo puntual?

Pero cultura es también comprensión, es decir, interconexión de todo lo real. En este sentido, el hombre culto es aquél que sabe no mucho de una sola cosa sino mucho de la correlaciones de muchas cosas entre sí.

Aquí también nuestra interrogación suscita la perplejidad. Porque ¿qué puede ser hoy cultura en *un mundo que está rompiendo con las totalidades cerradas*, con los bellos sistemas saturados en su clausura? Aún más: después de la relativización de la simultaneidad por Einstein, no es posible ni siquiera pensar un modelo físico de universo como coexistencia de partes, es decir, como lo simultáneamente existente. Cuando el tiempo es pensado como la cuarta dimensión, el tiempo deviene algo pensado como espacio. Si no hay simultaneidad de partes, o si toda simultaneidad es relativa, la cultura como interconexión de cosas entre sí se hace problemática para un mundo que se concibe abierto, discontinuo, puntual.

La doble dificultad que suscita la interrogación sobre la cultura, esto es, el problema de la asimilación y recepción de la cultura del pasado y el problema de la formulación de un nuevo discurso sobre nuestro presente cultural, nos envía de nuevo al tema de la Universidad y de su función cultural en la sociedad de hoy. En efecto, *la pregunta por la cultura es pregunta por la Universidad*. Porque la Universidad es el lugar donde se recogen los saberes y prácticas recibidos, se crean saberes y prácticas nuevos y se transmiten unos y otros al conjunto de la sociedad. En suma, es el lugar donde se crea y se distribuye el nuevo discurso científico y comprensivo sobre el mundo que estamos viviendo.

Así pues, la definición y quizá el porvenir de la Universidad de hoy, va ligado al problema doble que suscita una reflexión sobre la cultura:

1. ¿Cómo puede o debe la Universidad, cumpliendo su primera función, asumir y transmitir los contenidos de las culturas que nos han precedido?
2. ¿Cómo puede la Universidad participar, dirigir o protagonizar la exigencia de búsqueda de un discurso que dé cuenta de nuestro mundo presente?

Entiéndase que en las respuestas a esta doble pregunta la Universidad no puede ni debe estar sólo atenta a las soluciones que nazcan entre sus propios muros. Nadie tiene hoy el privilegio absoluto ni del saber ni del poder. En un mundo de la distribución y de la dispersión ninguna clausura institucional tiene sentido ni porvenir, ni siquiera en un Claustro universitario. “Si construyes un muro, piensa en lo que queda fuera” les diría el dieciochesco Barón Rampante de Italo Calvino a aquellas Universidades o instituciones que todavía hoy quisieran amurallarse. Por eso sólo una Univerdidad abierta, atenta y curiosa de lo que está más allá de los muros de sus claustros podrá encontrar respuesta a la pregunta en

torno a la asimilación de la tradición cultural. Y esa respuesta ya está quizá si no formulada sí vivida por la propia sociedad.

Voy a tratar de formular y explicitar en pocos rasgos lo que me parece ser la respuesta vivida de nuestro mundo ante el problema de las culturas pasadas y de la tradición.

El mundo que vivimos es hoy *un mundo vivido desde el presente*, tanto el mundo del pasado acaecido como el de la expectativa de lo futuro. El olvido actual del sentido del tiempo, la instantaneidad de nuestra instalación en el mundo, nos hace ver pasado y futuro en función del instante atemporal que llamamos presente.

Lo pasado deviene hoy para nosotros (o va a devenir muy pronto) más una actualidad reverenciada que un antecedente de nuestro presente. El pasado es hoy conservado con veneración, no como origen reconocido de nuestro presente sino como un objeto de nuestro presente. Un objeto bello y rico quizás pero que suscita, a causa del alejamiento de su origen, el respeto y la distancia. En efecto, nuestra actitud ante las creencias, los valores y los productos de las culturas pasadas es más de respeto que de familiaridad, más de distancia que de inmediatez. Porque el respeto y la veneración contemporáneas por las tradiciones y los usos de otras épocas, que a menudo se interpretan como signos de la búsqueda de la permanencia de la propia identidad a través del conocimiento de nuestro pasado, son quizá por el contrario signos de nuestra discontinuidad respecto a ese mismo pasado. Respetamos y veneramos aquello en lo que ya no nos reconocemos, aquello que no somos capaces de continuar o repetir, lo irrepetible pues, lo irremediablemente irrepetible; es decir, la pieza última, la pieza quizá única que jamás será modelo u origen de otra. Es lo que hay que conservar y contemplar, lo que hay que restaurar. Y no para que siga siendo en el tiempo continuo de lo que nos precede sino para que permanezca bello e idéntico a sí mismo, aislado en su mundo, desgajado del nuestro. Todas las recuperaciones del pasado y de la tradición o traicionan ese pasado cuando lo intentan adecuar a nuestro presente o lo petrifican como pasado cuando se intenta repetirlos tal y como la memoria nos enseña que fueron cuando estaban vivos.

¿Qué hacer con una tradición irrepetible cuando entre ella y nuestro presente hay la cesura absoluta de la discontinuidad? No cabe ni adaptarla ni repetirla. Sólo nos queda conmemorarla. Y es lo que hacemos. *La conmemoración del pasado* es la única práctica posible de una cultura, como ésta en la que nos adentramos, que vive en la puntualidad espacial del instante; de una cultura que está perdiendo o ha perdido ya el sentido del tiempo.

Conmemorar no es repetir ni adaptar, ni mucho menos asumir, sino representar, es decir, traer de nuevo a la presencia; como el texto pasado del dramaturgo se hace presente en la palabra y el gesto del actor ante nosotros; como la partitura del compositor se hace música presente gracias al arte del instrumentista.

Hoy la tradición y el pasado sólo se nos ofrecen como *texto para una representación*. Conmemorar el pasado es representarlo. Sólo así conservamos hoy lo que antes era real tradición continua que suscitaba un futuro. En una cultura del instante, del espacio, de la atemporalidad, *toda tradición deviene teatro cuando ya no puede ser asumida como tradición*. La conmemoración como representación es lo que pone la distancia entre la tradición y el presente de modo análogo a la distancia entre el escenario y el espectador, entre el cuadro del museo y el visitante, entre el monumento y el turista. (El turista es ese ciudadano, producto de nuestra cultura, que da vueltas por el mundo para habitar su presente con la contemplación distanciada de las obras de un pasado que se le ofrece como espectáculo).

El pasado es así cada vez menos "nuestra" tradición y cada vez más espectáculo, objeto de contemplación, en suma, tesoro u obra de arte. Por eso la cultura del pasado es hoy lo que más primorosamente recogemos, desempolvamos y restauramos. Porque ya es para nuestra cultura actual un objeto bello que está ahí entre los otros objetos de nuestro presente destacándose entre ellos. Que conservamos como lo que es también: un tesoro, es decir, un objeto irrepetible, único, nacido en un mundo ya perdido, que suscita la admiración pero que no solicita ni el uso ni la cotidianeidad. La fiesta popular recuperada, el mueble antiguo, el vestido, los usos y creencias de nuestros antepasados, las viejas doctrinas, las pasadas concepciones del mundo, las casas, las músicas cotidianas del pasado, etc., todo deviene muchas veces arte y pierde así la carga y el peso temporal de toda tradición para devenir, como toda obra de arte, pura intemporalidad, puro objeto de fruición y de goce desinteresado.

La cultura del pasado es así conmemorada como re-presentación, conservada como tesoro, gozada como arte. Este parece ser el modo de vivir hoy el pasado o al menos la tendencia general advertible en muchas actitudes sociales asumidas por instituciones y grupos representativos. Esta me parece ser la orientación posible para el específico trabajo universitario respecto al pasado. Conservar, interpretar y presentar las culturas que nos antecedieron sigue siendo una de las funciones de la Universidad pero a condición de que la conservación, la interpretación y la trasmisión del pasado consientan en perder poco a poco el peso que aún a veces lo caracterizan como actos restrictivos de recepción y asimilación de una tradición, es decir, como la acción de quien quiere aprender de su maestro, o lo que es lo

mismo, de quien experimenta una laguna en su saber y en su práctica, para devenir no actos sino operaciones de conservación de un tesoro, de interpretación o representación de un texto, de presentación para la fruición y el goce.

La segunda interrogación sobre la cultura, la de cómo decir nuestra realidad actual, cómo tomar conciencia de ella, cómo formularla en un discurso comunicable, cómo dominarla o domeñarla en una técnica o una práctica, esta segunda pregunta comprometía, como ya apuntábamos, la función específicamente universitaria de creación y de distribución de nuevos saberes y prácticas. Es aquí donde la Universidad pone a prueba su específica función de creadora de cultura así como su capacidad de apertura y de atención a la realidad viva del mundo de hoy.

Una Universidad creadora de conocimientos, interpretaciones y técnicas para el mundo donde existe, debería pasar por los siguientes momentos o etapas:

1. Aprehender o captar *cómo es la realidad que vivimos o hacia la cual nos dirigimos*. Describir lo que ya existe o avisar de los primeros signos de lo que se anuncia. No debe pues, llevada por la cautela o por la prudencia, que sólo deberían ser metodológicas, censurar su capacidad de curiosidad y de recepción de todo aquello que hoy se ofrece bajo las más diversas formas de ruptura o hasta de provocación. La Universidad debe ser capaz de aplicar el rigor y el método que caracterizan al pensamiento científico universitario a contenidos, objetos y comportamientos vivos. Son estas nuevas realidades las que la Universidad debe describir y anunciar.

La función universitaria de conservación y transmisión de los tesoros recibidos del pasado (en el sentido que veíamos antes) no puede ser entendida como la de guardiana de una tradición, la de inapelable intérprete de su contenido o la responsable celosa de su aplicación. Por eso, las llamadas rupturas de la contemporaneidad no deberían ser entendidas como negaciones del pasado, cuando el pasado ya se nos da en gran parte como objeto contemplable y no como tradición asumible. La contemporaneidad, en sus aspectos más radicales, no es lo que niega su pasado sino lo que aparece sin pasado porque carece del sentido del tiempo como continuidad.

De aquí que la captación y descripción de la realidad contemporánea por la Universidad de hoy no pueden ser selectivas o censoras según un criterio alimentado en modelos o paradigmas previos. La Universidad no puede ser hoy maestra de lo que hay o no hay que pensar o vivir sino del cómo, del porqué, y del para qué de ese pensar y vivir. Aquí se apunta ya la segunda operación.

2. Después de la aprehensión y descripción de lo que hay –es decir, de nuestra contemporaneidad– el trabajo universitario de creación consiste en encontrar

el discurso cognoscitivo o comprensivo que diga el texto de nuestra realidad. Formular el discurso de una realidad no es otra cosa que descubrir sus elementos conceptuales más generales, el modo como se relacionan entre sí esos núcleos conceptuales y la manera como se encadenan en el razonamiento discursivo general que describe la realidad objeto de investigación.

Ahora bien, aquí es donde la operación universitaria encuentra hoy sus mayores dificultades, algunas de ellas sin salida quizá todavía o que exigirían casi una transmutación en nuestros modos de pensar para lo que aún no estamos preparados.

Las rupturas de la contemporaneidad, muy esquemáticamente enunciadas, conciernen al tiempo, al espacio, a la realidad y al discurso mismo:

La temporalidad: *el tiempo es vivido como instante*, que es la intemporalidad. De aquí la instantaneidad de la comunicación de las noticias: todo acontece en mi presente; nada ha pasado; todo está pasando aquí-ahora. La rapidez del transporte de los cuerpos y de las cosas, tiende por su parte a suprimir el tiempo entre el aquí y el allí lejano. El tiempo es vivido como discontinuo, es decir, como un transcurrir no encadenado. El proceso del transcurrir carece de dirección y de origen, lo que niega todo proceso; un proceso sin progreso que disimula quizá el absoluto no consentimiento con el dolor y con la muerte.

La espacialidad: *un espacio matematizado* (no físico) y por tanto no perceptible sino sólo pensado. Un espacio homogéneo, donde cada cosa tiende a ser definida por su posición en ese espacio y según coordenadas que la cuantifican sin cualificarla.

La realidad: estamos en un mundo que espacializa hasta el tiempo y que termina por olvidar la experiencia misma de lo temporal. Un mundo así concebido es *un mundo sin identidades substanciales*. Sustancia e identidad exigen la permanencia. Pero la permanencia de lo que subsiste sólo se explica por la reiteración de algo en la temporalidad del transcurrir. Algo subsiste si permanece en el tiempo. Solo la temporalidad permite pensar la realidad como subsistencia. Pero en un mundo espacial del instante y del presente no es posible pensar ni la permanencia ni la subsistencia. No hay por lo tanto ni sustancias ni identidades. Sólo diferencias cuantificables en un espacio homogéneo. Pero esto quiere decir, tanto en lo físico como en lo orgánico y lo antropológico, que la definición de algo es una tarea infinita de multiplicación de diferencias. O, en otros términos, la búsqueda de la última mínima diferencia que distingue una "cosa" de otra (cuyo modelo ejemplar está hoy en el trabajo de la física de las partículas subatómicas) es propiamente una tarea de disolución de las apariencias y de "deconstrucción" de las sustancias. Pero, por otra parte, perder la cosa como sustancia es,

en lo antropológico, perder la identidad del sujeto, del yo y de la conciencia. No es que lo humano se disuelva en lo no humano, es que lo humano se multiplica y se dispersa. Lo humano está ahora dejando entrever sus energías latentes, cuando la microantropología está logrando realizar la "fisión" de lo macrohumano. Da casi vértigo pensarlo, pero quizá la humanización de la naturaleza no pueda lograrse sino a costa de la explosión del núcleo del ego humano que, al liberar sus energías, contaminará de humanidad el mundo.

El discurso: no somos meros cuerpos vivos que reaccionamos ante el mundo; somos algo más: somos cuerpos pensantes. No podemos dejar de pensar y decir lo que vivimos. El discurrir forma parte de nuestro vivir. La dificultad consiste en que el vivir cambia antes de que cambie el discurso que lo expresa y comprende. El discurso es más conservador que la realidad. Esto tiene una justificación: *la exigencia metodológica de la simulación de la realidad por medio del modelo* científico puede hacer perder al investigador la curiosidad o la sensibilidad ante la realidad misma. Puede tomar por realidad lo que es sólo su simulacro científico.

Las rupturas de la contemporaneidad exigen pues rupturas quizás desgarradoras en nuestro discurso. La cultura de hoy quizá no puede pensarse, decirse y transmitirse con el instrumental conceptual y discursivo de la cultura del pasado.

Para terminar sólo me queda reiterar la serie de preguntas con la que comenzaba esta reflexión:

¿Cómo decir la discontinuidad, la multiplicidad y la diferencia de la realidad en que vivimos con el discurso continuo, lineal y compacto que hemos heredado?

¿Cómo comprender la instantaneidad de nuestra instalación en el mundo con los conceptos y categorías de una razón heredada cuya primera conciencia era la de ser pura temporalidad?

¿Cómo orientarnos hoy en un transcurrir del acontecer sin dirección y sin origen con los conceptos de la ilustre e ilustrada tradición del progresar histórico o del sentido de la historia?

¿Cómo asumir reflexiva y discursivamente nuestra propia vida como cuerpos pensantes rompiendo con todos los dualismos de raíz espiritualista y con el tipo de racionalidad práctica que suscitaban?

Estas son algunas de las grandes preguntas que despierta hoy la reflexión sobre la cultura y la Universidad. Problemas aún sin solución pero no sin respuesta. El hecho mismo de formularse como preguntas anuncia ya la seguridad de resolverlos.

Cádiz, julio de 1984

EUROPA Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

A Emilio Lledó, siempre amigo

La cuestión a la que alude el título de esta exposición puede desplegarse en varias interrogaciones:

1. ¿Qué se entiende aquí por *crisis de la modernidad*?
2. ¿Por qué la crisis de la modernidad parece conectarse o quizá coincidir con el *modelo cultural europeo*?
3. En qué consiste la llamada *crisis de Europa* y cuál podría ser la salida previsible o deseable?

LA MODERNIDAD Y SU CRISIS

Modernidad es, en general, lo que se opone a tradición. Por modernidad se entiende una flexión profunda dentro de un mismo flujo de sentido, una flexión sentida y vivida como cambio, transformación, reforma, ruptura o revolución, según los grados y los modos de la inflexión, y según la mayor o menor conexión aceptada respecto a la herencia, a las tradiciones, a las raíces reconocidas como tales.

La última gran inflexión en la Europa occidental comenzó a producirse en los siglos XV y XVI durante el período conocido como Renacimiento (con anuncios precursores desde los siglos XII y XIII). Este momento se consolida en el siglo XVII, toma conciencia plena en el siglo de las Luces, se autodefine social y políticamente en la Revolución francesa, se desarrolla en el siglo del Progreso y culmina en la primera mitad del siglo XX.

La modernidad va unida pues a la historia misma de Europa y su "crisis" es por definición una crisis que debe afectar esencialmente a este continente. La modernidad europea es, en suma, un modelo de cultura que comenzó hace cinco

siglos como flexión a partir de una vieja tradición que se originó, con las conocidas interrupciones, balbuceos y retrocesos en las colonias griegas del Asia Menor hacia el siglo VII a. de C.

La expresión *crisis de la modernidad* parece implicar una cierta insatisfacción ante los fenómenos de agotamiento, de ineficacia, de obsolescencia o de inadaptación de los modelos culturales iniciados en el Renacimiento y que conocemos bajo el nombre de modernidad. Así, sentimos y verbalizamos como contradicción no resuelta el conflicto social y político entre, por no citar más que un ejemplo entre muchos, el valor que atribuimos a la libertad y a la participación en el poder y la exigencia de la tecnicidad y rapidez en la toma de decisiones.

Experimentamos inquietud y hasta temor ante los riesgos y amenazas que suscitan ciertos desarrollos del modelo cultural consolidado en la modernidad. Carecemos, por ejemplo, de soluciones satisfactorias para lograr compatibilizar el desarrollo científico-técnico con la degradación del entorno o para controlar el uso peligroso e incluso mortífero de las nuevas tecnologías.

Estos breves ejemplos, y otros muchos que podríamos aducir, permiten pensar que el modelo de la modernidad está probablemente en crisis por defecto o por exceso. Parece que las nuevas contradicciones producidas por la superabundancia de los efectos buscados (por ejemplo, *el fin de la humillación* gracias a una mayor libertad política y social o *el fin de la miseria* gracias a un mayor bienestar conseguido por el dominio de la estructura y de las energías de la naturaleza), excede con mucho a nuestras posibilidades de respuestas a los problemas y contradicciones inscritos en el modelo de la modernidad.

Ahora bien, ante la imposibilidad de una vuelta atrás involutiva y ante la insatisfacción experimentada tras las remodelaciones y reformas introducidas en el modelo, la tercera solución que se anuncia parece ser la de *asumir la realidad de los hechos, concibiendo un nuevo modelo de civilización*.

Se piensa en un modelo que no sea ni tradicional ni moderno, construido con elementos procedentes de ambos y con la invención de nuevos elementos formal y funcionalmente distintos del modelo cultural comenzado en el Renacimiento. Este nuevo modelo debe estar estructuralmente adaptado a las nuevas realidades para enfrentarse y resolver desde nuevos supuestos las contradicciones, retos e interrogaciones que hoy nos plantea el mundo en que vivimos.

Aquí, como en otros aspectos de la condición humana, sólo si conocemos críticamente nuestra relación con el mundo real, que es *nuestro único mundo*, lograremos pacificar en cada momento nuestra relación con lo otro y con nosotros mismos.

EUROPA Y LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

La crisis de la modernidad, que quizá se resuelva en *mutación*, ¿por qué y cómo conecta con el tema mismo de Europa y con su destino como entidad cultural?

Una primera respuesta debería tener en cuenta que lo que en todo el mundo conocido y colonizado se vivía como el modo europeo de cultura era identificado con la idea misma de modernidad. La crisis va ligada a la incapacidad para responder a las solicitudes de un mundo diverso e insólito, a los desafíos de nuevos poderes. La alteridad a la que debe enfrentarse la Europa de hoy es una alteridad insólita y desarmante: se trata de un otro que es en parte ella misma, que es el producto crecido y emancipado de su propia fertilidad. No hay casi nada en el mundo occidental de nuestros tiempos (ciencias, filosofías, tecnología, política, costumbres, etc.) que no tenga un origen o una elaboración europea o mediterránea.

Cuando el tema de Europa se conecta explícitamente con el de la crisis de la modernidad, las actitudes de desasosiego se polarizan en torno a una doble experiencia de pérdida: 1. Europa ha perdido su valor como modelo cultural.- 2. Europa ha perdido su poder como hegemonía política. Ambas actitudes convergen en un único discurso sobre la pérdida de la identidad europea y cada una sostiene alguna de estas dos salidas a la crisis:

1. La experiencia de la pérdida del valor cultural de la Europa contemporánea (particularmente sentida por hombres e instituciones que enlazan culturalmente con la tradición personalista y humanista) suscita una actitud que se formula como *aspiración a lo que deberíamos ser y valer fundada en lo que hemos sido*.

Hay como un deseo de reafirmar, a partir de la historia de lo acontecido, un resultado que se pone como *deber ser y deber valer*. El modelo del *ser europeo* aparece entonces como un deber ser, casi como una exigencia moral, que es mero resultado de un *haber sido* (es decir, algo que en realidad jamás fue un *deber ser* sino sólo y nada menos que un *hecho*).

2. La segunda actitud ante la crisis, a partir de la experiencia de la pérdida del poder europeo en el mundo (experiencia sentida particularmente por los hombres e instituciones políticas), encubre lo que hoy somos bajo el deseo de un *poder ser*, impulsado por la frustración de un seguir siendo lo que fuimos.

Ambas actitudes parecen querer conjurar la frustración de lo que somos respecto a lo que fuimos con apelaciones a lo permanente que no es posible que no seamos; es decir, con la afirmación del deseo vehemente de seguir siendo lo que *siempre* hemos sido: la *llamada*, la apelación a la identidad europea.

Lo común a estas dos actitudes es que *de una afirmación de ser sí mismo* (la identidad) se despliega *una aspiración de deber ser* (el modelo cultural europeo) y *una voluntad de poder ser* (la hegemonía política). Pero la aspiración a lo que deberíamos ser como consecuencia de lo que fuimos encubre la falacia conocida de querer deducir un valor cultural o moral (el valer, el deber) de la descripción de un hecho (el ser). Y el deseo de querer ser lo que somos encubre la irritación ante el hecho de haber perdido el poder que pensamos haber disfrutado.

Las dos posiciones se resumen en la afirmación de lo que llamamos la *identidad europea*: un ser o una esencia que al ser sentida como perdida es reivindicada como aspiración de un *valor* o como deseo de un *poder*. Europa piensa perdida su identidad porque experimenta que ya no es ni valor ni poder. En suma, sabe que ya no es ni *reconocida* ni *obedecida por los otros*.

Aquí, como en la psicología individual, las lagunas o frustraciones son siempre sentidas en reacción con la actitud del otro. La actitud o el comportamiento del otro respecto a nosotros es el signo definitivo del alcance y límites de nuestro yo.

Pero, ¿quién es ese *otro*, el otro significativo de Europa?. En principio, el mundo todo fuera de nuestras fronteras. Pero en definitiva, el reconocimiento de un valor y la obediencia de un poder sólo se ponen a prueba absoluta cuando se refieren al otro en el que reconocemos nuestras propias semillas y energías.

El otro radical del *no reconocimiento* y de la *no sumisión* a Europa, no puede ser sino aquél donde Europa se repitió y se vació a sí misma: el continente americano, el Nuevo Mundo. Pero si España y Portugal se vaciaron y se repitieron en la América Latina y ésta aún la reconoce culturalmente aunque ya no les está sometida políticamente, la América anglosajona, los Estados Unidos de América son *el otro interno de Europa* por quien Europa no se siente ni reconocida como valor ni obedecida como poder.

La llamada pérdida de identidad de Europa es pues ante todo pérdida de reconocimiento como valor y poder por el mismo mundo, por la misma cultura que ella misma creó, un mundo alimentado en un entorno insólito y movido por energías renovadas; un mundo que está hecho de nosotros los europeos pero en el que difícilmente nos reconocemos y que apenas nos reconoce.

He aquí pues la paradoja: el hombre europeo descubre nuevas tierras, las domina y europeiza, las explota y utiliza para su servicio al mismo tiempo que se siente seducido también por ellas, las asimila poco a poco haciéndolas crecer según su propio modelo cultural y cuando ya están maduras, las pierde.

Luego, estos nuevos hombres, esta nueva sociedad joven hija de una vieja cultura, se hace poderosa y distinta a fuerza de imitar su origen en un mundo nuevo dotado con otros límites y espacios. América es occidental porque es la fuerza de Europa multiplicada, desviada, metamorfoseada, estimulada ante nuevos mundos.

Hay un momento en que los hijos educan a sus padres y en que los alumnos enseñan a sus maestros. Este momento necesario, no siempre asumido por los adultos, es el signo mayor de la eficacia de una función de aculturación. Pero el que educa y enseña no es sólo el que sabe más sino el que *sabe otra cosa*. No hay mejor actitud ante un nuevo modo agresivo de saber y vivir que el de dejarse atravesar por los nuevos saberes y por los nuevos hábitos. Pero no para imitarlos o repetirlos sino para hacerlos nuestros asimilándolos a nuestra experiencia madura y suprimiendo en ese movimiento lo que tienen de acritud, de verdor, de agresividad, es decir, lo que les impediría ser a su vez asumidos.

Lo que llamamos *crisis de la modernidad* no es sino el choque de la modernidad misma de Europa ante el *desarrollo de sus propias energías alimentadas en los límites de otra libertad*.

Porque lo que hoy está en crisis no es la idea misma de la cultura occidental sino el modo europeo de vivir la modernidad. Y este modo está en crisis porque el exceso de su propia fuerza y de su imaginación ha alimentado un mundo nuevo en el que Europa no ha querido o no ha sabido todavía reconocer sus propias raíces.

La América en la que presentimos quizá una mayor amenaza y dominación, la América anglosajona, es precisamente aquella que es la más puramente europea en sus orígenes culturales y raciales. La América latina, aquella en la que la cultura europea se ha mezclado más íntimamente con culturas extraeuropeas es la que menos nos inquieta a pesar de su distancia cultural.

Es una experiencia conocida que lo que se nos aparece como *otro*, como *distinto*, es más difícil de asimilar cuando lo sabemos producido por nuestra propia entraña. Esta situación despierta en el padre o en el maestro, reproches y hasta resentimientos por la ingratitud o la infidelidad. No hay nada más difícil de asumir que el fenómeno del devenir de lo nuestro en otro.

Cerrarse ante lo otro es condenarse a morir. Porque lo cerrado y clausurado sólo puede reiterarse o repetirse. Y la reiteración interna ayuda al equilibrio entrópico que es el principio de la inmovilidad, otro nombre de la muerte.

Así llegamos al último tramo de nuestra reflexión que reformula y complica el planteamiento contenido en el título mismo de donde partimos.

LA CRISIS DE LA MODERNIDAD NO ESTÁ EN LA AUSENCIA SINO EN EL EXCESO DE UNA CIERTA RACIONALIDAD

Europa ha colonizado el mundo occidental, lo ha sometido a su poder, le ha enseñado sus lenguas y sus saberes. En Europa se han desarrollado espectacularmente la razón científica y las aplicaciones tecnológicas, sobre todo a partir del siglo XIX. El nivel alcanzado en el poder del saber y del hacer racionales recuerda algunos de los trazos del mito del rapto de Europa por Zeus: Zeus ofrece a la seducida y no raptada Europa como regalo un robot de bronce llamado Talos junto a instrumentos para la caza. La Europa del mito, amada de los dioses por su belleza, se deja seducir por el ofrecimiento del poder tecnológico de la máquina y de los útiles para la subsistencia.

Europa adquirió energía y poder mientras nutría y desarrollaba en el marco europeo múltiple y equilibrado un arte y una tradición crítica que ponía reserva a los nuevos poderes. Esto hizo posible una Europa potente y dueña de las nuevas fuerzas descubiertas.

Desde mediados del siglo XIX (y hasta 1950) la nueva tecnología (que será exportada a América) dispara una industrialización, suscita nuevos modos de vida que se despiertan como fines propios y no como instrumentos para otros valores. Así, la eficacia de la acción, el poder sobre las cosas, la afirmación de la corporeidad, resumen casi lo que hoy llamamos la *americanización* de la cultura.

El despegue y el exceso de la razón comienza con la llamada Primera Revolución industrial y sigue y se completa con la revolución tecnológica e informática que se inicia en la segunda mitad del siglo XX. El efecto más insidioso de estas dos mutaciones culturales es quizá la *homogeneización* cultural cuyos aspectos principales podrían resumirse así: 1) la razón científica se universaliza. La disidencia científica queda penalizada hasta que consigue ser escuchada por las grandes instituciones científicas y mediáticas que dominan todos los campos de las ciencias. 2) Se optimiza el beneficio industrial gracias a la estandarización aplicada a la fabricación y al desarrollo tecnológico. Los recursos tecnológicos nuevos se exportan e importan y la llamada competitividad entre empresas no es sino otro nombre de la necesidad de luchar con las *mismas* armas para poder resistir el empuje de los más dotados y potentes. 3) Se multiplica la producción de mercancías y se extiende y se universaliza la comercialización. Se producen series de modelos de individuos *idénticos*, y lo que importa no son las cosas en su especificidad y diferencia de *uso* sino las mercancías en su valor económico de *consumo*. 4) La información y la comunicación acrecientan su presencia y su

valor en la vida social contemporánea. Ello representa una suerte de homogeneización de los acontecimientos (las grandes redes internacionales de noticias son las productoras (?) y distribuidoras de *lo que podemos saber que acontece* en el mundo.

Por su parte, América se ha desarrollado desde el último tercio del siglo XIX asumiendo y perfeccionando hasta sus últimas consecuencias este doble fenómeno de la *industrialización-homogeneización*. Es esta industrialización homogeneizadora la que tiene que exportar e imponer en un mundo que es su mercado. Su potencial económico inmenso no puede sino expandirse como una energía desbordante que tiene que extender sin cesar sus campos de aplicación.

En América no hay propiamente una tradición afirmada, salvo la procedente de Europa traída por los colonos, tradiciones agrícolas al estilo europeo de finales del siglo XVIII que allí se desarrolló durante el siglo XIX, junto a creencias religiosas y a los deseos reprimidos de libertad política y de empresa. La tradición americana pre-industrial no tiene más de 100 años: la pradera y la frontera. A finales del siglo XIX, hacia 1880, la expansión hacia el Oeste está terminada. Pero esta expansión aleja al americano de las tradiciones europeas y le da un carácter propio, que Turner en 1920 resumía en estos trazos: rudeza, fuerza, perspicacia, espíritu práctico e inventivo y energía sin reposo.

Mientras tanto, en Europa el fenómeno de la homogeneización, que es el coste seguro de toda industrialización, queda compensado parcialmente por la reserva europea de multiplicidades culturales. El nacionalismo nacido en Europa simultáneamente a la industrialización es quizá la expresión política del sentimiento de heterogeneidad del europeo.

Las guerras del 14 y del 39, inter-europeas y nacionalistas, desangraron el continente y requirieron la doble intervención decisiva de los Estados Unidos de América. En la segunda guerra mundial, los EEUU además de salvar por segunda vez a Europa de sus propias víboras, importan su propia actitud ante la vida.

Desde 1950 (la fecha es sólo tentativa), América del Norte, hija de la Europa anglosajona, centroeuropea y latina reafirma sus raíces específicamente anglosajonas a través del desarrollo de la racionalidad científico-técnica y de la conducta pragmática, tendencias que se multiplican con el uso de las nuevas energías y tecnologías.

La razón y la cultura europeas trasplantadas a América parecen casi estreñarse en aquellas tierras hasta un límite insospechado. Los efectos civilizadores de esta vieja racionalidad alcanzan una virulencia que la propia Europa, su creadora, apenas puede soportar.

En suma, la deficiente respuesta europea ante los nuevos problemas socio-culturales, junto al desgarró físico y moral de dos guerras sangrientas entre sus pueblos, unido a la pérdida de las colonias, consecuencia coherente con la doctrina emancipadora que Europa enseñó a los mismos países que colonizó, explican que la crisis del mundo moderno coincida con la crisis de Europa, donde esa modernidad se creó, desarrolló y maduró y desde donde se exportó a todo el planeta.

La salida a esta mutación, más que crisis, de nuestro mundo, no puede venir del recurso y la apelación retóricas a la "identidad" europea. Eso que llamamos Europa, ese fondo común en el que nos reconocemos, está en *tránsito* hacia otras conformaciones culturales que sepan responder y dominar las nuevas situaciones e interrogaciones.

Ante esa mutación estructural que se avecina, Europa sólo tiene dos opciones: 1) Cerrarse, clausurarse y repetirse hasta devenir objeto etnológico para el resto del mundo (como esos pueblos primitivos raros y diferentes que hay que preservar y proteger para poder ser contemplados y estudiados); 2) dejarse atravesar por los nuevos vientos que nos llegan del nuevo occidente, pero sin perder ni la lucidez (el espíritu crítico tan puramente europeo) ni el humor (que es otro modo de ser lúcido).

Sólo si no perdemos ni la lucidez ni el humor (aquí en Andalucía y en Cádiz sabemos de ello), Europa podrá preservarse del más amenazador de los peligros del mundo nuevo que se avecina: la homogeneización (la normalización no sólo de los productos sino de los valores, de las ideas y de las costumbres). Europa, patria de la libertad es también la *patria de la heterogeneidad*. La multiplicidad europea (nacionalidades, lenguas, historias, artes, etc.) puede luchar con ventajas contra la tendencia homogeneizadora de la cultura de la América anglosajona.

Para concluir: una vez más la solución no está en la univocidad y el dogmatismo sino en la pluralidad y en la diferencia. Este es nuestro tesoro. Este es el tesoro de Europa.

Cádiz, julio de 1985

ELOGIO DEL INGENIO Y DE LA MÁQUINA¹

*Al pequeño Hernán, mi nieto, para
cuando aprenda a pensar con las palabras*

PENSAR CON LAS MANOS

“Se dice que unos piensan y otros actúan. Pero la verdadera condición del hombre no es otra sino la de pensar con las manos”

Esto escribía hacia 1935 y reiteraba en 1975 un ensayista francés, Denis de Rougemont, uno de los pensadores que más significativamente contribuyeron a la formación del nuevo espíritu europeo y a la constitución de la Europa unida².

Pensar con las manos: emblema en 1935 de la futura Europa, de la vieja civilización que, agotada y en crisis, siente ya la amenaza de la Segunda Guerra que se engendrará en su seno y que se extenderá por todo el planeta: una Europa atemorizada (por segunda vez en medio siglo) ante el horror de una nueva sangría inútil e insensata que terminará de desecar su viejo y glorioso cuerpo.

En 1935 (y ¿por qué no en 1990?) “*pensar con las manos*”, ¿no podría seguir siendo la exigencia de una Europa reindustrializada y restaurada que se mira perpleja en la nueva civilización que se anuncia?

¹ En 1987, cuando pronuncié esta conferencia ante un público reducido y selecto, no podía adivinar que el título de mi charla evocaría unos años más tarde el de un libro célebre. Justificada y repetidamente premiado, *Elogio y refutación del ingenio*, aparecido en 1992, en 1996 ya ha alcanzado su séptima edición. José Antonio Marina, su autor, el más brillante de nuestros últimos ensayistas, nos recuerda en su inteligente y delicioso libro que la noción de *ingenio* puede también remitir a la invención de máquinas o artefactos que, como decía Covarrubias, facilitan la ejecución de “lo que con fuerzas era dificultoso y costoso”. Este es el sentido de *ingenio* que he tratado de pensar en este texto.

² Denis de Rougemont, *Penser avec les mains*, Paris, Gallimard, 1935, 1972.

“La mano, escribía Denis de Rougemont, no es sino un símbolo de la acción propiamente humana” [...] “La mano es lo que hace manifiesto al pensamiento, lo que lo hace visible y corporal” (p.154).

Fuera o lejos de la acción, el pensamiento deviene puro pensamiento y toda la realidad, todo el mundo, está fuera de él. Cuando el pensamiento se vuelve de espaldas al cuerpo y ya no encuentra más objeto que pensarse a sí mismo, todo para él es ausencia, todo es vacío.

La mano representa aquí el cuerpo y sólo con el cuerpo y a través del cuerpo cualquier intervención en el mundo es posible. No hay pensamiento sin cuerpo porque no hay más pensar que el de *un cuerpo que piensa*.

Si el cerebro fuera sólo para pensar y la mano sólo para actuar, ¿sería quizá posible reproducir en una máquina esa pretendida doble constitución?. Sería un monstruo imposible. En efecto: el cerebro tiene aproximadamente 10.000 millones de neuronas y el cuerpo humano unos 10.000 billones de células. Si se quisiera construir algo como esto haría falta, aseguran los expertos, una máquina tan grande como la Abadía de Westminster. Las neuronas de nada servirían si no tuvieran las células orgánicas (las manos) para realizar lo decidido y programado por aquéllas³.

Pensar con las manos quiere decir que pensar sin manos es vanidad y actuar sin pensar es locura. Pensar con las manos quiere decir que pensar es una actividad de todo el cuerpo. Somos cuerpos pensantes, cuerpos que piensan, manos inteligentes.

Todo pensar implica examen e intervención. Todo pensamiento o es acción o no es nada. *Pensar con las manos*, pensar actuando, no es sino la definición de todo pensar y de toda acción.

Por eso la filosofía y los filósofos, cuya vocación es el pensamiento reflexivo, se encuentran a gusto entre aquéllos cuyo genio e ingenio consiste en que sea más eficaz y poderosa nuestra común acción humana sobre las cosas del mundo. Y como no hay acción que no implique el movimiento del cuerpo, es decir, metafóricamente, la acción de las manos, “*pensar con las manos*” es la frase que nos une a vosotros los ingenieros y técnicos y a mí, el filósofo, al pensamiento y a la acción.

Pensar el mundo es “pensarlo”, examinarlo, pero también pesar sobre él recreándolo a nuestro modo y, en suma, reconocerlo como nuestro, reconociéndonos en él, porque conocer es siempre reconocer.

³ Berry, *La máquina inteligente*, Madrid, Alianza, 1983.

Intervenir, actuar en el mundo, no es hacer esclavo al mundo como si fuera algo otro de lo humano. Todo el pensar no es sino acción: el pensamiento es también una práctica.

Hasta el lenguaje mismo, el discurso del pensar, implica la mediación del cuerpo porque la lengua es la realización corporal del concepto, es materialidad del sonido significante. Si en el relato bíblico, en el principio fue el verbo, la palabra, ese principio, no fue el puro pensamiento sino la articulación significante del "fiat". La primera palabra cosmogónica, que es también la primera realidad después del silencio oscuro y tenebroso de la nada de ser ("las tinieblas cubrían el abismo"), fue una palabra que sorprendentemente al pronunciarse *hacia* lo que significaba: "hágase" (y "hágase la luz"). El mundo comenzó con lo que los analistas del lenguaje llaman un performativo. El primer pensamiento fue también la primera acción.

Pensar con las manos quiere decir justamente *pensar con el cuerpo*, *pensar con la acción*: pensar haciendo; un pensar que en sí mismo no es sino acción. "Pensar", del latín *pensare*, quiere decir pesar, sopesar, examinar. Así, "pensar" significa "pesar algo", sopesar, poner en la balanza.

Pero pesar es siempre "pesar sobre algo", intervenir, crear. Todo pensar implica examen e intervención. Todo pensamiento o es acción o no es nada. *Pensar con las manos*, pensar actuando, no es sino la definición de todo pensar y de toda acción.

Por eso me encanta la oportunidad que me habéis ofrecido de hablar *desde* la filosofía *sobre* y *a* la técnica, para poder proclamar, desafiando a algunos filósofos que no me escuchan ahora, que es la filosofía misma la que hoy puede y debe hacer el *Elogio del ingenio y de la máquina*⁴.

¿Por qué la filosofía?. Porque la polaridad pensamiento-acción, que una vieja tradición consideró para siempre escindida, se resume hoy más que nunca en la polaridad, no contradictoria, entre el filósofo y el ingeniero.

¿Por qué hoy? Por que la filosofía siempre se definió por su posición crítica ante el poder, sea respecto al mito (pensamiento-símbolo), sea respecto a la teología (razón-fe), sea respecto a la ciencia (reflexión-conocimiento). Hoy la oposición ejemplar sería la del filósofo respecto a la técnica, es decir, la polaridad entre pensamiento y acción.

⁴ El presente ensayo recoge y amplía la conferencia pronunciada con el mismo título en el Colegio de Ingenieros de Cádiz en enero de 1987.

PENSAMIENTO Y ACCIÓN. LA DESCONFIANZA ANTE LA TÉCNICA

Lo que quiero sostener ante los técnicos es que esta última oposición se disolverá ante nuestros ojos, cuando logremos unos y otros tomar conciencia de que cada vez más esa pretendida contradicción pierde relevancia. Quiero decir: que los términos de la aparente oposición filosofía-técnica apaciguarán su supuesto conflicto cuando nos percatemos que no son sino variables de una única realidad, de una única forma de acción.

Detrás de la tensión entre pensamiento-técnica, aún viva hoy, hay una larga historia de prejuicios fundada en una vieja tradición filosófica de la que aún no nos hemos desembarazado. Un ligero repaso a los juicios y comportamientos cometidos por nuestros más cercanos antecesores del siglo XIX y XX respecto a la técnica naciente y creciente, muestra a las claras por qué no aprendemos de los juicios pasados: porque reconocerlos como errores o como prejuicios implicaría negar la vieja tradición en el que se asientan.

Algunos ejemplos curiosos dicen más que largos desarrollos:

1. *En torno a la previsión del futuro:*

La cuestión es importante porque aún hoy los detractores de la tecnología contemporánea se espantan más de lo que va a venir que de lo que hay. Los hombres somos malos profetas cuando olvidamos que el futuro no es nunca la multiplicación de lo que hay sino un nuevo horizonte que sólo se percibe cuando se avanza. Y, lo que es más importante, que no siempre avanza en la misma dirección acumulando lo que se posee sino a veces por saltos, por mutaciones y en otra dirección.

Algunos ejemplos famosos de falsas previsiones: 1) En 1850, algunos predijeron que, visto el aumento de los coches de caballos en el centro de la ciudad, el futuro de los transportes en Londres hacía prever que una montaña de estiércol cubriría las calles al terminar el siglo (según Berry).

2) Un profesor inglés de principios del siglo XIX aseguraba que atravesar el Atlántico en un barco de vapor era tan imposible como andar por la luna. Como dice, también predictivamente, Arthur Clarke, cuando un científico distinguido predice que algo es imposible casi siempre está equivocado.

3) A propósito de la utilidad de los nuevos inventos: Lord Rutherford, en 1932, aseguraba la inutilidad de la fisión del átomo que él mismo había descubierto. Un ingeniero de correos inglés estaba convencido de la inutilidad del teléfono en Londres: "Aquí tenemos muchos niños mensajeros", decía.

A veces la reserva ante el futuro está justificada: el libertador de una época jamás anuncia la nueva dominación que puede sobrevenir como efecto de la liberación por él conseguida (Sauvy). Y no la anuncia porque la ignora, porque ni siquiera la supone y no la supone porque muchas veces no sabe lo que es el futuro.

El futuro es un nuevo horizonte que sólo se percibe cuando se avanza. En 1880, se suponía, dado el modelo de casa burguesa de aquel tiempo, que un siglo después todos los obreros tendrían un piano en su casa.

¿Qué pensar pues de nuestro futuro? ¿Qué hay que hacer para mañana? ¿Qué esperar de lo que vendrá?

Una cosa es segura: casi todo lo que puede ocurrir, ocurrirá. Todo es cuestión de tiempo y de paciencia. Se calcula que en 6.000 millones de años, todo lo que en el mundo *puede* ocurrir, ocurrirá (Berry). Pero sólo ocurrirá, 1º) lo que *puede* ocurrir, es decir, *lo posible*. Y 2º) lo que *tiene que* ocurrir, es decir, *lo necesario*. Gracias al tiempo, todo lo posible es necesario. Pero a pesar del tiempo, sólo no ocurrirá lo imposible.

2. *El miedo al progreso técnico*

El progreso de la civilización occidental consiste (según L. White) en aumentar la cantidad de energía disponible por cabeza de habitante. Para otros consiste en prolongar la vida humana.

El progreso técnico suscita el miedo o la inquietud, bien por nuestra incapacidad para pensar un futuro que no sea un presente multiplicado, bien por el temor ante el ritmo mismo de las invenciones tecnológicas de los últimos 200 años. El conocido ejemplo de “la exponencial de la velocidad” en los transportes, sirve no sólo para medir el progreso técnico sino sobre todo el ritmo de su desarrollo⁵.

¿Cómo prever el siguiente paso? ¿Cómo adivinar todo lo que implicaría un nuevo salto en “la exponencial de la velocidad”?

Porque con cada aumento de la velocidad, todo el entorno natural y social cambia. Toda la industria y el comercio, el modo de resolver los conflictos, las relaciones entre las culturas, el sentido del tiempo y del espacio, en suma.

⁵ Recuerdo los términos de la “exponencial del transporte”: Lo que un hombre puede recorrer en 12 horas se mide así: durante muchos milenios, 32 km., a pie; durante muchos siglos, montando un caballo domesticado, 64 km.; en los siglos XVII y XIX, 120 km. en diligencia; en los siglos XIX y XX, 820 km., en ferrocarril; desde 1950, en 12 horas un hombre puede recorrer 8.800 km. en avión de reacción.

3. *El miedo a la máquina.*

Es el mismo miedo que sentían a principios de siglo algunos pequeños pueblos franceses que impidieron que el ferrocarril pasara por su término, convencidos de que el fuego de las locomotoras iba a quemar los campos y el humo del carbón a ennegrecer las cosechas.

Hay un miedo social: "la máquina produce paro". Y es cierto que la máquina hace un trabajo y por tanto sustituye a la mano del hombre. Pero no se añade que toda máquina multiplica la energía humana y por tanto nos libera del trabajo más penoso y además, y es lo esencial, las máquinas inspiran, suscitan y permiten nuevas formas de trabajo que sólo pueden emprenderse a partir de ellas. Los niños mensajeros de Londres perdieron su trabajo por culpa del teléfono, es cierto. Algunos de ellos serán hoy ingenieros de telecomunicaciones.

Hay un miedo aún más profundo: el miedo a la energía de la máquina. La máquina es lo otro, lo extraño, lo oscuro. La máquina Hal en *2001* de Kubrick es un ejemplo estremecedor. O, como decía Berry, ese horror ante las futuras computadoras "capaces de quedar embarazadas". El horror ante la autorreproducción de las máquinas. Técnicamente aún no parece posible, pero es imaginable, con una condición, teóricamente concebible: que la máquina sepa quién es, que tenga conciencia de sí misma como máquina.

Turing, en 1950, enumeraba las cualidades que debería tener una máquina para poder ser confundida con nosotros. En 1950 no existía tal máquina. No existía, en efecto, ninguna máquina que fuera capaz, según la célebre enumeración de Turing: "ser amable, decidida, simpática, tener sentido del humor, distinguir el bien y el mal, cometer errores, enamorarse, saborear las fresas con nata, hacer que alguien se enamore de ella, aprender con la experiencia [desde 1984 ya puede hacerlo], utilizar palabras adecuadamente [ya lo hace hoy], ser sujeto de su propio pensamiento [condición para poder reproducirse], tener tanta diversidad como el hombre, hacer algo que sea realmente nuevo".

En 1983, Berry enumeraba lo que hace y lo que no hace la máquina superinteligente: las máquinas han aprendido a hablar y a escuchar; en un futuro próximo, aprenderán a explorar inmensos bancos de memoria y a formular juicios de valor. Siempre les faltará, añadía Berry, "saborear las fresas con nata"⁶.

⁶ La construcción de las máquinas inteligentes nos permitirá algún día comprendernos mejor. Comprenderemos quizás que el pensar y la conciencia de sí no son sino funciones de nuestro organismo, funciones que aún no hemos conseguido producir en nuestras máquinas.

El mejor ejemplo del miedo a la máquina es todavía imaginario. El mayor miedo a la máquina es el miedo ante una energía que no controlo (Frankenstein). En el fondo, este miedo repite el ancestral miedo a la naturaleza salvaje.

Un relato de ciencia ficción de Browne puede servirnos de ilustración: “El inventor de una máquina superinteligente pregunta un día a su máquina: ‘¿hay Dios?’. Y la máquina, tras cerciorarse de que tiene asegurado el suministro de corriente eléctrica, replica con voz de trueno: ‘¡Sí, *ahora* lo hay!’ El inventor, horrorizado, inicia un movimiento para arrancar el enchufe, pero la máquina, adivinando sus intenciones, lo fulmina de un golpe”.

Mi tesis es que todos estos ejemplos de miedo, de desconfianza, de ignorancia ante la técnica, no son sino la superficie de una contradicción más profunda donde combaten viejas dualidades heredadas.

Porque la polaridad pensamiento-manos, arrastra antiguas e insidiosas alternativas: pensamiento-acción, teoría-práctica, ciencia-técnica, cultura-civilización, ciencias humanas-ciencias naturales, hasta llegar a las distinciones metafísicas como espíritu-cuerpo, o distinciones socio-políticas como, desde muy antiguo, la clase de los que poseen el saber puro y por tanto el poder y la clase de los que sólo saben hacer (artistas, artesanos, técnicos, etc.). Como decía Séneca, “el oficio del filósofo no es enseñar a los hombres cómo utilizar sus manos. El fin de sus lecciones es formar el alma” (*Epístolas morales*).

Este viejo conflicto que yo ahora aparento resolver de un plumazo, a partir de la frase conciliadora y ambigua de Denis de Rougemont, está en realidad todavía vivo. Está incluso cada vez más vivo porque sólo ahora estamos percatándonos de la ruptura profunda que implicará su próxima y anunciada disolución.

La polaridad pensamiento-acción lo que encubre es la larga historia del conflicto entre Hombre y Naturaleza, cuyas etapas van desde la distancia hasta la identificación entre los dos términos.

Entonces comprenderemos que el pensamiento es una actividad mental que realiza nuestro organismo junto con otras actividades biológicas. Ferrater Mora (*De la materia a la razón*) nos proporciona un ejemplo para ilustrar lo que decimos: el mecanismo del reloj permite unos impulsos que hacen que dos agujas recorran un círculo con números. Lo que hace el mecanismo y las agujas es moverse regularmente gastando una cierta energía. El “marcar la hora” es una significación añadida de la que el mecanismo del reloj “se desentiende”. La significación “son las 10 y media” sería el pensar del mecanismo.

HOMBRE Y NATURALEZA: DE LA DISTANCIA A LA IDENTIFICACIÓN

La llamada dominación moderna del mundo gracias a la ciencia y a la técnica no es sino el resultado de una lenta identificación, no de un distanciamiento. Cuando el hombre siente a la naturaleza como lo otro, como lo extranjero, es cuando se siente anonadado por ella. Entonces la naturaleza se le aparece como lo extraño, lo mágico y, en suma, lo incognoscible. Y “lo otro incognoscible” es siempre lo que nos domina, porque ante lo oscuro siempre nos sentimos amenazados. Esta es la situación de lo humano cuando no sabe aún que él mismo no es sino naturaleza.

El “dominio” de la naturaleza por el hombre no es pues sino el resultado de una lenta identificación, la identificación del hombre con la naturaleza.

Esta lenta identificación, que es la historia misma de nuestra cultura occidental, implica un doble movimiento: de una parte, la humanización de la naturaleza, y de otra, hacia la que quizás vamos, la naturalización de lo humano.

La humanización de la naturaleza, resume la historia del hombre en su lucha por sobrevivir y perseverar en su ámbito, que se le aparecía primero como hostil y extraño y que se propone dominar (*dominus* = señor, amo). Sin embargo, el resultado de este largo combate no ha sido el de una naturaleza esclavizada, como se esclaviza a un “bárbaro” o a un “salvaje” (a algo que está más allá de mi frontera, de mi cultura; salvaje = de la selva) sino el de una naturaleza domesticada (*domus* = casa, hogar) que cada vez deviene más próxima y familiar, donde el hombre se reconoce porque en ella descubre lo que él puso de sí mismo. Es el camino que va del cazador al ganadero, del recolector al cultivador.

Toda domesticación y familiarización de lo extraño implica siempre pensar, sopesar las propiedades, en suma, conocer el objeto. Y este conocer va penetrando cada vez más en lo oscuro de las cosas iluminándolas desde sus propiedades más aparentes hasta las más escondidas.

Este largo proceso de la humanización de la naturaleza muestra, en el ritmo de su desarrollo, cómo el hombre sólo supo acelerar su conocimiento y su práctica científico-técnica desde el momento en que comenzó a concebir a la naturaleza no como lo extraño, oscuro e incognoscible sino como lo próximo cognoscible. Así se comprendería la increíble lentitud del conocimiento de las leyes de la naturaleza durante un larguísimo período y su extraordinaria aceleración en la edad moderna y contemporánea⁷.

⁷ Una imagen de este curioso ritmo es la que se ilustra con el conocido cálculo: si toda la historia de la humanidad hubiera ocurrido en un mes (y hoy estuviéramos en el día 30), los pri-

DE LA DOMINACIÓN A LA AMISTAD

Estamos en los últimos 12 segundos de la humanización de la naturaleza (ver nota anterior). La distancia entre naturaleza y hombre se acorta a medida que aquella nos abre sus secretos y se nos aparece como más nuestra, más próxima, más amiga.

El hombre, en su vieja relación con la naturaleza, ha pasado así *del miedo a la dominación* y ahora *de la dominación a la amistad*. La dominación entraña el riesgo de la explotación (la naturaleza entendida como instrumento). La amistad envuelve el exceso de la protección (la naturaleza como un tesoro frágil).

Tanto *el hombre depredador* como *el hombre ecólogo* se relacionan con la naturaleza de maneras opuestas pero curiosamente simétricas, lo que implica en suma su analogía: para ambos, la naturaleza es todavía *lo otro de lo humano*. Para el dominador, la naturaleza tiene la insignificancia del mero instrumento o de la reserva de energía; por eso la explota y la agota como movido por un oscuro deseo de hacerla desaparecer; quizá para vengarse, desde su prepotencia actual, de los antiguos miedos que la naturaleza le hizo sufrir.

Para el ecólogo, la naturaleza posee, por el contrario, el valor del tesoro irrepentible donde parecen conservarse todas las virtudes, bellezas y saberes que el hombre de hoy parece haber perdido. La crítica social se refugia hoy en el amor y la protección de esa pura alteridad de lo humano que para el ecologista es la naturaleza. La naturaleza es sabia, buena y bella; justamente todo lo que no es la sociedad humana. El ecologismo es así el remordimiento y la mala conciencia del hombre que pide perdón. La naturaleza aparece entonces casi como modelo ejemplar para una humanidad descarriada. Pero se trata de una naturaleza domesticada y amable, familiar y pacífica: los grandes y hermosos bosques, los tranquilos lagos de montaña, los sitios recónditos y silenciosos, los arroyos cristalinos... Esto es lo que nuestra sensibilidad ecológica nos impulsa a preservar y proteger de la codicia y la degradación del hombre dominador y depredador. Porque nin-

meros 29 días y 22 horas corresponderían al hombre nómada, cazador y recolector. Los siguientes 30 minutos representarían el nacimiento de la agricultura y el desarrollo de las ciudades. En los cuatro últimos minutos acecerían el Renacimiento y la Nueva Ciencia. La Revolución industrial habría tenido lugar hace 1 minuto y medio. La era de la informática habría comenzado en los últimos 12 segundos.- Es decir, desde el neolítico no ha habido ninguna revolución comparable hasta el siglo XVIII. Casi 3.000 años de estancamiento entre ambas (Lévi-Strauss, *Race et Histoire*). O, según otro cálculo (L. White, *The science of culture*, N.York, 1949), la revolución científica e industrial ocupa una media milésima de toda la vida de la humanidad. Durante 9 décimas partes de su historia, la humanidad permaneció estacionaria.

gún ecólogo ama la inundación catastrófica, el cataclismo geológico, las plagas agrícolas, las epidemias, los virus, las bacterias, etc., por muy “naturales” que sean. Esta naturaleza natural, no humanizada ni domesticada, no despierta aún sino terror, como ante todo lo que es incognoscible, incontrolable y ajeno.

Para ambos, explotador y ecólogo, la naturaleza es lo familiar, lo humanizado, lo domesticado. Por eso el dominador se cree con derecho de dominio sobre ella (*dominus, domus*, señor y casa). Por eso también el ecologista la protege y la conserva, interviene frecuentemente en ella para preservarla de su propia evolución cuando ésta se le aparece como una malformación que parecería contradecir la imagen del tesoro, es decir, de lo puro, de lo permanente, de lo inmóvil, de lo irrepetible. La imagen de lo que el ecólogo quisiera ser.

LA NATURALIZACIÓN DE LO HUMANO

Sin embargo, es el ecólogo el que está más cerca de superar la supuesta alternativa entre explotación y protección (una de las cuestiones debatidas en nuestra cultura actual).

Si el ecólogo es el que anuncia el momento futuro de la alternativa y con ello su disolución es porque la sensibilidad ecológica encierra en sí misma el segundo movimiento que sigue al de la humanización de la naturaleza. La humanización de la naturaleza pagó un precio no previsto: un “hombre desnaturalizado”. El segundo momento que hemos llamado la naturalización de lo humano es el que hoy apunta por todas partes.

La *naturalización de lo humano* significa el final del largo proceso de la relación Hombre-Naturaleza. Recordemos las etapas:

1º Separación y distancia. La naturaleza es lo extraño, lo oscuro y lo poderoso de lo que hay que protegerse.

2º Comienzo y desarrollo del conocimiento de lo natural, como lo otro próximo domesticable. Es el principio del reconocimiento. El movimiento hacia la identificación comienza aquí: la naturaleza es instrumento a utilizar o amiga a proteger. Es el momento de la humanización de la naturaleza. Pero al humanizar a la naturaleza, el hombre descubre que se está desnaturalizando él mismo.

3º La naturalización de lo humano. La identificación se consuma. Hombre y naturaleza son lo mismo. La historia del hombre es también la historia de la naturaleza (Moscovici, *Ensayo sobre la historia humana de la naturaleza*). Es decir, la naturaleza tiene una historia que es también la nuestra, la historia natural del hombre.

Este tercer momento, en el que ya estamos, parte de esa sensibilidad que se ilustra en el ecologista (la naturaleza como modelo puro para lo humano degradado) pero la supera en el sentido de considerar a lo natural y a lo humano como un todo indisociable.

El hombre forma parte de lo natural y la acción humana es la expresión privilegiada de la energía y del trabajo de la naturaleza misma: “El hombre es el sujeto... del orden natural” El orden social, la sociedad misma, podrían llegar a ser considerados como “una parte de un sistema natural en marcha”⁸.

Lo que se anuncia en nuestro tiempo es “el reconocimiento empírico del hacer humano como variante del hacer universal”⁹.

Las consecuencias de este movimiento son esenciales:

1º La técnica artificial humana y la acción natural no son sino modalidades de un único hacer universal.

2º El trabajo inventivo que el hombre desde el principio emprendió para protegerse, para dominar y para explotar la naturaleza, no es sino la expresión de la fuerza de la naturaleza misma y de la progresión sorprendente de esta fuerza.

3º La acción humana, la acción del cuerpo humano, ejemplificada en nuestros días por el poder de la técnica y ligada desde antiguo a la conquista de las fuerzas naturales, no representa ya el polo opuesto de lo natural sino la más rica variante de las propias fuerzas naturales.

El *Elogio del ingenio y de la máquina* no es en suma sino el elogio de la naturaleza y del hombre. Porque ¿hay algo más natural que un hombre?

Recordemos una vez más la frase de Elytis: “Mi metafísica es la física; para mí el otro mundo se habita y se juega dentro de éste”.

O, como decía Jorge Guillén:

Este sumo aquende es mi allende

Cádiz, enero de 1987

⁸ Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968, 1977, pág. 554.

⁹ Moscovici, *op. cit.*, pág. 540.

ORIGEN DE LOS TEXTOS

Cádiz: lucidez, humor y sabiduría, conferencia en las I Jornadas de la Ciudad y el Mar, Diputación de Cádiz, enero de 1986. Inédito.

Sobre el humor como conducta del pensar, conferencia en Jornadas sobre el Humor, Universidad de Cádiz, julio de 1986. Inédito.

Cómo disfrazarse de Jurado sin parecerlo, “Pregón Carnavalesco” en el Casino Gaditano, febrero de 1988. Inédito.

Tiempo y transgresión: elementos para una “salvación” antirromántica de Andalucía, conferencia en el Seminario “La imagen romántica de Andalucía”, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Ronda, agosto de 1985. Inédito.

Suscitar el bergsonismo: las paradojas contemporáneas de un filósofo cortés, texto reducido de la primera parte de una investigación en elaboración: 1980-1996. Inédito.

El exilio del filósofo, conferencia en “Los exilios en el pensamiento y la literatura”, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Sevilla, octubre de 1984. Publicado en *Claros del Bosque. Revista de poesía y pensamiento*, nº1, Primavera 1985, pág.65-77.

Presencia y tiempo en Jorge Guillén, texto reelaborado de una conferencia en el XXXVIII Curso de Verano de la Universidad de Cádiz, julio de 1987. Inédito.

Tiempo del poder y tiempo de deseo, conferencia en la Facultad de Derecho de la Universidad de Cádiz; Jerez de la Frontera, octubre de 1986. Inédito.

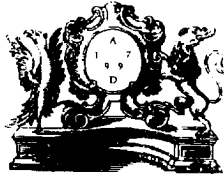
Los disfraces del tiempo en la escena del presente, texto reelaborado de la Lección inaugural del Curso Académico 1990-91, Universidad de Cádiz, octubre de 1990. Publicado con el mismo título por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1991.

Los jóvenes tiempos: entre la imitación y el ensimismamiento, texto reelaborado de la conferencia pronunciada en la clausura de la “34ª Reunión Nacional de la Asociación Española de Psiquiatría infanto-juvenil”, Cádiz, junio de 1996. Inédito.

Las rupturas de la contemporaneidad, texto reelaborado de la conferencia titulada *Universidad y cultura*, pronunciada en la inauguración del XXXV Curso de Verano de la Universidad de Cádiz, julio de 1984. Inédito.

Europa y la crisis de la modernidad, conferencia en el “Seminario sobre Europa” del XXXVI Curso de Verano de la Universidad de Cádiz, julio de 1985. Inédito.

Elogio del ingenio y de la máquina, conferencia en el Colegio Oficial de Ingenieros de Cádiz, enero de 1987. Inédito.



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EN SALAMANCA
EN LOS TALLERES DE GRÁFICAS VARONA,
EL DÍA 13 DE AGOSTO,
EN QUE LA IGLESIA CELEBRA A CLARA,
COMPAÑERA Y DISCÍPULA DE SAN FRANCISCO,
FUNDADORA DEL CONVENTO DE SAN DAMIÁN
AL QUE QUISO TORRE FUERTE DE LA INSIGNE POBREZA.
MURIÓ EN EL AÑO DE 1253.