

1-1-2009

De la libertad como posibilidad del mal

Julián Enrique Caballero Chacué
Universidad de La Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Caballero Chacué, J. E. (2009). De la libertad como posibilidad del mal. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/41

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

DE LA LIBERTAD COMO POSIBILIDAD DEL MAL.



Poder, amor y muerteⁱ.

DE LA LIBERTAD COMO POSIBILIDAD DEL MAL.

Por:

JULIÁN ENRIQUE CABALLERO CHACUÉ.

UNIVERSIDAD DE LA SALLE.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.

Agosto de 2009.

Tabla de contenido.

Introducción.	4
Primer capítulo.	
De la libertad como posibilidad del mal.	
1.1. Evocación de la fragilidad; introducción al problema.	7
1.1.1. Naturaleza del problema.	9
1.1.2. Desproporción ontológica del hombre a propósito de la pregunta por la verdad.	13
1.2. Patética de la «miseria».	20
1.2.1. Artificios del espíritu ocioso.	25
1.2.2. Reciprocidad de los infinitos.	29
1.3. Absurdidad y paradoja de la libertad.	30
1.3.1. Análisis de la receptividad.	34
Segundo capítulo.	
La libertad en el devenir histórico.	
2.1. Función simbólica.	40
2.2. Camino a la interpretación.	46
2.2.1. La historia «presunta». Parte I.	47
Parte II.	54
2.2.2. Naturaleza e historia.	57
2.2.3. <i>Árbol del bien y del mal</i> . Parte I.	64
Parte II.	69
Tercer capítulo.	
Poder, amor y muerte.	
3.1. Poder.	73
3.2. Amor.	79
3.3. La muerte.	85
A manera de conclusión.	101
Bibliografía.	103

Introducción.

La vida, su diversidad e innumerables temas concernientes a la felicidad, algunas veces referidos al dolor y al placer, parece no tener relación más que con la muerte. E inclusive lo circunscrito al mal, que desde lo mítico narra la experiencia humana con lo prohibido (en relación con sus dioses), coincide en poner al hombre frente el problema del tiempo. De lo anterior surgen dos preguntas que van a ser los pilares de esta investigación, ellas son: ¿cómo puede el mal incitar al acto creativo en vez de incitar a la destrucción? Y, ¿cómo la tragedia da profundidad, fecundidad y sentido a la vida? A modo de diario filosófico hubiese querido desarrollar cada uno de estos temas que han atraído de sobremanera mi atención (como un juego a un niño), dado que he encontrado en la subjetividad una aliada incondicional para penetrar -sin ayuda de luz- en el «abismo», pero esto es algo que he aplazado, pues he encontrado algunos inconvenientes de tipo metodológico, por el tipo de lectores a quienes éste va dirigido.

Pese a todos los obstáculos que se me hubieran interpuesto, de todas formas no hubiera podido renunciar a la tentativa de hacer una confesión, al querer indagar sobre la naturaleza del mal para revelar lo que hay de universal en el individuo, que es finito. Si bien una motivación personal y una profunda agitación por cuestiones de esta índole, me han llevado a emprender sin brújula este viaje -por sendas desconocidas- al interior del laberinto humano que encierra las grandes contradicciones de la historia. En consecuencia, al tratar la naturaleza de un problema tan íntimo, cuyas raíces se derivan de la sexualidad y la necesidad inherente al primer acto (el nacimiento), hemos de recorrer los problemas fundamentales de la humanidad desde una dimensión poética, puesto que el problema se nos ha de revelar enigmático por su carácter difuso, para lo cual precisamos de herramientas especializadas a fin de interpretar el fenómeno que es propio al *lenguaje de la confesión*, del que habla Ricoeur. Es por ello que se ha escogido, como alfa y omega, el concepto de libertad para abordar filosóficamente el mal.

De este modo habrían de quedar abiertas todas esas preguntas con las que Nietzsche empieza su itinerario en *El nacimiento de la tragedia*, aunque en principio no sea a él a quien recurra para iniciar esta reflexión, involucrándome -al iniciar de esta forma-, con la tradición filosófica inspirada por el contexto griego y sus ideas relativas al *ser* y el *devenir*. Por otro lado, cabe mencionar que el lenguaje aquí utilizado y las imágenes literarias alusivas al tema, han sido seleccionados por el autor, dada su sensibilidad e interés particular por lo trágico, ya por su experiencia, ya por su orientación filosófica hacia lo estético. En especial quisiera referirme a esa forma de recrear al mundo mediante la cual, somos seres de posibilidades que son lo que eligen y son hasta lo que no son, pues sin que hayamos elegido el nacimiento, una sola cosa es cierta: hemos nacido para morir.

Primer capítulo.

De la libertad como posibilidad del mal.



Estoy de buen humor: Dios es bueno; estoy triste: es malo; indiferente: es neutro. Mis estados le confieren atributos correspondientes: cuando gusto del saber, es omnisciente, y cuando adoro la fuerza, es todopoderoso. ¿Me parece que las cosas existen? Él existe; ¿me parecen ilusorias? Él se evapora. Mil argumentos le apoyan, mil le destruyen; si mis entusiasmos le animan, mis malhumores le ahogan. No sabríamos formar imagen más cambiante: le tenemos como a un monstruo y le aplastamos como a un insecto; si le idolatramos es el Ser; si le repudiamos, es la Nada.

Cioran, Breviario de podredumbre.

1.1. Evocación de la fragilidad; introducción al problema.

Este ensayo, que no dista mucho de la empresa de una obra literaria, consta de tres partes constituidas a su vez por otras partes, a fin de observar desde distintas perspectivas lo concerniente al mal. Si bien el problema del mal es un asunto de características singulares por lo que toca a la subjetividad, dado que lo que es malo para algunos no lo es para todos; del mismo modo, lo que para alguien ha sido bueno en algún momento de la vida, no necesariamente lo será siempre. «Lo bueno» en tanto procura felicidad, orden y equilibrio, sólo ocurre en determinadas situaciones, siendo que bajo otras determinadas circunstancias —esto mismo que consideramos «bien»- podría ser causa de terribles enfermedades y sufrimientos. En consecuencia, «bien» no es sólo aquello que puede ser causa de placer, ni «malo» aquello que sólo es causa dolor como se limitaron a creer los sensualistas. «Bien» en nuestro mundo puede ser el remedio de unos a la par que un veneno para otros. El amor, por ejemplo, considerado por el género humano el «bien» por excelencia, así como puede proporcionar felicidad y largos períodos de alegría, también puede ser el origen de diversos sufrimientos y tiempos de desdicha. ¿Cuántas tragedias no han sucedido en nombre del amor? ¿No es acaso el problema del mal una *peripezia*, un cambio inesperado con inclinación hacia lo opuesto?

Resulta claro que bajo estos parámetros no podríamos acercarnos a una noción de «mal» apropiada a una antropología de carácter filosófico, pues habría tantas nociones de mal como peces en el mar o como credos en el mundo. De ahí el que haya surgido la iniciativa para reflexionar el problema del mal a través de la libertad, siendo que una reflexión de este tipo habría de permitirnos acceder al origen de la nebulosa encarnada en el corazón del hombre. Para tal efecto, me encaminaré por el lado de la *simbólica del mal* que propone el filósofo francés, Paúl Ricoeur, examinando algunos puntos que considero pertinentes a propósito del mito como tiempo representativo del «tiempo de todos los tiempos» y la historia como fruto del despliegue de la voluntad de los hombres. Con seguridad el planteamiento en estos términos puede resultar extraño, hay que confesarlo, y aunque la pregunta por el mal, por otro lado, es sumamente problemática, no por eso deja de ser una pregunta atractiva. Es menester, por lo tanto, preparar el terreno antes de plantar

las primeras semillas, pues desde las primeras líneas este planteamiento exige todo de quien ignora mucho, siendo que el problema del mal (como ya lo había mencionado) es un asunto de características singulares por lo que toca a la subjetividad.

En primer lugar voy a tratar de especificar el sentido de algunos términos, con el fin de asegurar que no se me mal interprete en el futuro desde convencionalismos y particularidades que no vendrían al caso, pues suele ocurrir muy a menudo que un solo concepto esté cargado de un pasado que remita a muchas fuentes, lo cual se presta para polémicas absurdas, siendo que las palabras echan raíces de diversas formas según el pensamiento que las cultiva. De ahí el que también sea partidario de los que consideran arbitrario, tomar «prejuicios populares» para asentarlos en una sola palabra o sellarlos herméticamente en una sola verdad; esto es algo con lo cual uno no puede luchar y es algo que más bien -pese a la obstinación de algunos- deberíamos asumir de modo *afilosófico*¹.

Aquella dificultad con las palabras habría de ser la razón definitiva por la que ahora pretenda utilizar imágenes provisionales (sólo en algunos conceptos). Por lo menos, en lo que al «mal» respecta, voy a considerarlo como un germen exclusivo a la naturaleza humana, encarnado tras la piel como necesidad, deseo e ignorancia. ¿Qué quiere decir eso de que el mal es un germen exclusivo a la naturaleza humana? Básicamente esto: que el mal es posible sólo como despliegue de la libertad. ¿Eso quiere decir que la libertad es, asimismo, exclusividad del hombre? En efecto, la libertad no es algo de los animales ni de las plantas, pues ninguno de ellos es consciente de si lo es o no. Sencillamente, fuera del hombre ningún otro ser está dotado de aquella facultad de atribuir valores a las cosas como «buenas» o como «malas», lo que a su vez los hace exentos de «culpabilidad». El árbol, por ejemplo, simplemente *es*; ello constituye que no pueda ser nada diferente de lo que ya *es*,

¹ Cuán a menudo los filósofos se ufanan de poseer la verdad, por lo que no pueden admitir verdades que partan de la subjetividad o del contexto en el que ésta se desarrolla, sin incurrir en convencionalismos y/o pretender objetivar todo lo que les rodea hasta solidificar el aire que inhalan al hablar. Era esto más o menos lo que Nietzsche criticaba a Schopenhauer: «Schopenhauer no hizo más que lo que suelen hacer justo los filósofos: tomó un *prejuicio popular* y lo exageró. A mí la volición me parece ante todo algo *complicado*, algo que sólo como palabra forma una unidad, -y justo en la *unidad* verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la siempre exigua cautela de los filósofos. Seamos, pues, más cautos, seamos «afilosóficos»» (2007: 41).

contrario al hombre, que puede ser hasta lo que *no es*, lo que a su vez lo hace tener consciencia de las posibilidades que se abren a la acción, convirtiéndose así en el arquitecto de su propio camino².

1.1.1. Naturaleza del problema.

Ideas vagas, ávidas de respuestas claras, y una sed infinita, sólo eso tenemos de la vida y del universo en el que vivimos. Naturalmente, se trata de una ansiedad infinita que sólo la muerte podría saciar... Por lo pronto (para tomar al toro por los cuernos) habría que señalar que el hombre ya no solamente se inclina al conocimiento por influjo de la naturaleza, sino que además, luego de haberse dado cuenta que el conocimiento de muchas cosas proporciona cierto deleite y cierto poder al interior de la cultura, ahora éste desea alcanzar el conocimiento de muchas cosas, por conveniencia propia más que por una inclinación natural a la sabiduría, a riesgo de vivir sin intensidad y desinteresado de toda aventura. No obstante, a pesar de todos los esfuerzos que el hombre hiciere por dar una explicación a los fenómenos más recónditos del universo, es más que seguro que no lograría dar con mucho -por no decir que con nada- en comparación con todo lo que se le escaparía, pues solamente en su interior hay secretos que la mayoría de los hombres han ignorado desde siempre: cosas misteriosas que, por el momento, hombre alguno tan siquiera ha llegado a imaginar que existen. En lo sucesivo iremos reflexionando sobre aquellas cosas.

² Esta reflexión que parte de la idea fundamental que la libertad es la posible de todos los males, no es algo cuya especulación haya pasado por desapercibida por otros filósofos en el pasado; por lo menos Schelling, fue uno de los que atraído por estos temas, elaboró un manuscrito titulado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, del cual se habrían llevado a cabo varios seminarios, uno en especial al que quisiera referirme, dictado en el semestre de verano de 1936 en la Universidad de Freiburg im Breisgau a cargo del profesor Heidegger, cuyos datos fueron recolectados bajo el título de *Schelling y la libertad humana*. En este último (como en el título del primero) aparece consignado que *el hombre es propiedad de la libertad*; algo que me parece curioso, pero que desecho sin desmeritar el desarrollo y los alcances del autor (junto con los del traductor que hizo posible la versión al castellano), pues dentro de lo que planteo, el hombre es la libertad, siendo que si fuese dueño de ella, lo más probable sería que pudiera perderla y, asimismo, que luego pudiera recuperarla, lo que a la larga sería absurdo, ya que perder la libertad es sinónimo de perder la vida. En este sentido considero que hablar de *libertad humana* es redundar sobre conceptos, ya que no habría libertad sin recurrir a pensar al hombre, y viceversa, que el hombre no sería tal sin la libertad.

Del sin número de cosas que escapan al entendimiento humano -así como las que permanecen invisibles a los ojos-, encontramos al interior del hombre un universo que todavía nos es desconocido, más allá de las estrellas y, a fuerza nuestra, fuera del alcance de cualquier mecanismo (telescopio, microscopio u otro lente) que la humanidad haya podido inventar para agudizar su visión en la oscuridad. Se trata, pues, de un abismo insondable tras esos pliegues que separan al corazón de la razón, al cuerpo de la mente, respectivamente, como si se tratara de dos cosas aparte y diametralmente opuestas. Teniendo en cuenta esto, ¿cómo podríamos traer a la luz gran parte de los misterios que el hombre esconde tras de sí sin caer en particularidades de la subjetividad, de modo que se haga cada vez más corto el camino que lleva a su reconocimiento? Responder a una inquietud de tan altas expectativas debe de satisfacer el hecho mismo de preguntar por lo más asombroso y digno de ser descubierto, en tanto incita a la búsqueda del espejo que permite al ojo contemplarse a sí mismo, más allá de las superficialidades que adornan el cuerpo, de tal suerte que nos encontremos con lo sublime.

Aquello consistirá, sin lugar a dudas, en agudizar la visión sobre la oscuridad que reposa en nuestro poder, hasta llegar en acto reflexivo al reconocimiento de nuestra potencialidad para el bien y para el mal, ya mediante el estudio del concepto de *libertad*. Diría Paúl Ricoeur a propósito del tema:

Esta decisión de comprender el mal a través de la libertad es en sí misma un movimiento de la libertad que toma el mal sobre sí; esa elección del centro de perspectiva constituye ya la declaración de una libertad que reconoce su responsabilidad, que jura considerar el mal como mal cometido y confiesa que estaba en su mano haberlo impedido. (1982: 18).

Por consiguiente he de hacer énfasis en el concepto de *labilidad* en torno a tres dimensiones inherentes a la condición humana. Ellas son: lo concerniente al poder, el amor y la muerte, siendo que la búsqueda de la felicidad tan anhelada por el género humano se resume en el conflicto de estas tres formas de asumir la finitud³. Palabras más, palabras menos, la labilidad ha de revelar las paradojas que envuelven a nuestra existencia, ya como trasgresión del límite o como quebrantamiento de lo designado por la divinidad; o lo que

³ Para el desarrollo de esta propuesta, véase el numeral cuatro.

viene a ser lo mismo, nuestra tendencia a desear lo prohibido, de donde se deriva en segunda instancia, las nociones de «pecado», «bien» y «mal. Así, la necesidad encarnada en deseo marcarían el rasgo de la labilidad, ya como posibilidad de caída propia a la débil constitución del hombre.

Esta forma de ligar la experiencia del mal con el dolor, en analogía con aquella consideración que pone a la libertad como *facultad para el bien y para el mal*, vincula el problema del mal a la evolución del pensamiento, siendo que ésta sería la característica fundamental a partir de la cual el hombre es enteramente hombre, débil y propenso a la caída, en la medida en que él es amo y señor de lo que calla, hace o simplemente deja de hacer. Schelling sostendrá: «En efecto, las pasiones en sí no son el mal, ni tenemos que luchar sólo contra la carne y la sangre, sino contra un mal dentro y fuera de nosotros que es espíritu» (1989: 237). No obstante, esta noción de *espíritu* tan arraigada en el idealismo y la literatura germana con el *romanticismo*, da por un momento la sensación de estar tratando con un ser que bien podría tomar parte en nuestras elecciones bajo una especie de *posesión*, coexistiendo potencialmente a las necesidades que subyugan al cuerpo y a las posibilidades de conocer que se abrazan al pensamiento, lo que sin lugar a dudas quedaría más apropiado para reflexionar sobre una metafísica del mal, donde el hombre sería excluido de ser el autor de su desgracia.

Por otro lado, al hablar del mal todavía estamos tratando con algo desconocido, que no sabríamos decir con exactitud si se trata de un espíritu –*δαιμόν*– o simplemente de una enfermedad heredada de generación en generación; lo que sí debemos de tener en cuenta es que se trata de algo que nos pone en comunión con nuestros antepasados desde la existencia del primer hombre. «Por lo tanto [continuaría Schelling], sólo este mal, resultado de un acto propio, pero adquirido desde el nacimiento, puede ser llamado mal radical» (1989: 237). Luego este mal radical adquirido al nacer estaría directamente relacionado con el símbolo de impureza, al que hace mención Ricoeur cuando aborda el símbolo de la *mancha*, lo que evidencia la posibilidad de trasladar el conflicto del drama humano al ámbito de la sexualidad, puesto que el mal, así como el amor, también sería propio de un patrón

hereditario, al estar emparentado con el placer corporal, de donde emanan crímenes tales como la violación y el homicidio.

Esa comparación entre la sexualidad y el homicidio se encuentra respaldada por un juego de imágenes: en ambos casos vemos que la impureza está relacionada con «algo» material que se transmite por contacto y contagio. [...] En el límite tenemos al niño que nace impuro, contaminado en su origen por el semen paterno, por la impureza de las zonas genitales de la madre y por la impureza adicional del parto. (1982: 192)

Impurezas y dolores del parto que van ligados a la experiencia de la caída. En relación con lo anterior, si nos atenemos, por ejemplo, al mito que narra el *Génesis*, con el nacimiento viene primero la desnudez, luego el apego a las cosas del mundo, a las cuales sucede la necesidad por esa ausencia manifiesta en el deseo (ausencia caracterizada por esa falta de totalidad: ausencia de todos los objetos que no soy «yo» y que más bien son un «no-yo»), lo cual desencadena todos los males y la angustia metafísica de la muerte. Desde luego, la angustia de todo ser viviente descansa en aquello que lo supera, pues ahí está lo que ha de saciar nuestra sed infinita: Jankélévitch mejor que nadie lo habría comprendido cuando expresaba con maestría en el libro de *La muerte*. Luego, por ningún motivo debemos suponer que la muerte es el mal, ni mucho menos suponer que sea otra cosa de lo que no-es. Bastémonos con decir: *El bien y el mal son uno* (Diels, B 58). Según Heráclito (el padre de esta aguda observación), el dinamismo en el que permanece la naturaleza hace que prevalezca una armonía constante entre todas sus fuerzas opuestas, ya que éstas transitan de la mano del cambio, sucediéndose unas a otras en una especie de corriente que todo lo envuelve, y de la cual devienen el orden y el caos.

Ahora, si partimos de la idea de que esa armonía también es propia a la constitución humana, la podríamos llamar libertad para hacer referencia al bien y al mal, dada su capacidad de iniciar algo por sí misma, alternando espontáneamente, sin la necesidad de una causa externa que la preceda. Por otro lado, al comparar la libertad con la naturaleza de ese gran cuerpo llamado *cosmos*, se puede observar que su propagación en el medio escapa a una comprensión de orden natural (causal), por lo cual resultaría ineficaz una meteorología del humor, pues en virtud de la libertad, inesperadamente el hombre podría sobrepasar los límites de lo establecido como razonable, pudiendo así, romper con toda idea

de equilibrio, llámese ésta «pacto», «alianza», «convención» o «ley». Ha sido de esta forma que el suicida contra-natura, ha logrado violar el principio de auto-conservación.

El suicidio es uno de los caracteres distintivos del hombre, uno de sus descubrimientos; ningún animal es capaz de él y los ángeles apenas lo han adivinado; sin él, la realidad humana sería menos curiosa y menos pintoresca: le faltaría un clima extraño y una serie de posibilidades funestas, que tiene su valor estético, aunque sea más que por introducir en la tragedia soluciones nuevas y una variedad de desenlaces. (Cioran, 2001: 94)

En efecto, los animales todos ellos están impedidos de ser los causantes de su propia extinción, característica por demás, exclusiva del ser humano que es consciente de su finitud. Tal conducta del hombre se podría atribuir, un poco haciendo referencia al dualismo platónico con esa percepción del *soma sema-σωμα σεμα- cuerpo cárcel del alma* extraída de los antiguos orfismos, a esa ambigüedad que torna del interior del hombre con los caballos que arrastran al auriga. Así, a pesar de tener un alma alada, el hombre de carne y hueso sería un ser cuya existencia estaría caracterizada por su debilidad e inconformidad, nunca satisfecho y de continuo en desarrollo hacia la muerte. De este modo, la necesidad encarnada en deseo marcarían esencialmente el rasgo de la labilidad, ya como posibilidad de caída y de tentación propia a la débil constitución del hombre, y el mal aparecería *grabado en la constitución más íntima de la realidad* como un algo a lo que nadie está exento pero que cada quien debe aprender a combatir y que, al final, pareciese que esa fuera la razón de nuestra existencia para poder vivir en comunidad.

1.1.2. Desproporción ontológica del hombre a propósito de la pregunta por la verdad.

En esta línea, siguiendo el procedimiento trazado por Ricoeur frente a este problema, la reflexión en torno al concepto de labilidad debe emprender la búsqueda de esa «in-coincidencia del hombre consigo mismo, en el orden de la acción y del sentimiento tomando como modelo la desproporción entre la razón y la sensibilidad» (1982: 29). Desproporción del hombre que reclama ante todo, una reflexión sobre el objeto y una pre-comprensión de la naturaleza del problema, desde dos perspectivas: una de tipo trascendental, y la otra, comprendida en la *patética de la miseria*. Sólo así se puede hacer

una antropología filosófica de tipo trascendental que no parta única y exclusivamente del *yo*, sino que se remonte a la percepción del objeto.

Esa «desproporción» del individuo consigo mismo marcaría el índice de su labilidad. «No debo extrañarme» de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo. (Ricoeur, 1982: 25)

He aquí, la desproporción que ladea la voluntad del individuo al mal, nos da la idea que el hombre está inclinado; es decir, -empleando una metáfora un poco ruda- que una vez que se ponga a rodar la esfera, ésta va a quedar en movimiento, tendiendo *hacia abajo* indeterminadamente, dependiendo del grado de inclinación del individuo hacia los objetos. Con esta relación Ricoeur tiene la seguridad de que puede encontrar esa desproporción característica de la labilidad, con lo cual quedaría abierta la posibilidad de demostrar la realidad del mal a través de la libertad, tras analizar detalladamente la paradoja de lo *infinito en lo finito*, en consideración con la *cuarta meditación cartesiana* y la necesidad de perfección. Dicha meditación supone dos dimensiones (el *ser* y la *nada*) de las que el hombre haría parte por el simple hecho de ser finito y estar sujeto a la temporalidad, por lo que el pensamiento del *ser* admite una analogía emparentada a la negatividad humana, en cuanto éste posee las perfecciones que hacen imperfecta la naturaleza del hombre. De este modo la existencia del hombre estaría posibilitada al mal, porque es una de sus formas de ser en la también puede experimentar a Dios como fuente necesaria de toda existencia posible⁴. Veamos ahora a qué se refiere Ricoeur:

Yo busco la labilidad en la desproporción; pero ¿y la desproporción, dónde la busco? Aquí es donde nos enfrentamos con la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito. Apresurémonos a hacer constar que la conexión que establece Descartes entre esa paradoja y cierta psicología de las facultades es totalmente desorientadora: por de pronto, no es de todo punto imposible mantener esa distinción entre el entendimiento finito y la voluntad infinita, al menos en su forma cartesiana. (1982: 26)

En estos términos, la condición falible del individuo tiene que ver con la desproporción existente entre el entendimiento y la voluntad. Por un lado, la duda es

⁴ No es esto lo que dice Descartes textualmente, pero es un punto al que podríamos en caso de seguir considerando la analogía entre el ser y la nada.

inherente al hombre, de principio a fin, porque él está propenso al engaño que producen los sentidos; lo que lo hace tomar lo falso por verdadero y lo verdadero como falso, viéndose envuelto en relativismos y contradicciones de todo tipo. Por otro lado, como la voluntad desborda los límites del entendimiento, al hombre sólo le queda arriesgarse a experimentar la vida, aventurándose cada instante en ese oscuro porvenir que resulta enigmático y amenazador; de lo cual se sigue que queda propenso a extraviarse fácilmente en lo que respecta al bien y al mal.

En consecuencia, las limitaciones del entendimiento frente al ilimitado despliegue de la voluntad dejaría como tentativa la siguiente solución: que el mal es ocasión de esa desproporción característica del hombre, en tanto bien y mal serían dos conceptos extraídos de la experiencia, ya que si fueran inherentes al ser del hombre no habría duda acerca de ellos para decir cuál es cuál, de modo que no se confundiría un bien por un mal, y viceversa, a menos que hubiera una obstinación colectiva en fallar. A ello añadimos que la ausencia de absoluta positividad en el ser del hombre, deja en evidencia que el mal no depende de la voluntad de Dios sino de la facilidad con la que el hombre se extravía, pues Dios en sí mismo no es engañador; y en el caso que lo fuera, entonces no sería Dios puesto que habría caído en contradicción.

Bajo estas circunstancias resulta comprensible que la existencia humana se haya resuelto en adoptar la idea de un ser supremo (exento de fallo), ajeno a todas las crueldades que habrían de azotar a la humanidad a lo largo de la historia, a las que, empero, el hombre no podría rehusarse, siendo que en esta dinámica de desenvolverse sobre lo que todavía no es (incierto y desconocido) él no puede evitar dejar de hacer el mal, pues allí está en juego su libertad. Luego, el mal es necesario, porque si Dios lo elimina, imposibilitaría la libertad y negaría la existencia de los seres que pueden pensarlo, puesto que suprimir el mal hasta convertir al hombre en un ser puro, sin enfermedad y sin mancha, sería tanto como pretender extender su finitud hasta opacar la eterna sabiduría de Dios, al reducir lo divino a lo meramente humano, o en el caso contrario, reducir lo humano a simple maquinaria, lo que resulta absurdo.

Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos [...] Sea cual sea el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios, en todo caso, no puede ser nunca de tipo mecánico, ningún mero producir o disponer en el que lo producido no sea nada por sí mismo. (Schelling, 1989: 137)

Por eso, aun cuando Dios sea el creador de todo, no es el creador del mal. Sería injusto atribuirle a Dios el error y tras del hecho quitarle protagonismo al hombre de las grandes contradicciones de la historia⁵. Diría san Agustín en las *Confesiones*: «aunque sea un pecador el que os invoca, tenéis misericordia de él, porque vos hicisteis al hombre, no a su pecado» (1954: 27). Tan equivocados están los hombres cuando reniegan de Dios en tiempo de miseria, según ellos, porque el Todopoderoso debe impedir las grandes masacres de la historia, o bien cuando afirman que una eventual desgracia es castigo suyo. Pues bien, si damos por admitido que Dios es el origen de la vida y que ha concedido libertad al hombre para que éste disponga del futuro, sería absurdo que Él se la pasara interviniendo en la vida de los mortales, aunque fuera en la de uno solo, pues con ello estaría cayendo en el determinismo, o lo peor de todo, bajo el influjo de las pasiones, si al intervenir en la de uno solo, favoreciera o condenara a otros.

En el primer caso estaríamos hablando de una esclavitud más perversa que la que uno podría aguantar sometido bajo el mando de otro hombre, siendo que bajo la voluntad de otro hombre cada quien sería libre de soñar en la posible libertad futura o recurrir al suicidio, lo que con Dios sería nulo: sería como jugar ajedrez solo y escoger de antemano el color de fichas a las que uno va a conceder la victoria. En tal circunstancia no hay elección; todo está determinado, de modo que quedaría negada la bondad de Dios. «La certidumbre de un Dios que diera su sentido a la vida supera mucho en atractivo al poder impune de hacer el mal. La elección no sería difícil. Pero no hay elección y entonces comienza la amargura» (Camus, 1980: 78). Ahora bien, en el segundo caso no se trata de un Dios absolutamente sabio, porque está visto que al inclinarse a la perspectiva de un sólo hombre, es un ser pasional que posteriormente puede verse tentado al crimen.

⁵ Tesis con la cual se destruye la hipótesis del *genio maligno*.

Para lograr parte de esta deducción lógica, Descartes primeramente habría empezado a sospechar de la realidad en general, señalando que los sentidos en cualquier momento nos harían delirar. Y como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos, podemos tenerlos aún cuando dormimos, no son más ciertas las cosas de la experiencia que los artificios del sueño (cf., Descartes, 2003: 24). De tal modo Descartes pudo extraer el argumento que daba razón de la imperfección del hombre (dado que la perfección supone un saber real que no conoce la duda), para luego concluir que pensamiento y existencia se corresponden. Así pues, *yo* que pensaba la falsedad de todo, debía tener alguna realidad a partir de la cual lo demás estuviera a prueba; de este modo hallé una verdad derivada de esta evidencia inquebrantable: *Pienso, luego existo* (cf., Descartes, 2003: 24). Entonces quise saber en dónde había aprendido a pensar algo más perfecto que yo, puesto que no podía suceder que la idea de un ser perfecto surgiera de la nada o de la imperfección humana (cf., Descartes, 2003: 25). En contraste con lo anterior, Kant en la introducción a la *dialéctica trascendental* habría reiterado que la dialéctica en general, o bien, que la *lógica de la ilusión* -como también se le ha denominado-, no es una doctrina de la probabilidad, y que además, no se debe tomar el fenómeno y la ilusión como idénticos: error en el que habría caído Descartes.

En efecto, ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado. Es, pues, correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan en absoluto. Así, pues, la verdad y el error y, consiguientemente, también la ilusión en cuanto conducente al error, sólo pueden hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. (Kant, 2006: 297)

Aquí se puede observar el interés de Kant por rescatar el papel de los principios inmanentes y la realidad como tal, en contraposición a la deducción lógica de Descartes, quien habría afirmado que *los sentidos nos engañan*. En cuanto a la verdad o el error, éstos sólo dependen de la concordancia o de la inconcordancia de las intuiciones con determinados objetos a los cuales se aplica el entendimiento. Dilucidando un poco más sobre este asunto, se diría entonces que el mal se debe, en primer lugar, a la imprecisión de juzgar efectivamente siempre -con lo que nos remontamos a la paradoja de *las ideas cosmológicas*-, siendo que en ese ciego afán por encontrar la serie incondicionada de la

cosa (síntesis objetiva de los fenómenos), la razón suele ver oscurecidos sus propósitos, volcándose en ideas trascendentes. De ahí que la filosofía kantiana haya desechado la posibilidad de que exista dentro de los límites de la experiencia un ser absolutamente cargado de positividad⁶.

Por otra parte, no es fortuito que en la *Lógica trascendental* Kant haya definido al entendimiento como *la facultad de las reglas*, para diferenciarlo de la razón *-la facultad de los principios-*, cuya particularidad estriba en producir *á priori* incondicionados puros, siendo que en el juego dialéctico la razón ha logrado extender las ideas cosmológicas más allá de todo límite empírico, reprimiendo la posibilidad de que tales ideas se apliquen a un objeto concreto. No obstante, con todo y lo inalcanzables que puedan ser estas ideas, aun así éstas no pueden ser juzgadas como simples arbitrariedades, en tanto «no se puede entender sino lo que posee alguna dimensión de verdad [ya que], un error absoluto no nos lo parecería porque ni siquiera lo entenderíamos» (Ortega, 1999: 45). Y como tampoco se sabe decir a ciencia cierta qué hay más allá de nuestra ignorancia, porque se nos iría toda una vida nombrando lo que hay y aún así no lograríamos acapararlo todo, lo mejor que podemos hacer es idealizar el problema para traducirlo a grandes rasgos. De ahí el que podamos distinguir lo que hay de lo que no hay en tres clases de cosas:

Las que acaso hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas que podemos estar seguros de que las hay. Estas últimas serán las que, a la par, hay en el Universo y hay en nuestro conocimiento. (Ortega, 1999:145).

Entonces, podemos asegurar con toda confianza que hay una realidad circundante en frente de mí (material de conocimiento) y que hay un *yo* (pensamiento que la acecha y transforma), dado que las cosas existen independientemente a que nosotros existamos, sepamos o no que existen. Por lo tanto, para no entrar en polémicas con aquellos que creen saber mucho o todo de Dios, habría que decir que de Dios no sabemos, ni siquiera si *es*;

⁶ Era Kant quien afirmaba en la *Metafísica de las costumbres*, que no existe (en el mundo y/o fuera de él) un ser extraordinariamente razonable (exento de falla) siendo que el hombre, que es el único ser de la naturaleza con la facultad de auto-determinar sus acciones como buenas y malas, se encuentra desprovisto de una omnisapiencia; razón por la cual ningún hombre resulta bueno, ni sabio ni justo en sí mismo.

más no por eso no podemos decir que no exista. De este modo los invito a que consideren, en señal de nuestra humildad, dejar *a Dios lo que es de Dios* y al hombre lo que es del hombre; esto para reconocer que pecamos por ignorancia.

Una vez hecho esto, se diría, pues, que el mal deriva del error y que éste, a su vez, es contextual y está íntimamente ligado a la experiencia del hombre, por lo que el mal no sería algo exclusivo a la finitud referida a la fragilidad del cuerpo -en tanto receptáculo y portador de enfermedad-. En cuanto a la cuarta meditación cartesiana, debemos procurar no tomar esa característica ontológica del hombre finito-infinito como un «algo» intermediario entre el ser y la nada, pues sería como delimitarlo a una forma de ser ya acabada, cuyos límites estarían fijados, de modo que no tendría elección ni posibilidad de ser otro del que ya está siendo; es decir, que no podría ser lo que no-es, lo cual anularía toda posibilidad de creación y de vida. En primera instancia, nunca alguien tendría la última palabra para decir *el hombre es esto y no lo otro*, en la medida en que él es el proyecto de sí mismo, en y desde el otro.

El argumento: se diría que al pensar somos una realidad viviente, pues cuando me tomo el tiempo para pensar en mi cuerpo, éste recobra su lugar en el mundo; pero esto no es suficiente, ya que finalmente es el otro quien sabe de mí para concluir y dar testimonio de que existo. Todavía no ha nacido el individuo que no haya necesitado de nadie para existir, pues desde el primer momento el otro siempre estuvo ahí para presenciar nuestro nacimiento. Esa manera de representar el *Aquí* espacio-temporal de mi cuerpo, me trasciende al mundo como forma del sentido interno -en cuanto al acto reflexivo-. La explicación a esta paradoja del *yo que piensa y del yo que se intuye* analizada por Kant, nos pone en el terreno de la reflexión trascendental sugerida por Ricoeur, ya que: «Por lo que a la intuición interna se refiere, sólo conocemos nuestro propio sujeto en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo» (Kant, 2006: 169). Así, la trascendencia del sí mismo marca el horizonte de la desproporción entre el hombre y su yo.

Como se verá, el hombre se nos mostrará igualmente como razonamiento que como perspectiva, como exigencia de totalidad que como carácter limitado, como amor que como deseo; no creemos que la versión de la paradoja que empieza por la finitud tenga ningún

privilegio sobre la versión inversa, según la cual el hombre sería infinitud, y su finitud sólo sería un índice *restrictivo* de esa infinitud, así como la infinitud es el índice de la *trascendencia* de la finitud; el hombre está destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la bienaventuranza, al igual que se ve limitado a una perspectiva, condenado a la muerte y encadenado al deseo. Mi hipótesis de trabajo, por lo que respecta a la paradoja finito-infinito, implica que hay que hablar de la infinitud del hombre tanto como de su finitud. (Ricoeur, 1982: 27)

En suma, esta forma de evocar la fragilidad mediante la cual el hombre manifiesta su finitud y su infinitud, nos pondrá frente a la desnudez humana, dada esa trascendencia del lenguaje, en tanto hace surgir al otro como condición y posibilidad de la existencia, permitiendo volver sobre los sentimientos de aquellos seres que algún día fuimos y que son, ahora, la expresión originaria del *devenir*. Ahora bien, con lo hasta ahora dicho sólo se han puesto las fichas para iniciar la partida; lo que venga a continuación se encargará de ponerlas en juego.

1.2. Patética de la «miseria».

Esta iniciativa de pensar al hombre desde lo que Ricoeur llama *patética de la «miseria»*, conlleva a pensar sobre el sentir, puesto que es un hombre el que aspira a pensar al hombre. Este acto del que parte toda evocación de la fragilidad se lleva a cabo bajo un universo de formas, símbolos y representaciones de un mundo sujeto al cambio, «por lo que ese *pathos* se asoma al *mythos*, es decir, ya a la formulación, al lenguaje» (Ricoeur, 1982: 30), como expresiones propias del sentir humano, en las que todo hombre se identifica y se desarrolla. De acuerdo con esto, la *patética de la «miseria»* debe de conducirnos a la pre-comprensión de la condición natural del hombre, o bien, a la comprensión de su condición lábil, lo cual ya constituye un comienzo pre-filosófico, siendo que esto se lleva a cabo dentro de un cúmulo de expresiones en las que la humanidad se ve reflejada en su aspecto de ser «miserable».

Pues bien, el lenguaje cifrado en el que se cimenta la patética de la miseria, alusivo a las imágenes y los signos que alimentan los rituales de los que se vale el hombre en respuesta a sus inclinaciones, extiende sus raíces en el vasto suelo consagrado al mito, por cuanto «todo *mythos* conlleva un *logos* latente que pide ser exhibido. Por eso no hay

símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido» (Ricoeur, 2007: 20). De este modo, cuando el hombre quiere asomarse a las profundidades del universo para adquirir consciencia de su desnudez, desplaza a *la Idea que es y que da la medida a todo ser* para hablar del mito, cuya particularidad estriba en que no se agota en su sentido, remitiéndonos así a un *lenguaje más fundamental* que Ricoeur designa «el lenguaje de la confesión», para lo cual requerimos de una exégesis que nos permita acceder a este universo simbólico en el que el hombre se reconoce en su condición falible, por lo que este lenguaje se presenta indirectamente con ecos, sonidos y silencios que dibujan y detallan los elementos más representativos de la realidad.

Por mi parte, he encontrado este problema del símbolo en el estudio semántico que he consagrado a la confesión del mal. Advertía yo que no existe discurso directo de la confesión, sino que el mal –trátase del mal sufrido o del mal cometido– siempre se confiesa por medio de expresiones indirectas, tomadas de la esfera cotidiana de la experiencia, que tiene el carácter notable de designar analógicamente otra experiencia que llamaremos provisionalmente experiencia de lo sagrado. (Ricoeur, 2007: 15/6)

En esta dirección los diálogos de *El Fedro*, *El Banquete* y *La República* constituyen cada uno por su cuenta, ese juego de imágenes en los que se articula «la miseria indivisamente como limitación originaria y como mal original» (Ricoeur, 1982: 32), precisamente en virtud de que obedecen a una lucha que podríamos denominar «original», por ser anterior a la lucha histórica de clases, configurada en el corazón del hombre por el hecho de ser hombre. Esta lucha existencial, primeramente consigo mismo («esclavo» de su pasiones), luego contra su destino, y finalmente, como lucha entre hombres libres, llevaría a pensar la *πολις* dotada de cualidades humanas; a saber, las cuatro virtudes de la polis griega: *fortaleza*, *templanza*, *prudencia* y *justicia*. Así, el hombre justo, en tanto que justo, es dueño de sí mismo, de sus placeres, y no se diferencia en nada de una *polis* justa -de acuerdo con Platón en el capítulo IV de *La República*-, sino que será perfectamente semejante a ésta (como si caminase al lado de un espejo), con lo que encontraremos en el alma del hombre tres partes que corresponden a las tres órdenes de la *polis*: magistrados, guerreros y artesanos.

¿Pero no ves al mismo tiempo que en nuestro Estado los deseos y las pasiones de la multitud, que es la parte inferior, serán arreglados y moderados por la prudencia y la voluntad del pequeño número, que es el de los sabios? [...] Si de alguna sociedad puede decirse que es dueña de sí misma, de sus placeres y de sus pasiones, es preciso ésta. (431d)

Veamos con más detenimiento. Tomando como base un estudio antropológico, Platón se acerca a la idea de una *polis* perfecta, a través de la pregunta de si existe la posibilidad de que una persona contenga al mismo tiempo acciones y pasiones contrarias a su naturaleza. Cada deseo considerado en sí mismo se dirige hacia un objeto estimado, y las cualidades accidentales son las que uniéndose a cada deseo, hacen que se dirija hacia tal ó cual modificación de su objeto. Lo mismo sucede con las virtudes de un hombre y las de una polis justa, ya que la polis tiene por objeto todo lo que puede o debe ejecutar para alcanzar el Bien (cf., Platón, 435b); entonces se espera que para que haya un reino de justicia cada hombre debe aplicarse al perfeccionamiento de su profesión, siendo que tras la perfección del arte de cada individuo se daría por añadidura la consolidación de la polis. Por consiguiente, el alma de un hombre que tiene sueño no desea otra cosa que dormir; esto es lo que quiere y es a lo único que empeña dedicación en que se realice para sentirse bien; entonces cuando algo lo separa de su propósito, cabe afirmar que no es el mismo principio el que le lleva al retraso o al cambio de la necesidad, porque un mismo principio no puede producir dos efectos contrarios con relación al mismo objeto de deseo.

Entonces aparece el alma como un campo de fuerzas, sujeta a la doble atracción de la razón, a la que Platón denomina «lo que manda» (τὸ χελοῦν), y del deseo al que caracteriza con el apelativo «lo que se opone» (τὸ χωλῦν) (439c). Entonces es cuando se presenta, enigmático, el tercer término –que Platón llama θυμός, o «ánimo»–: el θυμός no es una «parte» dentro de una estructura estratificada, sino una potencia ambigua expuesta a la doble atracción de la razón y del deseo. (Ricoeur, 1982: 32)

El θυμός «ánimo» por consiguiente, al estar bajo la influencia de la fuerza de la razón en oposición a la fuerza del deseo, pasa a convertirse en una «mezcla» orientada a la satisfacción de ambos impulsos que circulan libremente al interior del hombre. Esa relación antinómica razón-deseo, sería la causa del conflicto humano a la escala de Estado y de Historia. He aquí, que el mito, a modo de hipótesis del origen del mal, interviene como una especie de vehículo que puede aproximarnos a la comprensión de la desproporción ontológica del ser humano. Si bien, el alma, encadenada como está al cuerpo, condenada a

los excesos y a las carencias de la carne, es miserable, pues no alcanza a ser una Idea en sí, por lo que «representa más bien el movimiento mismo de lo sensible hacia lo inteligible [...], la subida al ser» (Ricoeur, 1982: 30). Por lo tanto, no debe de extrañarnos que en más de una ocasión Platón se viera enfrentado al mal de las pasiones, que situó no en el cuerpo sino en el alma, cuando pretendía hablar de la *ευδαιμονία*.

Es verdad que la sacerdotisa inspirada no habla del alma, sino de Eros, un semidiós o demonio. Pero el mismo Eros es figura del alma –al menos del alma por antonomasia, es decir, el alma del filósofo, que anhela el bien precisamente porque él en sí no es el Bien-. Ahora bien, Eros lleva en su naturaleza esa cicatriz original que es la marca de su madre Penia. He aquí, pues, el principio de opacidad; para explicar la aspiración al ser hace falta un substrato de indigencia, de pobreza óptica. Y así, Eros, el alma filosofa, es el ser híbrido por excelencia, el cruce del Rico con la Pobreza. (Ricoeur, 1982: 33)

Aquella indigencia óptica que caracteriza al alma, es la que permite pensar en el retorno del filósofo al lugar de los dioses. Con razón «el amor evidencia esa falta de ser que me lleva a buscar la totalidad. “Yo soy la in-necesidad viviente de existir”» (Ricoeur, 1982: 155). Por eso confiamos en que sea, el dios del amor, la figura que representa esa ausencia de ser, que lleva a los hombres a desear el buen vivir y sin el cual toda creación no ascendería a buscar un lugar en el templo de la historia, para lograr una duración divina. ¡El delirio de los poetas no es en vano! El delirio es la fuente de toda creación, de todo nacimiento. Las obras nacen del deseo de una plenitud duradera y de la ausencia del bien en fijación con la belleza, lo que reclama esfuerzo y sacrificio, dado que lo más bello es para los hombres lo más arduo y lejano de alcanzar. De ahí que a la historia corresponda dar testimonio de las grandes obras *portadoras de un mensaje* universal, a fin de preservar lo más hermoso, las grandes obras, las grandes acciones, los grandes héroes de la humanidad, que de una u otra forma vienen a inspirar el ideal griego de la *ἀρετή*.

Toda *creación*, toda ποιησις, es obra de Eros: «Tú sabes que la idea de creación en un concepto muy amplio; en efecto, dondequiera que se produce un movimiento del no ser al ser, siempre la causa de ese movimiento es un acto de creación» (205 a). En una palabra, Eros es la ley de toda *obra* que es riqueza del sentido y pobreza de apariencia bruta. Por eso, la dialéctica ascendente, jalona por un amor cada vez más puro, recorre todos los grados de la *obra*, desde los cuerpos hermosos hasta las almas bellas, las acciones bellas, hasta las leyes bellas. Toda obra nace del deseo, y todo deseo es, a la vez, rico y pobre. (Ricoeur, 1982: 33)

Es así que el mito como encarnación del deseo, como *ποιησις* emanada del interior del ser, siempre esconde y deja el misterio alado en el silencio. El mito es manantial que se desborda en sentido, es mío y es tuyo, es de todos y es de nadie. Sólo el mito se corresponde absolutamente a sí mismo en la inagotabilidad. En materia de sensibilidad, este Eros del que habla el filósofo, no es ni bueno ni malo en sí mismo, ni bello ni feo, pues al participar de la naturaleza divina y mortal, favorece la regeneración de la especie. «La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal» (206 c). Pero Eros no sólo conlleva al ser, porque se figura que también es pobre; su poder, por otro lado, arrastra, jalona, tira hacia abajo desvaneciéndole a uno el suelo. En esto, la doble naturaleza del alma, por cuanto se mueve a sí misma y tiene a su cargo habitar lo inanimado (de donde viene la denominación de mortal)⁷, muestra dos momentos cruciales, que Ricoeur reconocería como el momento de la fragilidad y el momento de la caída, apoyándose en la lectura de *El Banquete* y *El Fedro*.

En el primer momento hace alusión al estado supraceleste, donde las almas están en la contemplación de la verdad en sí, compuestas por dos partes cuyas fuerzas se están midiendo de continuo en relación a la parte que dirige. Al estar constituida de esta forma, existe en el alma una tensión original entre su pesadez y la resistencia que ejercen sus alas, las cuales hacen todo lo posible por suspender al auriga en las alturas. De este modo, en el segundo momento el mito de la fragilidad se convierte en mito de caída. El caballo salvaje, sin el control suficiente de un amo que lo dome, termina arrastrando al auriga a las tinieblas tras precipitarse al abismo.

Con este hecho el alma queda enceguecida luego de que estaba en la contemplación directa de la verdad. En lo sucesivo olvida su pasado, por lo que para volver a saber de él, se encamina a la reminiscencia; es decir, al conocimiento a través del recuerdo para no extraviarse en la *δοξα*. «Entonces, al olvidar la verdad, el alma queda a oscuras: en adelante el hombre vivirá de opinión. [...] Esa es la nebulosa que Platón denomina «desgracia», «olvido», «perversión» (248 c)» (Ricoeur, 1982: 34). En ese sentido el amor viene a ponernos

⁷ *Fedro* 246 b.

en relación con ese pasado donde el camino del hombre y el de los dioses eran uno y el mismo, hasta recobrar lo perdido y recordar lo olvidado, superando las adversidades a las que está proclive el cuerpo, de tal forma que la vista consiga sanar y pueda volver a ver la realidad que esconde la oscuridad de las pasiones.

1.2.1. Artificios del espíritu ocioso.

Oculto detrás de las apariencias de la mortandad, de la belleza y de la salud efímera del ser vivo, el alma guardaría silenciosamente el secreto de la verdad, a la cual uno podría acceder por grados de perfección hasta quedar en la contemplación de la luz celeste. Al respecto, está visto que a Platón no le interesa tanto la pregunta por la vida mortal (la finitud) como sí la pregunta por la verdad (la vida ideal), a la que atribuye todas las perfecciones: el bien, la belleza, la sabiduría, en suma, la Idea en sí: «porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana» (249 c). Pero si la verdad fuera más bien lo que el hombre quiere creer, es decir, el ideal de sí, y no lo sabido como *idea en sí*, como parte del pensamiento socrático, ¿no estaría Sócrates incurriendo en falta grave al disfrazar sus deseos con el manto de la verdad?⁸ La prudencia enseña a guardar silencio. El hombre que raramente se equivoca raramente habla, raramente articula sus pensamientos al sonido sin antes haber borrado muchas veces sobre el papel... empero un ciego afán empuja a la mayoría de los mortales al error.

Hábil para dudar de la vida, diciendo que la vida puede ser un sueño, la arrogancia de los individuos puede aprovechar el poder de las palabras para hacer creer que el sueño es la realidad. Así, aquel que afirma ser poseedor de la verdad, miente; y cuando afirma que sólo sabe mentir, también miente, puesto que ha dicho la verdad a pesar de haber asegurado lo contrario. Ciertamente, un individuo que ha mentido toda su vida no sabría reconocer la verdad, aunque ésta fuera una mujer muy hermosa que se le entregara libre de apariencias.

⁸ Por ningún motivo la filosofía puede seguir siendo eso que entendemos por «método», ejerciendo la abogacía aquí y allá (al servicio de los más aptos en la toma del poder), puesto que también la mayéutica excluye la diversidad y ésta no hace más sabio al hombre que apela a ella, pues eso mismo que lleva al reconocimiento de la ignorancia, a su vez engaña y manipula. El sabio por el contrario debe aprender a guardar silencio; debe aprender a pasar por desapercibido como una sombra en la noche mientras la humanidad duerme y cede a sus alucinaciones...

Mentir parece la mejor opción para salir de la rutina; una sutileza del ser humano para tener el pretexto de respirar y dormir, beber y hacer el amor (el fundamento de la esperanza). En realidad, uno mismo es engañador como engañado, y sólo se deja de serlo un poco cuando se es capaz de reconocer que nos engañamos a nosotros mismos en esta teatral atmosfera de espanto y maldición.

Para hacer énfasis en esto, analicemos una típica escena de infidelidad en la que el infiel –digamos un X-, aunque no sabe nada de lo que Y hace en su ausencia, confía en que Y le será fiel durante y después de ese momento en el que él comparte una relación con un tercero Z. X confía en que éste debe ser el deber de Y; y por lo mismo, X considera que solamente a él le es lícito ser infiel. ¿Hasta qué punto podría ser cierto esto? Veamos la solución a esta incógnita. Por un lado, X dice que ama a Y pero la engaña, y se engaña a sí mismo cuando cree que Y no haría lo mismo, siendo que tiene fe de que Y también lo ama. Ante todo X cree ciegamente que el amor excluye la infidelidad como la verdad a la ignorancia: necesita creerlo y es en lo único en lo que se esmera para no ser desdichado. La realidad es otra. Así como X ama a Y y la engaña, Y puede amar a X y puede engañarlo; es necesario que toda la sociedad mienta, que reine la conspiración del silencio para no morir por miedo al ridículo⁹. Que no se nos olvide: «Quien no sabe mentir no sabe lo que es verdad» (Nietzsche, 1970: 276).

La verdad entonces no es lo que dice ser, siendo que cae en *opinión*. Así, a pesar del esfuerzo de Platón por no caer en la *δοξα*, también él habría caído allí, empezando porque la sabiduría absoluta -que excluye del error y de las apariencias- no es atributo del ser humano, sino del silencio que no se casa con las ideas y los falsos valores, ni intenta persuadir a nadie. Por lo menos el silencio de la muerte no dice nada ni enseña nada, ni favorece a nadie como la inescrupulosa voz del abogado del diablo que defiende al hombre. De tal suerte, cuando el hombre permanece callado oculta la verdad, pero cuando habla la

⁹ En este punto se me ha cuestionado de la siguiente forma: «¿Qué intenta demostrar el autor? ¿A qué viene tanta parafernalia?» Lo que es claro: no se ha demostrado nada porque no hay nada que demostrar. Demostrar es pretender satisfacer los gustos del otro (los del lector amigo o los del maestro), cosa que es muy absurda de un filósofo. No obstante, han sido los filósofos los que me han interrogado de esta forma para extender su dominio sobre un campo en el que sólo soy un intérprete de las circunstancias.

aniquila. He aquí una incógnita brillante para un problema de tan altas expectativas: «¿Cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez fracasa él mismo en su intento de hablar?» (Ricoeur, 2007: 10). El deseo, ciertamente, en su carácter difuso abarcaría otras dimensiones a lo que apenas abarcaría la palabra, razón por la cual la verdad habría de quedar incomunicable, a tal punto que sólo quedarían pseudo-verdades, las cuales habrían de avivar las grandes guerras y las grandes diferencias que dividen a la humanidad, pues las verdades de unos y otros casi siempre son irreconciliables, de modo que se repelen y se abaten en duelo, anulándose mutuamente cuando no está una por encima de la otra (cf., Abad, 1996: 19).

Por lo tanto, la pretensión del pensamiento por querer abarcarlo todo, por querer hacer aprehensible la verdad, resulta más bien una pretensión de poder, que termina abismándose en el infinito a fin de conocer sus secretos y extender sus propios límites en él. Si bien a un gran número se les ha metido en la cabeza que el conocimiento es poder, no es el caso de todos los pensadores, para quienes el conocimiento es, en el mejor de los casos, una razón más para vivir. De ahí que el primer grupo de hombres difícilmente puedan comprender las palabras de un sabio cuando éste trata de indicarles el camino a las estrellas, pues hasta un ciego vería con más claridad el abismo en el que estos se precipitan a caer. Cuando cierras los ojos, observas el cosmos que hay dentro de ti; no necesitas observar a lo lejos para contemplar lo que está tan cerca de la vida. «La función de los ojos no es ver, sino llorar; y para *ver* realmente hay que [cerrar los ojos]» (Cioran, 2001: 186). Pero el hombre es obstinado y no escucha lo que calla la naturaleza, sometiéndola a sus creencias en vez de salir a su paso para dejarla fluir tal cual ella es. Tal es el caso de la medicina por querer erradicar el dolor, atar al enfermo al mundo de los vivos, encontrar el secreto de la juventud eterna, vencer a la muerte y, al fin, despertar a los muertos de su largo sueño.

Según parece, no hay ciencia que no haya pretendido objetivizar la felicidad, procurando extirpar el mal de la vida humana hasta convertir las piedras en oro, extraviándose en razonamientos abstractos y presupuestos absurdos con los que se aventura una y otra vez ante lo invisible macroscópico-microscópico. De esta forma el avance de la industria se ha convertido en «algo» que nunca quiso ser, pese a los buenos testimonios que

han dado algunos de sus usuarios, de los cuales, no podemos tomar nada en serio, dada su falta de compromiso con el presente, siendo que todos ellos se han caracterizado por su conformidad y sumisión, viviendo de aplazar la felicidad para el mañana que todavía no existe. Así, las verdades de la humanidad (que no pasan de ser una verdad a medias o simples actos violentos) están muy lejos de ser sabiduría, pues todo ello en vez de incitar a la causa de la vida, ha dejado un malestar enorme al ponerse por encima de ella, siendo que un ciego afán pretende extraerla a toda costa de sus peligros, reduciéndola a mero ideal: la vida como sueño. De esta forma la vida habría de pasar como un relajamiento estúpido debido a la paranoia que la ha precedido y a la idea que le ha dado himno y bandera.

En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo; pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de suceso: el paso de la lógica a la epilepsia se ha consumado... Así nacen las ideologías, las doctrinas y las farsas sangrientas. (Cioran, 2001: 29)

El ser humano que no se vuelve predicador de alguna verdad es un espécimen raro; después de todo, para quienes ya encontraron la ecuación de la vida, los demás están equivocados y sólo ellos poseen la razón. Pero esto no es nuevo, Nietzsche ya había desenmascarado aquella iniciativa por ajustar la naturaleza al método. De antemano Nietzsche se permitió sospechar de la verdad, de los falsos valores universales que resultaban más bien excluyentes de la diversidad; incluso, se permitió sospechar de la modernidad con todos sus encantos que habrían de abandonar la senda del creador tras elevar la razón a la categoría de *diosa*.

Pero ésta es una historia vieja, eterna: lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Siempre crea el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de «crear el mundo», de ser *causa prima*. (Nietzsche, 2007: 30)

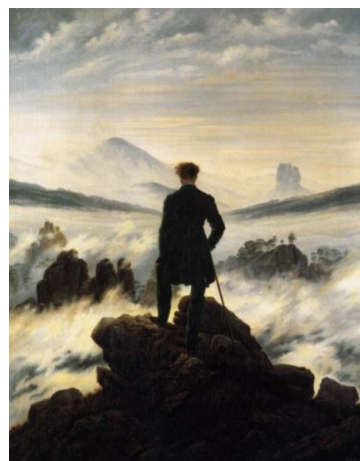
Esa desbordante pretensión de *ser como dioses*, llevó al hombre nietzscheano a desencantarse de la idea de «progreso» y de la «moral», que mantuvieron por tanto tiempo, encadenada la vitalidad de los hombres, al punto que los sometió. De este modo, tanto en el simbolismo platónico como en el concepto de «verdad», queda expresada la indigencia óptica del hombre, enmarcada como pérdida, ignorancia y deseo de totalidad.

1.2.2. Reciprocidad de los infinitos.

Pasando a la patética pascaliana con el fragmento *Deus infinis, milieu o Disproportion de l'homme*¹⁰, pretendo suministrar los elementos necesarios para la comprensión de la posición del hombre entre lo súper-infinito y lo cuasi-infinito. Por un lado, tanto lo infinitamente pequeño como lo infinitamente grande están por fuera de las posibilidades del hombre, pues en el primer caso no es lo suficientemente pequeño como para estar dentro, mientras que en lo segundo no es lo suficientemente grande como para estar fuera. Ni dentro ni fuera, ni por encima ni por debajo, así vemos al hombre de la paradoja de Zenón tratando de adelantar la tortuga sin poderla tan siquiera alcanzar.

Esta meditación queda en el plano de la *apología* y de la *paramitía* porque arranca de un esquema puramente espacial del lugar que ocupa el hombre entre las cosas. Esta representación puramente imaginativa del «lugar» del hombre, intermedio entre lo muy grande y lo muy pequeño, tiene la ventaja de tocar al hombre en lo vivo, ya que despierta un eco inmediato en la sensibilidad cosmológica de un siglo que está descubriendo la amplitud del universo: «¿Qué es un hombre en el infinito?». (Ricoeur, 1982: 35)

La vida es una sorpresa maravillosa de un sin número de posibles, como un ave enjaulada al interior de varios espejos formando un cubo, en los que lo singular se multiplica exponencialmente hasta que el ave misma pasa a convertirse en una partícula en medio de otras partículas. A decir verdad, *¿Qué es un hombre en el infinito?* equivale a decir muchas cosas en el reino de lo absurdo, como por ejemplo: ¿qué es una lágrima en el mar?, o ¿qué es un suspiro en el absoluto silencio del tiempo? Una especie de nada que conforme empieza, ya es el fin: la vida. En ese sentido, encontramos a Caspar Friedrich immortalizado en la figura de un hombre en la cima del mundo, contemplando al horizonte el doble abismo en el que el cielo y la tierra son uno y el mismo¹¹. Nada que envidiarle a un náufrago solitario interno en medio del mar bien entrada la noche, sin más compañía que las estrellas y el oscuro abismo que balancea su barca. Al simular la sensación de aquellos



¹⁰ De acuerdo con Ricoeur (1982: 34-38), Fragmento 72 de la edición de Brunschvicg.

¹¹ En la obra *Wanderer Above the Sea of Fog*.

hombres, resulta difícil no pensar en lo frágil que es el hombre en el infinito. ¿Cuál es el límite para el dolor que incita a volar sin tener éste alas o siquiera ser un ángel? Pobre del hombre si tampoco se sabe nadar, porque entonces saldrá a flote su fragilidad.

Aquí tenemos, pues, al hombre situado entre el origen y el fin, en su triple sentido: temporal, casual y teleológico. Su desproporción consiste en que no posee la «capacidad infinita» para «comprender», para englobar el principio y el fin. (Ricoeur, 1982: 36)

Así, resulta evidente que la meditación pascaliana sobre el infinito gira en torno al problema de la desproporción, alusiva a la divergencia entre el «saber» y las «cosas». «Saber» que es ante todo, un «creer» saber lo que se ignora, siendo que la vida misma, aunque se la experimenta a cada instante, es algo que no se deja aprehender como leer o memorizar un número. De tal circunstancia, «la condición humana tiende, naturalmente, a disimular su propia significación; pero, a pesar de eso, esa misma disimulación es obra de la distracción» (Ricoeur, 1982: 37). Saberse a sí mismo es adentrarse en las entrañas de la naturaleza para advertir finalmente, que la vida es perfecta en su imperfección, que el mal es un estado en el que el hombre reconoce su condición miserable. Por lo demás, sucede que el hombre no puede huir de su propia maldad, en la medida que a ella le es imposible alcanzar una visión omnisciente del infinito. Por ello, la maldad no es algo que debamos disimular puesto que ella aflora en el lenguaje, en el arte, en nuestras representaciones oníricas, incontenible a las necesidades del espíritu que se vuelca sobre sí mismo.

1.3. Absurdidad y paradoja de la libertad.

Lo absurdo [...] el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena.

Albert Camus, *El mito de Sísifo*.

Luego de haber delineado a grandes pincelazos las características esenciales de la patética de la miseria, el paso a seguir se encaminará en perfilar una directriz (en torno a la facultad de conocer) que desemboque en las vertiginosas profundidades del oscuro reino donde yace reservadamente el mal. Desde luego, al analizar la facultad de conocer encontraremos que las cuestiones de orden práctico como las de orden afectivo se hayan

incorporadas en lo que se podría denominar el paso del *mythos* al *logos*, en cuyo desarrollo la reflexión pura sobre el objeto (la síntesis trascendental) nos indica la desproporción entre el observar y el juzgar, porque, como lo señalaría Ricoeur en su itinerario sobre la finitud: «En la cosa es que yo descubro, por una parte, la finitud del recibir, y por otra parte, esa especie de infinitud del determinar, del querer-decir, que, como veremos, culmina en el verbo» (1982: 41).

De entrada, para entrar a considerar nuestra tendencia a valorar la utilidad de los objetos, valga declarar que el cuerpo no es del todo (por lo menos, no existencialmente) ese obstáculo que constituye el límite de mi trascendencia, siendo que antes de lo que puedo percibir de él, deviene lo que percibo a través de él: es decir, lo que lo atraviesa, afecta, hiere, perturba o simplemente proporciona algún placer. Por lo tanto, el cuerpo no es una especie de muro infranqueable que encierra al «yo» en su dimensión de podredumbre como era de esperarse en el caso del *alma prisionera del cuerpo*, sino que más bien es una especie de poro que me abre al universo, puesto que el tiempo necesita del cuerpo para encarnar como existencia; o por lo menos, en lo que tiene que ver con el amor, el cuerpo es la condición para que éste sea posible, dado que el cuerpo es lo que alimenta en todo sentido, al espiritual y voluntarioso yo. «Según Orígenes, sólo las almas predispuestas al mal, “por tener alas quebradas” habitan un cuerpo. En otras palabras: sin un apetito maligno ninguna encarnación, ninguna historia es posible» (Cioran, 1989: 94). Partiendo de este hecho, el mundo viene siendo todo aquello que me es posible como ser histórico, o bien, la otra parte de mí que desconozco y que necesito como condición de mí ser, pues allí es donde está el otro, el enemigo o el ser amado con el que he de encontrarle el horizonte a mi vida.

El cuerpo es originalmente nuestro vínculo con el mundo en su absurdidad. Uno se encuentra tan apegado al cuerpo, que la atracción con la naturaleza se hace algo intenso que termina por encender en el hombre la infatigable llama del deseo. En primer lugar, es propio del ser humano querer igualar todo aquello que lo supera en inmensidad, hasta al fin devorarlo y no volver a sentir nunca más la absurdidad de cómo lo infinito se revela en lo finito, según lo manifestaría Schelling: «sólo el que ha gustado de la libertad puede sentir el

imperioso deseo de hacer que todo la iguale, de extenderla por todo el universo» (1989: 149). De hecho, al proyectar nuestro deseo en el futuro, uno puede imaginar y hasta sentir en un instante que el deseo no tiene fin, aunque se pronostica que sólo aquel enigmático porvenir contiene lo que lo satisface, siendo que en el futuro van a converger la muerte y el presente, en un instante que resulta decisivo para poner fin a la sed insaciable del hombre. Así el hombre ha buscado a toda costa la inmensidad sin poderla encontrar, siendo que el instante de la vida no le permite disfrutar más que una cosa a la vez.

La función de la patética pascaliana habría de revelarnos esa paradoja en la que se debate la existencia del hombre: en ella la felicidad se asoma como un estado ideal que sólo se realiza algunas veces, el cual a pesar de nuestra obstinación por desafiar lo prohibido, sólo la muerte concluye de una vez y para siempre cuando extingue ese fuego insaciable que devora todo a su paso. De este modo la muerte habría de envolver la plenitud poniendo fin a lo absurdo: lo que nace muere, el principio se acerca al fin y los opuestos se atraen como los sexos, hasta que al fin, nuestra existencia relampaguea como un milagro y el mundo deja de ser una creación terrible, para convertirse en un lugar paradisíaco del que nadie se quiere ir¹².

Es evidente que en términos de felicidad todo el mundo quiere ir al cielo pero nadie se quiere morir. Así, de todas formas, fuera de ser el escenario que posibilita mi aparición, el mundo es el primer obstáculo que siempre he encontrado desde niño para poder desarrollarme a plenitud; éste es engañoso, cruel, irrazonable, aunque por esto mismo resulta sumamente seductor, pues en cuanto tengo que vérmelas a solas con todos sus objetos y personajes (que lastiman seduciendo y seducen lastimando), sale a flote mi creatividad para contrarrestar un poco esa tragedia individual que llevo como un tatuaje

¹² Albert Camus, siendo uno de los iniciadores de la sensibilidad absurda de la primera mitad del siglo XX, expondrá que lo absurdo, como el pan de cada día, es aquello por lo que seguimos viviendo y por lo que nos arriesgamos a seguir luchando, siendo la muerte el único remedio que pone fin a ese conflicto entre la naturaleza conspiradora y el hombre que trata de dominarla. Es en estos términos que me refiero a la absurdidad: «En la especie y en el plano de la inteligencia puedo decir, por lo tanto, que lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora pudiera tener un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común. [...] La primera de sus características a este respecto es que no puede dividirse. Destruir uno de sus términos es destruirla por completo. No puede haber absurdo fuera de un espíritu humano. Así, lo absurdo termina, como todas las cosas, con la muerte. Pero tampoco puede haber absurdo fuera de este mundo» (1980: 40-42).

entre los huesos. Por ello se dice del poeta, que éste necesita internarse en aquello que lo supera para que pueda surgir la creación. Con más veras, cada uno de nosotros deberá esforzarse y aprovechar su inmersión en el tiempo, aunque éste se nos escape segundo a segundo entre sus escurridizas metamorfosis, ya que siempre habrá sido preferible haber muerto que nunca haber existido, siendo que el que muere no en vano habrá existido para contemplar los bellos colores y la luz del día, como lo sugeriría el poeta persa Omar Khayyam en uno de sus célebres poemas: *Preferible es beber buen vino, y de mi amada/ gozar de la hermosura, aunque por breve tiempo,/ a esperar lo que acaso no será. Que más vale/ una ruin posesión que una gran esperanza.* En resumidas cuentas, hemos corrido con la mejor de las suertes al haber vivido para enfermar y envejecer, que nunca haber amado o tenido el privilegio de llorar. Inevitablemente la vida necesita de la muerte como el fuego necesita del aire para arder.

Después de todo el poeta no estaría tan lejos de la realidad; además, como el poema en su sencillez no revela verdades -al esparcirse en lo diverso-, de modo que no ata a definiciones exactas sino que se abre en la vaguedad permitiendo cierta libertad al «gusto», con más razón éste habría de ocupar un lugar destacado en la interpretación de los sucesos más representativos de la humanidad. ¡Si la razón pudiera darse cuenta del mundo que ha creado a través de la palabra! ¡Probablemente la locura no estaría tan desprestigiada por ver cosas que muchos dicen, «no existen», por oír cosas que los demás no oyen! Así va el mundo con sus dioses y con sus profetas, con sus ciegos y con sus poetas, a *la espera de lo inesperado*; quizás a la espera de otro Shakespeare u otro Baudelaire.

En fin, para la humanidad ya no habrá otro Kafka; en el universo absurdo sólo habrá existido un Julio Flores y un solo Cristo para la posteridad. Asimismo después de mí ya no habrá otro como yo, ni otro como el que estoy siendo, pues cada instante es idéntico a sí mismo: el *Aquí* mío es distinto a todos los que fui y a todos los que seré. Consiguientemente otros seres vendrán aquí y allá con nuestro descenso, cambiándolo todo de lugar, por lo que en nuestro lugar estarán nuestros nietos y serán ellos quienes habrán de devorar aquellos frutos reservados para el mañana de la humanidad, tal como nosotros algún día devoramos el *Fausto* de Goethe y el *Zaratustra* de Nietzsche. Mientras eso

ocurre, en nuestras manos está el poder para escribir la historia, y en nuestra sangre, la tinta para escribir los versos de aquella poesía que despertara la imaginación del hombre nuevo.

Si no fuera por este cuerpo, el tiempo seguiría de largo y yo no sería sino que estaría en la nada. En efecto, ese cuerpo viene siendo ese poro por donde mi subjetividad se filtra en el mundo y la columna vertebral mediante la cual soy escultor de la historia, transformando al mundo que me destruye con sus lecciones sin cartilla. Por lo demás, el cuerpo es el vehículo de mis deseos y el cómplice de mi libertad; aquella *piel* enigmática que me identifica ante los otros y con la que exploró todo lo que me rodea, pues si no fuera por el cuerpo las cosas no podrían suceder a mi encuentro, siendo que cada cosa está *ahí* como un tesoro listo a ser descubierto para que alguien le confiera algún significado en nombre de la humanidad. De ahí que el hombre haya bautizado cada cosa con el nombre de «buena» o «mala», asignándoles valores relativos a su propia experiencia con el mundo.

1.3.1. Análisis de la receptividad.

El universo tiene leyes que nuestra libertad no puede pasar por alto. Cierta atracción nos tienta a la caída; toda caída lleva consigo su dolor: esto hay de cierto en el universo. Pero está visto que el universo debe sucumbir bajo la mano del hombre, ya que sin él, éste quedaría reducido a la mitad: sólo la imaginación desbordante del hombre podría terminar de crearlo, haciendo surgir lo que por sí sólo no hubiera saltado a la vista. Por supuesto, esto no quiere decir que el mundo esté ahí como causa de nuestro existir, aunque de cierto modo está ahí porque nosotros lo descubrimos como ocasión de nuestra corporalidad. Sepámoslo o no, el mundo no deja de existir porque nosotros lo hagamos; el que sir Isaac Newton haya formulado la ley de la gravedad sólo hasta 1687 no significa que esta ley no hubiera regido el movimiento de los cuerpos antes. Y si, por otro lado, nadie la hubiese descubierto hasta el momento, esta ley natural de igual forma seguiría rigiendo el movimiento de los cuerpos, lo supiéramos o no. «Dicho de otra forma, el mundo no es, en primera instancia el límite de mi existencia, sino su correlato» (Ricoeur, 1982: 42). Así, tanto en el expresar como en el sentir, el cuerpo es eso que me une al mundo; con esto venimos a demarcar el horizonte en torno al *análisis de la receptividad*.

El análisis de la *receptividad* nos servirá de guía entre las múltiples modalidades de la mediación corporal. ¿Por qué elijo esta modalidad? Porque ésta es la modalidad primaria de esta meditación; ella es la que hace que aparezca alguna cosa: lo deseable, lo temible, lo practicable, lo útil y todos los predicados estéticos y morales de las cosas son adicionales a la aparición primaria. (Ricoeur, 1982: 42)

Dicho análisis constituye una exploración a la forma como los objetos imprimen su sello en el entendimiento, en tanto éstos nos son dados por partes, por perfiles que luego debemos ensamblar para hacernos a los cuadros y a las imágenes que la mente asocia con ayuda de la imaginación, puesto que al mundo «jamás le veo simultáneamente más que una cara, luego otra; así, el objeto no pasa de ser la supuesta unidad del flujo de estas siluetas» (Ricoeur, 1982: 43). Por lo tanto, lo que conozco sólo es una perspectiva de la realidad cuyo ángulo configura el campo de lo ignorado. Los ojos –de hecho- nunca permiten una mirada de 360° que prevenga a la víctima del arma homicida que le apunta por la espalda; para esta labor el «otro» ha de ser un aliado eficaz, al presentarse ante mí como ese espejo de la naturaleza que puede ver lo que yo nunca veré: lo que se oculta a la luz de lo que veo, porque sus ojos se pasean por la parte de mí que desconozco y la parte del mundo que aquí se oscurece cuando allá se hace de día. En consecuencia, mi propia manifestación es un enigma de la que yo sólo poseo una versión en su coexistencia con el otro, por lo que nos es imposible habitar la mente de aquel espectador que nos dibuja con la mirada para divisar el otro perfil de este rostro.

Si partimos de la revelación primera del prójimo como *mirada*, hemos de reconocer que experimentamos nuestro incaptable ser-para-otro en la forma de *posesión*. Soy poseído por el prójimo; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como jamás lo veré yo. El prójimo guarda un secreto: el secreto de lo que soy. (Sartre, 1981: 435)

Con seguridad, el otro habita una dimensión siempre desconocida por mí, siendo que él actúa con independencia a mi voluntad, fiel al principio que custodia celosamente las imágenes en su interior. Por el otro soy como un continente al descubierto que ha de sucumbir cediendo a sus propuestas, tras haber despertado en mí el anhelo que reclama su presencia. De este modo, ese seductor que perturba mi tranquilidad, hace fecundas mis oraciones, tornándolas al ámbito de la poesía, pues en su ausencia mi pobre ser no haría

más que decir: «al estar lejos de ti, recuerdo lo feliz que he sido». No importa todos los esfuerzos que haga por librarme de su influencia, ni mucho menos lo que haga por tratar de saberme a mí mismo: siempre tendré que traicionarme a los demás y «leer» en ellos lo que por derecha me está restringido observar. De hecho, «si trato de captar ese yo del cual me aseguro, si trato de definirlo y resumirlo, ya no es sino agua que corre entre mis dedos [...]». Pero no se suman todos los rostros. Este mismo corazón mío me resultará siempre indefinible [...] seré siempre extraño a mí mismo» (Camus, 1980: 29).

Consiguientemente, si digo mi nombre, ese nombre no me dice nada de lo que soy, pues de hacerlo, estaría respondiendo a una cuestión milenaria: «¿Qué es el ser?» Luego, esa realidad subatómica que no logro percibir por ninguno de mis sentidos, pero que «sé que hay» circundando por mis venas cada vez que me miro al espejo (asechándome como un pasado que hace un segundo acabo de presenciar), me lleva a desbordar la realidad cuando trato de «significar». Pero, «¿qué significa para mí un significado fuera de mi condición? No puedo comprender sino en términos humanos. Lo que toco, lo que me resiste, eso es lo que comprendo» (Camus, 1980: 61). De tal forma, cuando comunico no me resigno sólo con ver, sino que pongo el mundo de mi lado para expresar lo que quiero, siendo que «yo no soy solamente una mirada situada, sino un querer decir y un decir como transgresión intencional de la situación: desde el momento en que me pongo a hablar, hablo de las cosas en sus facetas no percibidas y en su ausencia» (Ricoeur, 1982: 48).

Por lo tanto, si logro significar no necesito traer las cosas conmigo para hacerme entender al señalarlas, pues al comunicar uno dice las cosas en un «sentido», para que el otro pueda reconstruir y terminar de rellenar ese vacío siempre inconcluso, que estimula la inteligencia hasta hacerla emprender el camino a la interpretación. En este punto Ricoeur sugiere la idea de que «cada uno «rellena» más o menos ese sentido con percepción, con carne y hueso, pero sólo desde cierto punto de vista, o sólo lo rellena con la imaginación, o incluso no lo rellena en absoluto» (1982: 49), puesto que el sentido es garantía de que nuestras expresiones, en tanto locuciones cargadas de intención, pueden ponerse a dialogar. Así es que la intención me permite cargar de significado tanto las palabras como las

acciones, para que el otro las pueda agarrar en el aire, evitando de esta forma que terminen recluidas en el anonimato.

Además, por mi cuerpo soy eso que al nombrar dice mucho más de lo que signifíco. De ahí que cada órgano considerado en sí mismo sea uno con el *yo*, pues ni la mano actúa con independencia del pensamiento, ni el pie emprende sólo un camino, sino es porque «el yo, como polo idéntico de todos los actos, está dondequiera que esté mi cuerpo, considerado en su totalidad» (Ricoeur, 1982: 45). A donde se desplace la mano, allí también está el «yo» y a la vez en las demás partes del cuerpo, pues, aunque la atención estuviera centrada en lo más inmediato que puede palpar la mano, bastaría nomás con que una abeja pinchara en la nuca para darnos cuenta que el «yo» está disperso también allí y en cada tejido de nuestro organismo. En efecto, la integridad yo-cuerpo es la relación más íntima de todas las relaciones que pueden existir en el universo, al ser ésta la relación donde acaece por vez primera el ser dotado de consciencia. De aquella relación se puede destacar que tanto el *yo* como el *cuerpo* son inseparables en la «acción».

Ahora bien, siendo consecuente con lo hasta ahora dicho, no se puede incurrir en el error de definir al hombre, puesto que él está en realización; sólo al nombrarlo, el ser se dice de muchas maneras. Nunca acabado y por ello, indefinible, el hombre es lo que hace de su existencia a cada instante, siendo que su novedad está en dejarse envolver por el incesante cambio. Precisamente el ser histórico sucesivamente va dejando de ser, convirtiéndose en alguien «sido» a la par que alguien que está «siendo». El hombre es lo que elige, por lo que en cada uno de nuestros actos «lo posible» se hace algo puntual: el tiempo se vuelve algo que sangra y sufre aunque en principio, nunca uno de nosotros haya elegido ser lo que es.

Evidentemente cuando el hombre se ve forzado, en el curso de su existencia, a hacer expresamente una elección, experimenta dolorosamente el sacrificio de otras posibilidades [...]. ¿Pero puede llamarse elección a la gran opción inteligible, metaempírica, ahistórica en virtud de la cual el ser finito no es más de lo que es? (Jankélévitch, 2002: 103)

Nuestro origen carece de sentido; en relación con él simplemente no elegimos. No obstante, «el hombre absurdo no puede sino agotarlo todo y agotarse» (Camus, 1980: 65),

independientemente de que haya elegido o no el «Aquí» (espacio-temporal) de su nacimiento. En ese sentido, el *Aquí*, categoría con unas coordenadas específicas en el espacio y el tiempo, siempre señalará el punto donde acontece el existente, en medio de lo que conoce y lo que desconoce de eso que llama mundo, y que a veces, incluso, suele llamar «Dios».

Segundo capítulo.

La libertad en el devenir histórico.



2.1. Función simbólica.

Ya se había dicho: «el mito es la miseria de la filosofía» y la aspiración al ser; pura vaguedad que no define nada con exactitud para la fundación de la cultura y la promoción de la actividad humanística, artística-filosófica, al suscitar la expectación por lo íntimamente reservado en el corazón del hombre. Al respecto habría que mencionar que la poesía épica es la nodriza de toda la educación superior en Grecia, cuya aspiración al conocimiento -manifiesta posteriormente en la filosofía- desarrollaron el ámbito de las letras, el lenguaje y el conocimiento en todas sus dimensiones a partir de discusiones en torno a las ideas relativas de la concepción del mundo que en ella ya se formulaban. Por lo tanto, el mito no es una mera producción de imágenes inconexas con la realidad, sino que más bien es una serie de visiones en el plano cósmico, onírico y poético -según lo haría notar Ricoeur-, correspondiente a una forma antigua de leer los acontecimientos de la época, mediante la cual los hombres habrían instaurado rituales para las diversas actividades del día y de la noche.

Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo. (Ricoeur, 1982: 168/9)

A la luz de esta observación, se sobreentiende que lo que hace este lenguaje fundacional, al hablarnos del mal y de la libertad, es facilitarnos aquel recurso que ha de ponernos en contacto con nuestra memoria ancestral que narra la existencia de los dioses y los acontecimientos de los primeros días. De ahí que la función simbólica retorne a los grandes temas de la humanidad que atraviesan el tiempo de principio a fin; en ello reside «el poder que posee [el mito] para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado» (Ricoeur, 1982: 169). Después de todo, el mito tal como lo enuncian los fenomenólogos, es una ebriedad inspiradora, una intencionalidad de significados, o bien, un querer-decir que como intencionalidad dice más de lo que ve y envuelve más de lo que dice, despertando la inteligencia del híbrido ser poético que transita en nuestra venas, de lo

cual se sigue que al no imaginar las dimensiones reales de lo que carece, este *επος*—que corresponde al alma del filósofo— se conforma con poco o simplemente no se conforma con nada.

El filósofo no habla como un ente apátrida, sin un lugar en el mundo, sino que habla desde el fondo de su memoria griega, de donde estalla la pregunta: τί τὸ ὄν: ¿qué es el ser? Esta interrogante, con sus armónicos nativamente helénicos, contiene en embrión todas las cuestiones ulteriores, incluso las pertinentes a la existencia y a la razón y, por consiguiente, incluidas también las referentes a la finitud y a la culpa. (Ricoeur, 1982: 183)

Ahora bien, puesto que el mito nos pone en contacto con aquellos tiempos inmemoriales en los que el mal habría entrado al mundo de la mano del hombre, éste también habría de revelarnos al hombre en su estado primordial, ahondando en el destino trágico de la especie y dejando a la luz muchos de los grandes enigmas que tanto inquietan al hombre de hoy en día, ya que de una u otra forma, a través de estos relatos tradicionales, toda la humanidad se identifica y confiesa su autoría en los hechos originales que habrían dado paso a una maldición común heredada de generación en generación. En este sentido entendemos por confesión aquella actitud reflexiva, existencial, propia del ser humano, mediante la cual él se hace arquitecto de su destino y se hace acreedor de los honores y las críticas, siendo que «por la confesión el hombre se hace palabra hasta en la experiencia de su absurdidad, de su sufrimiento y de su angustia» (Ricoeur, 1982: 171). Vinculado a esta interpretación, entran entonces a dialogar tres nociones implicadas en la narración tradicional de los eventos inaugurales de la humanidad, que Ricoeur destacaría a propósito de la condición falible del individuo, a saber: la «culpabilidad», el «pecado» y la «mancha».

Para hacer énfasis en esto último, «es preciso convencerse desde este momento que el concepto de pecado original no se formó al comienzo, sino al final de un ciclo de experiencias vivas» (Ricoeur, 1982: 168); razón por la cual, juzgo sin temor a equivocarme, que el mito surgió como un modo de registrar las relaciones de poder correspondientes al trato con los dioses (lo sobrenatural) y con los hombres al interior de las sociedades primitivas, difundidas con éxito en la espacialidad y el tiempo mediante el intercambio de expresiones culturales, en el comercio y las variadas actividades del hogar por el gran

impacto generado en el imaginario colectivo, fundado así las primeras bases para una explicación racional del orden del mundo y la dinámica de las fuerzas de la naturaleza, mediante genealogías y asociaciones simbólicas adyacentes a la actividad onírica. Por consiguiente, la culpabilidad, el pecado y la mancha hubieron de surgir en la búsqueda de respuestas a problemas que antes jamás se habían pronunciado, permeabilizándose en la vida común a través de la actividad onírica y la misma actividad artística; si bien «en los sueños es donde podemos observar el paso de la función «cósmica» a la función «psíquica» de los simbolismos más fundamentales y más constantes y persistentes de la humanidad» (Ricoeur, 1982: 176). Por consiguiente, los sueños habrían ocupado un lugar preeminente en la cultura para la composición de los mitos más representativos en los que la humanidad se identifica en su condición miserable.

En efecto, dar con los “pensamientos” del sueño supone hacer cierto viaje regresivo que, más allá de las impresiones y excitaciones físicas actuales, más allá de los recuerdos de la vigilia o restos diurnos, más allá del deseo actual de dormir, descubre lo inconsciente, esto es, *los deseos más antiguos*. Lo que emerge a la superficie es nuestra infancia con sus impulsos olvidados, reprimidos, rechazados y, con nuestra infancia, emerge también la de la humanidad, resumida de algún modo en la del individuo. (Ricoeur, 2007: 81)

Así, cuando Ricoeur entabla dialogo con la obra de Freud, encuentra que el sueño constituye el «lugar» ahistórico del que se vale el dios para hacer su aparición e inspirar al acto creativo, aparte de ser éste el «lugar» donde el artista se aísla para realizar y ver plasmados sus ideales, frente a la realidad histórica y frente al dios mismo que lo supera y lo moldea, e inmediatamente cómo es que él también quiere y puede ser ese dios. Entonces en los sueños encontramos eso que «de común» hay entre los seres humanos, reyes y esclavos, hombres y mujeres... y la divinidad, pues en el fondo todos siguen siendo esos niños que juegan a re-crear el mundo por inspiración divina. El sueño es ese mundo particular en el que cada individuo se enclaustra a solas cuando cierra los ojos, mientras el mito figura como un portal de libre acceso para todo el mundo, al vasto universo que se extiende más allá de nuestro entendimiento.

Es en la *Interpretación de los sueños* de 1900 donde se esboza la aproximación con la mitología y la literatura. Que el sueño es la mitología privada del durmiente y el mito el sueño despierto de los pueblos, que al *Edipo* de Sófocles y al *Hamlet* de Shakespeare corresponde la

misma interpretación que al sueño, he aquí lo que proponía la *Traumdeutung* desde 1900. (Ricoeur, 2007: 9)

Partidarios de los sueños, eran los antiguos quienes juzgaban que los sueños era el «lugar» donde los dioses revelaban sus grandes misterios y exhibían el esplendor de su naturaleza; por ende, éstos debían compartirse a fin de que pudieran ser interpretados y así poder extraer de ellos un pronóstico del futuro o cosas semejantes que favorecieran el curso de la vida humana. Estas visiones y creencias de una tradición que inició su peregrinaje por el mundo sin brújula y sin mapa, guiados únicamente por las estrellas y por el ingenio que avivó a cada instante sus ansias de saber, son hoy por hoy, el legado cultural que inunda nuestros mitos. De este modo el lenguaje simbólico viene a reforzar y a articular aquellas experiencias fugitivas, que sin la asistencia de la hermenéutica filosófica quedarían sepultadas *en el silencio y la oscuridad, encerradas en sus propias contradicciones* (Ricoeur, 1982: 315). Ahora bien, en esa misma dinámica pero desde el ángulo opuesto, la preocupación de los historiadores estaría concentrada en llevar a cabo una narración lineal y progresiva de los eventos más sobresalientes de la humanidad a fin de satisfacer la síntesis regresiva.

Esa encrucijada en la que se disocian el mito y la historia, puede significar la pérdida de la dimensión mítica: al ver que el tiempo de los mitos no puede sincronizarse con el tiempo de los acontecimientos históricos, en el sentido del método y de las críticas históricas, y al ver que el espacio de los mitos no coincide con las coordenadas de nuestra geografía, nos asalta la tentación de operar una desmitificación radical de nuestra mentalidad. (Ricoeur, 1982: 315)

Reflexionando acerca de la historia y sus innumerables acontecimientos, podemos destacar el gran esfuerzo de los historiadores por describir la imagen en la que habrían de permanecer invariables los años, ya mediante una exhaustiva exploración, recolección y examen de piezas desenterradas, las cuales luego serían encajadas en un plano en el que habrían de trazarse antiguos caminos olvidados e ignorados, porque nunca alguno de nosotros los recorrió. De ahí que se pueda tomar a la historia como el mapa o el plano que ubican al historiador dentro de nuestro mundo. No obstante, para algunos, tanto el mito como la historia podrían ser objeto de un mismo artífice, pues al reiterar el hecho de que como no hay conocimiento puro en sí mismo que derive de la actividad científica (porque está visto que el hombre tiende a intervenir en el orden natural de las cosas para ajustarlas a

sus intereses especulativos), el historiador con más verás podría verse como un artífice cuya ingenuidad estriba en creerse poseedor de hechos concretos, y sus estudios como simples relatos que no pueden «determinar relaciones universales, sino que [concluirían en] la elaboración de «formas» singulares, de «cuadros» que aproximan al historiador al artista» (Noiriel, 1995: 80). El hecho es comprender la realidad sin intentar hacerla reaccionar a la pasión inescrupulosa de encontrar verdades que respondan según nuestro deseo, ya que, en efecto, no puede dejarse de lado el punto de vista subjetivo del investigador, de modo que estos resultados sólo podrían verse como evidencias provisionales en las que se apoya toda investigación para ir más allá de todo lo que impide progresar. La verdad, cualquiera que sea, inclusive la mía, sólo la podemos tener en cuenta en un sentido, ya que de esta forma se hace allende la naturaleza en sus facetas no percibidas de su objetividad.

Toda idea es pensada y todo cuadro es pintado desde ciertas suposiciones o convenciones tan básicas, tan de clavo pasado para el que pensó la idea o pintó el cuadro, que ni siquiera repara en ellas y por lo mismo no las introduce en su idea ni en su cuadro, no las hallamos allí puestas sino precisamente supuestas y como dejadas a la espalda. (Ortega, 1999:67).

Bajo estos parámetros, «para acceder a la verdad, el historiador ha de ser, además, un poeta, pues sólo el lenguaje poético permite «devolver la vida» a los mundos que han desaparecido» (Noiriel, 1995: 57). Y no sólo eso, ya que por el momento lo que nos debe preocupar realmente, no es el tiempo en sí («conocerlo verdaderamente como “ha sido”») sino cómo hacemos de nuestra finitud una experiencia única y maravillosa. Sólo así, nuestra tarea, tanto la del historiador como la del filósofo, la del poeta como la del científico, podrán generar un gran aporte a la humanidad para la conservación y renovación de este mundo, que ha sido desde siempre nuestro hogar. No está demás insistir, que para lograr este efecto hay que reconocer el mal, y no tanto el mal sufrido o el mal cometido, como sí esa potencialidad para herir y profanar la libertad del otro. Una filosofía de esta índole, que piensa filosóficamente el mito y la historia, elevando la actividad artística al plano de las estructuras existenciales, sin duda alguna merece ser considerada una filosofía del mal, siendo que con ella, leemos en la obra de arte esa aspiración a la totalidad, por la que el hombre se interna en la vía del deseo sin llegar siquiera a renunciar a nada, manteniendo vigente lo absurdo.

Sería un error [...] creer que la obra de arte puede ser considerada, al fin y al cabo, como un refugio de lo absurdo. Ella misma es un fenómeno absurdo [...]. [Si bien ella] no ofrece una solución al mal del espíritu. Es, por el contrario, uno de los signos de ese mal que repercute en todo el pensamiento de un hombre. (Camus, 1980: 105)

El arte hace hombres libres y reconstruye el mundo dividido por la opinión; por ésta y no por otra razón, hemos de servirnos del mito y de la obra poética que nos recuerda a la humanidad en nosotros mismos. Sin un punto de llegada, sin un camino establecido, cada uno deberá esforzarse para poder acceder a sí mismo. La razón es clara: *La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo* (Ricoeur, 2007: 44). El mito es ese umbral a la reflexión. Empezando, desde la sexualidad el mito es la representación de la familia *a través de un folklore* que reúne al género humano; para este caso «hombre» es la palabra que resume todos esos nombres que viven y los nombres inscritos en las lápidas de aquellos antepasados que recordamos con admiración y respeto. «Hombre» es la palabra que denota la tragedia. Así, al hablar el mitólogo de culpabilidad, de pecado y de mancha, éste nos remonta a una circunstancia anterior a la historia (una especie de pre-historia), en la que estarían inscritos los símbolos que narran la experiencia del mal; experiencia que habría sido, sobre todo, una sensación desgarradora al interior de las comunidades ancestrales que vieron en la sangre y en la oscuridad algo terrible que le trazaría a los hombres el camino hacia la muerte.

La primera función de los mitos del mal consiste en *englobar* a la humanidad en masa en una historia ejemplar. Sirviéndose de un tiempo representativo de todos los tiempos, presenta al «hombre» como un universal concreto. Adán significa «el hombre». En Adán, dice San Pablo, hemos pecado todos. De esta manera la experiencia trasciende al singular, transformándose en su propio arquetipo; a través de la figura del héroe, del antepasado, del titán, del hombre original, del semidiós, se elevan las vivencias al plano de las estructuras existenciales: desde entonces se puede hablar de hombre, ser humano, ya que el mito ha recapitulado y totalizado al hombre. (Ricoeur, 1982: 316)

Con esto la simbólica del mal demuestra una madurez sin precedente, que sería el culmen de varias generaciones en las que el problema del mal se habría incubado antes de salir a la luz, pues sólo al confesar el hombre se haría responsable del mal que ha entrado al mundo. Mas como no bastarían las palabras para expresar este extraño sentimiento a falta de un lenguaje concreto, en el pasado estos hombres hubieron de recurrir al mito para

condensar en él, una serie de experiencias en las que la angustia se habría apoderado de ellos, al verse superados por sentimientos y fuerzas que apenas estaban aprendiendo a dominar.

Efectivamente, ese carácter específico del lenguaje de la confesión fue emergiendo progresivamente como uno de los enigmas más notables de la autoconciencia: como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por «el camino real» de la analogía, y como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental. (Ricoeur, 1982: 15)

El hombre es demasiado enigmático y el universo es demasiado grande como para que nuestro apetito y nuestra ignorancia sean, de igual forma, demasiado grandes. Así, la reflexión sobre la libertad recurre a la metáfora para asomarse a las profundidades del origen del mal, por cuanto el movimiento de la libertad desencadena los diversos eventos que se encuentran vinculados al desarrollo de la historia, siendo el hombre el responsable y el autor del mal cometido, porque fue su elección. De este modo la historia habría surgido espontáneamente de la tensión originaria que hace posible la vida y el arte -de acuerdo con Nietzsche-, «como actividad propiamente *metafísica del hombre*, [siendo que] sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo» (2005: 32).

2.2. Camino a la interpretación.

Toda acción nacida en el seno de la libertad, llámese buena o mala, acontece en el tiempo y en el espacio; de ahí identificamos el agente que hizo la acción y los efectos derivados de dicha acción, por lo cual, la historia, además de registrar y salvaguardar la herencia de los pueblos, los hechos tradicionales de la humanidad y demás, se encarga de interpretar las formas de pensamiento y la manera en que los hombres han resuelto los asuntos de este mundo. La interpretación facilita que un individuo pueda narrar, transmitir y/o reproducir *imágenes* articulándolas al movimiento, igual a un líquido que al vaciarse de un recipiente (de una forma) a otro (de otra forma), deja la forma del primero para tomar la forma del otro, sin que por eso deje de saber, oler, verse o sentirse distinto. Así, al referirme a «la historia» parto de la idea fundamental de que ésta tiene incrustadas sus raíces en el

corazón del hombre (como si fuese una ramificación de sus venas), emergiendo en el acto, en las diferentes modalidades de la vida que dan razón de su desproporción ontológica.

Desconocer la historia sólo puede traernos inconvenientes, contratiempos y giros sobre un mismo eje que desvirtuarían aún más la vida de un tiempo por-venir, y sería tan insensato como negar lo que algún día fuimos, lo que estamos siendo..., lo que somos como consecuencia inmediata de lo que en un instante dejamos de ser, para de este modo poder ser hasta lo que no somos. En virtud de esto, el presente capítulo estará dedicado a pensar la historia filosóficamente bajo tres formas particulares de leer los signos del tiempo, a saber: desde un *Comienzo presunto de la historia humana*, desde las *Utilidades e inconvenientes de la historia para la vida*, y por último, desde las *Tesis de la filosofía de la historia*. Como se podrá apreciar, el curso de la elucidación en torno al concepto de labilidad ha cogido otros aires, al iniciar dialogo con otros autores a los consultados por Ricoeur en *Finitud y Culpabilidad*; ello con la intención de esclarecer las relaciones libertad-mal, libertad-historia.

2.2.1. La historia «presunta».

Para poder comprender una pasión como mala, hace falta comprender la pasión en su estado primordial; y para ello hay que imaginar otra modalidad empírica, hay que crear imaginativamente un reino de inocencia.

Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*.

I. Después de haber vislumbrado algunos aspectos sobre la *simbólica del mal*, a continuación pretendo estudiar la historia en sus presupuestos más básicos, reflexionando sobre la vida en su diversidad de rostros, nombrando lo que es común entre hombres y resaltando algunas de las características que han prevalecido en las relaciones humanas en torno al despliegue de la libertad como «facultad para el bien y para el mal». Con esto persigo analizar la historia en ese cúmulo de contradicciones y tensiones originadas en el corazón del hombre -por el hecho de ser un espíritu libre-, para lo cual he de abordar, en principio, el ensayo de Kant de 1786 que lleva por título, *Comienzo presunto de la historia humana*, siendo que éste permite remontarnos a un estado de inocencia con el que sería posible re-crear la aparición del mal, ya mediante el *desenvolvimiento de la libertad a*

partir de su germen original en la naturaleza del hombre, como bien lo mencionaría el filósofo de Königsberg.

«Lo presunto», para el caso de la historia, constituye un recurso de la racionalidad que nos permite trazar un puente entre las *causas intermedias* que impiden progresar en la reconstrucción de «lo sucedido». Es una cuestión de *sentido*. Retomando un fragmento que había citado líneas atrás, se diría, pues, que «cada uno «rellena» más o menos ese sentido con percepción, con carne y hueso, pero sólo desde cierto punto de vista, o sólo lo rellena con la imaginación, o incluso no lo rellena en absoluto» (Ricoeur, 1982: 49). Sucede de igual forma con lo presunto, ya que este recurso opera rellenando aquellos vacíos en los que se abisma la investigación de la serie consecutiva de las causas. No obstante, pese a las utilidades que puede traernos este recurso a propósito de la historia, hay que ser cuidadosos de no saturar (con este material especulativo) la reconstrucción de la serie consecutiva de hechos, puesto que «pretender que una historia *surja* por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela» (Kant, 1994: 67).

Volviendo sobre lo anterior, y en esto quiero que el lector se detenga, lo presunto es un recurso de la racionalidad cuya labor consiste en ejemplificar aquellos problemas fundamentales de difícil acceso por vía de la experiencia, pues aunque *la razón no produce conceptos*, sí posee la singular característica de extender los conceptos del entendimiento a incondicionados, *más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello* (Kant, 2006: 384). Para este caso en concreto, tal recurso permitirá remitirnos a un estado de naturaleza caracterizado por la inocencia de una primera pareja de seres humanos. Por dicho estado se sobreentiende un tiempo representativo anterior a la historia de las civilizaciones, donde el hombre se encuentra bajo la orientación del *instinto*, el cual aparece configurado como la *voz de Dios, a la que obedecen todos los animales* (Kant, 1994: 70).

Así, al suponer la inocencia del ser humano en una especie de relato *prehistórico*, consecutivamente se estaría afirmando que en dicho estado de naturaleza el hombre habría obedecido los designios del instinto indistintamente a como lo haría un animal, o lo que es igual, que éste no se diferenciaría en nada a las otras especies (salvo por su fisionomía), ya

que viviría el día a día sin percatarse del paso del tiempo ni de su desnudez. En este punto, lo que Kant nos propone es un momento donde el hombre no posee conciencia de sí mismo, ni de su fuerza creadora ni del mundo de posibilidades que gira alrededor suyo, con lo cual hace notar, que en dicha circunstancia prevalece el orden, pues todo iría encaminado de acuerdo con el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza. De tal circunstancia, se resalta además, que el hombre no tiene de qué preocuparse, pues la naturaleza lo provee con los recursos necesarios para su subsistencia, lo que lo pone en una situación de paz. Empero al no tener de qué preocuparse, el hombre estaría desprovisto de una previa noción del tiempo, indiferente a la angustia de la muerte y lo relativo a la esperanza, siendo que la expectación por el futuro le sería totalmente desconocida.

Bajo estas circunstancias, se deduce que la primera pareja de seres se habrían acostumbrado a vivir sin el ambicioso proyecto de tratar de acumular grandes cantidades de alimento y riquezas, ya que la naturaleza en su sabia distribución había de conceder lo mismo en iguales proporciones a cada ser. Si bien cada uno de los seres era respecto de los de su género y los de las demás especies, igualmente participe de los dones y frutos de la naturaleza. Esto, sin embargo, no sería definitivo; consecutivamente Kant hace alusión a una ruptura que marcaría definitivamente el paso del hombre, de su estado de naturaleza a la civilización. La «razón» primeramente hubo de despertar al hombre de su largo sueño, generando un nuevo orden en el que él iría divorciándose progresivamente de la naturaleza, tras degenerar los antiguos lazos que lo unían a ella. Este paso, que constituye un salto de la in-conciencia a la conciencia, de la inocencia a la culpabilidad, en el que el instinto ahora se halla subordinado por la razón, lleva implícito la apertura a nuevos caminos jamás explorados por criatura alguna, en los que el hombre descubriría *la capacidad de escoger por sí mismo una manera de vivir* (Kant, 1994: 72), o bien, una manera de auto-determinar sus acciones sobrepasando las determinaciones de la naturaleza¹³.

El éxito del primer intento, que significó cobrar conciencia de que la razón era una facultad que permitía traspasar los límites en que se mantienen todos los animales, fue muy importante

¹³ Arrojado al ancho mundo, el hombre no tiene más que a la razón para elevarse sobre la naturaleza y gobernarla según sea su necesidad. Así, la libertad pasa a convertirse en el único problema del hombre; el problema genuino de la humanidad que desencadena todos los males y todas las desgracias.

y, para el género de vida, decisivo. Quizás se hubiera tratado, en el caso, de un fruto cuyo aspecto, por su semejanza con otros frutos aceptables, ya probados, incitará al ensayo. (Kant, 1994: 71/2)

En consecuencia, el hombre hubo de quedar solo luego de haber iniciado su peregrinaje por la historia sin auxilio del instinto. ¡Pero ya no había paso atrás! Al despertar se había levantado en un mundo lleno de contradicciones, misterios y peligros en los que él pronto se aventuraría, confiando únicamente en su poder para transformar las cosas y ponerlas a su servicio. Este nuevo talento que recientemente había adquirido, además de someter a las demás criaturas, habría extendido su influencia sobre los impulsos naturales del cuerpo humano, incluyendo los del *instinto sexual*, el cual el hombre ya no habría de emplear sólo con propósitos para la reproducción, sino que a través de la imaginación conseguiría desviar su objetivo hasta llevarlo a una duración más placentera. «Abstenerse [por lo tanto] fue el arid que sirvió para elevar lo puramente sentido a estímulo ideal, los puros deseos animales poco a poco a amor y, así, la sensación de lo meramente agradable a gusto por la belleza, en los hombres primero, y en la Naturaleza toda después» (Kant, 1994: 74). Con ello entra a la vida humana el disimulo, no solamente como necesidad para camuflarse ante las adversidades del clima, sino para tratar de encubrir todo aquello que incitara a lo inmoral.

Así observamos que la desnudez de la pareja en el estado de inocencia y el pudor consiguiente a la culpa proclaman el cambio que experimentó el hombre en el plano de las relaciones, que en adelante quedó marcado por el signo del disimulo. El trabajo, que antes era un placer, llega a constituir una carga penosa, situando al hombre en una actitud hostil frente a la naturaleza. Los dolores del parto ensombrecen la alegría de la procreación. La lucha entablada o declarada entre la descendencia de la mujer y la de la serpiente simboliza la condición militante y doliente de la libertad, que a partir de entonces está expuesta a la astucia de los deseos y apetencias. (Ricoeur, 1982: 397)

En contraste con el *mito adámico* de la tradición judeocristiana, el hombre de esta historia *presunta* se ve expuesto ante lo sobre natural -una vez ha dado libre curso a sus facultades ocultas-, de donde surge, para el primer caso, el presentimiento al castigo inscrito en la etiqueta «prohibido tocar». El fragmento tan citado del *Génesis* que nos transporta a las raíces de este asunto, dirá: «Come si quieres del fruto de todos los árboles, más del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas; porque en cualquier día

que comieres de él, infaliblemente morirás» (Gén., 2, 16/7). El resultado era de esperarse; a raíz del *podéis hacer esto, pero no por ello podéis hacer esto otro*, el hombre se diagnostica inválido para obedecer incondicionalmente, sintiéndose cada vez más atraído a violar ciertos preceptos que no comprende y que en última, siente van en contra de su libertad. «En realidad, las expresiones lingüísticas están incorporadas no sólo a ritos y emociones, como se ha sugerido antes al evocar el simbolismo de lo puro y lo impuro, sino a mitos, es decir, a grandes relatos que tratan del principio y fin del mal» (Ricoeur, 2007: 37). Son estas expresiones incorporadas en el mito las que recrean el entorno de un tiempo en el que se configura la humanidad, evocando desde la profundidad, desde los enigmas, las respuestas a los problemas fundamentales de la vida, en tanto que el hombre se identifica con las palabras en su condición miserable, con el ritmo en su forma primitiva de danza y música.

Más profundamente todavía, esos mitos cuentan a modo de acontecimiento transhistórico la ruptura irracional, el salto absurdo, que separa dos confesiones que tratan de una inocencia del devenir y la otra de la culpabilidad de la historia; a ese nivel, los símbolos no sólo tienen valor expresivo, como al nivel simplemente semántico, sino valor heurístico, ya que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos. (Ricoeur, 2007: 37)

Aquí tenemos dos claros ejemplos con una misma vertiente: *la historia presunta y el mito adámico* que se sintetizan del siguiente modo, en esta pregunta: ¿Razón o serpiente? Según parece, da igual. La razón según la metodología del anterior relato de la versión moderna de Adán, viene siendo ese germen que habría llevado al hombre a su perdición, puesto que es propio de ella el violar los «límites» y dar nacimiento a otros mundos desfigurando el que ya está... Así, la serpiente, ese gusano alojado en nuestra mente, permitió que el hombre despertara sexualmente a raíz de la violación hecha al precepto divino *no comas de aquel fruto porque infaliblemente morirás*. Pese a las advertencias, la naturaleza del hombre en su minoría de edad reclamaba a toda costa soberana libertad, ya fuera que estuviera influenciado por la razón, ya por la serpiente.

Desvinculándonos un poco de esta hipótesis, encontramos en el *Fausto* de Goethe – otro referente clave para el estudio del mal- que no es propiamente la razón la que guía al hombre en la realización de su existencia, sino la voz de la naturaleza la que aclama libertad. Mefistófeles es el reflejo del deseo y el potencial de nuestra maldad. Así cuando

un hombre se pone frente al espejo de la naturaleza, dondequiera que vea, ve a la mujer y se ve reflejado. No es coincidencia que el espejo guarde una fuerte connotación cultural con la mujer y con la belleza, y que sea precisamente en *El Banquete* de Platón donde se dan los indicios de esta noción sobre el espejo, que tiene que ver con aquella rebelión contra los dioses, por la que los primeros seres habrían sido alcanzados por el rayo de Zeus, sucedido al instante por Apolo quien iba juntando la piel de todas partes, estirándola toda hacia un agujero en medio del vientre para sellar la mortal herida, por lo cual estos seres habrían quedado fraccionados en dos partes simétricas, de modo que cada uno buscaría de ahí en adelante volver a juntarse para no volver a separarse y ser uno hasta la muerte, como si cada uno necesitara del otro. Desde entonces el hombre es potencialmente un amante que puede reconocerse en la humanidad de otros seres.

Es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente. [...] «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez».
(192 c- 192 e)

De esta forma queda justificada la unión afectiva entre el hombre y la mujer para dar continuidad al lazo que une a la humanidad con lo sagrado, la cual guarda un estrecho vínculo con la belleza para la inauguración de los cánones estéticos y morales en la cultura. En consecuencia, el naciente Eros antes eclipsado por la *inocencia*, ahora permitiría ver en la presencia del otro a un representante de esa humanidad que debía de ser una para el más alto fin. Entonces la inocencia, que por un lado nos personifica al autor del mal como un niño víctima de sus juegos, y por el otro, como una especie de hombre vendado (sin mancha) potencialmente propenso a la caída, nos pone en el instante previo a la mortal elección que habría desencadenado el mal. Así, incontables veces, generación tras generación, ha de suceder que ante la maravilla por lo desconocido, el hombre se arriesgue demasiado para experimentar nuevas sensaciones que le estaban restringidas en su edad infantil, pues aunque éste teme ser víctima de sus deseos, no puede menos que intentar realizarlos.

Por lo visto, el [autor] yavista [...] quiere presentar al hombre de la creación como una especie de hombre-infantil, inocente en toda la expresión de la palabra: ese hombre-niño no tenía más que extender la mano para coger los frutos espontáneos del huerto maravilloso, y sólo despertó sexualmente a raíz de la caída y de la vergüenza consiguiente. Según este relato, la inteligencia, el trabajo y la sexualidad serían frutos del mal. (Ricoeur, 1982: 396)

Admitir dicha versión acerca del origen del mal, presupone admitir que el mal está implícito al curso de la libertad, pues al haber hecho uso de la razón el hombre no sólo habría perdido la inocencia, sino que también habría abandonado los designios de Dios para forjar sus propias leyes. Para tal efecto fue decisiva la implicación de la sexualidad. Desnudo desde el primer momento, el niño recién nacido no tiene conocimiento de su condición; asimismo era de suponerse que se hallaban los habitantes del Edén. Juntos andaban desnudos y de ello no sentían vergüenza, pues se amaban y se integraban como dos gotas de agua aferrándose al mar, de modo que al ser tentada la mujer, con ella hubo de perecer también su compañero. Entonces ambos habían comido del fruto y la mirada del uno cambió respecto al otro, por lo que el amor entre ellos no volvió a ser el mismo, pues se llenó de vergüenza ante la mirada escrutadora que empezaba a distinguir entre lo bello y lo feo. No es fortuita esta asociación de ideas que vincula a la mujer con el mal; consiguientemente se puede vislumbrar que el poder es seducción y está directamente relacionado con la idea de mujer. Véase por ejemplo en *La Venus de las pieles*:

Las palabras de Goethe, «deberás ser yunque o martillo», no tiene mejor aplicación que a las relaciones entre hombre y mujer. Doña Venus te lo dijo también incidentalmente en sueños. En la pasión del hombre reposa el poder de la mujer, y ésta sabrá aprovecharse de su ventaja si aquél no se pone en guardia. Sólo queda escoger: tirano, o esclavo. Apenas se abandone, tendrá la cabeza bajo el yugo y sentirá el látigo. (Masoch, 1963: 9)

Indiscutiblemente la sexualidad constituye uno de los elementos más sobresalientes que dan testimonio de la pérdida de inocencia y la aparición del mal como símbolo del poder. En el proceso no sólo se aprendió lo que era el miedo sino que también se aprendió a fingir, inaugurando con el teatro el disimulo, haciéndose a las máscaras y al disfraz. Subsiguientemente, deshacerse u ocultar las perversiones como de su pasado para ser admitido en sociedad, fue el precio que el hombre civilizado tuvo que pagar por su osadía. Una vez la razón empezó a restringir las acciones del hombre, éste se vio en la necesidad de adoptar medidas radicales para frenar aquellas conductas agresivas que atentaban contra su

integridad, pues en ese momento ya era consciente de su finitud y del peligro inminente de vivir juntos sin el respaldo de las leyes. «La hoja de parra (v. 7) fue el producto de una manifestación de la razón todavía mayor que la realizada por ésta en la primera etapa de su desarrollo» (Kant, 1994: 73), de modo que las otras criaturas jamás podrían compararse con el hombre ni competir con él, ya que él era la única criatura capaz de ejercer control sobre sus propios impulsos y de crear leyes para regular la convivencia con los seres de su misma especie.

La primera vez que dijo a la oveja: *la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para ti sino para mí* y se la quitó y *se vistió con ella* (v. 21), tenía ya conciencia de su privilegio que, en virtud de su naturaleza, le colocaba por encima de todos los animales, a los que ya no consideraba como compañeros de la creación sino como medios e instrumentos puestos a su disposición para el logro de sus propósitos. Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún *hombre*, sino que tenía que considerarlos a todos como copartícipes iguales en los dones de la Naturaleza. (Kant, 1994: 75/6)

Esta ruptura mediante la cual el hombre habría alcanzado su mayoría de edad tras haber superado el estado de naturaleza, viene entonces a inscribirlo en el marco de la historia de las civilizaciones hasta nuestro actual tiempo. Para ese entonces el hombre ya se había anticipado a imaginar el fin, sintiendo que debía ganar más por cuanto ya nada le satisfacía como antes; en tal dirección, esa insatisfacción fue la que impulsó al hombre a realizar nuevas y más elevadas conquistas a las ya realizadas sobre el instinto. Sea por lo tanto las más agudas críticas y los más altos honores para este ser de potencial bondad y perversidad, pues la que fuese su virtud como creador de la historia sería al mismo tiempo su condena, siendo que tendría la responsabilidad de cargar el mundo sobre sus hombros como lo hiciera el gigante Atlas en la mitología griega.

II. Para aquellos hombres de buena fe cuya esperanza estaba arraigada en la ciencia y el desarrollo de la industria, el *Progreso* representaba el ideal de un mundo mejor en el que todos los hombres podrían alcanzar la felicidad; pero éste inevitablemente se llenó de contradicciones, pues a raíz de los nuevos cambios surgió también la desigualdad, de la que se derivan otra clase de tensiones que llevarían al hombre a su decadencia. No se

equivocaban nuestros ancestros cuando exponían por vez primera, *el infierno está lleno de buenas intenciones*. Así, cuando la modernidad apelaba a la razón para reclamar el derecho a la propiedad privada y a la igualdad de condiciones, de trasfondo lo que se estaba adelantando era la legitimación de las desigualdades sociales mediante la legitimación de la fuerza de la clase ascendente, cuyo afán por abolir el absolutismo del poder monárquico llevo la competencia a otro ritmo. Entonces el proyecto de un mundo mejor se convirtió en un problema para todos los pobres del planeta, siendo que el progreso pretendía excluirlos, aplastarlos.

Bien hacía Platón en señalar que la opulencia y la pobreza extremas son dos de las cosas de las que debemos cuidar de no permitir su ingreso en la vida pública, pues tanto la una como la otra engendran vicios que deforman la base de la vida comunitaria, de manera que sí los hombres se hacen demasiado ricos, se volverían ociosos, derrochadores y no habría quien cultivase la tierra; y si, por otro lado, son lo bastante pobres, quedarían sumidos en una especie de prostitución colectiva (cf., 421 d-422 a). Para ahondar en esto, veamos muy atentamente lo que hay de trasfondo en la *competencia* a la que nos abrió el progreso; si bien los ganadores de la historia lo son en la medida que otros son los perdedores. La realidad lleva implícita esta seria dificultad para hacer que prevalezca el equilibrio de las fuerzas productivas en el orden social, siendo que en una competencia, sea cual fuere su objetivo, después del primero todos son perdedores. El imperio romano es un claro ejemplo, el cual, gracias a la efectividad de sus ejércitos en el campo de batalla, habría logrado dominar a -por lo menos- dos terceras partes del mundo civilizado para esa época, asegurando ciertos privilegios y adelantos culturales mediante el sometimiento de los pueblos menos aptos en la toma del poder.

Es evidente que no podemos quitarle al hombre su gusto por la competencia y por lo trágico, lo que da señal que no puede haber paz que realmente abandone sus armas. Pero hasta qué punto será lícito adoptar cierta actitud pesimista, de acuerdo con lo planteado en el *Comienzo presunto de la historia humana*, en el que «la historia de la *Naturaleza* empieza, por consiguiente con bien, pues es la obra de Dios; [mientras que] la historia de la libertad con *mal*, pues es *obra del hombre*» (Kant, 1994: 78). Para resolver este interrogante,

considero que al hablar de historia, el pesimismo nos dará las herramientas necesarias para entenderla, pues si nos detenemos a analizar al agente que hace la acción reflexionando al estilo hobbesiano, encontraremos «que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro» (Hobbes, 2001: 101).

Nuestra historia se caracteriza por las desigualdades puesto que es la historia en la cual todos entramos a competir. Deben de haber perdedores para que el progreso se dé de alguna forma, en alguna parte del mundo, y para ello un factor decisivo es el uso de las armas. Las armas son en última instancia lo que garantiza la soberanía¹⁴. Acorde con ello, cabe afirmar, que lo que impide que la humanidad se aniquile enfrentando todos sus ejércitos en un campo de batalla, no es la misericordia sino el temor a las armas del enemigo, por lo que incluso podemos considerar la paz como una simple estrategia de guerra. «Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la *guerra* y no tanto de la guerra que transcurre o transcurrió, cuanto de ese *rearme* incesante y siempre creciente para la próxima» (Kant, 1994: 85).

Crear y destruir; crear para destruir y destruir para crear: ese es el fundamento de nuestra existencia. Vemos de este modo que los grandes imperios y las grandes civilizaciones reconocidas históricamente por sus importantes adelantos, han sido esencialmente pueblos que se han consolidado destruyendo. De ahí que quienes concibieron la narración de los primeros tiempos, ideando una primera pareja de seres («para que no surja en seguida la guerra» (Kant, 1994: 69)), lo hubiesen hecho en un lenguaje cifrado, madurando a la luz de los conceptos de libertad y de ley, precisamente para contemplar esa ambigüedad que es natural al hombre, tal como lo son sus sentidos. Por lo demás, hemos de considerar que el mito adámico no se trata sólo de la narración de una singular pareja y la

¹⁴ Un mundo sin armas: un mundo sin tecnología. ¿No es eso el «estado de naturaleza»? Quien tiene las mejores armas es el más apto para desarrollarse. Es de aclarar, ante todo, que cuando digo «las armas», no sólo hago referencia a los distintos dispositivos de los cuales se vale el hombre para procurarse defensa y causar destrucción, sino que también incluyo todas aquellas habilidades físicas e intelectuales que aventajan a las máquinas y sin las cuales no se puede dar tan buen uso de ellas para el fin con que fueron creadas. Por ello, me atrevo a afirmar, que no hay desarrollo que no sea hijo de la guerra, pues todo se lleva a cabo en la dinámica de atacar y defender.

de un árbol mágico que habría de contener el bien y el mal como al interior de la caja de pandora, seguida de un asesinato entre los hijos de esta unión, sino que sería precisamente la violación de una prohibición cuya sanción, para ambos casos, era la muerte.

El árbol no tiene nada de «malo» en sí. Es bonito, sano y despierta el apetito como todos los otros árboles del jardín. Éstos son también «apetecibles» y despiertan la alegría natural de lo bello y bueno. El árbol no es peligroso por su aspecto y condición, sino porque es un árbol prohibido. Aquí, el narrador israelita muestra ser un buen psicólogo: Los frutos de este árbol son tan atractivos no porque sean distintos o mejores, sino porque están prohibidos. Toda prohibición despierta en el hombre la impresión de que algo se le retiene. (Haag, 1981: 51)

Siendo consecuente con lo examinado hasta ahora, sólo me resta decir que la maldad así como la libertad, no tiene límites. Por lo tanto la pretensión de poner fin al mal es en todo caso absurda, que si se lleva a cabo el resultado siempre sería el mismo: la aniquilación del ser vivo. Libre para hacer todo, incluso lo que no debería hacer para preservarse de toda agonía, ya sea que eligiera la vida o la muerte, el hombre sólo habría elegido vivir hasta la muerte; vivir su propia muerte. Si bien el efecto que producía el fruto de aquel árbol en el hombre, era el desvelo, la fantasía, pues le hacía pensar diversas realidades. Simplemente antes de haberlo experimentado ya le había abierto la mente y lo había dejado al desnudo, despojándolo de su grandeza entre los ángeles. De esta forma los conceptos de *ley*, *elección*, *caída* y *poder* se encuentran todos entramados dentro del concepto de libertad y sólo de la comprensión de éstos, articulados unos como consecuencias de los otros, se puede hacer una exégesis del mal.

2.2.2. Naturaleza e historia.

Para el Dios todas las cosas son bellas y justas; mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas.

Heráclito.

Una y otra vez, el hombre cae. Lleva a cuestas su cruz, se resbala y cae. ¿Por qué continua levantándose si nuevamente ha de caer y le han de acorralar al abismo? Es el momento en que todavía se me vienen a la mente los testimonios de aquellos sobrevivientes del holocausto nazi y... ¡no comprendo! Ellos sobrevivieron para olvidar, y si algo recuerdan, es que en los momentos difíciles una extraña fuerza les ayudó a mantenerse

vivos. Así, el aprender de la historia debe ser un aprender para la vida (un aprender para olvidar) y no un mero aprender de memoria para vanagloriarse con el conocimiento, por lo que conocer y vivir ya no puede ser más un «recordar» de la forma convencional en el que *A es igual a A*. Empero aunque el hombre ha sanado, las cicatrices siguen. De este modo aparece la memoria como una fatalidad que persigue al hombre, pues por más que éste procura escapársele, inevitablemente éste no puede hacer más que recordar. Así, con todo y lo beneficiosa que puede llegar a ser la historia para la formación del hombre actual y para las generaciones venideras, no por eso la historia debe volverse prioridad para la vida, siendo que mientras el pasado sea tomado como algo digno de revivir con la pretensión de despertar a los muertos, corremos el riesgo de ser suplantados por la podredumbre.

Sin exagerar, esta forma de absolutizar una época significa la muerte, pues el que la historia sea capaz de preservar lo pasado, *no significa que sea capaz de engendrar porque para eso carece de instinto* (Nietzsche, 1988: 66). Consiguientemente ningún pasado es digno de revivir, aunque la historia haya visto nacer seres excepcionales y haya visto resplandecer el sol de muchas épocas gloriosas. Es como ya se había dicho del universo absurdo: debemos conformarnos con un sólo instante de cada instante. Por esta razón Nietzsche advierte el hecho de que a la historia hay que saberla olvidar en el momento justo en que hay que sabérsela olvidar, aun cuando en ningún momento él haya dudado de la importancia de ésta, para no perecer ciego a los peligros del día, razón por la cual habría que saber precisar el grado de *fuerza plástica* del hombre en singular o de un pueblo, a fin de trazar límites a lo pasado y poner la historia al servicio de los *ahistórico*.

Para precisar [...] el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulcero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente de la propia esencia, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas. (Nietzsche, 1988: 57).

En esta medida, lo más importante de pretender asimilar el pasado es que éste logre compatibilizar con nosotros, no tanto para vivir de él como un hombre que vive a expensas de los recursos heredados, sino para incentivar nuestra propia búsqueda. Pues bien, cuando

una piedra se impone sobre las otras por la forma en que ésta ha sido tallada, ya sea a manos del hombre o por la fuerza de la naturaleza, después de muchos siglos esa escultura ya desfigurada por el tiempo es la manifestación más clara de la posibilidad de la nueva creación, siendo que se «extrae de ella la seguridad de que lo grande alguna vez se dio, en todo caso fue *posible*, y, en consecuencia, [que] volverá a ser posible alguna vez [más]» (Nietzsche, 1988: 61). Yourcenar en su cuento *Tiempo, gran escultor*, dirá que no importa si algunos de esos fragmentos de historia mutilada o pasado violentado por la mano humana, han acabado debajo del mar o convertidos en polvo junto a la arena del desierto, pues ya son especiales por el sólo hecho de haber existido para el gusto o desprecio de los hombres, siendo que han estado ahí para ser parte de la historia. El hombre es la historia. Es él quien a pesar de todo manifiesta «yo soy», con lo cual no hace más que sentar su posición de repelencia frente a la idea de la nada.

En el trabajo por ejemplo, muchas veces dejamos pasar ideas brillantes, ideas subversivas, todo para conservar nuestras cabezas: simplemente nos oponemos a la fuerza de la mano que intenta aplastarnos haciendo lo que ella señala (como si aquellos deseos fueran los nuestros), porque en el afán de satisfacer los deseos del amo está el afán de vivir del prisionero. Luego, pese a sus contradicciones, alianzas, guerras y demás, la historia no hace mención más que de la vida, pues todo en ella es y ha sido *voluntad de poder*, pues es más que natural que la vida compita, rivalice y mida fuerzas con lo que la supera, siendo que lo que acontece -no contento con su condición presente- quiere expandirse más y más: la vida no es sino el tiempo en el que adviene el ser y con él acumulado en un instante su destino a la nada, pues siempre insaciable ésta deberá andar errante hacia ninguna parte en busca de su felicidad.

La lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al hombre para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia –un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección. Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento –que la existencia no es sino un interrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma. (Nietzsche, 1988: 56)

Asimismo en la historia todo es tensión, confrontación de fuerzas, dinámica de poderes que están mediados por el tan mencionado «instinto de conservación». ¿Lo hubiera

podido percibir de esta forma la moral cuya aversión al hombre la ha llevado a condenar todo lo que es perecedero? Opresora del desnudo -en oposición al arte-, la moral ha desprestigiado la naturaleza humana para fundar un mundo etéreo que excluye los riesgos de la vida y el derecho a la libertad, absolutizando aquí y allá sus preceptos hasta quemar vivos a los hombres que quisieron vivir de un modo diferente. Únicamente en una sociedad traspasada por la influencia de la moral existe la noción de bien y de mal, pues de no ser por los códigos morales, todo estaría permitido y no habría ningún temor respecto a un ser superior.

¡Mala e inhumana considero toda enseñanza de un ser único, absoluto, inmovible, suficiente e inmutable! ¡Todo lo que es inmutable no es sino símbolo! Y los poetas mienten demasiado... Las mejores palabras deben hablar del tiempo y del devenir. Deben ser una alabanza y una justificación de todo lo que es perecedero. Crear: ésta es la gran liberación del dolor y el consuelo de la vida. Muchos dolores y muchas metamorfosis son indispensables para que nazca el creador. (Nietzsche, 1970: 88)

El hombre «desde hace mucho tiempo se había forjado un ideal de omnipotencia y omnisapientia que encarnó en sus dioses, atribuyéndoles cuanto parecía inaccesible a sus deseos o le estaba vedado» (Freud, 1970: 35). También el Diablo viene siendo una forma disfrazada para representarnos eternamente insatisfechos, puesto que al final de los tiempos nos habremos ido cuando la vida ejercía en nosotros una mayor adicción. Además, es que en realidad uno no alcanza a confesar el verdadero amor y el verdadero odio para con los amigos y los enemigos, siendo que hemos aprendido a quedarnos con esos sentimientos, absteniéndonos de todo cuanto podría ser saludable para el espíritu. De lo anterior resulta algo decisivo para interpretar la historia como es debido, y es que en contraposición a la propuesta kantiana de una historia sin la *tutela del instinto*, cuya premisa era la de que «el destino de la especie [...] no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección» (Kant, 1994: 78), la historia nietzscheana -muy por el contrario- es una promesa de futuro con instinto a bordo, puesto que concebir una historia sin instintos es como concebir al hombre desprovisto de libertad y a la naturaleza sin colores y sin sonidos. Sería como quitarle a la mujer su encanto y reducirla a una maquinaria de limpieza para el hogar.

Más aún, hablar del destino de la especie *de lo peor a lo mejor* es recurrir a una quimera que quita demasiado protagonismo al hombre, siendo que con ello se persigue programar a los individuos para que éstos dejen de lado las diferencias que los hacen superarse entre sí, al imponer a todos por igual el mismo programa de salvación. De ahí que años más tarde Freud haya encontrado en la religión este método, que «consiste [entre otras cosas] en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real, medidas que tienen por condición previa la intimidación de la inteligencia» (Freud, 1970: 28). En este proyecto, de fondo siempre habría de estar operando la incorruptible inclinación del hombre hacia la verdad, la cual, aparte de poner a prueba la inteligencia de los demás hombres, habría de imponer su reino de ficciones, al punto en que los individuos estarían sometidos a costa de sacrificar sus emociones, «de modo que, en última instancia, quienes más lejos han llegado por el camino de la santidad son precisamente los que se acusan de la peor pecaminosidad» (Rozitchner, 2001: 278). No hay duda al respecto, a estos individuos nunca nadie los ha castigado como ellos mismos lo han hecho, convirtiendo sus vidas en un infierno que pretenden que los demás también vivan. De esta forma, los hombres han huido a todo lo sublime, concediéndole al Diablo todos sus atributos, dominados por la alucinación y el espanto.

El hombre es el más cruel de todos los animales. Asistiendo a tragedias, a combates de toros, a crucifixiones, es como, hasta el presente, se ha hallado más a su gusto sobre la tierra; y su paraíso sobre la tierra lo halló, en verdad, cuando inventó el infierno. (Nietzsche, 1970: 206/7)

Pero la vida es mucho más sencilla. Para disfrutarla realmente hay que divorciarse de tantos prejuicios que han condenado a la subjetividad lo largo de la historia. Pues bien, con la idea de que todo es malo, durante siglos la moral ha venido sugestionando al mundo, alcanzando un desconcertante número de feligreses... ¡Ah, los feligreses! Son de los mamíferos más graciosos. El delirio de persecución los ha hecho tan susceptibles de creer que el universo entero conspira contra ellos, que por cada vez que nombran a Dios, nombran dos veces al diablo. Resulta paradójico, porque creyendo en uno no deberían creer en los dos a la vez. ¡Ah, los feligreses! Si hay alguno de quien uno pueda estar decepcionado, esos son los feligreses. «He visto a personas obrar mal con mucha moral y compruebo todos los días que la honradez no necesita reglas» (Camus, 1980: 77). Por ello

admiro profundamente al hombre que cree en sí mismo. Sólo quien tiene confianza en su propia fuerza y demás habilidades que ha descubierto de sí mismo, sólo aquél puede transformar al mundo para bien.

Para los santos en cambio, «es virtud aquello que se transforma en modesto y domesticado; ellos han hecho del lobo un perro y del mismo hombre el mejor animal doméstico del hombre» (Nietzsche, 1970: 161). De este modo fue que con la cacería de brujas de la Inquisición, el hombre pasó a ser una especie de demonio anestesiado, doblegado a los designios de la religión. Sin duda, un demonio preso en el peor de los vicios. Basta con verle caminar por ahí, para verle parecido con un animal salvaje al que le han limado cuernos y colmillos; pero la vida es mucho más sencilla. Tan simple como que debemos ser esos hombres que creen en sí mismos, haciendo todo lo posible por olvidar esa historia que enseña al crimen y excluye de sus memorias a los hombres que vivieron en paz, para de este modo, crear nuevos caminos y no seguir en el *eterno retorno*. Acorde con ello Nietzsche encuentra en el olvido una forma de curar sin sucumbir por esto en la amnesia del animal.

Constantemente se desprende una hoja del libro del tiempo, se cae y se va flotando –y de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del hombre. Entonces éste dice: “Me acuerdo”, y envidia al animal que enseguida se olvida y ve cada instante morir de veras [...]. Vive así un animal en forma *ahistórica*: [...] no oculta nada y en todo momento aparece por entero como lo que es. (1988: 56)

Muy contrario al animal el hombre vive de continuo arrastrando con su pasado; ésta es la cruz que debe llevar tatuada sobre los huesos hasta el final de sus días. *Por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él* (1988: 56). Esto no significa que el hombre esté inhabilitado para olvidar, sino que el hombre es por excelencia, el único ser sobre la faz de la tierra con esa facultad para hacerse responsable de sus actos, o bien con esa capacidad de horror que lo lleva a penetrar en el bosque de sombras donde ha de revelarse su fragilidad y capacidad de asombro. Luego, lo que Nietzsche propone, es hacer del olvido una oportunidad para la acción, inclusive para el surgimiento del «superhombre», ya mediante la *ποίησις*, o bien, poniendo lo histórico y lo ahistórico como igualmente

necesarios para la existencia humana, a fin de que surja el creador al concluirse la metamorfosis del león en niño.

Un dios artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere es darse cuenta de su placer y su soberanía idénticos, un dios artista que, creando mundos, se desembaraza de la *necesidad* implicada en la plenitud y la *sobreplenitud*, del *sufrimiento* de las antítesis en él acumuladas. (Nietzsche, 2005: 32)

Confianto en estos resultados, obtenidos gracias a una aguda sensibilidad en relación con el dolor, creo que es el momento para decir que, para la salud del hombre, éste también debe ejercitarse en el mal. Después de todo el libro de la naturaleza ya lo había proferido con las siguientes palabras alusivas al *Fausto* de Goethe: «*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum*. Seréis santo como Dios, luego de que conozcas el bien y el mal» (Goethe, 1998: 68). Por lo tanto, si del hombre se trata, no debe resultar extraño que en el camino uno termine hablando de Dios; si bien somos seres que en nuestra propensión al mal nos identificamos con lo sagrado. De ahí que el miedo de lo apolíneo a la sensualidad sólo pueda causar risa. También la moralidad es un invento que da risa, y así... «¡Muchas cosas hay en vosotros que provocan la risa y, sobre todo, vuestro temor de lo que hasta el presente ha sido llamado «demonio»! ¡Tan distanciada está vuestra alma de lo que es grande, que el superhombre os resultaría espantoso en su bondad!» (Nietzsche, 1970: 139). Tanto así es el temor a lo grande, que incluso los mejores hombres se confabularon para dar muerte al Hijo amado cuando éste aseguraba que podía reconstruir el templo de su Padre en tres días. No cabe imaginar lo que podrían hacernos a nosotros, hombres que profesamos el ejercicio de la libertad. Sin embargo, lo que ellos no sabían, era que aquel hombre debía de resucitar al tercer día. Él era el templo del Dios-vivo que debían destruir para la salvación de los hombres. Por eso considero que debemos abandonar la palabra de los hombres que se dicen ser los mejores, porque cuando los hombres se glorían de su bondad, con seguridad mienten.

2.2.3. *Árbol del bien y del mal.*

I. En cada época, en unas más que en otras, la incertidumbre acerca de lo que vendrá se planta como un ancla en el espíritu del hombre. Cierta escepticismo palpita en nuestro cerebro pronosticando una relativa calma, que para nuestro caso (hombres y mujeres del siglo XXI) bien podría ser nuestra inmersión en el ojo del *huracán*. A pesar de todo, sólo algunos ojos despojados de la venda logran percibir que no todo cambia para bien, como si la sola luz de la mañana les permitiese a estos ojos horrorizarse de las metamorfosis de la razón y los alcances de la ciencia. «¡Dichosos aquéllos que, por haber nacido antes de la Ciencia, tenían el privilegio de morir de su primera enfermedad!» (Cioran, 1989: 79). Llegará así el día en que nuestros hijos se devoren los unos a los otros y nos condenen, diciendo: «Por siglos, la humanidad hubo de sobrevivir a muchas de las plagas que la naturaleza había enviado para favorecer la evolución, pero el obstinado ser humano no quería desaparecer del tiempo como fue el caso de sus antecesores, los dinosaurios. Con esto no sólo retrasó el proceso de la evolución sino que adelantó el Apocalipsis».

Todavía estamos a tiempo. Es el instante en el que debemos ser esos hombres de acción que honran a sus antepasados y enseñan con el ejemplo. Pero está visto que no todos pueden ser aquellos hombres que enseñan a dudar, incluso entre los que se dicen ser filósofos, y percibir que la amenaza a nuestras espaldas todavía continúa con los tantos odios que aún quedan por sepultar... bien podrían esos escombros de viejos odios acumulados perjudicar todo lo existente sobre la tierra. Mefistófeles ha sido justo en sus observaciones sin añadir o reservarse nada, pues indudablemente el hombre habría de ser una amenaza para sí mismo y para la naturaleza entera:

No sé qué contar del sol y de las estrellas. Yo sólo me ocupé de los malos ratos que se da el género humano. El diminuto dios del mundo continúa siendo el mismo; es tan original como lo era el día en que fue creado. Arrastraría una vida más soportable si Tú, [Señor,] no le hubieses dado un reflejo de la luz celeste, reflejo al cual él ha bautizado con el nombre de razón, y que sólo emplea para mostrarse cada vez más brutal que una bestia. (Goethe, 1998: 14)

Sabiendo de lo que somos capaces, ¿cómo es que no hacemos nada? ¿Seremos nosotros o... esperaremos a que otros vengan a desenmascarar a la razón, cuyo imperio sobre el espíritu sería definitivo para llevar a la humanidad al borde del suicidio, tras haber

conseguido que todos los hombres se pusieran de acuerdo para dar más poder al poder? Ya no es natural tanta libertad para los poderosos, quienes oponiéndose a la felicidad del género humano se han hecho acreedores al título de monstruos¹⁵. Monstruo es aquel que ha sobrepasado los límites de la maldad; dícese de aquellos seres portadores de un odio tremendo contra la humanidad, siendo que no conocen la verdadera amistad ni el verdadero amor... y la historia sí que está plagada de seres como estos, quienes aprovechando la oscuridad, han desfigurado la realidad abriéndola a cosas jamás vistas. Bien podría uno de ellos sacar un murciélago con cabeza de dragón en vez de una blanca paloma, o quizás la mezcla de todas nuestras peores pesadillas en una sola forma monstruosa, que lleve a arrancarnos los ojos por ser aquello tan terrible. Sin embargo, con lo que ya hemos visto, creer que pueda ocurrir algo más aterrador sobrepasa nuestros límites, y estoy más que seguro que más de uno optaría por creer que pasará lo mismo que con el arte; es decir, que llegará al punto en que sólo se harán imitaciones mal hechas de la antigüedad, el Medioevo y la modernidad europea. ¡Pero no! La contemporaneidad esconde algo debajo de la manga.

Voy a hacer una ligera exposición de lo que ha sido nuestra historia. La rueda ocupa el primer lugar; luego uno a uno los inventos de la clase dominante -como la cruz, la guillotina, la cuerda, la silla eléctrica y la cámara de gas, entre otros, que de seguro los hayan desfilado tranquilamente por la historia, y de todos ellos, sólo el último de los que acabo de nombrar, deja entrever que la aniquilación de la raza humana va en serio. *No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie* (Benjamín, 1999: 46). En las plazas todavía corre un río color púrpura y en las calles todavía se escuchan los gritos de la revolución; la razón de ello es que cuando estos inventos debieron mantenerse alejados del público, muy por el contrario, alrededor de ellos se dio toda una serie de espectáculos grotescos, con los que la clase dominante consiguió herir el imaginario colectivo a fin de frenar toda posible sublevación. Eran estos los lugares más concurridos

¹⁵ En determinados momentos uno puede ser considerado «el malo» o «el monstruo»; en una sola vida uno puede alternar tantas veces de guión, que lo que realmente debe quedar claro es que monstruo no es lo mismo que malo, pues aun cuando la maldad sea algo emanado de la libertad, ésta sigue dentro de los contornos de la condición humana. El apelativo de monstruo hace referencia a los detentadores del poder (religiosos, políticos, empresarios, e incluso, los filósofos) que tienden a imponer un absoluto como única referencia de la realidad.

para salir las tardes de domingo. ¡Extraño fenómeno que junto al miedo y el terror suscitó el placer de repetir la imagen una y otra vez!

La humanidad no ha adorado más que a los que la hicieron perecer. Los reinos o los ciudadanos que se extinguieron apaciblemente no figuran en la historia, ni tampoco el príncipe sensato, en todo tiempo despreciado por sus súbditos; la multitud gusta de lo novelesco, incluso a sus expensas, pues el escándalo de las costumbres constituye la trama de la curiosidad humana y la corriente subterránea de todo suceso. (Cioran, 2001: 210)

Con ello me convenzo una vez más que el mal se trata de un problema de gustos; por lo mismo es que la humanidad no ha llegado a ponerse de acuerdo, lo que hará provechosa la venida del Anticristo. Recomendando no bajar la guardia frente a los buenos modales ni fiarse de las apariencias hermosas escasas de reflexión; ignorar las contradicciones que envuelven al género humano sólo hará que en vez de volar, caigamos más de prisa. Así, cuando la belleza lleve a la estupidez, al adormecimiento de los sentidos, será mejor arrancarse los ojos para ver realmente. Empezando habría que decir que el progreso sólo como palabra encierra un sentido muy ambiguo. Cuando el hombre se vio en la necesidad de ponerle precio a todo, era evidente que no sabía a ciencia cierta lo que hacía, ya que sin imaginárselo le estaba poniendo precio a la vida. Hasta ahí llegó el progreso con “p” de porvenir y se convirtió en Progreso con “P” de Prostitución, en el cual los herederos de la tierra habrían de ser despojados de sus prendas, para que entraran desnudos a la historia universal de las manos de sus amos.

Llegará así el día en que no habrá hombres, «pues no es difícil imaginar un momento en el que los hombres se degollarán los unos a los otros por asco de sí mismos [...]» (Cioran, 2001: 212); lo cual no deja de asombrarme su parecido con el ya existente inventario de escombros, ruinas y cenizas que ha dejado a su paso el proceso civilizatorio de los grandes imperios, desde la antigua Roma hasta hoy día Nueva York, la llamada capital del mundo. Por lo tanto, si la humanidad continua dividiéndose, indiferente a los problemas de su tiempo, al final todo habrá acabado en manos siniestras que no dudarán en someter a sangre y fuego; pues mientras la mayoría siga en la miseria extrema -conforme con morder el polvo-, sus antagonistas, que representan la minoría, conseguirán prostituir las siguientes generaciones. Esto básicamente es el progreso: una deshumanización en

serie. De esta forma, la historia como documento representativo de nuestras victorias y derrotas, simboliza, como diría Benjamín en su novena tesis de la filosofía de la historia, *una catástrofe única*, cuya trama entre la libertad y la futuridad del hombre viene a configurar la inocencia en pecado.

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se remolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso. (Benjamin, 1999:46/7)

Pues bien, el Ángelus Novus, representado aquí como un hombre en la cima de la historia, encarna el *alma mater* del historiador que a riesgo suyo descendería a los infiernos para desenterrar del fondo un sinnúmero de hombres (tarea que de todas formas le está restringida, siendo que el tiempo lo arrastra aún en contra de su voluntad). Así es como Benjamín alude a los ánimos de su edad juvenil, que vienen a ofrecernos un aliento de vida en estos tiempos de crisis y de gran decepción. El ángel de la historia es aquel hombre despojado de la venda que logra percibir que no todo cambia para bien, advirtiéndolo en el instante lo que ninguna experiencia podría ofrecer a nuestro espíritu. Claro está, no todos están preparados para adoptar la actitud del Ángel, pues muchos permanecen insensibles frente al pasado y lo que ha de suceder en el futuro. «Una de las características más destacadas del temple humano –dice Lotze– consiste, entre tantos egoísmos en particular, en la general falta de envidia del presente respecto a su futuro» (Benjamín, 1999: 43). Lo que da señal y expreso sin temor a equivocarme, que no todos los hombres son de los que creen sin ver¹⁶.

Para salir de esta situación tendría uno que hacer como el astrónomo y entrar a contemplar las estrellas (algunas de ellas inalcanzables en el tiempo y el espacio), siendo

¹⁶ Pareciese como si los hombres no pudieran creer más que en lo que experimentan sus sentidos. No conciben que la libertad y el honor puedan ser dos atributos del hombre.

que de esta forma estaríamos echando un vistazo al pasado, pues a pesar de que algunas de estas estrellas ya no figuran en ninguna parte, su brillo ha sobrevivido a la eterna oscuridad, refugiándose finalmente en nuestro entendimiento para inundar los libros con su luz. En esto las estrellas y los ángeles se parecen a los hombres. Una vida entera, la mayoría de los mortales la viven dejándola para mañana. Desde el aspecto moral el hombre es aquel que reconoce su implicación en los eventos de la historia, por lo que no puede menos que admitirse culpable si fracasa; pero ¿cómo no quiere sentirse culpable si vive aplazándolo todo, incluso su felicidad? «Vivir sin espíritu puede ser algo infame, pero desde luego resulta bastante cómodo» (Benjamín, 1993: 96). Al principio el hombre duerme la mitad de su vida y luego vive desesperado buscando la otra mitad; cuando al fin se da cuenta, inadvertidamente una vida entera se le ha esfumado de las manos. La vida es fugaz, es cierto. Pero no por eso el hombre debe dejar pasar su brillo inadvertidamente. La historia nos recordará por lo que hacemos; ¡somos lo que hacemos! Por consiguiente, si no hacemos nada para transformar la realidad en que vivimos, será como si jamás hubiésemos existido. ¡La incertidumbre mata! Nuestra incertidumbre ya de viejos, será jamás haber vivido conforme a las demandas del espíritu, deformando la realidad, incrementando nuestra cobardía para nunca decir las cosas como realmente las sentimos.

¡Vergüenza, vergüenza, vergüenza: ésta es la historia del hombre! [...] Desde que existen los hombres, el hombre se ha regocijado demasiado poco. Este es nuestro único pecado original, hermanos míos. Y cuando aprendamos a regocijarnos mejor, olvidaremos entonces hacer el mal a los demás e inventar dolores. (Nietzsche, 1970: 89/90)

Cuando el hombre vuelva a regocijarse igual que un niño, sólo así podrá hacer de lo imposible un universo posible. El hombre está llamado a ser una antorcha viviente que alumbre el nuevo amanecer; todavía es el momento para retomar esos viejos escritos en cuyas líneas está el libro que siempre quisimos escribir y empezar a llevar esa vida en la que futuras generaciones leerán y encontraran la inspiración para el día en que empiecen a escribir su propio libro. «Esto vendría a significar la más íntima vinculación entre profesión y vida: el resultado sólo puede ser una vida más profunda» (Benjamín, 1993: 129). Es el momento para dejar de dar más poder al poder y vencer el avasallamiento sistemático; de lo

contrario nuestra vida habrá pasado en vano, esperando a que otros hicieran lo que tan siquiera empezamos a hacer por nosotros mismos.

II. Volver a reír, volver a llorar, la vida misma será una santa adicción cuando el hombre llegue a sentirse joven, aun cuando tenga cien años. Mientras ese día llega, la esterilidad de los ociosos producirá abortos, a la espera de un vengador que les devuelva la honra. Era un amigo quien refiriéndose a la actitud servil de estos últimos, argumentaba que *el dinero prostituye al cuerpo y el cuerpo prostituye al alma*. La reflexión ese día llegó a la conclusión, que, aunque los burdeles ocupan un lugar preeminente en el curso de la economía libidinal (amortiguando las tensiones del mundo civilizado), éstos siempre serán los lugares del no-futuro, puesto que los hombres llegan allí no para fecundar sino para quedar atrapados en el “eterno retorno”. En principio examinábamos aquella época en la que el universo era visto como un reloj, sin llegar a imaginar que años más tarde, esa lógica del universo como maquinaria vería a los hombres como meros instrumentos cuyo valor sería proporcional a la utilidad que prestan al progreso.

¡Vaya progreso! El infierno no tiene punto de comparación con esta creación estéril que vomita hombres, al estilo de *Matrix*, la cual se edificó anteponiendo al hombre en el lugar de Dios. Contiguo a la Edad Media (con la que se formuló inicialmente el problema razón-fe) la modernidad demostró que la existencia de Dios era posible sólo como principio lógico, lo cual lo llevó a negarlo tres veces, sin saber cuántas más habrían de calumniar a la vida. «Dios no existe; sólo existe lo que los hombres hacen», estas habrían sido las palabras que terminaron de dar muerte a Dios en vísperas de la modernidad, con el surgimiento de la “diosa” *Razón*. ¡Terrible suceso para la humanidad que ha visto como viven asesinando a sus mejores hombres! Guerra y muerte, eso es la vida.

Uno puede sobrevivir a una guerra, pero llegará otra y otra hasta que uno cae - solamente esto consuela a la humanidad de los vencidos-. Luego si los poderosos consideran que han alcanzado el punto más alto, acto seguido los vencidos los ayudarán a caer; de esta forma los vencidos habrán sido testigos del descenso de sus verdugos, aunque

no bastara solamente con esperar a que ellos mueran para recobrar la libertad. Desde esta perspectiva, el agotamiento del tiempo de vida de un pueblo no sólo se ve reflejado en el desgaste de los cuerpos que integran el proletariado, dado que dicho agotamiento también se ve reflejado en el incremento de la fuerza que tiene que emplear la clase dominante para mantenerse en la cumbre del poder, muchas veces inspirados en las teorías de Darwin sobre la *evolución* o malinterpretando al *superhombre* de Nietzsche. No obstante, sin esta confrontación de fuerzas que está tan íntimamente ligada a la cultura, difícilmente mucho de lo que hoy conocemos nos sería desconocido.

«La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre presente, es una lucha por las cosas burdas y materiales, sin las cuales no existen las más finas y espirituales» (Benjamín, 1999: 44); clara manifestación del derroche de juventud con el que la humanidad ha venido levantando sus grandes imperios, acumulando riquezas que no disfrutará, al anteponer el progreso de la especie a la felicidad del individuo. Para alcanzar una felicidad que pueda despertar la envidia de los demás, no bastará con sobrevivir y respirar, esperando a morir después de haber cumplido muchos años; para ello es preciso que abandonemos ese conformismo que va ligado al desarrollo técnico, siendo que con la pretensión del progreso sólo se conseguirá inundar el tiempo venidero con *objetos sin ilusión*. Es el caso de las obras clásicas, clonadas y devueltas a la actualidad, contaminadas por el fenómeno utilitarista en el que “todo vale” y con el que se anulan ciertos cánones y elementos que aproximan la obra a la singularidad, de modo que la estética en el sentido espiritual y subjetivo se convierte entonces en estética técnica para el consumo.

Por éstas y muchas razones más, hemos de acudir a la historia para prevenirnos del enemigo que debe ser derrotado de una vez y para siempre, y asimismo poder cicatrizar las viejas heridas, purgar los odios, enderezar el pasado...., entre otras cosas, incorporando la historia al devenir, no en la forma ociosa, más o menos como lo señalaría Nietzsche, del *paseante en el jardín del saber*, sino desde la actitud de un espectador, dispuesto a captar lo que acontece para la eternidad en la imagen que pasa súbitamente. El camino a seguir es adoptar la actitud del *Ángelus Novus* con el propósito de hacer resistencia al futuro deshumanizador.

En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer. (Benjamín, 1999: 45)

Este enemigo, con la idea de que ya ni las cárceles retendrán a los hombres menesterosos que roban para poder comer y que fomentan la libertad, ha construido cárceles ya no sólo para el cuerpo sino también cárceles para la mente, incitando aquí y allá al conformismo mediante el influjo de *la moda*. La decepción de ver prostituidos sus ideales, una vez más este es el castigo que haya tenido que pagar la humanidad en el futuro, por su ignorancia y vanidad, siendo que sus inversiones de sangre se hicieron cuando el presente se dejó tocar los senos con el bisturí, sin mirar atrás al pueblo que sucumbió bajo su filo. ¿Quién podría decir que no ha puesto su cuerpo al servicio de esta maquinaria de ilusiones para poder acceder a los beneficios de la oferta y la demanda? Prostitución no es solamente consentir que manos desconocidas palpen el sudor de nuestra frente mientras se finge una sonrisa, sino, precisamente, ponerle precio a todo lo que hacemos.

Después de haber visto lo rentable de negociar con el enemigo, con más veras aquellos hermanos nuestros se resistirán a un mundo sin cadenas, sin vicios y sin lujos. ¡Ellos han nacido bajo otra forma de esclavitud! Todos ellos creen estar a salvo en el “mundo de la oportunidad”, y la verdad es que sin excepción alguna, todos se encuentran en un gran peligro, porque aquel que dirige sus vidas no sabe nada de la vida, sólo es alguien que ha leído mucho de historia: un «maestro de ajedrez» cuyo verdadero rostro se esconde detrás de una máscara y que con su retórica a todos mueve a su antojo pero nadie lo mueve a él, porque le es desconocido el otro como igual, el otro como sujeto libre; éste sólo sabe de peones que sacrifica para vencer en la guerra.

Tercer capítulo.

Poder, amor y muerte.



3.1. Poder.

Sin grandes riquezas, bien puedes llegar a saber quiénes son tus amigos. Con una gran fortuna ya no sabes quién es enemigo. Si comparamos fortuna, entre los dos, el primero será el más rico. La amistad es algo invaluable y como se sienta respaldada, en tiempos de crisis no te dará la espalda. La amistad es una de las formas de poder más nobles y duraderas; en cambio, el dinero y sus amigos son efímeros y no garantizan seguridad, pues detrás de ellos se esconde la envidia y el fraude. Desgraciadamente, para sobrevivir no basta la amistad solamente. Sin poder adquisitivo no hay participación en la sociedad ni derecho a sus beneficios. El hombre que no apela a las dos formas de poder es porque, como destacaría Aristóteles a propósito de *La política*, o es un monstruo que no puede vivir en comunidad (por cuanto representa una amenaza para la vida de los demás), o es un dios que bastándose a sí mismo, puede estar retirado a expensas suyas (cf., Aristóteles, 2000: 4). Consiguientemente, el mal surge en sociedad; y en una sociedad de hombres, claro está, puesto que no todos los hombres son iguales¹⁷.

Es un hecho que «lo político afecta a la teoría de las pasiones debido al fenómeno del poder que le es esencialmente inherente» (Ricoeur, 1982: 134). Analizar esto hasta sus últimas consecuencias, requerirá de una hermenéutica que interprete a la luz de otros discursos el asunto sobre el mal, tal como se ha venido haciendo hasta el momento con el mito. Ricoeur desde un principio ha sido enfático en esto, por lo que hoy día no resulta viable encerrar el problema del mal en una especialidad, en una criminología o algo que se le parezca, siendo que la responsabilidad del filósofo debe apuntar a modificar formas de pensamiento y suscitar la reflexión, analizando la realidad en su diversidad y la constante contradicción de las dinámicas sociales, más o menos a como lo haría un pintor, colocándose en un lugar privilegiado, para descomponer la naturaleza en sus colores, líneas, brillos y sombras, y así poderla apreciar en todas las facetas de su aparición.

¹⁷ Además, algo de lo que podemos estar seguros, es que mientras los hombres no puedan ponerse de acuerdo en lo que desean (perpetuando de esta forma el sufrimiento a través de la guerra que es propia al ejercicio del poder), la muerte ha de ser el único remedio que ponga fin a ese conflicto entre la naturaleza conspiradora y el hombre que trata de dominarla.

Ahora bien, líneas atrás se había sugerido que la discordia asociada al fenómeno histórico, se debe -si no en su totalidad, por lo menos sí en gran parte- a la inestabilidad humana para aplicarse a un mismo objeto de deseo, pues aun cuando todos coinciden en afirmar que éste es el bien, se presume que cada uno puede llegar a una concepción de «bien» que entre a rivalizar con la idea de «bien común», ya que en un momento dado cada uno podría estimar que su dolor es superior al sufrimiento del mundo entero, y por lo mismo, que deben ser prioridad todos sus asuntos... y si se trata de poder, con más veras el egoísmo habría de prevalecer¹⁸. De esta circunstancia sale a relucir la pregunta, de cómo es posible vivir juntos sin llegar a herirnos mutuamente, la cual hace tiempo la modernidad hubo de resolver mediante un hipotético *estado de naturaleza* en el que se resalta la guerra y la mutua enemistad de todos, al no haber una autoridad común que los atemorizara para frenar ese desmesurado despliegue de libertad que concede el derecho a todas las cosas (cf., Hobbes, 2001: 103).

De ahí que las pasiones -que fueron las que dieron pie a toda esta problemática-, tuvieran cabida en la solución, pues finalmente se llegó a la conclusión que *las pasiones inclinan a los hombres a la paz por temor a la muerte* (Hobbes, 2001: 105). Acto seguido, Hobbes advertía la necesidad de transferir ese cúmulo de libertades que retenidas conllevan a la guerra, para que éste las administre, otorgue recompensas e imparta castigos, al haber introducido las nociones de justo e injusto que en el estado de naturaleza eran del todo desconocidas para el reconocimiento de la propiedad (cf., Hobbes, 2001: 118/9). A raíz de este hecho, se validan de paso algunas de las viejas posturas con las que solía discutir el viejo Sócrates, una de las cuales sostiene que *nadie es justo por gusto, sino por el temor al castigo de la Justicia* (cf., 359 c- 360 d). Es aquí donde los sofistas tienen su revancha y donde jugando a la probabilidad se puede echar a ganar, pues todo es relativo.

Volviendo al tema, queda por confirmar hasta qué punto fue conveniente instaurar una maquinaria de semejantes proporciones, siendo que todo apunta, a que si había más opciones para salir del *estado de naturaleza*, la nuestra debió ser la peor. A continuación,

¹⁸ Todos, en la medida en que compiten para sacar adelante sus proyectos, quieren ganar, siendo que con el poder se adquieren ciertos privilegios en relación con los otros. Por ende, en el ejercicio de sus facultades cada hombre tira para su lado, cada uno quiere hacer su voluntad.

veamos cuáles son los puntos más vulnerables que debemos atacar para descartar cualquier error; una vez hecho esto, de seguro encontraremos que sólo uno es el que debemos considerar: lo concerniente a la felicidad. La razón de ello, es que cuando hablamos del mal, con frecuencia éste suele asociárselo con la felicidad; luego con el odio, la envidia y demás cosas indeseables a las que nos han enseñado a despreciar, porque todos evitan en lo posible caer víctima a causa de ellas. Asimismo hemos aprendido a asociar la felicidad con el poder y la belleza, pues tanto lo uno como lo otro favorecen la realización de cualquier otro capricho, en la medida que pueden llegar a conquistar y dominar. Pero si se tiene los dos, lo que enseñaría Maquiavelo sería utilizarlos con estrategia para la conservación e incremento del poder. «La causa de ello es que el objeto de los seres humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro» (Hobbes, 2001: 79).

Luego, en esa exigencia de querer abarcar cada vez más, paulatinamente se va desplazando la idea del «otro» como igual, y es ahí, a través de esa relación tributaria con las cosas, donde yo lo puedo prostituir a él o él a mí. Si bien la relación que antes mantenía con él (en la que mediamos fuerzas y sólo podía haber rivalidad), se convierte desde ese entonces en servilismo y en prostitución colectiva para el progreso, siendo el poder, aquello por lo que el hombre entra a competir en la historia para asegurar la realización del deseo, fundando los nuevos valores a raíz de la moda y sus concepciones utilitaristas de lo que debería ser la felicidad. Empero la moda dista mucho del ideal a la aspiración al ser, porque con ella se da paso a nuevas necesidades que antes no eran prioridad para vivir. Esta megalomanía en el trabajo y la ciencia con la que el hombre ha venido a inundar el mercado, con invenciones que hacen cada vez más inciertas las cosas de la vida, es el resultado de una competencia milenaria por la que unos adquieren ventajas sobre el trabajo de otros, siendo que el trabajo confiere valores a todas las cosas por su utilidad en tanto que necesarias. Con esto el hombre ha roto las barreras del tiempo y el espacio, quedado en medio de todos aquellos artículos con los que procura alcanzar la felicidad. De este modo el hombre «ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico

cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces le procuran muchos sinsabores» (Freud, 1970: 35).

A través de estas múltiples herramientas, el hombre ha estirado su brazo donde ninguna otra criatura jamás ha llegado, sofisticándolas día a día gracias a la presión ejercida por la competencia¹⁹. Pero esto no es nuevo, Marx lo vislumbró cuando planteó la lucha de clases a lo largo de toda la historia de la humanidad. Entonces era de esperarse que al cabo de un tiempo todos aprendieran a hablar el mismo lenguaje e hicieran uso de una misma lógica, que no faltaría quien terminara apelando al uso de la violencia para acortar el camino que conduce al fin. «Lo que decía Platón de lo uno, lo repetimos nosotros de la totalidad. Se dice demasiado pronto: está aquí, está allí; es Espíritu, es Naturaleza, es Historia. No tardará en aparecer la violencia» (Ricoeur, 1982: 69). De hecho, si la templanza a la que hace alusión Platón, es una armonía, un cierto orden y control del hombre sobre sus impulsos, lo que lleva a afirmar que es dueño de sí mismo, cuando la parte inferior domina, entonces se dice que él es esclavo de sí mismo. Lo mismo sucede a la escala de Estado cuando domina la concupiscencia y la corrupción, pues al interior de él, la totalidad ha llegado a ser un tema en el que el hombre se desborda y da libre curso a su libertad para hallar la felicidad.

Sólo podemos encontrar las pasiones con el deseo de felicidad, y no con el deseo de vivir. Efectivamente, en la pasión el hombre pone toda su energía y todo su corazón, porque un tema de deseo ha llegado a serlo *todo* para él; y ese «todo» es la marca del deseo de felicidad: la vida no aspira a todo; la palabra «todo» no tiene sentido para la vida, sino para el espíritu: el que anhela el «todo», el que piensa en el «todo», el que sólo puede descansar en el «todo», es el espíritu. (Ricoeur, 1982: 146)

Con ello nos trasladamos a la dimensión de los objetos, por la mediación que hace mi cuerpo al situarme en el mundo. Si bien, al estar «carente de...», este cuerpo, menesteroso de ropa y alimentos, pone a trabajar al doble a nuestro cerebro, mientras el deseo, alimentado por la imaginación y la indignación de ver las manos vacías (después de

¹⁹ El mal es un concepto referido a la competencia; los malos son los perdedores en esa loca carrera contra el tiempo. Recordarán ustedes la carrera armamentista y espacial cazada entre el capitalismo norteamericano y el socialismo ruso durante la guerra fría, y el simbolismo que marcó el periodo comprendido entre la primera y segunda guerra mundial. Este fenómeno inspiró la creación de comics como *El capitán América* y series como “V” *La batalla final*. Para el mundo capitalista los malos nunca ganan porque son los menos aptos en la toma del poder. El mal siempre debe perder ante el bien.

haber llevado toda una vida de trabajo), nos impulsa a extender nuestros dominios. «Si yo me aferro a mi casa por causa de mi cuerpo, esa relación para con mi cuerpo se hace a su vez tributaria de la relación económica hacia las cosas que lo nutren, visten y protegen» (Ricoeur, 1982: 131). En este sentido, mientras las oportunidades en el mundo físico estén supeditadas por los temas del poseer, del poder y del valer, la felicidad sólo podrá ser tenuta en cuenta como una idea que debo conquistar y perseguir con insistencia, porque todos los pronósticos indican que estoy muy lejos de alcanzarla si no combato con las armas del enemigo.

Por lo pronto, debemos resolvernos de una vez por todas, si morirnos de hambre o dar la pelea hasta el final, pues el cuerpo no da espera... debo proveerlo de los objetos que necesita para vivir, pues si él muere, yo tampoco sobreviviré. Sin garantías para vivir de acuerdo con lo que demanda mi cuerpo como lo más prioritario, ahí si estamos en serios problemas, pues el ser está resuelto a no dejarse vencer tan fácilmente. «Yo no puedo imaginarme el yo sin lo mío ni el hombre sin posesión. En cambio, puedo imaginar una relación inocente entre el hombre y su posesión dentro de una utopía [...]» (Ricoeur, 1982: 132). Luego, si por causa de mi cuerpo he de convertirme en un ladrón de comida, es más que justo que también deba ejercitarme en el mal, puesto que también esto me une a la vida²⁰.

Una cosa lleva a la otra: la miseria a la sumisión, la sumisión a la violencia, en la familia primero y en toda la sociedad después. Pero la violencia no la hacen solamente los que luchan por reivindicaciones sociales o los que luchan solamente por un sitio en la tierra, sino también los que no quieren ceder ante sus demandas, defendiendo a grito y a espada sus posesiones. En verdad, nuestra historia es una loca carrera contra el tiempo en la que ganadores y perdedores siguen confrontando sus fuerzas. «¡Combatir al *Leviatán*!» ¿No era éste el lema de los comunistas que idealizaban una sociedad sin Estado? ¿No sabían ellos que las debilidades de éste eran las mismas nuestras, puesto muchos hombres son los que

²⁰ En tal caso, haber accedido al crimen para sobrevivir no es lo mejor, pero está bien, y más cuando en este mundo uno sólo tiene el derecho a morirse de hambre... y a nada más. Con seguridad ahí no puede haber felicidad, pues se arriesga mucho por tan poco; además, la felicidad nunca podría ser eso que hace solícito el crimen.

componen su armadura? Con frecuencia se busca un culpable y se justifica la violencia, pero siempre uno mismo es el causante de su derrota. ¡El pueblo ama a los vencedores! Mucho antes de Homero, la humanidad ha amado a quienes la hicieron perecer, justificado la violencia de los distintos dioses, en nombre de los cuales se han hecho sangrientas contiendas.

Por lo mismo, sería muy ingenuo de nuestra parte, creer que el problema del mal se soluciona haciendo disolución al «pacto», pues de todas formas, la igualdad en nuestro entorno sería lo más injusto cuando se compite y unos corren más ligero que otros. Solamente las piernas largas de unos y la inconformidad de otros, harían la diferencia para que los hombres empezaran a matarse entre sí. A pesar de estas evidencias que saltan a la luz por sí solas, «los comunistas [creían] haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón [...] si se hicieran comunes todos los bienes [...] dado que todas las necesidades quedarían satisfechas» (Freud, 1970: 54). Sin embargo, dicho proyecto se anula con el siguiente argumento de Freud, quien se habría dado cuenta que «si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos, equiparados en todo lo restante» (Freud, 1970: 55).

En efecto, las alternativas son pocas para suplir la violencia y alcanzar la felicidad. En compensación a todos los sacrificios y a las renunciaciones de todo tipo, la violencia continúa de forma latente, convirtiendo la mente en escenario de otras terribles batallas para el espíritu, que llevarían a tratar todo lo concerniente al poder desde la dimensión de la culpabilidad. Por lo tanto, el rescate del sujeto es algo que se debe hacer desde el interior; allí se fundó el mal, y allí es donde hay que encararlo, pues mientras la normatividad estatal siga combatiendo a la violencia con más violencia, lo único que va a conseguir es terminar de empapar los libros de historia con la sangre de los seres que gritaron: «¡Libertad!» De hecho, para el Estado nuestras aspiraciones de ser felices no cuentan como tampoco cuentan los sueños de los esclavos que no se vuelven realidad. Esta es una lucha milenaria entre el bien y el mal, es decir, entre la autoridad y la infancia.

La razón es clara: lo reprimido (ya lo hemos dicho) no tiene historia: “lo inconsciente está fuera del tiempo”. Lo que tiene historia es lo represor: la historia del hombre desde la infancia a la edad adulta, e historia de los hombres desde... la prehistoria hasta la historia; al desplazamiento temático se añade, pues, un desplazamiento metodológico. La interpretación debe ahora pasar por la construcción de modelos de nueva índole, los llamados modelos genéticos, destinados a coordinar entre sí una ontogénesis y una filogénesis en el seno de una única historia fundamental que podemos llamar historia del deseo y de la autoridad; lo importante de verdad en esta historia es el modo en que afecta al deseo. (Ricoeur, 2007: 154)

Sin dar más vueltas sobre este asunto, se puntualiza sobre algo concreto, y es que la visión trágica del mundo está forzosamente ligada a los juegos de poder, dada la bipolaridad en la que se halla sumida nuestra realidad, en la que una parte resulta beneficiada de la desgracia de la otra. Así, las partes aisladas herméticamente para el desarrollo y continuidad de la vida, coexisten simultáneamente, una como medio de propagación de la fuerza de la otra, y esta otra como recurso que la renueva y la conserva. De todas formas, la discordia entre todos los hombres es algo de nunca acabar. En principio la guerra por el fuego llevo al hombre a poseer ciertos privilegios sobre otras criaturas. Esa guerra ha quedado inconclusa... esperaremos con palos a que llegue el día en que nos toque pelear por el agua y por el derecho a respirar.

3.2. Amor.

*Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien
y del mal.*

Nietzsche. En: *Más allá del bien y del mal.*

El hombre que raramente se equivoca, raramente habla, raramente deja salir sus pensamientos articulando sonidos al viento, sin antes haber borrado muchas veces sobre el papel. El hombre silencioso ora actuando, aunque no es precisamente un ángel. Después de todo, la sabiduría actúa silenciosamente por debajo de la piel, madurando en el corazón del hombre sin llegarlo a podrir siquiera. El tiempo hace hombres silenciosos; la soledad hace hombres silenciosos; cuán a menudo el amor también vuelve a los hombres silenciosos cuando no los vuelve atrevidos y los seduce al mal. Mal también es lo que se hace en nombre del amor y lo que ablanda el corazón del hombre. Por él nos levantamos muchas

veces y continuamos luchando, pues el amor impulsa a correr una y otra vez innumerables riesgos y a vivir profunda e intensamente cada despertar. ¿No es esto como vivir dos veces?

En efecto, cuando se ama no basta con sufrir exclusivamente en función de uno, pues nuestro yo de buen modo ha accedido a padecer también las angustias y los infortunios del otro. El enamorado proclama, “mi dolor es el tuyo, tu alegría es la mía; amar es como vivir dos veces”. A fin de cuentas, el otro resume aquel ideal de felicidad que me lleva a unirme a él, y en esa medida, me trasciende al ideal de humanidad al que me incorporo para ser. Basta nomás con que alguien fuera de mí me sintetice el mundo, para que entonces yo aprenda a amar y quiera poseerlo y quiera desnudarlo todas las noches.

Esto nos remonta mucho antes de nuestro nacimiento, al vientre materno, cuando éste era nuestro hogar; de ahí que nuestro yo se encuentre tan aferrado al otro por causa de la fragilidad que envuelve al cuerpo, que pensar al hombre en singular resulta algo arbitrario. Es, pues, la fragilidad, la que nos hace susceptibles de sentir amor por la vida de otros seres humanos, puesto que la naturaleza nos ha hecho partícipes de todo cuanto es digno de contemplación y de asombro. Hasta se podría decir que el amor es la enfermedad sagrada que eleva la criatura (el ente biológico) a la condición de hombre, siendo que por él los seres humanos son capaces de elegir voluntariamente el sacrificio; pero quienes no lo saben lo anhelan como si fuera el eterno placer que aniquila de una vez y para siempre el sufrimiento. No obstante, si el amor no fuese doloroso y proporcionara en vez de eso, sólo placeres y alegrías, ¡qué fácil sería amar!, ¡hasta los animales sabrían! Amar es lo más sublime, lo más humano, porque está mezclado con esperanza y tragedia, con algo de ser y no-ser (placer en el dolor, esperanza en la desdicha).

La medianoche es también mediodía. El dolor es también una alegría, la maldición es también una bendición, la noche es también un sol..., alejaos o aprenderéis que un sabio es igualmente un loco. ¿Habéis aprobado alguna vez una alegría? ¡Oh amigos míos! ¡Entonces habéis aprobado también todos los dolores! Todas las cosas están encadenadas, entrelazadas, encariñadas... (Nietzsche, 1970: 308/9)

Asimismo desde que existe el amor, el mal ha sido su sombra; por eso cuando se ama también se sufre. Sufrir, ser libre... es el riesgo que se corre por amar a la vida, aunque

el camino sea largo y pueda estar atiborrado de suplicios. En este tema muchos son los poemas que hablan del amor y de los innumerables bienes que Eros proporciona al género humano, al ser tan antiguo como la génesis de los dioses; pero me atrevo a cuestionar, ¿cuántos de esos bellos poemas han logrado sondear en las profundidades del corazón humano para advertir que hasta en el amor más puro pueden existir rastros de sangre? Quizás no sea comprensible para algunos, que alguien que pueda dar la vida pueda asimismo quitarla, o bien, que un amor sin fronteras conlleve a los senderos del crimen y otras veces a la locura. Una madre es fiel reflejo de lo que intuyen mis sentidos y de lo que sugieren mis palabras, porque así como puede nacer en su corazón el amor más puro y dulce al sentir en su vientre el tibio calor de otra vida, si llegasen a arrebatarse el hijo amado de su seno, creo que asimismo podría consentir la peor de las venganzas, aun cuando no consiga abreviar en nada su dolor. Con seguridad en la literatura deben de haber cientos de ejemplos que nos lo ayuden a ilustrar con más detalle.

Sólo un objeto capaz de simbolizar la totalidad de la felicidad puede extraer tantas energías, elevar al hombre por encima de sus capacidades ordinarias e infundirle el valor de sacrificar su placer y de condenarse a una vida de dolor. (Ricoeur, 1982: 145)

Pues bien, cuando ese ser querido en el que tengo depositada toda mi fe se vuelve víctima del desenfreno y de la violencia de un tercero, su sufrimiento puede herirme como nunca lo hubiese hecho una agresión directa contra mí, despertando todo el odio hacia aquel agresor que es causa de nuestra agonía. Si fuésemos absolutamente bondadosos, ¿no crees tú que podríamos volar? Tal vez, pero entonces el amor sería algo de nunca saber, pues resultaría difícil acceder a él, ya que sin caída no hay dolor. El amor es absurdo porque es doloroso. «En efecto: jamás nos hallamos tan a merced del sufrimiento como cuando amamos; jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor» (Freud, 1970: 26). Si nuestra felicidad reside en el otro, ahí también está nuestra mayor debilidad y nuestro infierno. Por más fuerte que sea, si ama, se le puede doblegar y utilizar para diversos propósitos. ¿Cuántas batallas no se habrán perdido luego de tomar prisioneros a la mujer y los amados fruto del matrimonio, para penetrar la defensa, el elevado muro de la torre, la armadura de hierro y, finalmente, el corazón del hombre? Ningún fin debería justificar estas estrategias, pero a la hora de sacar

algún provecho, a muchos individuos no les importa recurrir a estos métodos tan poco caballerescos.

Por mi esposa e hijos puedo ver el mundo con otros ojos; puedo sentir que el sol calienta de un modo diferente; puedo ver que la esperanza aflora delante de mí. Todo eso puede verse eclipsado cuando alguna eventualidad inesperada consigue arrebatármelos. ¡Preveníós! Las heridas de amor son las más terribles porque nunca sanan. En la historia reposan siglos de experiencias que acreditan la verosimilitud de este argumento. Pese a todo, por ninguna circunstancia aconsejaría yo dejar de sentir. Pero no hace falta que yo lo diga, pues aunque el amor guarde entre sus alas una espada y entre su tallo mil espinas, aún así, el hombre de carne y hueso no dejaría de sentirse atraído hacía aquello que lo calcina. Adán es el claro ejemplo del hombre que va camino hacia su muerte, tentado por los frutos peligrosos de la vida. Saber amar implica riesgo y fantasía, que uno todavía no sabría si llamar a esta enfermedad un bien o un mal.

El amor santifica la causa de la vida, al ser el santuario de las generaciones que siempre se renuevan; de esta forma el amor deberá procurar el remedio que haga abandonar la senda del crimen, haciéndonos desistir de la venganza, ya que resulta absurdo combatir el crimen con sus propias armas²¹. Consecuente con ello y en virtud del hecho que la suprema bondad de Dios posee las perfecciones que me hacen imperfecto, encuentro lícito querer amar a Dios como un tú en el que me veo reflejado y en el que estoy potencialmente apto para amar la humanidad, pues a pesar de la crueldad de la que es capaz cada ser humano, es indiscutible la sentencia de Zaratustra, según la cual *todos los seres deben ser divinos* (Nietzsche, 1970: 109).

²¹ Si alguien hiere vuestro corazón, ensañándose con la sangre de vuestros seres queridos, ¡no lo mates! ¡La muerte nos libera! Más bien ensenadle a valorar cada segundo de vida, dejándole vivir para que pague. Pudiendo estar a solas él comprenderá lo que ha hecho: de esta forma se habrá salvado. Así cuando un hombre teme encontrarse a solas, ha aprendido de Jesús que el Diablo se encuentra en el desierto. «La divina disponibilidad del condenado a muerte ante el que se abren las puertas de la prisión cierta madrugada, ese increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida, ponen de manifiesto que la muerte y lo absurdo son los principio de la única libertad razonable» (Camus, 1980: 70).

Haber nacido es ya un privilegio y un derecho que no se debería ser violado por la mano del hombre. Por lo tanto, quien se atreve a contar los segundos de la vida de otro hombre, habrá cedido sus derechos a la justicia ciega del hombre, aplastado únicamente por el peso de sus actos, pues con ello renuncia a su privilegio que se le trate como un ser libre digno de amor. Así, cuando el hombre accede a amar, se ejercita a la vez en el mal, al hacer uso de su libertad, ya que uno no puede amar sino a seres libres a imagen y semejanza nuestra, con sus defectos y virtudes. En el otro uno ama lo que es diferente de mí: una virtud nueva, un defecto nuevo. ¿Cómo podría el árbol de la vida dar frutos nuevos sin esta síntesis de lo diverso en la que encarnan los opuestos? «Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa [que pueda] desarrollarse bajo los rayos del sol» (Schelling, 1989: 169). Uno no puede amar sino sobre lo distinto; el amor de Dios, inclusive, ¿no es aquel que aconseja amar también a los enemigos? En efecto... mas, asimismo, el amor que nace de la cavidad cálida y sonora, siempre será aquello potencializa las posibilidades vitales del hombre para amar a la humanidad en una sola persona, en tanto es un ser libre y está dotado de sentidos.

En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza. Sólo en él (en el hombre) ha amado Dios al mundo. (Schelling, 1989: 177)

Y no sólo eso. Sólo por amor existe el mundo como escenario de la libertad para el hombre. «Incondicional», esa es la palabra que resume la entrega voluntaria que nos une al ser. Cada ser sobre la tierra es un milagro viviente, una luz que brilla en la oscuridad. Yo mismo soy prueba viviente del amor y del ansia eterna; soy un fragmento en el que se refleja la humanidad entera. Por mi sangre corre un pasado, una historia... La felicidad del hombre reside en esa fuerza creadora que lo lleva a apasionarse por todo lo que no es él, por sus dioses, por la mujer misma que es carne de su carne, huesos de sus huesos. De hecho, ¿qué habría sido del hombre sin la mujer? Probablemente lo habría matado el aburrimiento en el jardín del Edén. ¡En verdad! Quítenle algo a este universo y verán que

de inmediato empezaría a desaparecer la vida. Una persona puede ser para mí el universo; basta con que ella desaparezca para el que amante empieza a languidecer y acepte la muerte como algo que debe acaecer también para él.

Citaré unas palabras de Alain, que es el pensador que comprendió mejor que nadie la síntesis paradójica de lo universal y de lo singular en la persona: «En cualquier cuerpo humano caben todas las pasiones, todos los errores..., aunque siempre, naturalmente, conforme a la fórmula inimitable de vida que cada uno se ha forjado. Hay tantos modos de ser malo y desgraciado cuantos hombres habitan en la tierra [...]». Hemos de creer que todos los hombres tienen acceso a todos los valores, pero cada uno por su senda especial. (Ricoeur, 1982: 80)

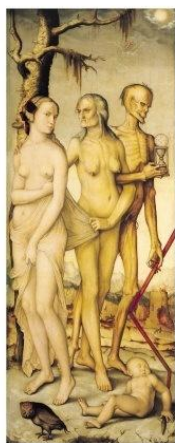
Existe cierta analogía entre la sangre y el universo. «Todo fluye». Ser y amor se corresponden. De ahí que el ser se diga de tan variadas maneras como rostros hay en el mundo, pues aun cuando amar a la humanidad sea algo muy ambicioso, no es para nada exagerado creer que una sola persona (sea cual fuere su identidad), ella sola sería más que suficiente para que yo conozca el infinito amor de Dios. Por ende, en el amor mi finitud es, a la inversa, la infinitud que envuelve al otro, por lo que «el amante quiere ser “el mundo entero” para el ser amado [...], quiere ser el objeto en el cual la libertad ajena acepte perderse, el objeto en el cual el otro acepte encontrar, como facticidad segunda, su ser y su razón de ser» (Sartre, 1981: 459). Y más, lo singular ya es de por sí un universo que contiene todas las respuestas que envuelve el silencio; de ahí el que dos cuerpos consigan existir como un mismo y único ser, pues en la medida que el amor nos hace ser uno con el otro, el otro se vuelve aquel por el que aprendo a ver el mundo con otros ojos y por el que puedo sentir que el sol calienta de un modo diferente.

En efecto: en la medida en que el surgimiento de la libertad hace que exista el mundo, debo ser, como condición-límite de este surgimiento, la condición misma del surgimiento de un mundo. Debo ser aquel cuya función es hacer existir los árboles y el agua, las ciudades y campos, los demás hombres, para dárselos enseguida al otro [...]. En cierto sentido, si he de ser amado, soy el objeto por intermedio del cual el mundo existirá para el otro; y, en otro sentido, soy el mundo. (Sartre, 1981: 461)

Ante el ser amado no puedo ser menos que lluvia en el desierto, luz en la oscuridad, pues si he de ser amado, también he de ser aquel que es capaz de brindar el cielo y las estrellas; y no solo eso, sino que he de ser aquel que es capaz de dar la vida para conservar el sentimiento que nos une. Si no puedo amar entonces no tengo nada que perder; «querer

amar supone estar dispuesto a la muerte» (Nietzsche, 1970: 120). En esto la poesía, la filosofía del mal y la filosofía de la muerte convergen en su punto de encuentro. Es evidente que no corresponde a la filosofía elevar los hombres a la categoría de dioses ni la vida a mero ideal; el que la poesía sea más cercana a los asuntos del corazón y la filosofía a los del ser, es cosa ya muy distinta (cf., Schlegel, 1944: 82). Además, bien sabido por nosotros -los filósofos del mal-, es que aquella filosofía que contempla en el abismo, en los sentimientos, en los ojos del hombre, es ya una filosofía que siempre va a ir de la mano de la poesía. Por lo tanto, si hablamos de sentimientos y de mal, la poesía no puede ser aquello que habla con la verdad, entendiendo como verdad la coincidencia del concepto con el objeto. La poesía muy por el contrario debe hablar desde la subjetividad, razón por la cual el mal no es simplemente lo feo, lo infecundo y doloroso.

3.3. La muerte.



En la vida de todos los días alternan la cosmogonía y el apocalipsis: creadores y demolidores cotidianos, practicamos a una escala infinitesimal los mitos eternos; y cada uno de nuestros instantes reproduce y prefigura el destino de semen y de ceniza adjudicado al Infinito.

Cioran, Breviario de podredumbre.

Si bien para el hombre ningún destino está escrito, el hombre deberá ser entonces la araña que teje su camino. Simplemente él es lo que elige, sea que actúe, sea que se entregue completamente al ocio y decida no hacer nada. Hacer nada también es una elección con la que uno tiene derecho de aburrirse, de soñar y de sufrir a escondidas. Más aún, el hombre es una criatura absurda, salvo que en la *elección no elige*: la muerte es lo único que tiene escrito y es aquello frente a lo cual no tiene oportunidad de hacer ninguna elección. Con razón la sensibilidad absurda expresaba: «El hombre no elige. Lo absurdo y el aumento de vida que implica no dependen, por lo tanto, de la voluntad del hombre, sino de su contrario, que es la muerte» (Camus, 1980: 73).

Cuando el primer hombre quiso saber para sus adentros y acto seguido se interrogó a sí mismo, *¿quién soy?*, no imaginaba que el silencio daría sentido a su pregunta. *Dios y la muerte son ambos silencio* (Jankélévitch, 2002: 88). Pues bien, tomando en cuenta las posibilidades de saber algo *verdadero* que la subjetividad no pueda reprochar con un *pero...* o un *yo pienso*, y en cuyo lugar la retórica esté impedida de encubrir la falsedad con el manto de la verdad por medio de los juicios de la razón, partiré de la idea de que cierta ignorancia nos arrastra hacia el instante fatal en que la muerte pone fin al dolor, siendo que a la muerte (o a *ella*, como también suele uno referirse a este acontecimiento tan íntimo) se va ciegamente -hasta encontrarla sin haberla buscado-. De esta forma, el pensamiento que pretende capturarlo todo en sus definiciones y conceptos que nos reflejan el mundo, llega a su nulidad cuando intenta capturar a la muerte en una de sus definiciones, ya que es imposible conocerla y, por lo mismo, comunicar algo de ella. El mismo Jankélévitch remitiéndonos a Platón en la *Apología de Sócrates*, dirá: *no hay nada que podamos saber de la muerte*.

Temer a la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce a la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de los bienes del hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males.
(29 a)

Lo que me lleva a sospechar que ninguno ha encontrado límites para la oscuridad que separe la noche de la luz del día, el bien del mal; así mucho menos nadie sabrá cuándo la vida será la muerte, tal como lo sabe –o si no lo sabe, por lo menos, lo adivina- el poeta:

*¿Con qué la hiciste –y para qué, y en dónde-,
que parece la vida?*

*¿Cómo fundiste en una
las dos, que son las dos y cada una;
que no se sabe ¡ay de nosotros!-
cuál es la vida, cuál la muerte,
ni en dónde están –ni para qué- las dos?*²²

²² *Creador de la muerte*. Poema de Juan Ramón Jiménez.

El enigma siempre será ése: dónde termina la vida y dónde comienza la muerte; pero sobre todo, ¿qué es la muerte? Las palabras de Jankélévitch son certeras y nos trazan de inmediato la imposibilidad de saber algo de la muerte, a no ser, reivindicar la afirmación que de ella nada se sabe, ya que de ningún modo se puede pensar la nada. «La muerte, siendo como es el no-ser total de todo nuestro ser, es tan impensable como el ser, quizás todavía más, puesto que presupone la totalidad de la existencia para poder pensar la aniquilación» (2002: 50)²³. Una vez puestas a consideración las limitaciones del pensamiento, a modo de intérprete me arriesgaría en desmenuzar este problema con más detenimiento, contemplando las posibilidades que ofrece el lenguaje, para dejar sentada, de una vez por todas, la incognoscibilidad de la muerte, recurriendo a la conocida sentencia del sofista Gorgias, la cual se divide en los tres siguientes juicios²⁴: *Nada existe. Si algo existiera sería incognoscible. Si algo existiera y fuese cognoscible, sería incomunicable*. Pues bien, con base en el primer enunciado se diría entonces que el no-ser antecede a la existencia. De la segunda -que nos pone en el terreno gnoseológico-, que evidencia la imposibilidad de hacer aprehensibles las cosas en sí mismas dado el caso en que existiesen, pues sólo las vemos aparentemente en el devenir; en consecuencia, si esto sucede para nuestro caso con las cosas existentes, con más verás con la muerte no habría esperanza de conocerla, siendo como es, un por-venir inexistente, sólo latente. Luego con la tercera tesis se cerraría el círculo que empieza con el nacimiento y todo lo demás quedaría incomunicable, siendo que si experimentamos a la muerte, ella impondría su absoluto silencio -enmudeciéndonos al instante-.

[La vida,] ese tiempo de todos los tiempos, encajonado entre el nacimiento y la muerte, aparece como un episodio en la eternidad de la nada: las dos nadas que le oprimen, la nada anterior al comienzo y la nada posterior al fin, convierten el tiempo global en una duración vertebrada, labrada, estructurada, donde se articulan entre ellos hasta el infinito los tiempos segmentarios. (2002: 97)

²³ Para avanzar en la lectura correspondiente a la incognoscibilidad de la nada, véase en *La república*, los fragmentos 477a y 478b.

²⁴ De antemano sugiero al lector que no intente hacer un puente (de la forma convencional en que se mira la concordancia del concepto con el objeto) entre lo que dice Gorgias y lo que expongo a continuación, a fin de evitar confusiones al respecto.

De lo anterior se deduce: 1- La inexistencia de la muerte en tanto que acontecimiento futuro. 2- La posibilidad de la muerte como acontecimiento, y a la vez, su imposibilidad de hacerla aprehensible al conocimiento dada su fugacidad. 3- La muerte como revelación en el ser vivo y como experiencia única en tanto que primera y última, por lo cual termina siendo incognoscible. De ahí que nadie sepa cuánto puede durar la vida ni cuándo todo terminará para ella. «Nunca se asombrará uno lo bastante de que todos vivan como si nadie “lo supiese”. Es que, en realidad, no hay una experiencia de la muerte» (Camus, 1980: 25). De tal circunstancia Jankélévitch advierte a sus lectores acerca de los supersticiosos y su mal juicio, quienes llevados por la alucinación, aseguran saber lo que por principio es inconcebible:

Corremos el riesgo, al buscar la muerte más acá de la muerte, de no encontrar nada. A primera vista, en efecto, todo me habla del ser, y nada me habla del no-ser. Todo me habla de la vida, hasta de la idea misma de mortalidad; nada me habla de la muerte, ni siquiera la filosofía de la muerte [...], en el más acá en el que nos encontramos, ninguna señal material viene del más allá ni presagia otro mundo, un mundo de ultratumba. Pensar de otro modo es puro delirio de interpretación, algo propio únicamente de visionarios y de espiritistas... (2002: 65)

A grosso modo esta sería la razón, por la cual nuestro pensamiento únicamente puede hacer referencia a los objetos y a los seres, siendo que a ellos se los puede tomar a partir de un espacio específico y un tiempo a la vez específico, lo que indica que pensar en la muerte tendría que hacerse bajo estos parámetros para localizarla, lo cual resulta absurdo. A la muerte simplemente no se la encuentra en el mundo como uno más de sus objetos que hieren o deleitan, puesto que ella no está en ninguna parte ni figura en el tiempo como algo que se deteriora o palidece. La muerte simplemente no existe, no es, nunca ha sido, y en virtud de ello, debe emerger del ser en un instante de su plenitud. El ser fecundo es un síntoma de esa enfermedad, de ese deterioro que reposa al interior de cada ser vivo, y en el mejor de los casos, es la fecundidad de la mujer la que esconde detrás de su belleza este secreto de la naturaleza; en su vientre se encuentra algo de todo, algo de ser y no ser, pues en ella lo que todavía no es algún día logra ser... y lo que en un tiempo era campo consagrado a la vida, con el tiempo se vuelve una dimensión estéril de podredumbre. Luego, la muerte no existe, y aún así, todo lo que existe tiene que ver con ella.

[Diría Jankélévitch:] Nada me recuerda la muerte, y todo me recuerda; nada tiene que ver con ella, y todo tiene que ver con ella; ¡lo que en el fondo viene a ser lo mismo! Este es precisamente el caso de Dios [...]. [Pues] aquello que está presente en alguna parte o en un punto determinado está ausente en todas las demás. E inversamente, está en todas partes aquello que no está en ninguna parte. (2002: 65/6)

El ser vivo, por el contrario, al estar encadenado al tiempo, ocupa un espacio, luego otro, se desfigura, se desintegra, se desangra, se reproduce contagiando su agonía en el aire que respira. En esto la muerte carece de toda fecundidad y remedio, vuelve arenosos los verdes campos y aplasta la experiencia -al borrar ipso facto la memoria-; a partir de esto, se diría entonces que a la muerte nadie jamás la recuerda, y aún más, que cuando la intento imaginar, la muerte no me deja posibilidad de imaginarla. Si algo imagino, la muerte es mucho más de lo que imagino. Lo que imagino no se parece en nada a la muerte, pues todo ello está asociado a lo que he vivido: texturas, formas, colores, olores, sabores, la muerte carece de todo esto; *en esto la muerte es totalmente apoética* (Jankélévitch, 2002: 88). Por ende, ningún recuerdo se asocia con ella, siendo la muerte como es, un no sé qué en no sé dónde, lo que hará que Jankélévitch profese que, además de apoética, la muerte es *indecible*, para diferenciarla de lo *inefable*.

Así, cuando Jankélévitch se dirige al lector para hablar de lo inefable, enuncia que todo en su simplicidad y singularidad hace parte del universo poético que excita nuestros sentidos e inflama nuestra imaginación, desde la brisa que roza delicadamente nuestra piel, hasta el canto de las aves que se filtra plácidamente por el oído, inundando nuestra mente con cosas que nunca hemos vivido, pues en esencia todo esto se asocia con la arquitectura universal, siendo que cada adorno de la naturaleza figura como una expresión del ser.

Lo inefable es el inexpresable silencio que desata las lenguas y, por una infusión o inspiración inmediata, confiere al poeta el don de los cantos: no hay de qué extrañarse por tanto si Dios es un tema inagotable de la poesía universal. ¿Acaso no es Dios aquel que hace, ποιει? ¿Acaso no es Dios el poeta supremo en la medida en que improvisa los mundos? (Jankélévitch, 2002: 90)

Antaño era el mismo Novalis quien alimentaba la idea de que *componer poesía es engendrar*; un acto propiamente humano cuya inspiración el hombre atribuía a los dioses en la época de Homero. No sin razón, la vida, el amor, la libertad, Dios, son inefables, no

porque no se pueda decir nada de ellos, sino al contrario, porque cuando se dice algo sobre ellos, no se dice nada en comparación con lo mucho que se puede reflexionar y decir de ellos. De ahí que la boca hable lo que sale del espíritu, pues uno no puede hablar de lo que no sabe ni mucho menos de lo que no-es. Y todo eso, en la medida que los experimento y puedo hablar de ellos, es. No obstante, alguien podría adelantársenos y decir que hay cosas que no hemos experimentado y son, como la libertad. Aún así, éste individuo no podría decir nada de la muerte, mientras que con la libertad se quedaría corto en palabras. Pasando a otro punto, el cuerpo, en tanto constituye la restricción de mi trascendencia, por ser aquello que no me deja pensar más allá, por ser aquello con unas coordenadas específicas en el más acá, sólo me permite pensar en la vida, pensar acorde con la naturaleza que -dada su finalidad protectora- ha reservado el misterioso secreto de la muerte por causas que según parece, es mejor que ignoremos.

Imagina al hombre, atormentado todos los días de su vida por algo que nunca ha sucedido, por algo que apenas es un presentimiento de algo inevitable. ¿No se volvería loco creyéndose el único elegido? Asimismo, «el miedoso –víctima de una subjetividad exagerada- se cree, en mayor medida que el resto de los humanos, el blanco de acontecimientos hostiles» (Cioran, 2001: 156). No lo ha soñado, nadie se lo ha dicho. ¿De dónde ha sacado tal horrible presentimiento que lo priva del buen sueño? Es evidente que el hombre está limitado a no poder pensar absolutamente, quizás, para que no quede enterrado en la eterna oscuridad, al ver la deslumbrante sublimidad de Dios. Por lo mismo es que en nuestro itinerario de lo que hay que hacer “el día de mañana” no aparece la idea de nuestra muerte -como si creyéramos en nuestra inmortalidad-, pues hasta nos atrevemos a enfrentar el peligro para reiterar una y otra vez nuestra resistencia a la nada. En las mañanas o ya durante la noche, a pesar del peligro que implica vivir, nada nos detiene para salir de nuestras casas, aún cuando muchas personas salen y no regresan jamás. El riesgo de vivir está latente en todo lado y a toda hora, al salir de casa, al volver a ella, al cruzar la calle o al mirar alrededor. Ahora que lo pienso, vivir es poetizar, filosofar con tragos, caer, levantarse, montar bicicleta sobre una cuerda floja, nadar con tiburones, amar y todo lo que implica aventura. Sin el peligro la vida no sería tan pintoresca y poética.

Vivir es un riesgo delicioso que se corre todos los días por el sólo hecho de respirar y estar en la mira del otro, como mencionaría Sartre acerca de la *seducción*: «Seducir es asumir enteramente y como un riesgo de-correr mi objectividad para otro; es ponerme bajo su mirada y hacerme mirar por él; es correr el peligro de ser-visto, para tomar un nuevo punto de partida y apropiarme del otro en y por mi objectividad» (Sartre, 1981: 464). Muchas veces la víctima camina hacia el asesino, ignorante de que éste la va apuñalar; el paracaidista, aunque asume su objectividad desde otro punto de vista, corre el mismo riesgo y se lanza en el abismo, confiado en que va a tocar el suelo... ¡Nadie se salva! La muerte atrae a los seres vivos como la gravedad atrae a los objetos. Atracción fatal que con el tiempo tira a doblar los huesos y a templar la cuerda invisible que aprieta lentamente nuestro cuello. A pesar de todo, de los síntomas que evidencian la decrepitud del ser (esa fatiga existencial en la que nos encontramos con cada segundo que se nos va de las manos), ignoramos que una atracción fuera de este mundo nos arrastra. ¡La nada es un abismo irresistible! ¿Necesita uno que le caiga un hombre en la cabeza para darse cuenta que todos los seres se derrumban y se desintegran en el aire como un puñado de arena?

No hay duda, vivir es arriesgado. Quien opta por darse muerte a manos propias so pretexto de que la vida es muy dura, ha llegado a la conclusión de que no puede haber infierno más que en este mundo. Así, el suicida no teme más que a la vida; creyéndose víctima de un Infierno de magma, cenizas y de eternas dolencias, por haber cometido un crimen más grave que el homicidio, el suicida probablemente se retractaría del navajazo en el cuello, prefiriendo unos cuantos años más de esta terrible enfermedad, que una eternidad de sufrimiento, siendo que «el asesino puede siempre arrepentirse, salvarse, mientras que quien se ha quitado la vida ha franqueado los límites de la salvación» (Cioran, 2001: 93). Pero el suicida como no sabe nada de lo que puede haber más allá de la muerte, confiesa con su acto, que no hay nada de qué preocuparse. Entonces surge la pregunta: ¿será que la muerte libera, al ser eso que desborda la libertad?

En concordancia con lo anterior, se infiere que fuera del tiempo no puedo encontrar nada: ni dolor, ni esperanza; luego si me obsesiono con la muerte intentando saber algo de mi futuro que pueda retrasarla, encuentro que todavía no hay nada. Ninguna señal nos

advierde del peligro inminente. Resulta mejor así: que reine la conspiración del silencio para no mortificarnos con cada persona que se nos acerca, con cada cosa que sucede allá fuera y nos seduce con intenciones desconocidas; aunque tímidamente y muy en el fondo, el inconsciente nos traiciona, sin poder olvidar que la historia de nuestros padres no ha concluido, sino que se repite en nosotros: somos herederos de un futuro siniestro. *El futuro es muerte*. «Es preciso que el tiempo devore a sus criaturas: esto es esencialmente justicia; así lo ha proclamado la locura». (Nietzsche, 1970: 136). Sólo el *todavía* del presente sobrevive como un ave enjaulada entre la nada pasada y la nada futura; los dos polos de la eternidad separados por una abertura (la vida), que terminarán por encontrarse cuando la muerte ahogué por fin al deseo. Si bien la vida es de un instante, es un *siendo* que nunca es, puesto que de ningún modo podría ser «lo inmóvil». «Lo Inmóvil» es «lo eterno», y «lo eterno» es tan sólo una idea, una ecuación o principio lógico en el que el Ser es y el no-ser no es. En cambio, el *todavía* del presente es el devenir. El devenir es lo efímero: la vida.

Bérulle, efectivamente, no tiene ojos para la fecundidad intensiva del devenir, y en esto se mantiene en la misma línea que Platón: la vida «no es más que un perpetuo fluir hacia la muerte», el tiempo vivido no es otra cosa que descomposición y catagénesis. Esto es lo que sucede cuando desaparece la confianza en la continuación del ser: el pasado ya no es, y el presente está en trance de evaporarse; el futuro, de momento, no es todavía, y enseguida habrá dejado de ser sin haber sido nunca realmente: estará pasado de moda antes de haber estado de moda. No-ser del Ya-no, no-ser del Aún-no, casi-nada del Ahora –estos tres no-ser nos fabrican una existencia fantasmal; el tiempo de la vida es un sueño, un comienzo continuamente aplazado, una promesa nunca mantenida; o, para decirlo con palabras de Heráclito: es un fluir que no puede ser detenido y que se escapa por entre los dedos. (Jankélévitch, 2002: 184)

Realmente, por su fugacidad pareciese que la vida fuera un sueño. Después de tantas cosas vividas, cuando uno mira atrás ya no hay nada. Aquella vida líquida, constituida de sudores, sangre y saliva, se evapora por la grieta secreta del tiempo; se va a ninguna parte sin poder volver al río de Heráclito para otra vez fluir en nuestras venas; así es la vida, un rostro fantasmal que se hace y se deshace y nunca es. Sin embargo, si la vida no fuera de esta condición, mis enemigos tendrían que matarme todas las veces que he aparecido, desenredar todos los nudos que he apretado y atar lo que he desatado; eliminarme en fotografías una por una las veces que he sido fotografiado, matarme segundo a segundo desde que nací y en el vientre aún sin haber nacido. Sin embargo, ¡un instante basta para

matarme! ¡Dejar de ser es tan fácil! En un instante se derrumban todos los esfuerzos y todas las esperanzas. Nacer para morir, vivir para morir; lo mismo da: «El mortal mucho antes de ser *moribundo*, es *moriturus*, es decir, destinado a morir; desde el mismo momento de su nacimiento, el vivo es aquel que debe morir» (Jankélévitch, 2002: 95). Así, cuando el hombre celebra un año más de vida, paradójicamente celebra uno menos de la misma. No depende del hombre respirar, esto es algo que él hace involuntariamente, pues el ser vivo no ha elegido que debía morir como tampoco eligió la existencia. En definitiva, no ser el *Ser* ni todavía el *no-ser*, me deja como un caminante en la cuerda floja donde sólo soy un *instante*.

Ahora bien, esta limitación del hombre -al no poder elegir su permanencia- diagnóstica su finitud en un «querer ser» (su resistencia a la nada), con lo cual el hombre se afirma y se confiesa como un deseante por naturaleza. *Yo soy* lo que elijo y quiero vivir lo que otros nunca han vivido, pero hay cosas que no están condicionadas a mí voluntad; el hombre es en sí mismo un constante desgarramiento que íntima con la muerte. De ahí el surgimiento del conflicto humano entre el querer ser (que se condensa en el concepto de libertad) y lo inevitable (que se revela simbólicamente en el sentimiento de culpabilidad ya como trasgresión de la indigencia óptica y necesidad de castigo). La antinomia final originada de esta tensión será: Amo la vida por la muerte, es decir, la amo porque no quiero morir, a tal punto que puedo tolerar incluso el dolor y el sufrimiento. Así, cuando se expresa que la vida es sagrada o que algo es malo, lo sagrado y lo malo sólo llegan a tener sentido en relación a la muerte.

¿En qué consiste, pues, esta opacidad afectiva y qué es lo que significa para el ser del hombre en su carácter de abertura? Podría decirse acertadamente que es el anverso o el reverso de la intencionalidad del deseo, y, por consiguiente, eso que en la aspiración no aspira y en la [que la] elección no elige; es un modo de «sentirnos», de «encontrarnos» bien o mal, que, hablando propiamente, no desea nada, ninguna otra cosa, nada preciso, una experiencia global e indivisa de mi cuerpo, no ya penetrado de todas esas aspiraciones hacia el mundo, sino que se siente a sí mismo. Eso precisamente es la cenestesia, y nada más que eso. (Ricoeur, 1982: 74)

Consiguientemente, experimentarse a sí mismo o bien, experimentar la desnudez, es una forma de encontrarnos y de sentirnos bien o mal con relación a nuestro cuerpo, el cual nos aferra a la vida con todo y lo dolorosa que ésta pueda ser. De ahí que el implacable

tiempo, demoledor y constructor del tejido (cual si fuera Penélope a la espera de Odiseo), rasgue nuestras vestiduras y desintegre todas nuestras formas sin que nos percatemos del daño, comprometiendo progresivamente nuestros órganos y funciones motrices, pues sin importar lo loca y lo apasionadamente unidos que estemos con nuestro cuerpo, la muerte llega de sorpresa interrumpiendo todo acto amoroso entre el hombre y su frágil posesión. El ser que carece de dimensiones absolutas no puede hacer más que arriesgarse y dejarse arrastrar por el flujo universal (“dejar que todo fluya” sea o no su voluntad), por lo que él ya no sabría dónde funciona lo posible y dónde lo inevitable. Precisamente en este juego donde los opuestos se articulan, suplantándose uno en la ausencia del otro, la vida necesita de su contrario para existir, igual a como sucede con el amor y el odio. Así, mientras el amor y el odio requieren de otro que corresponda a nuestros deseos y sentimientos, para ser infieles a nosotros mismos, la vida necesita de la muerte para hallar su plenitud y ser infiel a sí misma²⁵.

Resulta aporético que el tiempo se pueda articular con la nada, el ser con el no-ser, lo posible con lo inevitable. Esto se debe a que no precisamos de límites para la oscuridad y la luz. Con más razón, hemos de afirmar que la muerte es inseparable de la vida, extendida sobre la piel como señal de nuestra vejez. El fenómeno de la vejez, sin embargo, aunque no es un fenómeno aislado al cambio de piel, está por encima al simple hecho visible. Esto lo han tenido presente los artistas de las civilizaciones necrófilas, quienes ante la frustración de no poder conocer a la muerte, se la representaron en el símbolo, detrás de la belleza... latente en los síntomas de la senectud. Es ahí, en la belleza corporal, en la piel trastocada por los años donde se encuentra camuflado lo terrible: «La vejez es la enfermedad de las enfermedades; pero la enfermedad de las enfermedades *no es* una enfermedad [...], esta enfermedad metafísica y no localizable, precisamente en razón de su carácter difuso, es una enfermedad incurable» (Jankélévitch, 2002: 182). No estará demás aclarar, que la vejez como la muerte, no es un asunto relativo a la edad, ya que para envejecer o morir sólo se necesita

²⁵ Es esa *falta de...* del deseo, que me lleva a buscar la totalidad, es la que me impulsa a buscar la inconmensurabilidad fuera de mí y a veces fuera de este mundo, inclinándome a buscar lo que no se me ha perdido en el futuro, pues ahí está lo que satisface enteramente nuestro deseo. Recordarán ustedes en la paradoja de lo infinito en lo finito, cómo la labilidad, que al principio inclinaba al hombre hacia lo prohibido, lo inclinaba hacia la nada (fuera de los contornos de Dios).

estar vivo. La vejez es algo de todos los días, más específicamente de nuestro «Ahora», pues ante la muerte siempre seremos lo suficiente viejos, aunque nosotros creamos lo contrario (que no nos hemos regocijado lo suficiente). En palabras de Jankélévitch:

Nunca habremos sido más viejos; cualquiera que sea el día y la hora de nuestro Ahora, nunca ese Ahora habrá estado más cerca de la muerte; finalmente cualquiera que sean la fecha del calendario, la hora y el minuto, nunca el final habrá estado más cerca; nuestra edad es por lo tanto en todo momento la mayor que puede ser. (2002: 186)

Este es un universo de *senectus*. No nos extrañe, por lo tanto, que la vanidosa humanidad ensaye hacerle trampas al tiempo, estirando esos pliegues de la carne -visibles a la luz- mientras los pliegues del espíritu se pronuncian cada vez más, invisibles en la entraña palpitante del hombre. En esto hay que ser lo más sincero posible: «el envejecimiento es una decadencia que sólo llega una vez en la vida, y una sola vez por vida, y no conoce, al contrario de la fatiga, ningún restablecimiento, ninguna recuperación de ninguna clase» (Jankélévitch, 2002: 181). ¿Cuándo logran los vanidosos aceptar la realidad? Infieles a sí mismos pensando en el qué dirán, los vanidosos terminan concentrando toda su energía en el gimnasio, ocupándose en cuanta labor consideran las más apropiadas para recuperar la apariencia, y como de costumbre, llenando su ocio frente al espejo, para matar el tiempo a cómo dé lugar, a veces hasta provocar la muerte, exponiéndose a operaciones innecesarias en vez de disfrutar el hermoso tiempo de la vejez. Una actitud de cierto modo indiferente frente a la vida que Jankélévitch llamaría *negligencia biológica*, en oposición a la *preocupación filosófica* o preocupación de la profundidad²⁶. La vida no tiene remedio, su enfermedad es la muerte; pero eso mismo que es la enfermedad de la vida paradójicamente es lo que la hace invaluable, adictiva, un vicio de todos los días del que difícilmente uno podría separarse. Gracias a la muerte, la vida es bella como jamás lo ha llegado a ser objeto alguno, si bien *en el fondo de toda belleza hay*

²⁶ *Esperar lo inesperado*, esa es la mejor actitud que uno de mortal puede tomar frente a la muerte. El poema *Muerte reiterada* de Rogelio Echavarría, habría de ilustrarnos claramente este al respecto: *Con mi mañosa lentitud engaño a todos, no a la muerte. [...] Cien pasos doy atrás pero la muerte los advierte [...] ojo por ojo, hueso por hueso, la muerte cobra vida [...] Toda muerte que no es la mía es sólo simulacro*. No es que hayamos olvidado a la muerte porque nunca alguien la ha conocido, razón por la cual se ha creado toda una serie de mitos alrededor de ella; mas como era de esperarse, el hombre no podía mantener alejada de sí la idea de la muerte, aun cuando no la hubiera experimentado. ¡Algo inesperado! Cuando el hombre se encontraba tan felizmente unido al otro por la fragilidad que le es propia, encontró en la pérdida de este ser querido, que la muerte estaba más cerca de lo que él nunca se llegó a imaginar.

algo inhumano (Camus, 1980: 24). El arte y su simbolismo nos lo revelan a diario como una modalidad del *lenguaje de la confesión* o lenguaje de lo ausente, cuya función nos brinda la posibilidad de cifrar en enigmas, ese misterio difuso e inaccesible por vía de la experiencia.

Los filósofos no siempre han pecado por exceso de despreocupación. Una especie de substancialismo ingenuamente realista les inclina a buscar la muerte en las profundidades de la vida, de la misma manera, por ejemplo, que los artistas macabros de la Edad Media imaginaban el esqueleto detrás de la apariencia carnal, el rostro gesticulante de la muerte detrás de los radiantes rostros de la vida, y el rictus sardónico del difunto tras la sonrisa de la juventud. (Jankélévitch, 2002: 54)

El arte tiene lenguajes oscuros. La idea del mecanismo interno del cuerpo humano que tanto atrajo la atención de los artistas, con sus colores y texturas, con su blandura expuesta a cualquier daño inesperado, dada su fragilidad y belleza, daba en ellos la sensación de hallar placer en el dolor, enfermedad en la salud. Ésta ha sido una de las extrañas pericias con la que los artistas habrían logrado manifestar esa curiosidad que trae consigo la preocupación por la profundidad. *Melancolía*, la obra de Alberto Durero que Jankélévitch trae a colisión para dar testimonio de esa preocupación inevitable, ciertamente refleja ese estado de ánimo agonizante que aflora tras la piel del genio creador, colmado por una penetrante sensibilidad que lo lleva a tener conciencia de su fragilidad²⁷. Esto se puede ver reflejado en el pensamiento de la época que influyó decisivamente en la formación de Durero, en la cual se manifiesta algunos vestigios de esa aguda preocupación por los acontecimientos venideros, que ya para entonces presagiaban el final de los tiempos. En efecto, su obra no dejará de suscitar en el espectador sentimientos confusos y temerosos que incitarán a mucho más que el deleite visual y la especulación metafísica, en una especie de *horror delicioso* como mencionaría Burke. En ello radica la validez de todo pensamiento filosófico posterior a los griegos.

La muerte intra-vital es por lo tanto un fantasma; la plenitud del ser es en todo momento perfectamente densa y positiva y no se enrarece jamás. A pesar de ello, negarse el derecho de especular sobre la nada de la muerte, con el pretexto de que esa nada es impensable, es poner en duda la legitimidad de un pensamiento filosófico general. (Jankélévitch, 2002: 56)

²⁷ «El carácter y el modo de ser de Durero estaban cerca de la melancolía. Esta estampa es, en cierto modo, su autorretrato interior: la imagen de un hombre creador, expuesto, en su soledad y tristeza, a dudas e incertidumbres. El mismo Durero dijo: “*was aber die schönheit sei, das weiss ich nit*” (pero no sé que es la belleza)» (Salvat, 1979: 242).

Heráclito, quizá el filósofo más agudo de la antigüedad, no alucinaba al expresar, *muerte es todo lo que vemos, cuando estamos despiertos; mas lo que vemos estando dormidos, es sueño* (Diels, B 21). El hombre profundo no contento con las explicaciones que sugieren los demás, trae a reflexión lo ausente que deviene calladamente en los síntomas de la vida, para al fin desembocar en la preocupación de lo meta-empírico; he aquí el principio de una duda perversa de todo lo vigente, resonando en nuestros oídos como una cascada ensordecedora que encierra todo lo que hay de infinito en lo finito mismo del sonido, con lo que sobreviene «la preocupación por el futuro [la cual] expresa en última instancia el presente por-venir de la muerte, puesto que la muerte es el supremo porvenir y el futuro de todos los futuros» (Jankélévitch, 2002: 59). De esta forma las imágenes nos aproximan a esa preocupación, dibujando con maestría las expresiones de horror y el dramatismo que envuelve la atmosfera terrenal.

En el otoño, por ejemplo, es fantástico observar como la sucesiva caída de las hojas van haciendo una cortina desplegándose en el aire, aunque eso pronostique la muerte del frondoso árbol, del que no sólo depende el descanso de las aves que buscan en su ramaje el alimento y el suave abrigo, sino también la vida de los mismos hombres que se complacen en pintar al óleo sus ramas secas, siendo que simultáneamente, en todos y cada uno el tiempo habrá hecho el mismo estrago, desgarrándolos, desintegrándolos... luego otras hojas recubren sus ramas, otras aves buscan su sombra, por lo que no se recuperan las hojas secas como tampoco la existencia recupera el tiempo perdido. Cada hoja caída, cada segundo vívido, es un paso más cerca a la muerte. ¿No os parece perfecta la naturaleza en su imperfección?

La muerte es algo de angustiarnos, pero no algo de confundir con el miedo. Muerte es el silencio que precede a la melodía y en el que toda melodía se sostiene y desaparece. Con ello Yankélévitch deja por sentado que la temporalidad (o mortalidad, si se prefiere este término) es «la enfermedad de todas las enfermedades, tanto la enfermedad de los enfermos como la enfermedad de los sanos» (Jankélévitch, 2002: 61). Más aún, muerte es lo que nos liga a la humanidad de antes, a la de ahora y a la del mañana; es la herencia que hemos recibido de nuestros ancestros, la cual ahora circula por nuestras venas. Muerte es lo

que somos. En nuestro interior cada célula está condenada a sufrir el mismo destino de la vida del cuerpo en conjunto, pues en tan sólo unos segundos *es* y *deja de ser*, siendo su duración tan efímera en virtud de lo que todos, sin excepción alguna, vamos a ser: un recuerdo. «Todo ello desde el nacimiento, es la enfermedad que llamamos finitud. Por lo demás, la muerte no es sólo la desventura excepcional de ciertos hombres, ni la desgracia de ciertos desheredados, es una maldición común para todos» (Jankélévitch, 2002: 63).

Por más que uno corra y se esconda, inevitablemente hemos de amontonarnos algún día como un manojo de escombros lanzados al infinito, para que otros sean los que cultiven la tierra, hagan el amor, compitan y vayan desesperadamente en ese ciego afán por buscar la felicidad. Mientras tanto buscad el amor; que nadie a parte de vos lo elija. El amor sincero no se basta a sí mismo, tiene sed del amor ajeno y encuentra en la medida que busca. No esperes a tener cien años para empezar a vivir: el paraíso tienes que construirlo de este lado. Para ello es menester extender la mano y beber de todo un poco. El que busca encuentra, deja de aplazar la felicidad; el paladar exquisito reconoce variedad de manjares aunque siempre tenga uno en mente (que consiente como su favorito). Ve y recorre el mundo libre de apariencias, de alma en alma, de boca en boca, robando el primer beso, hasta encontrar lo que se temía inalcanzable... cultívalo, rejuvenécelo todos los días y, al fin, vuelve a la tierra como todo el mundo, sin que la caída de las hojas haya sido en vano.

Una vez el amor os haga seres libres, os aconsejo ser cautelosos en todo momento, pues cuando se es muy uno mismo, todo apunta y coincide en afirmar que estamos locos. Esta es la extraña historia de un hombre cuyos ojos, ciegos de amor, le hacían diferenciar la apariencia de la realidad: veía fealdad en la belleza y sentía atracción hacia lo terrible. Nunca estuvo más lúcido, nunca más enamorado de la vida.

Ya lo he dicho; no trato de buscar la felicidad. ¿Quiero el vértigo que ciega, los placeres que dañan, el amor que participa del odio, el pesar que deleita! Mi corazón, curado de la fiebre del saber, debe saborear toda clase de dolores; quiero sentir todo cuanto los demás hombres han sentido; quiero experimentar, como ellos, lo que tiene de sublime el gozo y el dolor; acumular en mi seno el bien y el mal y, por último, acabar mi existencia del mismo modo que ellos acaban. (Goethe, 1998: 60)

La vida es un milagro maravilloso. ¡No esperes a que sea demasiado tarde para darte cuenta que siempre la tuviste, pero infamemente la dejaste volar! Todo es pasajero mientras se vive. ¡Hasta el amor con el tiempo se desgasta! Si bien lo eterno no habita ningún lugar ni puede ser aprehensible, pues la contradicción hace efímeras las cosas que podemos sentir y conocer. Al ver a los ojos de una mujer uno lo puede comprender todo: aquel cielo que ha llorado, precipitando sus nubes al mar, es a la vez tan variable como el desbordante corazón del hombre: la parte que hoy está despejada mañana podría nublarse y en la que es de día pronto anochecerá. Con seguridad uno no sabría cuándo dejar de actuar, siendo que los matices de la vida y la contorsión a la que se someten los sentimientos del hombre no precisa una definición del mismo, de suerte que un intérprete del lenguaje de la naturaleza de la talla de Beethoven, sabría mejor que nadie que el sonido de las olas no depende del viento, como sí de las agitaciones de la tierra cuando la luna se acerca a ella. De este modo mi corazón no quiere ser seducido con las extravagancias del espíritu, presa del furor de los sentidos como un día lo estuvieron los hombres que vieron caminar a Jesús sobre las diáfanas aguas del mar de Galilea. Caminar descalzo sobre la nieve, sobre la lava extendida en una ciudad recién derretida... sentir, experimentarme a sí mismo, sería más maravilloso que ver a otro caminar sobre el mar. Congelarse a cada paso, desprenderse de la piel como el otoño desprende al árbol de sus hojas, perderse en la oscuridad, ¡el verdadero milagro de la vida! Únicamente el ser que carece de dimensiones absolutas y ha recuperado lo que alguna vez creyó perdido, ese merece que se le llame *feliz*.

A manera de conclusión.



I. Habíase confesado San Agustín y fueron poesía sus palabras. Era el mal lo que había hecho virtuoso al hombre cuyos días se acercaban a la vejez. Pero, ¿hubiera podido ser igual de sabio habiéndose retraído de tocar el fuego en la edad pueril? Se sabe por experiencia, que el fuego despierta la curiosidad en los niños que lo contemplan con deseo por primera vez, porque éste resulta agradable ante la vista, por lo que luego también lo quieren experimentar y tratan de tomarlo entre sus manos. «¡No lo toques!»-exclaman con urgencia las madres de las inocentes criaturas, que se sienten atraídas por la llama que danza sobre la mecha de la vela. En el menor descuido terminan por quemarse. ¡Era inevitable, estaban inclinados a desear lo prohibido! De este modo el niño ha aprendido qué es el dolor y con ello habrá perdido su inocencia; una pequeña herida ha bastado para que la oscuridad empiece hacer parte de su trágica existencia. Ello es: el conocimiento de que no está sólo y que fuerzas extrañas actúan con independencia a su voluntad.

II. El niño ha despertado y ahora se halla desnudo e indefenso. Era como si todos hubieran estado pendientes con ojos vigilantes para ver en qué momento sucedía su descenso y decir sarcásticamente: «... y ¿dónde está tu Dios?» Recordarán ustedes en el evangelio el momento en el que uno de los bandidos crucificados a lado y lado de Jesús, cuestiona -en medio del dolor y la desgracia- la existencia de Dios: «si eres el hijo de Dios, sálvate a ti mismo». ¿No debería el hombre salvarse a sí mismo; hacer por sí mismo lo que ningún otro ser podría hacer por él? ¿Qué me dice la razón al respecto? Por pura lógica, desde el génesis hasta el apocalipsis, si Dios existe, la existencia del hombre estaría predestinada, escrita con antelación a toda supuesta elección. Por ello resulta inconcebible que Dios exista sin que yo lo haya creado, en vez de Él a mí. «Si Dios existe, todo depende de él y nosotros nada podemos contra su voluntad. Si no existe, todo depende de nosotros. [...] Para Kirilov, lo mismo que para Nietzsche, matar a Dios es hacerse dios uno mismo, es realizar en esta tierra la vida eterna de que habla el evangelio» (Camus, 1980: 117). Eso es lo que me dice la razón. Pero la razón no tiene la única palabra porque ella ha venido interponiéndose entre el individuo y su objeto de deseo, al anteponer el progreso (la cultura) a la felicidad particular.

III. Ahora veamos con igual rigurosidad, ¿qué me dice el corazón? Una parte de él no se resigna y teme hacer juicios por adelantado, puesto que éste sólo sabe latir más lento o más deprisa según mi estado de ánimo. Conforme con ello, uno no se engaña con el corazón; el corazón no miente porque ni piensa ni se cuestiona a sí mismo; uno se engaña con el entendimiento que es *la facultad de juzgar*. Es como con los hijos: uno de padre puede sacar hipótesis por su cuenta llegando a poner en duda el hecho de que estos realmente sean suyos (al poner en duda la fidelidad de su mujer); lo cierto de todo esto es que una madre nunca duda acerca de ellos, si son o no son. El ladrón juzga por su condición, si bien podemos engañarnos a nosotros mismos, nunca podemos engañar a Dios, pues en el caso que Él exista, Él sabría todo de nosotros y nosotros nada de Él. Así, mientras no sepamos nada de Él (es decir, de la plenitud referida a la idea de un ser único, idéntico a sí mismo), sólo podemos decir del bien y del mal que son dos conceptos elaborados por el hombre en el tribunal de las verdades.

IV. Lo que no es amor es mentira. Lo demás es muerte.

Bibliografía.

- [1] Abad Gómez, Héctor (1996). *Manual de tolerancia*. Medellín. Universidad de Antioquia.
- [2] Aristóteles (2000). *La política*. México. UNAM.
- [3] Benjamín, Walter (1993). *Metafísica de la juventud*. Barcelona. Paidós.
- [4] Benjamín, Walter (1999). *Tesis de filosofía de la historia*. México. Coyoacan.
- [5] Camus, Albert (1980). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires. Losada.
- [6] Descartes, Rene (2003). *Discurso del método*. México. Porrúa.
- [7] Descartes, Rene (2003). *Meditaciones metafísicas*. México. Porrúa.
- [8] E.M. Cioran Emile (2001). *Breviario de podredumbre*. Madrid. Punto de lectura.
- [9] E.M. Cioran (1989). *Desgarradura*. Barcelona. Montesinos.
- [10] Freud, Sigmund (1970). *El malestar en la cultura*. Madrid. Alianza.
- [11] Goethe, Wolfgang (1998). *Fausto*. Madrid. Espasa.
- [12] Haag, Herbert (1981). *El problema del mal*. Barcelona. Herder.
- [13] Heidegger, Martín (1996). *Schelling y la esencia de la libertad humana*. Caracas. Monte Ávila.
- [14] Hobbes, Thomas (2001). *El Leviatán*. México. C.F.E.
- [15] Ipona, Agustín (1954). *Confesiones*. Buenos aires- Argentina. Espasa.
- [16] Jankélévitch, Vladimir (2002). *La muerte*. Valencia. Pre-textos.
- [17] Kant, Immanuel (1994). *Comienzo presunto de la historia humana*. Bogotá. C.F.E.
- [18] Kant, Immanuel (2006). *Crítica de la razón pura*. México. Alfaguara.
- [19] Kant, Inmanuel (2004). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. México. Porrúa.
- [20] Masoch, Sacher (1963). *La Venus de las pieles*. México. Alianza.
- [21] Nietzsche, Friedrich (1970). *Así habló Zaratustra*. Madrid. Círculo de lectores.

- [22] Nietzsche, Friedrich (2005). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza.
- [23] Nietzsche, Friedrich (2007). *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Alianza.
- [24] Nietzsche, Friedrich (1988). *Utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*. En: Nietzsche, *Antología*. Barcelona. Península. pp. 55-113.
- [25] Noiriél, Gerard (1995). *Sobre la crisis de la ciencia*. Madrid. Cátedra. pp. 51-91.
- [26] Novalis (1991). *Sobre el poeta y la poesía*. Medellín. Endymion.
- [27] Ortega y Gasset (1999). *¿Qué es filosofía?* España. Espasa.
- [28] Platón (1995). *Apología de Sócrates*. Barcelona. Planeta de Agostini.
- [29] Platón (1995). *El Banquete*. Barcelona. Planeta de Agostini.
- [30] Platón (1995). *El Fedro*. Barcelona. Planeta de Agostini.
- [31] Platón (2000). *La República*. Madrid. Alianza.
- [32] Reik, Theodor (2001). *La reflexión de Freud sobre la cultura*. En: *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México. Siglo veintiuno editores. pp. 117/135.
- [33] Ricoeur, Paúl (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid. Taurus.
- [34] Ricoeur, Paúl (2007). *Freud: una interpretación de la cultura*. México. Siglo XXI.
- [35] Rozitchner, León (2001). *La detención de la agresión por la culpa*. En: *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México. Siglo veintiuno editores. pp. 265/320.
- [36] Salvat, Juan (1979). *Historia del arte*. V. 7. México. Salvat.
- [37] Sartre, Jean-Paul (1981). *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada.
- [38] Schelling, Friedrich (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Madrid. Anthropos.
- [39] Schlegel, Friedrich (1994). *Poesía y filosofía*. Madrid. Alianza.

ⁱ Obra elaborada por el autor como ilustración para el trabajo de grado *De la libertad como posibilidad del mal*. Dimensiones: 1m.x 0.5m. Técnica: tinta sobre cartón. Fecha de realización: Agosto de 2009.