



---

*La “reflexión” cotidiana*  
*Hacia una arqueología de la experiencia*

---

Humberto Giannini



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA

# La "reflexión" cotidiana

© EDITORIAL UNIVERSITARIA S.A. 1987  
Inscripción N° 66.835, Santiago de Chile.

Derechos de edición reservados para todos los países por  
© Editorial Universitaria, S.A.  
María Luisa Santander 0447. Santiago de Chile.

editor@universitaria.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,  
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por  
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o  
electrónicos, incluidas las fotocopias,  
sin permiso escrito del editor.

ISBN 956-11-1720-7

Texto compuesto en tipografía *Palatino* 9<sup>1/2</sup>/12

Se terminó de imprimir esta  
Sexta edición  
de 1.000 ejemplares,  
en los talleres de Imprenta Salesianos S.A.,  
General Gana 1486, Santiago de Chile,  
en agosto de 2004.

[www.universitaria.cl](http://www.universitaria.cl)

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES  
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",*

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
o puede escribirnos a  
[lecturasinegoismo@gmail.com](mailto:lecturasinegoismo@gmail.com)  
Referencia: 2669

Humberto Giannini

*La “reflexión” cotidiana*

Sexta edición ampliada y corregida



EDITORIAL UNIVERSITARIA



# ÍNDICE

*Prefacio* XI

PRÓLOGO XVII

## *Primera Parte: LA "REFLEXIÓN" COTIDIANA*

### CAPÍTULO I

*Hacia una arqueología de la experiencia* 23

1. El método 23

2. Aproximación al fenómeno 26

3. Topografía 29

4. El domicilio 31

5. El trabajo 34

6. La calle 37

7. La rutina de lo cotidiano 41

8. La transgresión 45

*Notas* 48

### CAPÍTULO II

*Cronología de lo cotidiano* 51

1. Hecho cotidiano y sentido 51

2. Conmensurabilidad y sentido. "La narración"  
de los tiempos 52

3. De *Hebdomadibus* 55

4. El regreso a Sí, temporal 57

*Notas* 62

INTERLOQUIO I. *La plaza* 65

*Notas* 74

CAPÍTULO III	
<i>Rutina y transgresión en el lenguaje</i>	76
1. Delimitación del concepto de 'transgresión lingüística'	76
2. El lenguaje informativo	78
3. El diálogo	79
4. La polémica	83
5. Mitos y logos	84
6. La narración	86
7. La conversación	88
<i>Notas</i>	94
Interloquio II: <i>El Bar</i>	96
<i>Notas</i>	102
CAPÍTULO IV	
<i>La degradación de la vida cotidiana</i>	103
1. El sorpresivo 'nada que hacer' domiciliario	103
2. Diferencias tópicas y tonos afectivos	105
3. Curricula de la pereza y del ocio	107
4. Historia de una usurpación: acedia y pereza	109
5. El horror al aburrimiento	112
6. Las estratagemas del aburrimiento para no llegar a ser	116
7. La conciencia inhóspita	118
8. El demonio del mediodía	120
9. La tristeza del bien interno	123
10. La conciencia hospitalaria	124
<i>Notas</i>	126
CAPÍTULO V	
<i>'La reflexión'</i>	128
1. Las variantes de la disponibilidad	128
2. Reflexión psíquica y "reflexión" cotidiana	132
3. Desarrollo temporal y nexos	134
4. Actos intencionales y actos intencionados	138
5. Lo revelante y el revelado	142

6. La seducción	148
7. El presente	150
8. Experiencia de lo común y bien	154
9. 'Reflexión' e identidad	157
10. Últimas consideraciones	159
<i>Notas</i>	161

#### APÉNDICES

<i>Almas domiciliadas y almas callejeras</i>	171
<i>Elogio al diálogo</i>	177
1. Topografía del Fedro	177
2. Sobre los discursos. Elogio al diálogo	179
3. Acerca del alma (Alma y Universo)	191
4. 'La residencia en la Tierra'	195
5. El primer acto de hospitalidad del alma caída	201
6. Elogio a la locura	204
<i>Notas</i>	212

### *Segunda Parte: LA EXPERIENCIA MORAL*

<i>Introducción</i>	217
CAPÍTULO VI	
<i>A modo de re-flexión</i>	221
<i>Notas</i>	226
Capítulo VII	
<i>Marco terminológico</i>	227
<i>Notas</i>	237
CAPÍTULO VIII	
<i>Conocimiento y comunicación</i>	239
A. El conocimiento	239

B. Conductas transitivas y trans-acciones	248
<i>Notas</i>	260
CAPÍTULO IX	
<i>Espacio civil y experiencia moral</i>	263
<i>Notas</i>	276
CAPÍTULO X	
<i>El diálogo moral</i>	278
<i>Notas</i>	291
CAPÍTULO XI	
<i>Enjuiciar</i>	293
<i>Notas</i>	302
CAPÍTULO XII	
<i>Justificar-se ante otro</i>	303
<i>Notas</i>	316
HOMENAJE A JORGE MILLAS A 20 AÑOS DE SU MUERTE	
ACERCA DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE	317
<i>Notas</i>	332
Obras del mismo autor	333

# PREFACIO

de Paul Ricoeur

Se me ha pedido presentar al público francés la obra que el filósofo y escritor chileno Humberto Giannini consagra a la *Reflexión cotidiana*. Lo que ha retenido esencialmente mi atención es el aspecto insólito del libro.

Ya no es banal que un filósofo busque ganar la vida reflexiva, que se piensa íntima, a partir de la vida cotidiana, que se piensa pública. Aún menos corriente es buscar en esta última un primer modelo de reflexividad, susceptible de renovar las filosofías reflexivas clásicas. Y lo es todavía menos, descubrir que, para acceder a la reflexión, será necesario primero atravesar las zonas de desolación en las que la cotidianidad más bien parece atascarse y perderse.

El autor quiso subtítular este libro, para mí triplemente insólito, "Hacia una arqueología de la experiencia". Lo que aquí se propone es, un efecto, una excavación en el subsuelo de la vida cotidiana, aparentemente sin espesor. Pero, ¿qué es la vida cotidiana? ¿En qué consiste su movimiento reflexivo? No andamos lejos de Heidegger si decimos que lo cotidiano es lo que pasa cada día. Pero lo que Heidegger no vio —o no le interesó— en la modalidad del "pasar" es que ella constituye el primer esbozo de la repetición de la cual emergerá la reflexión, luego del episodio trágico del que se hablará más adelante. He aquí el primer rasgo insólito de este libro. Lo que da a la cotidianidad su carácter de *rutina* es que ella se deja aprehender como doble circularidad: circularidad topográfica, por un lado, configurada por el trayecto que lleva desde el domicilio al trabajo, pasando

por la calle y que regresa, otra vez por la calle, al domicilio. Circularidad temporal, por otro lado, homóloga a la precedente, que consiste en la vuelta de la semana y del domingo, repetición en la que se enmarcan los tiempos respectivos del hogar, el trabajo y los encuentros en la vía pública. Es claro que, en ambos casos, es la calle, más que el domicilio, la que ofrece las profundidades más desconocidas, más inquietantes, ya que es allí donde todo puede ocurrir. Sobre todo es en sus atajos donde la rutina puede ser, quizás —diría yo— desviada de su insípido trayecto de retorno. Desde este punto de vista, la trasgresión —el abandono de la vía recta— aparece pronto como un concepto clave, símbolo de vuelta de la rutina contra sí misma.

Esta especie de cortocircuito —digámoslo— que el libro instaura entre la circularidad de lo cotidiano y la reflexión de las filosofías reflexivas, ha sido nuestra segunda ocasión de asombro. Lo más inesperado no es que la reflexividad inscrita en los lugares y en los tiempos sea elevada al nivel reflexivo que se piensa como interior, después de todo el lenguaje se encarga bien de ello, al mostrar la circularidad de las voces intercambiadas en la conversación. Lo inesperado es que este intercambio sea la ocasión de una trasgresión específica de la rutina, que el autor llama trasgresión lingüística. Esto es, la apertura de la conversación a otra cosa que un intercambio de información, a algo que pueda ser disputa, conflicto, enfrentamiento de convicciones y, de este modo, aspiración a una experiencia común. Experiencia común en la que el retraimiento domiciliario inicial se transmuta en hospitalidad. A la vez, la contaminación en sentido inverso de la reflexión de los filósofos por la reflexividad cotidiana, no es menos sorprendente e instructiva. El conflicto no podría jugar un papel menor en el plano de la vida reflexiva que en el de la vida cotidiana. Ya sea por la voz del mito o de la narración, el contenido *agonístico* de la reflexión aparece como imposible de ser superado. Lo único que podría superar el con-

flicto sería una manera de mostrarse mutuamente las cosas. Este “mostrar mutuo” se revela como lo único capaz de librar del desierto de la rutina.

La palabra desierto, deslizada subrepticamente en esta breve presentación, no ha sido pronunciada en vano. Ella es la ocasión del tercer motivo de nuestro asombro. Hemos hablado del cortocircuito entre dos niveles reflexivos, el cotidiano y el especulativo. Sin embargo, cortocircuito no quiere decir camino corto. Si así fuera no se podría hablar de arqueología, que implica lo penoso y difícil contenido en la idea de excavación. Se ha hablado ya una vez de trasgresión de la rutina, con ocasión del fenómeno de habla que es la conversación. La capa que ahora hay que perforar es la de los modos *degradados* de la vida cotidiana, que el autor ve ejemplificados en la *pereza* y el *aburrimiento*. Las páginas que consagra a estos dos estados de ánimo son absolutamente notables. Allí la arqueología de los sentimientos pone en movimiento una arqueología de las palabras y una travesía de las tradiciones, iniciada justamente en el desierto, en compañía de los anacoretas cristianos de Oriente. En el desierto es donde fue “descubierta” la *acedía* como pecado capital, esta pereza viciosa, que es el rechazo mismo de avanzar en la ruta. En este punto, la fenomenología se construye sobre la base de una sintomatología a nivel de lo vivido y, a la vez, sobre una exégesis a nivel de las creaciones verbales. De este modo se constituye, de proximidad en proximidad, la red de la indolencia, de la pereza, de la incuria, del “horror al vacío” (Vico), de la “tristeza del bien interno” (Santo Tomás). Al regreso de esta excavación en profundidad, la rutina se revela en su verdad disimulada, como desolación desértica.

A partir de esta etapa, la referencia no es ya la fenomenología neutra de Heidegger, sino la visión trágica y casi apocalíptica de Enrico Castelli. Me complace encontrar aquí la ocasión para rendir homenaje a su memoria, en el recuerdo imborrable de los coloquios romanos que, aún des-

pués de su muerte, continúan llamándose “Coloquios de Enrico Castelli”. Para quienes han leído las fascinantes e inquietantes obras del filósofo romano, lo importante no es ya aprender a entrar en la vida reflexiva por la puerta estrecha de la vida cotidiana, sino no ceder a la fascinación del vacío que la cotidianidad segrega solapadamente.

El último capítulo titulado “La reflexión” (subtitulado Hospitalidad y Soberbia), aborda el estatuto de *sí mismo* “como referente de todos los fenómenos que concurren en la trayectoria progresivo-reflexiva de una existencia”. Si no se consiente en identificar la reflexión con una fuga de lo cotidiano, la única salida que queda, *so pena* de arruinar el proyecto entero, es la de examinar nuevamente el lazo simbólico, supuesto desde el comienzo, entre reflexión corporal y reflexión psíquica. Quizás sólo el precio de una nueva excavación más profunda se podrá, esta vez, alcanzar el dinamismo que subtiende el simple trayecto topográfico y temporal antes evocado, ese dinamismo del cual la pereza y el aburrimiento marcan la degradación. Reencontrar el dinamismo de unificación y de encadenamiento de los momentos que concebimos como momentos de sí fue ya el problema de Dilthey. Pero Dilthey era un filósofo aún no debilitado por la desolación de los tiempos muertos y todavía imbuido de orgullo de un *cogito* invulnerable. Aquel que no ha estado a punto de morir de la “enfermedad mortal” de la que hablaba Kierkegaard, no ésta a la altura de las exigencias de una auténtica filosofía de sí mismo. Pero, ¿cómo la reflexión primera de lo cotidiano podría aun socorrer a una reflexión que ha descubierto su propia vulnerabilidad? Pareciera que, para el autor de nuestra obra, la tarea sería reanimar los *actos significativos* implicados en los trayectos cotidianos y, asimismo, las relaciones que los unen a un *acto significativo único*. Sin embargo, ¿cómo podría la reflexión ser otra cosa que simple retorno a un sí mismo ya constituido? Aquí el autor encuentra una intuición evocada al comienzo de su obra. Antes

de ser acto de repliegue sobre sí mismo, la reflexión consiste en un *ser afectado por lo que pasa*. Lo que pasa es un poder que adviene y despierta al yo para sí mismo. La libertad cesa, entonces, de mostrarse como disponibilidad gratuita y permanente de sí mismo, ella debe ser aún despertada y revelada a sí misma.

Sería necesario poder rehacer el trayecto del domicilio al trabajo, pasando por la calle, y el retorno a casa, otra vez pasando por la calle, bajo el signo de esta pasividad fundadora a la que el autor da el bello nombre de *hospitalidad*. Pues ella no se ejerce sólo en casa, sino en todo lugar.

Una de las interrogantes que este libro asombroso y a la vez desconcertante, propone al lector es saber si este enigmático "lo que pasa" puede conjurar, por su virtud seductora, la otra seducción, la de la *acedía*, que asola las travesías desérticas.

(Traducción de Patricia Bonzi)



# PRÓLOGO

*Perecen los hombres  
por no saber unir  
el principio con el fin.*

ALCMEÓN DE CROTONA

Cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico —o incluso, diarístico<sup>1</sup>— se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica.

Se puede ir más lejos todavía y fijar el análisis justamente en el *nexo*, es decir, en el modo más universal, menos privado, por el que las cosas, el Universo, la vida misma, entran en estado de problematización filosófica.

Y esto lleva, a nuestro parecer, a abordar directa, sistemáticamente, el tema de la vida cotidiana; que es lo que haremos en los próximos capítulos.

Sin embargo, quisiéramos decir algo previo a estos desarrollos:

La vida cotidiana describe un movimiento no diremos 'espiraliforme', pues justamente no sabemos en qué sentido progresaría una existencia, ni hacia dónde; lo llamaremos más bien 'movimiento reflexivo', sin pretender *todavía* relacionar este término con aquel homónimo con que se nombra un fenómeno fundamental de la vida psíquica.

Digamos por ahora que este movimiento es 'reflexivo' simplemente porque, 'a través de otras cosas', regresa constantemente a un mismo punto de partida (espacial y temporal). Esquemática, cinéticamente, en eso consiste el trayecto, el ciclo cotidiano.

<sup>1</sup>El diario de vida, como método filosófico.

Pues bien, cuando este movimiento 'reflexivo' se vuelve, ahora sí, reflexión en el sentido psíquico, espiritual del término; cuando el pensador se encuentra, por así decirlo, en camino entre 'la reflexión' espacio-temporal y la reflexión psíquica, entonces, nos parece, puede decirse que se encuentra implicado y complicado en aquello que explica; entonces, se encuentra, lo más humanamente posible, en el centro del drama humano.

Nuestro propósito es, pues, seguir reflexiva, filosóficamente, este camino que hemos denominado 'reflexión cotidiana'. He aquí el aspecto diarístico —pero no subjetivo— de nuestra investigación.

En todo caso, se trata de un método de aproximación a la vida humana, y de ahí, eventualmente, a todas las cosas.

Tal aproximación se muestra hoy práctica y teóricamente como una empresa ardua y dolorosa.

Más bien domina en el alma contemporánea un sentimiento de desolación: la experiencia de que el prójimo aparece en 'mi' vida más para 'verificar' o producir mi soledad que para suprimirla. Así, la experiencia de nuestro tiempo es a tal punto desoladora que incluso esta expresión 'nuestro tiempo', se vuelve teóricamente problemática y embarazosa.

Grande el mérito del pensamiento existencialista aunque no fuera sino por el hecho de haber testimoniado certeramente esta situación.

Experiencia de *un desierto* no buscado (como el de los anacoretas); de una convivencia desolada (*deserta*) en que todo es tangencial, difícilmente convergente. Encuentro ilusorio de vidas que permanecen, en el fondo, inconmensurables: cada cual en, y hacia lo suyo propio.

Esta y no otra es la experiencia de la soledad.

Por eso, el subtítulo 'Hacia una arqueología de la experiencia', declara la preocupación básica y última que nos mueve por estos terrenos relativamente nuevos de la investigación filosófica: se trata en verdad, de buscar una experiencia en que converjan las temporalidades disgregadas de nuestras

existencias. Búsqueda de una experiencia común, o lo que es lo mismo: de *un tiempo realmente común*.

Los primeros dos capítulos estarán, pues, dedicados a delimitar territorio y tiempo civiles: *topología y cronología, respectivamente*.

A éstos sigue un análisis de 'los estilos' lingüísticos propios de la vida cotidiana como tal: *Rutina y transgresión en el lenguaje*, Cap. III.

Luego, a partir de los esquemas descriptivos ganados en los primeros tres capítulos, se intentará un primer descenso arqueológico. Centraremos la atención, entonces, en ciertos estados de ánimo por los que la vida cotidiana tiende a degradarse en rutina (es decir, en un tiempo ontológicamente insolidario): *Degradación de la vida cotidiana*, Cap. IV.

Termina la parte sistemática en el Cap. V, dedicado a establecer las conexiones posibles entre 'reflexión cotidiana' (en el sentido ya señalado) y reflexión en el uso propio y usual de la palabra. Este es, además, el capítulo más especulativo.

Pese a que todos nuestros temas pertenecen de un modo estricto al mundo, y en gran parte, al mundo de las insignificancias, quisiéramos decir que Platón ha sido siempre nuestro gran inspirador. En primer término, hasta donde cabía mostrarlo —sobre todo, en el Cap. V—, el nuestro no es un pensamiento sobre la puridad del ser: *sobre ese ser en cuanto ser*, que abre la metafísica pura de Aristóteles. Más bien, nuestra atención recaerá sobre la cualidad que lo hace resplandecer al unísono como ser y valor. Y esto es absolutamente platónico, agustiniano, buenaventuriano.

Y es platónica también la búsqueda de una medida común que haga realmente *con-mensurables* las experiencias; que acomune y haga converger los espíritus, como ocurre de modo sublime en el *Fedro*.

De ahí, la inclusión de un Apéndice: *Elogio del diálogo* (o de la conversación, que a estas alturas casi no tiene sentido el diferenciarlos), en el que se analiza aquella obra de Platón.

Se introduce, además, entre los capítulos II y III, y luego

entre el III y el IV, una suerte de pausa: algo que por ser más suelto, más narrativo más conversacional y breve que un capítulo, hemos denominado 'interloquio'.

Cada uno de estos interloquios habla de una realidad por la que 'se quiebra' de alguna manera el mero transitar cotidiano a lo largo de su estructura espacio-temporal.

Una de estas realidades es la Plaza, con su carácter de pausa en el camino del quehacer. De ella se habla en el primer interloquio.

El segundo, está dedicado al Bar, pausa, o más bien, transgresión respecto de la linealidad del tiempo rutinario, *oscura búsqueda de la experiencia común*.

Nada más, en cuanto a método y contenido de la obra. Pero permítasenos aún dos palabras sobre el modo en que presentamos estas reflexiones:

A falta de un lenguaje más propio o ya establecido, nos hemos visto casi obligados a dar un nuevo matiz conceptual o simbólico a ciertos términos sacados del uso corriente: feria, trámite, trayectoria, ruta, domicilio, calle, trans-eúnte, desierto, etc. O a emplear el lenguaje técnico ya conocido en una acepción algo inusual. Por ejemplo: reflexión, o intencionalidad o transgresión.

Finalmente: quisiéramos agradecer a tantas personas su colaboración, su consejo, su saber, su tiempo disponible. Especialmente a mis amigos Cecilia Sánchez, Adriana Valenzuela y Tirso Troncoso, con quienes compartí unas hermosas sesiones de trabajo —un tiempo común— en torno a la realidad de la plaza y del bar chilenos. Lo que se dice en los ya nombrados interloquios proviene en gran parte de esas sesiones inspiradoras.

PRIMERA PARTE

REFLEXIÓN COTIDIANA



## CAPÍTULO I

### *Hacia una arqueología de la experiencia*

*Cave a consequentiariis*

LEIBNIZ

#### 1. *El método*

En esta primera etapa, esencialmente descriptiva, conviene señalar el alcance de los términos que emplearemos con más frecuencia. En primer lugar, digamos que 'arqueología' describe un camino, un método, determinado de investigación. Lo dice la palabra misma 'arjé': el método que se pregunta por *los principios*, y en una profundidad análoga a aquella en que trabaja el arqueólogo: el subsuelo de la realidad. Así, emplearemos el término tanto en el sentido etimológico: método que da razón de los fundamentos, de los principios; como en un sentido simbólico-histórico: la vía que conduce a cosas soterradas en el tiempo, invisibles para una conciencia.

Declarado esto, cabe inferir de inmediato que 'la experiencia' a cuya realidad intentamos acercarnos 'arqueológicamente', no puede *por principio* ser la experiencia personal de cada sujeto, en cuanto ésta es visibilidad, 'presencia ante los sentidos' o clara evocación de dicha presencia.

Hacia otro lado se mueve nuestra búsqueda: hacia un hipotético subsuelo de principios sumergidos en esa experiencia individual; sumergidos y que, sin embargo, echan sus raíces hasta el fondo de ella, condicionándola al punto de hacerla, a veces, incomprensible para sí misma; se mueve, en fin, hacia el subsuelo de una experiencia común.

Pero, antes de salir en tal búsqueda cabría preguntarse cómo estar ciertos de encontrar eso mismo que se busca; cómo estar ciertos de que al hablar de algo común no estemos sacando adelante, de nuevo, nuestras propias y personales experiencias o, a lo sumo, la interpretación que este sujeto

privado, 'yo', me formo de la experiencia ajena. ¿No es ésta una sospecha más que legítima y de difícil solución? ¿Y habrá algún camino, algún método que nos ponga al amparo de las insidias que nos tiende la subjetividad?

Preguntas casi tan añosas como la reflexión filosófica misma. Y cualquier respuesta fundada en 'mi' opinión, en 'mi' conocimiento y, por último, en 'mi' experiencia será, justo por eso, una respuesta viciada. Una aporía.

Pese a sus dificultades, la búsqueda de un sentir común que *restituya la credibilidad del discurso humano*, no es por cierto tema que interese sólo a un sector delimitado de la filosofía teórica —como podría serlo una teoría del conocimiento, por ejemplo—. Interesa hoy como nunca a la cuestión dramática de la convivencia, y de ahí, directamente, a una filosofía política y a una teoría de la democracia.

Tal convicción nos tiene desde hace años en la búsqueda de un territorio relativamente sólido, relativamente confiable, desde el que podamos abordar sistemáticamente esta cuestión ambigua por muchos respectos de la experiencia común.

En el pasado, partimos de un hecho obvio, 'objetivo': esta experiencia cuya sustancia geológica intentamos extraer, se transfiere de un modo decisivo en la comunicación, en el habla. Esto es casi una tautología. Al comunicarnos verbalmente somos solidarios —en pequeña medida en el plano consciente; en una gran medida, en el plano inconsciente— de una experiencia histórica y social cuyas huellas pueden ser objetivamente rastreadas en una suerte *de etimología fundamental*; ser rastreadas hasta el punto lejano, impreciso, tal vez, mítico, en que las palabras —y no sabríamos decir cómo— van a dar a las cosas<sup>1</sup>.

Y es así como por mucho tiempo estuvimos dando vueltas alrededor del modo en que las cosas se dicen, en que el alma se dice, en que Dios se dice<sup>2</sup>. Rara vez nos hicimos a las cosas mismas, en la certeza de que manteniéndonos así, a la espera, algo muy importante se recibe de las cosas, en las palabras.

Hemos sido conscientes, con todo, de que un criterio ex-

clusivamente 'etimológico', lingüístico, adolece de limitaciones. Y serias. Y que nos expone al peligro de tener que posponer o excluir perspectivas que el lenguaje en su generalidad tal vez no recoge.

El problema ha venido a centrarse desde entonces en la búsqueda de una nueva vía de acceso a la experiencia común, vía que hemos creído encontrar —o mejor, redescubrir— volviendo la mirada a un territorio que nos es relativamente próximo, pero también relativamente inexplorado; y que sólo o principalmente a partir de las incursiones de Martín Heidegger empezó a revelarse con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber. A partir de estas investigaciones inaugurales de Husserl, se podría hablar de tres grandes direcciones, de las cuales, las dos primeras sólo ocasionalmente se encuentran en el camino de nuestro proyecto, a) *la sociológica*, con el aporte originalísimo de Erving Goffman, y luego, las investigaciones de Harold Garfinkel, de Gail Jefferson, de Mauro Wolf, y tantos otros<sup>3</sup>; b) *la histórica*, en la que el acontecer cotidiano: los oficios, la habitación, los juegos, los paseos, se vuelven el objeto privilegiado de la investigación, en contraposición a la Historia de las grandes gestas y de las potentes personalidades. Tal vez baste recordar la hermosa obra de Eileen Power, allá por el año 23, *Gente de la Edad Media*<sup>4</sup>; o la de Jerónimo Carcopino, *La vida cotidiana en Roma*, 1938; por último, c) *la filosófica*, acaso precursora de las otras dos:

La concepción de lo cotidiano, propia de Heidegger en *Ser y Tiempo*, supone una valorización pareja, sin matices, del 'territorio' y del tiempo cotidianos (realidades que, por lo demás, no describe topológica, cronológicamente). Tal concepción supone, además, la identidad entre el ser cotidiano que somos irremediablemente y esa pertenencia a un 'mundo', degradado, por lo general; rutinario, inauténtico. Discutiremos permanentemente esta concepción valorativa, casi sin disimulos.

Como reacciones al pensamiento heideggeriano, aunque

desde perspectivas muy diferentes: importantísima, *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas; y aquella obra de Gastón Bachelard, llena de descubrimientos maravillosos: *La poética del espacio*.

Pero, nuestras investigaciones han tomado más bien impulso del pensamiento de Enrico Castelli; encontrado su inspiración en él. Concretamente, en la revalorización gnoseológica y ética que hace su obra de la experiencia común ('La experiencia común es un criterio absoluto de verdad...')<sup>5</sup>.

Hemos creído necesario, sin embargo, delimitar teóricamente el territorio propio donde esta experiencia se hace posible. Delimitarlo, describirlo, recorrerlo, interpretarlo. Este territorio es, como decíamos, la vida cotidiana; vida que desde la insignificante apariencia de su superficie ha de abrir el acceso, así lo pensamos, a una reflexión sobre aspectos esenciales de la existencia humana.

Al proponer este campo pretendemos instalarnos finalmente en medio de las cosas: concreta e inmediatamente, en *un mundo común* y, además, en la atmósfera de una comprensión también común del mundo y de nosotros en él.

## 2. Aproximación al fenómeno

No tenemos otro modo de ser rigurosos, si aquí cabe la palabra, que manteniéndonos fieles, primero a lo que va apareciendo como estructura espacial de lo cotidiano (topografía), y luego, a lo que mostraremos como la estructura temporal correspondiente (cronología). En ambos casos parece aconsejable que sea el fenómeno mismo el que nos señale el camino (*método*) hacia su sentido o fundamento. Hacia el *arjé* de nuestra arqueología.

Es el momento, pues de precaver contra algo que bien pudiere obstaculizar este proyecto: el esperar que vengamos a proponer aquí una realidad más verdadera, al margen de lo cotidiano. En verdad, el camino por recorrer no lleva a ningún

tipo de realidad más profunda, la cual, puesta al desnudo la apariencia e 'inautenticidad' de nuestro vivir cotidiano, nos invitara a sustituirlo. Esto no puede ocurrir porque la cotidianidad es una 'categoría', un modo de ser de un ser que, viviendo, se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo. La investigación recaerá, pues, sobre estructura y sentido de este modo insustituible de ser.

En su primera etapa, no quisiéramos señalar nada —ni postular ninguna entidad— que trascienda los límites del territorio que describimos. Por lo demás, los hechos que irán apareciendo al interior de tal territorio, son intrascendentes también en el sentido de 'insignificantes', por tratarse de lo que 'sin pena ni gloria' *pasa* entre los límites de lo cotidiano y de la rutina. La arqueología que sigue a esta descripción debería llegar a mostrarnos, sin embargo, que tales hechos son significativos, radicalmente significativos para la vida, y que un acceso adecuado a ellos puede conducirnos a las puertas de aquella experiencia común que buscamos.

Ahora bien, hablando de lo cotidiano, este término no parece merecer mayores precisiones. Se dice: Es algo comprensible de suyo. Y se comprende de suyo porque es este mismo existir cotidiano desde el que respondemos, el que se encarga de aplanar niveles y de esconder o disimular sus propias profundidades. 'El elemento crucial y más sutil del mundo cotidiano dado por descontado, es el hecho de que éste se dé por descontado'<sup>6</sup>. No debemos ni siquiera saltarnos esta facilidad del primer encuentro, si nos mueve el propósito de comprender el fenómeno 'en el terreno mismo'. Por el contrario, desde ya tendremos que asumir las cosas tal como se nos aparecen a primera vista; mostrar de alguna manera el fenómeno cotidiano en la planicie de una primera visión, y sobrevolar esta visión integral de punta a cabo. Es de esta metodología de acceso extensional —de esta *topografía*<sup>7</sup> como la llamaremos —de donde deberán ir surgiendo los primeros signos y huellas que nos enderecen a la segunda instancia de nuestra investigación: a esta suerte de arqueología de que

hemos hablado. Notemos de paso que esta segunda etapa correrá paralela a lo que denominábamos 'etimología fundamental', a propósito del lenguaje; que en ambos casos el método se aventura más allá de la convencionalidad de las palabras —hipótesis tan socorrida— o de la incomunicabilidad de las conciencias, hecho tan dramáticamente actual; que en ambos casos se aventura hacia un subsuelo común, vedado, invisible en una primera incursión, a la experiencia privada, en cuanto tal.

Fijada, pues, la primera tarea: sobrevolar en una mirada extensional, la totalidad del fenómeno —primero, topografía; luego, cronología de lo cotidiano—; a partir de este esquema 'espacio temporal', el mismo ámbito descrito y delimitado así, superficialmente, tendría que sugerirnos puntos estratégicamente adecuados para acceder a una exploración más profunda: para acceder, primero, a los modos de decir cotidianos y, de ahí, a los modos de disponibilidad de Sí y de 'reflexión'.

En este momento nos limitamos a buscar un punto provisorio de acceso —una brecha teórica— en esta cotidianidad en la que estamos desde siempre. Y a buscarlo, en la modalidad de quién está allí desde siempre.

A un sujeto desprevenido ante la pregunta, ¿Cómo se le aparece este hecho básico y radical de su vida? ¿Cómo percibe allí mismo su experiencia cotidiana? Tal, nuestra pregunta inicial.

Cotidiano —podría decir— es *lo que pasa* todos los días.

Es ésta una apreciación importante. Y habría que averiguar ahora cuál es el modo de *pasar* que caracteriza o mejor representa esta vida 'pasajera' de lo cotidiano.

Y ¿qué símbolo más apropiado del pasar que la calle por donde transitamos todos los días? ¿No es ella el *topos* privilegiado del pasar, del acontecer ciudadano?

Tomemos, pues, la calle como punto provisorio de referencia. Esta calle por la que yo —como tantos otros— voy y vengo todos los días; en la que todos los días, a una hora consabida, *vuelven* a repartirse los periódicos, a barrerse las veredas, a

levantarse las cortinas de las tiendas, a instalarse los vendedores callejeros, a pasar el recolector municipal, etcétera.

Desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar<sup>8</sup>.

A partir de esta simple constatación: 'lo que pasa cuando no pasa nada', se empieza a sospechar que no va a sernos fácil caracterizar un fenómeno tan anodino como éste. Salir a investigar la calle: qué pasa con esa vida que fluye, o se detiene en ella —hacer esta suerte de periodismo filosófico—, ofrece el inconveniente propio de la invisibilidad de las cosas más próximas y familiares, que por el hecho de contar con ellas, de 'tenerlas a la mano', ni siquiera las divisamos. Lo cotidiano es algo así: y entonces aparece —y entonces se nos desaparece— como el antimisterio por excelencia, como la más tosca y desabrida de las rutinas.

El término 'pasar', sin embargo, con el que ahora hacemos este primer intento de *approche* a lo cotidiano, es ambiguo en cuanto a su referencia: porque, por una parte, 'pasa' lo que repentinamente se instala en medio de la vida, lo que irrumpe en ella como novedad (¡¿Qué ha pasado?!). Por otra parte, significa lo fluyente, lo que en su transitoriedad, no deja huellas; al menos visibles.

Nosotros, por ejemplo, pasamos por la calle: no somos en ella; transitamos, somos trans-eúntes hacia territorios que una topografía de la vida cotidiana va ahora a determinar. Y lo hará justamente a partir de la constitución 'pasajera' de la calle.

### 3. Topografía

A fin de sobrevolar un terreno aún no delimitado —no definido, por tanto— partiremos de los datos más triviales, más fácilmente reconocibles en nuestra propia experiencia cotidiana. Trataremos luego de describir la articulación objetiva de esos datos, y de describirla en un esquema conceptualmente

satisfactorio. Es a esta labor preparatoria a la que hemos llamado 'topografía'.

Lo más accesible y común, lo 'más a la mano' (comunicativo, por excelencia), decíamos, es la calle: la calle por la que solemos pasar rumbo a nuestros asuntos rutinarios, o volver desde ellos; y que justamente ha sido abierta en algún momento de la historia de una ciudad o de un villorrio, a fin de comunicar los puntos claves o extremos de este ir y venir de la circulación cotidiana.

Observemos desde ya este hecho: la palabra 'rutina', que expresa una idea cercana pero no coincidente con la de 'cotidianidad', proviene de 'ruta'<sup>9</sup>. De la ruta que vuelve a hacerse día a día; de un movimiento rotatorio que regresa siempre a su punto de origen. Pero, más que describir un espacio, la rutina señala el tiempo que vuelve a traer lo mismo: el tiempo solar (*rota anni*), las fases lunares, el tiempo recurrente de los instintos, de los hábitos, etc. Desde este momento el tema de la recurrencia no va a abandonarnos. Ahora, tratándose de una topografía, será preciso enmarcar y contrastar claramente 'las estaciones' entre las que se desplaza este breve ciclo de la ruta cotidiana. Digamos, antes que nada, que el retorno a *lo mismo* queda topográficamente individuado por el punto en que se cierra el ciclo habitual: el regreso a la habitación (Hábito, habitación)<sup>10</sup>. Para denotar con mayor énfasis el carácter circular y reiterativo del proceso, hemos preferido emplear el término 'domicilio', extraído de las especulaciones astrológicas, con lo que tratemos de evitar de paso cualquier connotación afectiva o valórica.

Y el ciclo que necesariamente empieza allí, en el domicilio va a parar al otro extremo: al lugar de nuestros quehaceres habituales: al trabajo o, en sentido temporal, a 'la feria'<sup>11</sup>, para cerrarse con el regreso al domicilio. Así, pues, tenemos ya delimitado el trayecto rotatorio global por el que pasa la vida de todos los días. Mientras no pasa nada:

Domicilio→calle→trabajo→calle→domicilio...→

Y esta era la primera tarea que nos habíamos propuesto: recorrer el camino que nos permitiera divisar, como ya dijimos, la superficie total del fenómeno. Asegurada ésta, descrita, en la segunda etapa deberemos encontrar en el terreno mismo, un punto en algún sentido privilegiado que nos permita iniciar el descenso hacia los principios (*arjai*); hacia un hipotético subsuelo común de nuestra experiencia. Una tercera etapa estará guiada hacia *la restauración real* de aquella experiencia —guiada por un interés emancipativo, según el lenguaje de Jurgen Habermas—: tarea política, social, urbanística, que no encuentra cabida en el estado embrionario de estas indagaciones.

#### 4. *El domicilio*

La rotación cotidiana se configura alrededor del punto *al* que se regresa siempre y *desde* cualquier horizonte. Este punto gana, entonces, la calidad de eje de todo el proceso.

Es cierto que podríamos imaginar a un vendedor viajero, por ejemplo, que siempre fuese a parar a otro punto del que salió a realizar sus comisiones. O a un fugitivo, en perpetua huida. No es imposible imaginar —o aun llevar por breve tiempo— una existencia tal, que deba rehacer cada mañana contornos y horizontes. Don Quijote, por ejemplo<sup>12</sup>. Lo que afirmamos aquí es que tal existencia es radicalmente opuesta a la de un vivir cotidiano, y que quien ha experimentado cualquiera de estas situaciones, ha sido durante esa experiencia, un ser diverso de nosotros, seres domiciliados.

El domicilio representa, entonces, 'una categoría' fundamental de la estructura que estamos describiendo; categoría que no deberá ser asociada en ningún caso a imágenes de convivencia familiar, a tradiciones y afectos. Ser-domiciliado, lo es el hombre cavernario, de Platón, lo es el anacoreta —inmensamente domiciliado, diríamos—, el mendigo que se guarece bajo los puentes; el nómada, con su tienda ambulan-

te; el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada, en el prostíbulo; el concripto, en el cuartel<sup>13</sup>.

Tampoco hemos de suponer esta categoría como privativa del ser humano: la animalidad más humilde también la detenta. Y ya sea desde la guarida o desde la madriguera o el nido materno, la tela o la concha —primera dimensión de mundos tan diversos e inconmensurables— cada individuo empieza a rehacer la historia de la especie, a construir su mundo, a levantarlo, a tejerlo, a atisbar sus horizontes y crear, dentro de ellos, los surcos circulares de su biografía cotidiana.

Quisiéramos subrayar esto: que tal domicilio representa muchísimo más que un espacio cerrado en el que la bestia o el hombre se guarecen de las inclemencias del tiempo o de la codicia de sus enemigos. 'La casa, más aún que el paisaje, es un estado del alma'<sup>14</sup>: Cuando traspaso la puerta, el biombo, o la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me voy despojando de imposiciones y máscaras, abandonándome a la intimidad del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mí mismo; o más a fondo todavía: de un *regressus ad uterum* —es decir, a una separatibilidad<sup>15</sup> protegida de la dispersión de la calle —el mundo de todos y de nadie—, o de la enajenación del trabajo<sup>16</sup>.

El regreso a sí mismo —a un sí mismo cuya problemática no podemos discutir inmediatamente— está simbolizado por este recogimiento cotidiano en un domicilio personal conformado por espacios, tiempos y cosas familiares que me *son disponibles*. En resumen: por un orden vuelto sustancialmente hacia los requerimientos del ser domiciliado.

Mi identidad personal depende, no sabemos todavía en qué medida —pero ciertamente depende—, de que ese orden en mis dominios no se trastorne de la noche a la mañana siguiente. Por eso, si tuviera siempre que regresar como el fugitivo a otro punto de partida, y despertar en medio de objetos extraños y seres desconocidos, terminaría por perder tal vez aquella certeza con la que cada mañana me levanto,

seguro de ser aquel que se acostó la noche anterior. El hecho de despertar cada mañana y encontrar la realidad circundante, allí, tal como la dejé; y los objetos en su mismo orden y con aquella pacífica sustantividad resguardadora de nuestro reposo, esto, representa un hecho confirmatorio de que la vida no es sueño; la prueba cierta de que hay una continuidad espacio-temporal, de la que mi sueño fisiológico se descuelga cada noche y que mi sueño psíquico suele a veces perturbar profundamente. Este hecho cotidiano contribuye —digamos lo menos— a que difícilmente llegue a cuestionarme mi propia identidad.

En resumen: es el contorno inmediato y familiar que me construyo mediante 'la reflexión'<sup>17</sup> domiciliaria, lo que permite reintegrarme a la realidad, reencontrarla y contar con ella cada día. Y nos estamos preguntando si éste no es un modo y fundamental, de reencontrarse consigo mismo. Pregunta que un reconocimiento meramente topográfico no nos permite contestar.

Pero, hay más: el domicilio, a causa de esta función 'reflexiva' que lo constituye, ha de ser la clave insustituible que me permite aventurarme más allá, hacia el mundo, en el proyecto cotidiano de 'ganarme la vida' y regresar luego a él, desde cualquier horizonte, como a lo más propio. Así, pues, el centro de toda perspectiva no es lisa y llanamente mi 'yo', como pretende la filosofía subjetivista, ni tampoco exclusivamente 'mi ser en el mundo', como afirma Heidegger, sino 'mi yo domiciliado' que es algo distinto:

"El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde 'lo en sí' al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersidereal donde ya se poseería y a partir del que debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje... Concretamente, la morada no se si-

túa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada”<sup>18</sup>.

Todo esto nos lleva a suponer que el domicilio es indicio y símbolo fuertes de la singularidad humana, así como la calle —ya lo veremos— símbolo de su universalidad, de su sociabilidad.

El hombre es a la vez *singulus* y *socius*, doble y conflictiva condición que ninguna ideología debiera eludir. Con todo, un reconocimiento meramente tópico no nos autoriza a profundizar este conflicto. Y la relación simbólica entre domicilio e identidad (mismidad) es un problema que quedará pendiente hasta los próximos capítulos.

## 5. El trabajo

Más allá del domicilio empieza el espacio público que ya se asoma en el vecindario, en el barrio, en la población, hasta perderse en el torrente anónimo de las arterias de la gran urbe. Es el espacio que debemos atravesar día a día a fin de alcanzar el otro *foco* alrededor del cual gira el ciclo cotidiano: el del trabajo.

Dado que en el domicilio hace frío, dado que en el domicilio se siente hambre, dado que se siente urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar su aparente separabilidad protegida; a buscar el alimento, la leña, la compañera. Y aprende a intimar, a convivir con lo extraño a causa de que tiene que sobrevivir, a causa de que tienen que asegurarse día a día esa mismidad que el domicilio parecía ofrecerle. De alguna manera y en algún momento de la vida individual esta salida a la intemperie representa una ruptura con la ensoñación unitaria previa a la expulsión del Paraíso, tal como lo simboliza la narración mítica. O con la ensoñación unitaria, tal como la repite el esquizofrénico en la dramática construcción de espacios cerrados (protegidos).

Por lo demás, resulta plausible que el hombre histórico, al tiempo que se ha venido exponiendo fuera de esta especie de unidad intrauterina para ganar su ser de cada día, se haya venido apropiando también del ser del 'mundo' (*homo faber, homo oeconomicus*). Este modo sistemático de apropiación es el trabajo.

El domicilio nos conduce así al otro foco de la estructura total que estamos analizando, a la razón cotidiana por la cual se abandonó el domicilio: el trabajo<sup>19</sup>. Ahora bien, mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de mi disponibilidad para lo Otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor. Un ser para otros a fin de ser para sí, en un tiempo externo y mediatizado. Tiempo ferial, lo llamaremos, en contraposición al tiempo festivo y domiciliario<sup>20</sup>.

Y cabe afirmar que el grado de distancia y exterioridad de este ser para otro, respecto de un ser para sí, en otro tiempo y en otro lugar, define con bastante exactitud el tipo de sociedad a la que se pertenece: desde la sociedad en que el trabajador vende, enajena sus fuerzas simplemente a cambio de una paga —la ignominia del trabajo como mercancía— hasta la sociedad en que el trabajo implica esencial y concretamente un ser para nosotros, esto es, una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.

No es nuestro intento postular aquí una nueva filosofía o una sociología del trabajo. Recordemos que ahora estamos abocados al propósito exclusivo de delinear una topografía del trayecto cotidiano, trayecto en el que el trabajo constituye el lugar —o los lugares— de una disponibilidad para los otros, por lo general mediatizada<sup>21</sup>.

Ahora bien, estos modos de ser, que estamos examinando según el lugar, acarrearán también determinados modos de comunicación intersubjetiva. Aparece aquí en primer término la comunicación vertical, jerarquizada. El patrón, el auditorio, el cliente, 'siempre tienen la razón' y esta razón no discutida no proviene de otra fuente ni de otro principio que no sea el de su jerarquía funcional.

*Tal, su autoridad.* En segundo término, vista ahora desde una perspectiva horizontal, esta comunicación es competitiva, *agonal*: cada cual ha de demostrar, en efecto, lo mejor de sí, pero a fin de sobresalir y aventajar a los otros en el escalafón funcional, en la competencia comercial o en 'la carrera', palabra ya de por sí competitiva. Visto así, desde un trabajo mediatizado, el mundo representa un sistema de signos, de 'valores intercambiables', de ofertas y postergaciones. El mundo es feria.

En último término, lo que se dice *adecuadamente* al interior del trabajo corresponde a un lenguaje meramente informativo, operacional: a una clave, a un código propios de un engranaje que ya tiene calculados todos los gestos y palabras del trabajador. Y donde cualquier otra forma de comunicar —la charla, por ejemplo— se juzga allí como un acto transgresor.

Para concluir este punto: es a partir de la estructura misma del trabajo, cual comunicación operacional, jerárquica y competitiva o cual modo de mediatización, de exclusión y antagonismo, que podríamos sostener que aun en una sociedad en la que el tiempo enajenado —el tiempo para los otros, pero en vista de 'mi' mismo— se convirtiere en un tiempo democrático (en un tiempo común), aun así, la realidad del trabajo vendría a marcar siempre una distancia respecto del tiempo que surge fuera de ella; que surge en el otro extremo del trayecto: en la separabilidad protegida del domicilio. O, por último, en el espacio abierto de la calle.

Llegamos así a la tercera y última instancia de esta topografía cotidiana.

## 6. *La calle*

'Yo soy el camino, la verdad y la vida'.

(Jn. 14:6)

Señalábamos al comienzo que emplearíamos provisoriamente como sinónimos los términos de 'cotidianidad' y 'rutina'. Provisoriamente, puesto que nos interesa sobremanera tenerlos bien separados.

Por lo pronto, es significativo, como decíamos, que el término 'rutina' provenga de 'ruta', y tal vez de 'rueda', esto es, del medio que hace posible la circulación; la circulación del tiempo cotidiano, en este caso.

Pues, esencialmente, la ruta, la calle, es eso: medio de circulación. En su oficio básico es la ruta por la que regresa todos los días Immanuel Kant de su domicilio o por la que se dirige a la Biblioteca Municipal de Koenigsber. O la ruta que hace el campesino rumbo al mercado del pueblo o el escolar rumbo a su escuelita rural. La calle cumple así el oficio cotidiano de comunicar estos extremos: el lugar del ser para sí (domicilio) con el lugar del ser para los otros (trabajo). Propiamente hablando, es el medio primario, elemental de la comunicación ciudadana.

Lo es en el sentido indicado de comunicar, de unir los extremos de la ruta; pero lo es también en el sentido de hacer presente, de mostrar allí, en ese espacio ocasional de convergencia y apertura, lo que a los transeúntes pudiera detener e interesar: los productos del trabajo, representados, ofrecidos en llamativa propaganda, expuestas en vitrinas, pregonados por el comercio ambulante: todo, a través de una técnica sofisticada que invade espacios y pausas, en el desmesurado intento de meterse en la conciencia desprevenida del transeúnte.

A este espacio comunicativo y abierto va a dar, además, la evanescente opinión pública con sus múltiples rostros: como protesta relámpago, por ejemplo, que 'quiere tomarse la ca-

lle', o como manifiesto mural que en un ¡Viva! o un ¡Muera! sintetiza sus preferencias; que va a dar allí como a su medio natural de exposición expansiva.

Pero la calle es comunicación también en el sentido de ser lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus propios asuntos<sup>22</sup> y que en este ir y venir pre-ocupado conforman la humanidad patente, visible del prójimo.

Porque prójimo no son simplemente 'los otros': cualquier desconocido imaginario, lejano, que pueble el planeta. 'Mi' prójimo —siempre se trata de mi prójimo— lo es propiamente esta humanidad concreta a mi alcance; estos hombres que se aproximan, que me salen al paso, que me lo cierran; con quienes de alguna manera he de entenderme en la vida diaria, espiar sus intenciones, confiar, diferir, irme a las manos, en este trayecto concreto y tenso —la calle— en el que se encuentra una Humanidad que me trasciende por todas partes.

Tal encuentro eventual con la humanidad desconocida, pero no abstracta, que me circunda y me envuelve, pertenece primaria, *esencialmente*, al espacio abierto de la calle; condición ésta que va a definir en cierto sentido a la naciente democracia ateniense. Pues, ¿dónde sino en los espacios abiertos de la plaza (ágora) y del mercado va a producirse la convergencia ciudadana —la conciencia ciudadana— y el encuentro socrático?

Luego, con el andar de los siglos, la libertad de desplazamiento, la libertad de expresión pública, la libertad de encuentro, serán conquistas no sólo ganadas *en* la calle, sino además, ganadas *esencialmente* para ella.

Pero aún habría otra característica que examinar:

Decíamos que frente al domicilio y al trabajo, la calle aparece como un territorio abierto. Y esta expresión 'abierto' significa en su mayor cercanía a la literalidad: lo que puede llevar a muchos lugares diversos de los extremos que conforman el trayecto consabido, fijo, de la rutina. En este sentido —al que ya volveremos más tarde— la calle, además de medio, es límite de lo cotidiano: permanente tentación de romper con

las normas, con los itinerarios de una vida programada; permanente posibilidad de encontrarse uno en aquel *status deviationis* de que habla la teología. Y es justamente por allí que vamos a intentar pronto introducirnos en la arqueología del fenómeno.

Digamos por ahora que la calle tiene profundidades desconocidas e inquietantes. Y así como para el poeta la palabra es medio de comunicación, pero al mismo tiempo, cosa, problema, resistencia, tentación; así, la calle es, por una parte, medio expedito de comunicación espacial; por otra, territorio abierto en el que el transeúnte, yendo por lo suyo, en cualquier momento puede detenerse, distraerse, atrasarse, desviarse, extraviarse, seguir, dejarse seguir, ofrecer, ofrecerse. Cabe afirmar, a este respecto, que la calle se convierta así en algo como un lenguaje que se dice a sí mismo, en cuanto no lleva necesariamente más allá —a un referente, a un término— sino que, en uno de sus juegos, puede sumergirnos en su propio significado, abierto hacia adentro.

Pero, cabe aún que esta apertura 'nos toque' de otra manera:

Es cierto que el transeúnte está en óptimas condiciones, como lo ha señalado Heidegger, para esconderse entre los otros en el anonimato del 'se dice' ('En las grandes urbes, la calle es como un tubo por el que son aspirados los hombres' (M. Pinard) ). Sin embargo, esta condición anonadante nos lleva a un nuevo sentido de lo abierto.

Como espacio público, franco a la manifestación anónima, ella representa, en verdad, el lugar de todos y de nadie. En tal espacio soy un hombre indiferentemente igual a todos los demás.

Pero, entonces, no es que como individuo tenga simplemente la posibilidad de ocultarme entre los otros. Ocurre más bien que, si la tengo, es porque en medio de ese flujo humano, en la libre circulación callejera, logro en alguna medida desprenderme del peso, de la responsabilidad, del cuidado, de ese ser disponible para sí tal como lo somos en el domicilio,

desprenderme de ese personaje en vistas de sí mismo, tal como lo somos preferencialmente en el trabajo.

Desprenderme: dejarme llevar por el encanto de las cosas, sorprenderme en un caminar sin rumbo, sin puntos por alcanzar ni tiempos de llegada; abiertos a los azares del encuentro que la calle pone a nuestra disposición. Así, puede ocurrir que la apertura niveladora de la calle nos devuelva a la exacta dimensión de nuestra humanidad desnuda, sin trámites razonadores, sin jerarquías ni distinciones; que repentinamente nos revele nuestra condición de *humanidad imprevisible* en nuestra relación con los otros: expuesta a los otros en nuestra transitoriedad.

De esta manera, el paso por la calle corresponde a una suerte de purificación simbólica de esta nuestra individualidad modalizada, calculada por la especialización en el trabajo, y cultivada por la separatibilidad domiciliaria.

Finalmente, nos queda por describir, una tercera caracterización simbólica de lo abierto. Y es la siguiente: mientras que la vida domiciliaria y la actividad laboral están regidas por una normatividad positiva —lo que hay que cumplir para habitar y convivir con otros o para mantener el trabajo—, en un sentido propio, a la calle la rige una normatividad invisible, una normatividad casi completamente sumergida en lo tácito y en lo negativo: lo que no debería hacer el transeúnte a fin de conservar su anonimato y llegar a su destino; por ejemplo, no atravesar con luz roja, no desnudarse en público, no pintarrapear las murallas. ¡Y que se pretenda traspasar estos límites invisibles de lo tácito! Porque entonces, un poder también anónimo se hará allí presente, y con él, la trama invisible que mantiene expedita la ruta (de la rutina).

En resumen: la calle no es sólo medio. También es límite: límite de la viabilidad de mis proyectos, de su normal expedición. Un solo paso más allá, un sólo instante antes o después, y todo puede trastornarse en la vida del transeúnte.

Así, en este examen de la calle, como medio y límite de la circulación diaria llegaremos a tocar el subsuelo de lo cotidia-

no; donde justamente ha de empezar nuestra tarea arqueológica.

Sin embargo —y queremos dejar esto avanzado—, lo que pasa en la calle, lo que la convierte en límite, revela en grado máximo algo que no es ajeno en absoluto a las otras dos instancias de la estructura: lo abierto de cualquiera de ellas.

¿Abierto a qué?

Ya lo habíamos adelantado: al descubrimiento de la vida de los otros; a la posibilidad de un encuentro, de un desencuentro; a la posibilidad del desvío, de la evasión, del accidente. De la muerte. En una palabra: abierto a lo que puede *pasarnos*<sup>23</sup> en cualquier momento y quebrar provisoriamente el círculo inesencial pero férreo *del presente continuo de la rutina*: Como a Saulo, en el camino de Damasco.

Con todo, más que las otras dos instancias, es la calle el símbolo privilegiado de 'aquel caminar en novedad de vida' del que después hablará San Pablo (*Rom*, 6:4).

## 7. *La rutina de lo cotidiano*

A modo de una primera delimitación del fenómeno de lo cotidiano —¿o rutina?; pues aún no establecemos la diferencia neta entre ambos términos—, decíamos que es lo que pasa cuando no pasa nada. Descripción trivial, ambigua, pero por eso mismo apropiada como punto de arranque. Intentaremos enriquecerla ahora que contamos con algunos elementos conceptuales.

Antes, una última mirada al camino recorrido:

Sobrevolada la superficie del fenómeno, determinado éste en su naturaleza externa y circular —domicilio, calle, trabajo, domicilio...—, en nuestros pasos siguientes nos fuimos desplazando hacia los límites del fenómeno visible a fin de establecer un punto de acceso hacia los fundamentos no visibles del mismo. La calle, medio de circulación cotidiana, pero tan esencial como eso: *límite*, nos había parecido un punto privilegiado de excavación. Entre otras razones, porque con una

mirada un poco más atenta, un poco más penetrante, empezábamos a descubrir allí un entramado apenas visible, apenas implícito, de normas y procripciones, de cuyo acatamiento depende justamente el que no pase nada y nuestra ruta sea humanamente expedita cada día.

El término 'ruta' empezaba entonces a tomar un tinte existencial: presentemos la ruta como el camino construido sobre un entramado de normas, externas e interiorizadas, visibles o invisibles, que aseguran la llegada normal y regular a nuestro destino. Sin embargo, el destino de la rutina 'se pega', como veremos, a la ruta y al mero rodar; se vuelve pura vialidad.

A este entramado subyacente y *siempre ya constituido* pertenecen desde los hábitos domiciliarios y las normas que regulan la circulación peatonal y vehicular, y el Código del Trabajo, y las leyes de Previsión social, hasta las leyes normativas más generales de la convivencia humana, como lo puede ser la Constitución política del Estado. Y no pertenecen menos las leyes teoréticas, destinadas por cierto a comprender lo que pasa en la Naturaleza y en la Sociedad, pero, esencialmente, destinadas a asegurarse la normalidad del acaecer físico y social, o prever sus cambios.

¿El sentido de la trama? Cerrar por todas partes el acceso a lo imprevisible, a lo que pudiera sobrevenir *desde fuera* y truncar la pacífica continuidad de nuestro trayecto. La socialización de la vida —la civilización— se inscribe en un tejido de normas y técnicas de carácter preventivo cada vez más complejo y para decirlo paradójicamente, imprevisible en sus consecuencias específicas y planetarias.

Ahora bien, la rutina es regreso a lo consabido, *a lo mismo*; y este hecho está ligado, como acabamos de ver, a un continuo asegurarse la norma y la legalidad de las cosas. Vista ahora, desde su cualidad temporal, la rutina consiste en una suerte de absorción de la trascendencia del futuro<sup>24</sup>; absorción en la normalidad de un presente continuo e idéntico a sí. Caricatura de la eternidad.

Dicho de otro modo: una existencia rutinaria es tal en

cuanto no se abisma en los abismos del tiempo, en cuanto nivela todas sus dimensiones y simplemente 'es' lo que viene de ser (donde pasar y pasado se confunden), y espera ser lo que proyecta en un futuro sin distancia; como decíamos: en un tiempo continuo, pegado a la actualidad y movido por la norma. Tiempo quieto, intrascendente.

Esto no quita, por supuesto, que la rutina sea a veces afanosa. Pero su afán consiste precisamente en tapiar cualquiera trascendencia, en reducir el ángulo, para emplear un término futbolístico, de la amenaza de lo que el tiempo puede traer como imprevisto. Ella es leguleya, normativa, reglamentatista, por lo que concierna a la naturaleza y a la sociedad, y es esta actitud la que le permite marcar su derrotero con una reincidencia perfecta.

Y no es que no se haga planes a largo plazo. Se los hace. Pero ese largo plazo lo tiene de tal modo asegurado a los carriles de su presente, que termina siendo un plazo sin cisuras temporales; en el fondo, un futuro con trascendencia cero.

Tampoco puede decirse que no espera nada del futuro. Espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina acaba por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo a salirse del trayecto. Y es así como vive de pequeñas postergaciones, de 'quehaceres pendientes', como los ha llamado la psicología: el hombre sometido, por ejemplo, que vive acariciando-postergando el proyecto de llegar *algún día* a ser independiente; el desterrado nostálgico, que sueña con regresar *algún día* al terruño natal; el estudiante eterno, que proyecta rendir su examen de grado... Siempre: *algún día*... Proyectos todos parasitarios de un presente continuo del que no se sale jamás.

Así, lo rutinario que nos mantiene, gracias a los imprevistos evitados, en una identidad no cuestionada, también nos mantiene 'en la línea' de fines sumergidos, no separables ya de la visión de la ruta, indiscernibles en último término, del trayecto mismo. En tal visión, el futuro no aparece ni como

favorable ni como amenazante: parásito de un desértico hoy, llega continua, mansamente, como norma y normalidad. Y así también, el pasado: como lo que soy 'pasando la vida', irremediabilmente.

Previsión y fines sin distancia son, en resumen, los rasgos constitutivos de este presente continuo propio de la rutina de la vida cotidiana.

Y valga por el momento esta precisión: Decimos 'rutina de la vida cotidiana', pues, tal mirada previsor de la vida —la cura de Heidegger— sólo caracteriza un aspecto, inseparable, por lo demás, de lo cotidiano; no caracteriza *en absoluto* a la estructura en su integridad.

Es éste el momento, pues, de diferenciar el presente continuo de la rutina de otros aspectos que aparecen en la misma trama esencial de la vida cotidiana; y que aparecen como transgresiones a aquella temporalidad llana y desértica.

Por su estructura y sentido, la calle representaba justamente lo multidireccional, lo abierto. Afirmábamos que ella es símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido: símbolo de quedar expuesto a todas sus amenazas ('quedar en la calle'); símbolo de lo que pudiera acaecernos, de lo accidental ('los accidentes callejeros'); símbolo, como alguien dijera con tanta propiedad, de 'la vulnerabilidad de las esquinas'.

Pero, por otra parte, la calle es nuevamente lo abierto, ahora en el sentido de mis propias posibilidades: posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable... y dejarme seducir por ello; seguirlo. Y de allí, la posibilidad de 'tomar otro camino', la amenaza del desvío, del extravío; la posibilidad de que en virtud de un encuentro fortuito ocurra un cambio radical de la ruta; o en virtud de un reencuentro, una aventura con el pasado. O la posibilidad de hacerme oír en un foro público o de escribir en este muro la expresión de mis resentimientos, de mis entusiasmos o simplemente la confesión pública, anónima de lo inconfesable. O la posibilidad de exhortar aquí mismo a la demolición de todas las normas. En otras palabras:

a este mismo límite invisible (la calle) desde el que llega la amenaza indeterminada de lo imprevisible (natural o social), allégase la seducción transgresora que busca quebrar la continuidad de un tiempo en que no pasa nada, o bien invalidar esas mismas normas por las que lo imprevisible se pone continuamente fuera de nuestro alcance.

## 8. *La transgresión*

Sobre este concepto de transgresión, importantísimo en lo que sigue habría que hacer algunas consideraciones preliminares.

Cabe que lo que se transgrede sea algún hábito de las normas familiares, de la normatividad social o del trabajo, o las disposiciones municipales o las leyes del Estado: conductas tales como no llegar una noche al dormitorio conyugal, meterse en un cine o ponerse a conversar de fútbol en horas de oficina, alterar el orden público o asaltar un banco... 'transgresión' es un término que hace referencia, pues, a una determinada normatividad, y mientras no aclaremos a cuál de ellas nos referimos, no podríamos decidir acerca de su alcance ni de su valor.

Declaremos, entonces, que emplearemos este término siempre en referencia al tiempo *inconclusivamente continuo* de la rutina y de las normas que lo hacen rodar.

Tal delimitación está ligada a tres caracteres propios:

*Uno de ellos*: que la transgresión, entendida así, como hecho cotidiano, tiene, por lo general, el aparente sesgo de lo banal e insignificante.

Entonces, podemos entenderla, con Goffman, como cualquier conducta que se sale del marco (*frame*) pre-definido de una 'ocasión social', y que 'descoloca' a los otros respecto de los roles habituales por los que debían reconocerse mutuamente en esa ocasión-tipo<sup>25</sup>.

Hechos, gestos, palabras insignificantes, sí, pero que conforman *el criterio último* de lo que llamamos 'conducta normal

o anormal de un individuo'; de lo que llamamos en fin de cuentas 'sensatez o locura'. He ahí, la importancia del *frame* y sus infracciones.

*Un segundo carácter:* que la transgresión cotidiana, por el hecho de ser cotidiana, tiende a volver, a reintegrarse a la estructura total a que pertenece. Y es así como puede ocurrir que ella misma termine por volverse norma, hábito, rutina. Un ejemplo, la supresión del quehacer; la santificación del sábado hebreo.

¿No ocurrió que Cristo —con escándalo del legalismo fariseo— transgrede 'el día de guardar'? Transgresión de una transgresión que se había vuelto normatividad vacía.

Y otro tanto podría decirse de los ideales políticos, transgresores por excelencia del '*status*', de 'la normatividad vigente' y, que sin embargo, aspiran ellos mismos a instalarse como una nueva normatividad social; y de las revoluciones que a la larga suelen volverse meras normas maquiavélicas para la conservación del poder.

Veamos el tercer carácter:

Nosotros no hablamos aquí, puede ya adivinarse, de transgresiones que poseen una connotación esencialmente negativa, reprobable. Más bien lo contrario. La idea corriente de transgresión se comprende a partir de un proyecto individual de ser —de una conquista— que viola las normas de una comunidad y los derechos de sus integrantes. En cambio, el punto clave de nuestro tratamiento es que aquí más bien se examinan modos de transgresión que significan una especie de *rescate* del tiempo —y de unos seres— perdidos o dispersos en la línea sin regreso de la rutina.

Rescate de un tiempo que potencia lo que vuelve a tocar, de un tiempo íntegro; rescate ontológico de lo sumido en 'la objetividad'; rescate, en fin, de una experiencia fragmentada, dispersa en el tiempo del quehacer.

Para hacernos una idea de esto, pensemos que la conmemoración —la fiesta, en el sentido más propio— es transgresión de ese tiempo lineal de la rutina del que venimos de

hablar. Y que, sin embargo, posee este rasgo esencial: se conmemora lo que fue —se le rescata— a fin de que en cierto sentido siga siendo. Muerte y resurrección cíclicas de los dioses y en el alma de los festejantes. En la fiesta se quiebra, pues, un tiempo que es continua pérdida de sí en lo indeterminado (El tiempo proyectante), a fin de rescatar otro, digno de rememorarse.

Igualmente, es transgresión —soberana transgresión— el rescate ontológico que cumple el artista (pero no sólo él), dignificando las cosas, las palabras, los instrumentos, rescatándolos de la esclavitud a un tiempo y a un espacio funcionales ('Amo las cosas loca/locamente' Neruda).

Pero, en este sentido de 'transgresión a la rutina', a la degradación de un tiempo continuamente inconcluso, transgresora lo es esencial y profundamente *La conversación*. Y lo es porque en ella acontece un tiempo del todo original en la existencia humana: tiempo mediante el cual la vida diaria se recoge de su dispersión, se expresa y se exhibe libremente como *restauración* de esa experiencia común que en definitiva nos permite ser una 'comunidad'. Pero, esto lo veremos más adelante.

Para finalizar la etapa introductoria, digamos que este esquema inicial, tópico, sólo podía orientarnos en el plano visible, diurno y extenso de lo cotidiano. Esperamos haber mostrado en su globalidad lo propio del fenómeno: su 'reflexión', esto es, su circularidad. Y este otro hecho esencial: que es transgresión permanente a la circularidad, con continuo regreso a ella.

Pero, dejemos señalado desde ya que la vida cotidiana describe circularidades más amplias, más accidentadas, más profundas que las del presente continuo y desértico de la rutina. Más amplias y más profundas que las que venimos de conocer en esta topografía.

Algo de estas profundidades empezará a aparecer a propósito del tiempo progresivo-regresivo del que trataremos en el próximo capítulo.

# NOTAS

1. A propósito de 'etimología fundamental', algo señalábamos en *Desde las palabras*, Nueva Universidad, 1980, Stgo. Cap. II 'Cratilo' o Acerca de la rectitud de los nombres.
2. Op. cit., Cap. IV. En cuanto al alma 'que se dice', ver nota al Cap. VI de este estudio sobre la vida cotidiana.
3. Algunas obras importantes de dichos autores: a) The presentation of Self in Everyday Life, New York, Doubleday, 1959 (trad. española: 'La presentación de la persona en la vida diaria', Amorrortu, Bs. Aires, 1971). Interaction Ritual, Doubleday, N. York, 1967 (trad. española: Ritual de la Interacción, T. Contemporáneo, Bs. Aires, 1970). Frame Analysis, Cambridge Harvard, University Press, 1975. b) Garfinkel: Studio in Ethnomethodology, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967. c) Jefferson G., Schenkein J. Some sequential Negotiations in Conversation: unexpanded and Expanded Versions of Projected Action Sequences, *Sociology* 1, pág. 87-103, 1977; d) Mauro Wolff, *Sociologia della vita cotidiana*, Ed. Espresso, Roma, 1979 (trad. española: Ed. Cátedra, Madrid, 1980); e) En Chile: Norbert Lechner: *Vida cotidiana y ámbito público*, Flacso, Chile, 1980; *Los métodos como problema político*; Rev. Saber, Barcelona, 1986.
4. Elleen Power, *Gente de la Edad Media*, Ed. Nova, 1924.
5. Enrico Castelli, *L'Indagine Cotidiana*, Prefazione alle 2ª ediciones. Bocca Ed. 1954.
6. E. Natanson (citado por Wolff) op. cit. pág. 120.
7. En el sentido del arte o técnica de describir y delinear detalladamente la superficie de un terreno.
8. No obstante, la novedad es algo que deberá ser cuidadosamente investigada más adelante, a propósito de la ruptura de la rutina cotidiana.
9. Tal vez de 'rueda' (rota, rotare, rotundus).
10. El concepto genérico de 'casa', de habitación, está curiosamente asociado a términos como 'ethos', 'palabra vinculada por su origen a morada o residencia' (José Echeverría, *Libro de las Convocaciones*, Pág. 33. Y el autor cita a J.L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Rev. de Occidente, 1958); a 'demora', a dominio, a Dios (domici-

- lio); a 'hábito' (habitación); a 'casamiento' (casa); incluso a 'conversación', como veremos más adelante.
11. 'Días feriales' en contraposición a 'festivos'. Cap. II, pág. 50. cita José Echeverría.
  12. José Echeverría en la hermosa obra recién aparecida, *Libro de las Convocaciones*, I, Ed. Anthropos, Barcelona, 1986, a propósito del Quijote, establece una fuerte relación entre regreso domiciliario y curación (regreso a Sí, desde la enajenación): 'Don Quijote, vacío ya en su proyecto, vuelve a su casa, vuelve a sí mismo' (pág. 29). 'El bachiller Sansón Carrasco... concibe un proyecto tan extravagante como el de Don Quijote mismo: disfrazarse de caballero andante a fin de combatirlo, vencerlo e imponerle a manera de sanción, pena o rescate, ese regreso a casa, al que atribuye la virtud de curarlo, (pág. 28). 'Por esta estructura de la novela, adquiere la casa una importancia singular; de ella sale Don Quijote, a ella vuelve; en ella el protagonista forja su proyecto o lo revigoriza por asimilación de la derrota sufrida, luego de los dos primeros regresos; a ella llegará a morir al término del libro. *Centro de gestación, de reflexión y de muerte, matriz, prisión y sepultura, se constituye en foco del relato*' (pág. 19).
  13. 'Quizá el espacio más pequeño que se recavaba del territorio personal era la propia manta. En algunas secciones ciertos pacientes llevaban todo el día encima una manta, y en una acción considerada como marcadamente regresiva, se acurrucaban en el suelo cubiertos totalmente por la manta; dentro de este espacio defendido, cada cual conservaba su margen de control de la situación'. Goffman, 1961, 266, citado por Wolff.
  14. Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, Breviarios, F. de Cultura, Méjico, 1975 (Seg. Edición), pág. 104.
  15. 'Separatibilidad' es la traducción que se hace habitualmente en español del término que emplea Erich Fromm en *El Arte de Amar*. Y lo hace más que para indicar una separación de hecho entre las conciencias, un estado y una disposición.
  16. 'Frente a esta presión de lo social los hombres ya no buscan realizarse en el mundo público sino en la vida privada de la familia. Esta es ya no sólo el centro de la región privada sino un refugio idealizado que protege contra las amenazas y las

tentaciones de la vida pública'. Norbert Lechner, *Vida cotidiana y ámbito político en Chile*, Flacso, Stgo., 1980.

'No sentirse en su propia casa debe concebirse en términos ontológico-existenciales, como el fenómeno más originario'. Heidegger, *Ser y Tiempo*, N° 40. Desgraciadamente, el filósofo no profundizó en este fenómeno.

17. Con el término 'reflexión', así entre comillas, indicaremos siempre el regreso a Sí tal como se cumple en el domicilio; regreso que define a la vida cotidiana.
18. Emanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, IV, pág. 170, 1977. Más áspera es la crítica de Bachelard a Heidegger: 'Sin ella (la casa) el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de 'ser lanzado al mundo', como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna de la casa'. Gastón Bachelard, *op. cit.*, pág. 37.
19. No cambia la estructura por el hecho de que en ciertos períodos de la historia o en ciertas culturas (como en el medioevo o en la cultura china), el sitio del trabajo familiar o del trabajo individual hayan coincidido con el domicilio. Entonces, la circularidad cotidiana vuelve a su origen esencialmente temporal y su descripción es tarea de una cronología como la que intentaremos en el capítulo siguiente.
20. Cap. II.
21. Ojalá para estos días haya encontrado editor una investigación histórica y sistemática, realmente valiosa, sobre el trabajo: 'El trabajo, itinerario de un concepto'. Su autor, Martín Hopenheim.
22. El lugar privilegiado de lo fortuito, en el sentido empleado por Aristóteles (*Phys.* II, 5-196 b).
23. El concepto de 'pasar' va a tener una significación destacada en nuestro estudio.
24. Y también la trascendencia del pasado.
25. Goffman, la 'Presentación de la persona en la vida diaria', citado por Mauro Wolf, , págs. 28/33.

## CAPÍTULO II

### *Cronología de lo cotidiano*

*'El tiempo es como la eternidad y la eternidad es como el tiempo, hasta que tú mismo no haces la diferencia'*

SILECIO, *El viandante Querúbico*.

#### 1. Hecho cotidiano y sentido

Lo banal, lo insignificante, posee por lo general un fondo significativo: sedimento de experiencias sepultadas 'en vida', removidas o esencialmente remotas, en cuanto la conciencia individual presente no reconoce ni asume como suyas. Y que, sin embargo, operan al amparo de esa conciencia inadvertida y echan sus raíces hasta el fondo de ella. Esto, que viene siendo concedido desde Freud, justificaba el término de 'arqueología' para señalar a bulto nuestras intenciones.

Una arqueología de la experiencia común, tal como la hemos propuesto, debería abrirnos camino hacia el sentido de algunos de los aspectos más banales de la vida diaria. Tal, nuestro punto de partida.

Ahora la tarea ha de empezar a concretarse al traer a la vista ciertos hechos (banales) en la esfera propia de la temporalidad cotidiana. Y que nos parecen significativos, dado que pueden encaminarnos hacia una conexión de sentido sumergida objetivamente en las estructuras ya desleídas de los hechos.

Habría que agregar, sin embargo, que para el examen que nos proponemos, cualquier método estrictamente histórico o de psicología por más profunda que ésta sea, ha de resultar inadecuado por la naturaleza del asunto que tales experiencias vuelven a plantear. Pues, la pregunta última por la conexión de sentido o simplemente por el sentido de algo, van más allá del cómo y del cuánto propios de una ciencia particular. 'El sentido de un evento —diría Enrico Castelli— va más allá

de su eventualidad<sup>1</sup>: trasciende sus apariciones, ya sea que éstas ocurren en 'mi' conciencia o en un momento determinado de la historia.

Por eso, aquí, la referencia histórica, en cierto respecto es secundaria. En otro, no; pues el único modo de 'verificar' lo que proponemos es cotejándolo con esta historia que llevamos y que transferimos constantemente como la sustancia invisible de nuestra experiencia común<sup>2</sup>.

Pero, ¿habrá que repetirlo?: Tal experiencia no tiene inmediatamente que ver ni con 'la vigencia de las grandes cuestiones' de la filosofía o con el influjo aún presente de la astuta metafísica en los supuestos de las ciencias, ni con las recurrentes motivaciones en el arte. Tampoco, por ahora, con el hondo flujo de pensamiento operando en el cauce invisible y misterioso de la continuidad lingüística. No se trata de influjos y huellas de este tipo. Como lo hemos venido señalando, nuestra búsqueda quiere afinar su mirada en el terreno de lo culturalmente inadvertido; escudriñar entre esas cosas que se transfiere día a día de un sujeto a otro y que, no obstante, son permanentemente removidas, a causa de su carácter banal. Pero, eso que así se transfiere a espaldas de lo que hace noticia, puede incluso ser un signo de que allí hay justamente algo por investigar.

Pues bien, dentro de los amplios entramados en que se van armando los hechos cotidianos, nos detendremos ahora en ciertas coordenadas temporales propias de estos hechos: en el tiempo del trabajo y en el tiempo del reposo; y en sus divisiones.

## 2. *Commensurabilidad y sentido.* *'La narración' de los tiempos*

El tiempo civil que todos manejamos a fin de encontrarnos unos con otros o para regular y programar nuestros ocios y negocios, el tiempo 'convencional' de relojes y calendarios, es

obra, como se sabe, de un largo y penoso proceso de ajustes. Proceso con miras, por un lado, a una concordante divisibilidad de las mediciones temporales; por otra, con miras a hacer *con-mensurable* este tiempo civil con la temporalidad cósmica total: digamos 'con el tiempo Sagrado'.

En otros términos: se ha buscado *acordar* esta temporalidad que fluye y se destruye —la temporalidad lineal y dispersiva de la historia humana— con aquella otra —la cósmica—, que 'avanza' continuamente hacia el principio, y que progresando-regresando sostiene ante nuestra vista la figura sensible de 'lo mismo'<sup>3</sup> y de lo eterno. *Acordar* la una es, platónicamente, el principio, la condición, para *recordar* la otra.

Todo esto fue quedando históricamente atrás por el interés práctico de 'ganar tiempo', de 'no perderlo', al interior de un mundo cada vez más exclusivamente humano. Quedó atrás, pero no definitivamente perdido. Pues, aquella preocupación, llamémosla 'litúrgica', patente en la estructura de los mitos, va a continuarse de alguna manera a través del pensamiento que proviene de ellos: en la filosofía.

Surge, pues, la filosofía en medio de la larguísima antigüedad de los mitos más para confirmarlos y continuarlos que para aniquilar su sentido. No es mitoclastia la filosofía. Por el contrario, el nuevo modo de experimentar, pero esencialmente pensar, el ser finito: como movimiento que incansablemente restaura *lo mismo*, será a su vez 'restauración' de la vieja exigencia, expresada ahora de otro modo a como la venía narrando el mito. Pero, el principio queda intacto: la pura progresión de ser, sin regreso, es también pura pérdida. En el nuevo lenguaje inaugurado por la filosofía: es pura irracionalidad.

Tal principio vale incluso para un pensamiento maduro y 'demitologizante' como el de Aristóteles. Acaso uno de los enormes prejuicios de los tiempos modernos fuera el de suponer que la demitologización y la desplatónización cumplidas por el pensamiento aristotélico, significarán sin más liberarse de todas las exigencias del mito. Las que en último término

pueden reducirse a una sola: hacer transitable el camino que va desde el tiempo desértico de nuestra rutina hasta una trascendencia que 'lo cuenta' *sensatamente* (que lo con-mesura)<sup>4</sup>.

Podría mostrarse que el cumplimiento teórico de aquella exigencia representa para Aristóteles el fin no sólo metafísico sino ético de su pensamiento; mostrarse, por ejemplo, que las causas primeras, universales —los astros—, 'avanzan' eternamente hacia el principio a fin de mover 'en círculos generacionales' (vida, muerte, vida) a los seres finitos de aquí abajo y producir así el tránsito continuo (eterno, en cierto sentido) de lo múltiple y diverso a lo uno y 'lo mismo'. ¿Pero, no es el conocimiento de estas causas de la unidad del ser, lo que en cierta medida hace al hombre próximo a los dioses? Esto es, al menos, lo que se dice en *La Ética*.

Con todo, este modo universal en que lo finito —la sucesión de las generaciones— participa de lo eterno y de lo divino, 'en la medida de lo posible', explica el devenir, salva, en verdad, los fenómenos, pero no da cuenta del individuo humano, conciencia de esa participación. Con el proceso progresivo-regresivo de las Causas primeras Aristóteles sólo asegura la eternidad de las formas y de las especies, pero deja en una oscura indeterminación qué pasa con esos plazos fijos de la vida individual. ¿Es todo pérdida? El problema es nuevamente cómo hacer *commensurables* este tiempo humano en que hay conciencia de la eternidad con la eternidad de la conciencia.

Hay una famosa definición aristotélica: el tiempo es número del movimiento y del reposo, según lo anterior y lo posterior<sup>5</sup>.

Pues bien, la marea religiosa del siglo I querrá liberar aquella definición de todos los pudores filosóficos en que yacía envuelta; querrá superar su gran omisión. Pues, si el movimiento circular, por ser 'reflexivo' es perfecto, entonces, ¿por qué limitarlo sólo al movimiento físico, dejando la historia humana como algo extraño e inferior a la naturaleza 'reflexiva'?

de los cielos y de las generaciones? ¿O es que habrá que esperar a Hegel para afirmar sin temores que el proceso histórico es también él, y sobre todo él, 'reflexivo'?

La religión emergente arrasa, pues, con el impersonalismo de la filosofía aristotélica. Y para hacerlo, retrocede hasta Platón y hasta el mito del alma exiliada.

Se ha dicho: de Platón jamás podremos librarnos.

El cristianismo es medularmente platónico —'reflexivo'—, aunque por siglos se siga expresando en la lengua del estagirita.

No obstante, el mito cristiano es más que un nuevo modo de decir las cosas. Por lo pronto, es rito también: restauración permanente de lo Sagrado. Ahora por lo que respecta al tiempo civil, lo que el mito va a restaurar ritualmente es, para expresarlo de alguna manera, *la cifra secreta* por la que la temporalidad del individuo y de la historia humana se hacen *con-mensurables* con la temporalidad total<sup>6</sup>. Lo que viene a restaurar: un modo conmensurable de 'contar' los tiempos.

### 3. *De Hebdomadibus*

En la articulación del nuevo mito, el ciclo natural continúa siendo 'número' que va contando y midiendo con grandes cifras el camino de la historia humana: que va contando 'el número de los elegidos'<sup>7</sup> *Gratia non tollit naturam sed percipit*<sup>8</sup>. Es cierto. Sin embargo, no bastarán estos grandes ciclos de la naturaleza para aferrar el sentido propio de la temporalidad humana, al menos por lo que respecta al destino personal: hay que 'contar' también esta pequeña historia de todos los días<sup>9</sup>; ponerla a salvo de aquella temporalidad genérica o de este tiempo vacío y homogéneo de la temporalidad pura (la de los relojes).

*Tiempo protector*, entonces, que nos pone a salvo, para decirlo en la terminología del existencialismo contemporáneo, de 'la mundanidad del mundo' y de ese tiempo de puras

postergaciones que esta mundanidad va generando, de olvido en olvido, hasta la muerte.

*Tiempo del acuerdo*, entonces, porque nos pone a salvo del 'olvido del Ser'.

Finalmente, *tiempo reflexivo*, porque el reiterado salir al mundo tendrá como contrapartida asegurarse un regreso a Sí, semejante a aquel tiempo Sagrado del Hacer divino que la cultura del Oriente medio asocia al número siete<sup>10</sup>. He aquí, la cifra secreta de la conmensurabilidad.

¿Por qué los autores del Viejo testamento eligieron ésta —la hebdómada— y no otro número como símbolo del 'despliegue' universal de las cosas y luego, como número de las etapas de todo camino de repliegue místico; como las etapas del camino de la perfección?

La explicación puede venir de aquí: que fue la exactitud del mes lunar<sup>11</sup>, con sus fases visibles y regulares, la que ofreció al hombre primitivo un modo práctico de dividir y subdividir el tiempo de 'arriba' —el tiempo cósmico— y el tiempo de 'aquí abajo': el tiempo civil tanto del caminante nómada como del trabajador agrícola. Esto, lo básico. Es posible que complementariamente la división septiforme<sup>12</sup> haya tenido que ver con otros datos astrológicos y con esa prolija mística de los números a la que el pueblo hebreo fue siempre proclive<sup>13</sup>.

Ahora bien, ligado al sincronismo lunar del 'arriba' y del 'abajo', es posible que existiera, pero desde tiempos bastantes anteriores al Génesis, la consagración de un día en el que el hombre se integraba a una comunidad más plena para reverenciar y saludar a los cielos y volver, restaurado, a empezar el éxodo por los *septem manes*.

Pero sea cual fuera el origen y la antigüedad de esta tradición, el hecho es que los misteriosos cambios regulares de la luna darán pie en casi todos los pueblos conocidos del orbe a la división del tiempo civil según tales cambios y figuras. Con dos grandes excepciones: los griegos, que dividieron el tiempo en décadas; y los romanos, hasta el año 321, en que

Constantino sanciona la semana hebraica y ordena el reposo dominical en homenaje al 'Sol venerable'<sup>14</sup>.

De aquí, a partir de este emperador, la vida cotidiana en Occidente va a establecer una suerte de itinerario septiforme de expansión y recogimiento; de trabajo y de 'reposo domiciliario'.

Así, pues, la división del tiempo civil marca, por una parte, la fidelidad del quehacer humano al ritmo progresivo-regresivo propio de la Naturaleza. Esto es muy cierto. Pero, lo que nos importa ahora subrayar es justamente este tiempo civil —y esto constituye el núcleo del presente capítulo—: esta pausa de recogimiento, de *reintegración a Sí*, modo fundamental, creemos, de la existencia humana en la conquista individual de su ser. Pues es este movimiento 'reflexivo', inscrito en la más lejana historia del hombre, aquel que nos impide, como ya lo hemos manifestado, perdernos en la dimensión externa del mundo y en la línea dispersiva de su tiempo ilusorio (desacralizado).

Estos son, pensamos, los fundamentos temporales de nuestro modo de 'habitar' el tiempo. Por este modo, la creación humana, civil, se recoge continuamente en su origen 'domiciliario': el domingo cristiano, el sabbat hebreo.

### 3. *El regreso a Sí, temporal*

Llegados a este punto de la cuestión, no quisiéramos forzar las analogías, aun cuando las palabras mismas ya nos están sugiriendo levantar al menos esta hipótesis: que a la circulación polarizada de nuestra topografía anterior —domicilio, calle, trabajo, domicilio— corresponde una circularidad cronológica, cuyas instancias y cuyo sentido deberán ser precisados en los próximos capítulos.

Supuesta tal hipótesis, lo que habría que verificar enseguida parece más arduo: si este tiempo civil, convencional, por el que va pasando la existencia, represente un modo de orienta-

ción tan esencial como el que creemos haber descubierto en la circulación topográfica. Sólo en esta esperanza tiene sentido una investigación sobre la temporalidad civil recurrente.

Adelantemos, pues, como hipótesis y mera sugerencia etimológica, que nuestro domingo posee una cierta correspondencia analógica con 'el domicilio' que examinamos antes. Esto podría significar que aquella descripción es simbólicamente transferible al círculo temporal de la semana. O en otros términos: que para el *homo viator* de los teólogos o para el vendedor viajero de nuestro ejemplo anterior<sup>15</sup> debe de haber un punto temporal igualmente 'reflexivo' más acá del mundo, desde el cual reanuda su ciclo cotidiano y al cual vuelve como a su domicilio.

¿Es esto así? ¿Y qué le va esencialmente a la persona en este regreso y reanudación de la marcha? Es lo que quisiéramos averiguar ahora.

El tiempo de los días laborales —el tiempo útil, 'tiempo ferial' lo llamaremos— es encaminamiento permanente hacia algo que hay que hacer para... remover, presentar, adquirir, reponer, arreglar, apurar, hacer funcionar, etc., en una sucesión de fines siempre provisorios, y tomando *atajo* por entre las cosas que no están directamente involucradas. La palabra 'atajo' sonaba en latín como *trames*, *trámitis*: justamente nuestro trámite.

Pues bien, en el tiempo ferial estamos volcados hacia una realidad que no es más que la trama de todos los trámites en curso: el mundo.

Es a este mundo al que nos referimos constantemente aquí: al correlato existencial de todas las referencias y preocupaciones que conforman nuestra cotidianidad; al 'ahí' o 'al más allá' hacia donde me proyecto a cada instante a fin de ganarme un ser que, a diferencia de las cosas, es proyecto de ser, unidad por alcanzar.

'La mundanidad del mundo' se manifiesta, pues, como tramitación.

Pero ya nos preguntábamos si la vida cotidiana —es decir,

si la vida en su totalidad visible 'espacio-temporal' — se reduce sólo a esto: a feria, a parloteo de feria, a curiosidad de feria, como pareciera desprenderse de una lectura superficial de *Ser y Tiempo*. Hemos venido sosteniendo que no es así.

Y ya la calle se nos mostraba con posibilidades propias reñidas con su esencia tramitadora (la viabilidad), con ese su carácter habitual de vía, de mero enlace entre domicilio y quehacer. En ella, decíamos, late permanentemente la posibilidad del *desvío*, del *extravío*, de que nosotros, en fin, los trans-eúntes, transgredamos su condición de ruta y de rutina; que repentinamente se vuelva exposición y, entonces, que nosotros resultemos expuestos a ella.

Por lo que respecta al trabajo: no es que resulte ser el lugar en que necesariamente arriendo o vendo mis capacidades a fin de quedar, fuera de él, disponible para mí mismo. Cabe que en condiciones excepcionales, el trabajo se convierta en el lugar de una muy propia y auténtica disponibilidad para mí mismo: que sea, por vocación personal, la no rutina, por excelencia.

Finalmente, habíamos señalado que el domicilio es símbolo de un *regressus ad uterum*, a una mismidad protegida del trámite y de la feria. El mundo, con sus postergaciones, con su despiadada competencia, 'está allá'. Aquí, en el domicilio parece ocurrir una suerte de reencuentro con uno mismo.

En qué consista este reencuentro, es algo que aún no sabemos.

No obstante, ya en la visión topográfica del hecho cotidiano, percibíamos que en esa floja articulación de reiteraciones que es la rutina, 'mi' disponibilidad para los otros —o en un sentido más fuerte: para lo Otro— está mediatizada por, y dirigida a, una disponibilidad para Sí mismo, 'en otro lugar'. Disponibilidad totalmente indeterminada, que se cumplía simbólicamente en la vida domiciliaria.

Pero, la rutina también puede ser recorrida en unidades de tiempo ferial: *prima feria*, *secunda feria*, etc. Tiempo que, análo-

gamente, es vía, trayecto hacia un ser para Sí meramente proyectado: 'en otro tiempo'.

Pues bien, el proyecto de ser para Sí postula aunque oscu- ramente un reencuentro con el 'Sí', una verdadera reflexión. Y en un presente sin tensiones, simbólicamente dominical. Supone, por tanto, suspensión del trámite, aquietamiento del mundo; supone su *desmundanización*.

*Dies festus*. He aquí el punto 'reflexivo' temporal.

Ocurre en el día festivo una suerte de inversión semejante a la que ocurría con los objetos domiciliarios 'vuelos', decía- mos, hacia el ser domiciliado. Pero ahora es como si el mundo como totalidad se volviera hacia el ente sumergido en él: hacia el ser-en-el-mundo<sup>16</sup>, y como si en esta conversión el mundo perdiera justamente su carácter de tal, volviéndose, perdónen- senos el neologismo, tiempo de una *com-patencia*<sup>17</sup> y de un reencuentro.

Tiempo éste, el festivo, del reencuentro con una naturaleza tenida a distancia por inoportuna, durante el tiempo de la tramitación. Tiempo de la mirada larga y profunda; del puro 'salir a ver las cosas': la gente, el parque, la plaza, el espectácu- lo público. Com-patencia de la calle, que de mera dirección hacia..., de mero 'fondo' en nuestro trayecto, reconquista la anchura y el espesor de una realidad que se dice a sí misma; com-patencia de los edificios que, desprendido cada cual de su rol y de su condición tramitadora, dejan ver algo de su arquitectura, de su historia y de su corporalidad. Y en la conversación dominical, com-patencia de un tiempo que qui- siéramos salvar del olvido, de la dispersión, del anonimato: com-patencia de lo digno de ser contado, de *lo narrable*. Enton- ces, tiempo del mito, en su prístino sentido.

En resumen: el *dies festus*, despotenciando la efectividad del mundo, sus urgencias y postergaciones, es por eso mismo la anulación de su esencia tramitadora. Y tal como el domici- lio, era el espacio de un simbólico regreso a Sí, el domingo simboliza el tiempo propicio de la disponibilidad de Sí.

De este 'estado' o proyecto nada sabemos todavía. En lo

que viene lo abordaremos por la retaguardia: examinando justamente los modos cotidianos de falsa disponibilidad y de no-disponibilidad: el desgano y el aburrimiento. Son éstos, modos degradados de la existencia. Y, sin embargo, van a mostrarnos algo positivo: la condición que les falta para ser disponibilidad de Sí.

Lo que van a mostrarnos: que esta disponibilidad sólo puede ocurrir en la medida en que se anuncia como una verdadera y auténtica disponibilidad para los otros.

Y para lo Otro. Pues la reflexión sobre la vida cotidiana aspira a ser en último término reflexión sobre un liberado ser para aquello que se vuelve libremente hacia nosotros, para interrogarnos: lo Sagrado.

## NOTAS

1. Enrico Castelli, *Rivelazione e Storia*, Archivio de Filosofia, 1968, pág. 4.
2. En cierto sentido la historia de la experiencia común se transfiere como 'etimología fundamental'. Pero, como lo manifestábamos en el Cap. 1, no van por allí nuestras actuales indagaciones.
3. Lo mismo: lo que vuelve a través de un proceso a su punto de origen: los astros, por ejemplo.
4. Un ejemplo concreto de acuerdo y conmensurabilidad: 'Para el ciudadano medieval el tiempo manante de cielo provincial no poseía una dimensión sagrada y ritual; constituía una técnica y un instrumento de la evocación platónica, sin la cual el hombre no tiene paradero. Y este tiempo sagrado venía a acordarse con la vida mediante una determinada distribución del tiempo civil, anunciado por las campanas. De ahí que Pier Damiani considere importante, muy importante recordar al campanero (*significator*) y la importancia de su oficio (*Divina Omnipotentia*, Cap. xvii, Vallecchi, Firenze). En resumen, 'El oficio del significator consiste en recordar día a día el acuerdo'.
5. Phys. iv, 11 (219 b 5).
6. Sentido y con-mensurabilidad en este caso —¿o en todo caso?— apuntan lo mismo. Un ejemplo: 'El saber científico, por su íntima exigencia de saber circunscrito, permite al investigador una especie de doble percepción del mundo y, por lo mismo, una participación en dos órdenes de realidades, cuya pacífica coexistencia resulta, además del hecho de suprimir entre ambos todo nexo, del hecho de tratarlos como universos de sentidos sin traducción posible. Y así como comprendemos la pasión con que el astrónomo escruta los infinitos puntos y movimientos en el firmamento y, siente la estremecedora verdad de su propia insignificancia, así también comprendemos que ese mismo astrónomo sienta, luego, más que infinita su desgracia si, por ejemplo se ha silenciado su nombre en alguna publicación, y comprendemos que quiera 'restablecer la verdad' su personal verdad,

entre unos contados y efímeros mortales. Comprendemos ambos sentimientos porque —pensamos— el mundo del acaecer cósmico es uno y el mundo de los vínculos familiares, profesionales, políticos, religiosos, es otro; mundo inconmensurable por más que pretenda disimular la desgracia que experimenta al descubrir la incomprensión que de él tienen sus semejantes, amparándose en la comprensión que él tiene de Universo'. Hto. Giannini, *Reflexiones acerca de la Convivencia Humana*, Ed. Facultad de Filos. y Educ. Univ. de Chile, 1965. En otras palabras: el hecho cósmico es un sinsentido en medio de mis preocupaciones civiles, como lo son éstos para aquél. Hechos inconmensurables.

7. Santo Tomás, *Contra Gentiles*, iv, 97: 'No se sigue ninguna inconveniencia si, completado cierto número de hombres, afirmamos que entonces cesa el movimiento de los Cielos'. También De Pot. v, 5.
8. La Gracia no suprime a la Naturaleza, sino más bien la cumple.
9. Como se 'cuenta' en aquellas hermosas miniaturas: 'Libro de las Horas', v. gr. *Lea Belles Heures de Jean de France* (Duc de Berry, Paris, Bibliothèque Nationale, 1953).
10. *De hebdomadibus*. Son innumerables las obras medievales que llevan este título (Acerca de los siete días).
11. Su rotación en 29¼ días. Incluso las lenguas vigentes han identificado mes con luna: así el castellano, el inglés; también el latín *mensis* y el griego.
12. Septiforme, palabra corriente en el uso de San Buenaventura.
13. Sobre la mística de los números en el cristianismo, v. San Buenaventura, *De itinerario mentis Deo*; respecto de la Biblia lo común es multiplicar los tiempos por siete, y siete veces más, para significar una gran cantidad de años; el Jubileo está constituido por 7 veces 7, más el año de reposo sagrado (Lev. 25, 8/10); Luego: Jacob sirvió 7 años por Raquel; las 7 vacas del sueño de José, las 7 ramas del candelabro, las siete trompetas, los siete días en torno a Jericó; finalmente, el enjambre de símbolos con el número siete en los dos primeros capítulos del Apocalipsis.
14. E. Bickeman, *Chronology of the ancient world*, 1962. Esto es

cierto, pero parece que sólo con Carlo Magno se da al día de fiesta semanal un sentido de recogimiento cristiano.

15. Cap. 1, pág. 3.
16. La conocida expresión heideggeriana.
17. Empleamos el término 'compatencia' para designar un aparecer ante nuestras miradas, las que no antagonizan entre sí a causa de lo aparecido. (Y esta es la esencia del espectáculo). Lo opuesto a la compatencia es la competencia.

## INTERLOQUIO I

### *La Plaza*

*'La tarde se asolea  
azul, en la Plaza...'*

ARMANDO RUBIO, *El ciudadano*

¿Queda exhaustivamente caracterizada una existencia como proyecto de ser?

Se sabe que, entre otros, Ortega hizo de esta apreciación uno de los pilares de su filosofía<sup>1</sup>, y que los pensadores americanos la han acogido con general beneplácito.

Uno podría explicarse esta entusiasta identificación con el modelo voluntarístico, neopelagiano, en el fondo, ya sea de Ortega o de Sartre; explicarse asimismo la recepción verdaderamente apoteótica de la idea —o de la Ideología— de Progreso, formulada por Augusto Comte y por el pensamiento positivista en el siglo pasado<sup>2</sup>; explicarse tales actitudes por el hecho de que ellas dan cauce teórico a una de las disposiciones más típicas del hombre americano: a un privilegio de nacimiento, si pudiéramos llamarlo así, de América (tanto del Norte como del Sur). Y la disposición es ésta: los pueblos 'jóvenes' de América hemos entendido, más bien, sentido la existencia, como voluntad histórica, como *disponibilidad permanente e incondicionada* para el futuro.

Será preciso, pues, volvernos algunos instantes sobre aquel nacimiento privilegiado, que nos ha marcado tan patéticamente con tal disponibilidad.

Para empezar, es importante situarse en el momento de la historia europea en que 'ocurre' América. En tal momento, el pasado recolecto, intimista, junto a su sabiduría, está vitalmente agotado, o parece estarlo; intelectualmente, en tela de juicio: algo nuevo ha estado

ocurriendo en 'la teología de la Naturaleza'<sup>3</sup> de los franciscanos; algo que ha terminado por revolucionar las ciencias de la Naturaleza y, con ellas, la filosofía y la misma teología. Paralelamente, algo nuevo en el arte. Una brisa refrescante recorre el continente, y Europa, recogida hasta ese momento en los textos y en el cuidado de sus tradiciones, se hace a la mar. Y en esta disposición se encuentra con América, así, por azar, camino de las Indias.

Otro antecedente: la psicología del conquistador; el alma de los Pizarros, de los Aguirres, su voluntad de poder, que no sabe de frenos, y que al soltar las amarras de un puerto de Palos cualquiera, con el Viejo continente deja atrás en cierto modo, las viejas tradiciones, la autoridad del pasado.

Y otro antecedente todavía: el estado de 'naturaleza' —de potencialidad, en el sentido aristotélico— con que el ojo europeo percibe o sueña el nuevo mundo: la 'naturaleza buena' del nativo; la naturaleza virgen e inexplorada de sus tierras y mares.

En resumen: Europa descubre en América las condiciones ideales para refundar la historia, a lo divino: a partir de la nada.

No vamos a profundizar en estos antecedentes. Quisiéramos, sin embargo, indicar un solo gesto que, nos parece, los simboliza y los engloba: llamémoslo 'el gesto fundacional'.

El gesto fundacional no fue —y no es<sup>4</sup>— otra cosa que la certeza de la omnipotencia de la voluntad humana no sólo para hacer la historia; sino como decíamos, para iniciarla absolutamente en medio de una naturaleza 'sin historia'; en medio de una realidad 'sin mundo', para recordar unas polémicas anotaciones de viaje de Ernesto Grassi<sup>5</sup>.

Quisiéramos, pues, detenernos en este gesto, significativo al máximo, a nuestro entender:

Trátase —y éste es el privilegio americano— de nuestro modo de habitar el mundo a partir de una fundación *ab origine*: de una creación sin más supuestos que los que carga y trae la subjetividad del descu-

bridor. Y esto es lo significativo: tal gesto parece anunciar aquella otra expresión de la voluntad humana —esencialmente de su voluntad— por el que se inicia simbólica y realmente la edad moderna occidental: 'la fundación' de todo lo percibido a partir de las verdades puras incondicionadas del Yo percipiente. O si queremos, antes de Descartes: la deformación donquijotesca de lo percibido por la voluntad de percibir. Momentos de la 'salida', del hacerse al mundo del Yo, con sus categorías invasoras.

El primer momento de esta aventura, de esta arremetida de la subjetividad corresponde, pues, a la ambigua odisea de Colón, en el siglo xv; al también ambiguo des-cubrimiento de un mundo que el conquistador sólo anhela llenar de sí —fundar— en un proyecto que aún no formula teóricamente: que sólo sueña en un sueño infinito de autoafirmación. Más que un descubrimiento, entonces, una invención de sí. Y el drama de América es haber quedado cubierta, quizá definitivamente, después de este descubrimiento.

Volvamos al gesto. Imaginémonos al Yo fundador: detener su caballo, empinarse sobre la montura y, dando una larga mirada de inspección, indicar con el brazo estirado —aquí o allá, a su arbitrio— el lugar exacto en que ha de empezar la nueva historia civil. Entonces, los sacerdotes del séquito plantan la cruz, y el Capitán general se desmonta, deposita sus penates y se dispone a orar.

En aquel momento solemne se está fundando la *Plaza Mayor*.

Así, a partir de aquel centro imaginario se trazan ahora las coordenadas, cartesianas *avant la lettre*, de la nueva ciudad. *More geometrico*, 'a cuerda y regla', según el decir de la época<sup>6</sup>. Y más tarde alrededor de aquel centro se han de levantar los edificios que alberguen tanto el poder temporal como el espiritual de la ciudad; y los símbolos de su respetabilidad: la cárcel y la horca, entre otros<sup>7</sup>.

Tal empieza, pues, la historia civil de la ciudad hispanoamericana. Y es esta determinación tan exacta y profundamente datable uno

de los privilegios de la Plaza Mayor, de la plaza fundacional, por sobre todas las plazas de la tierra.

Sin embargo, nosotros queremos hablar de la plaza —no sólo de la plaza sudamericana, no sólo de la plaza fundacional, con toda la importancia que ésta tiene—; hacerlo, más bien, a propósito del sentido del transitar cotidiano y de los elementos más significativos por los que pasa y en los que se detiene ese transitar (Espacio y tiempo civiles).

La vida cotidiana es como un círculo: regreso al punto de partida para volver a partir y regresar nuevamente... ya lo hemos dicho: la cotidianidad es esencialmente 'reflexiva'. Pero hay unos componentes de ella —como vimos, por ejemplo, el domicilio— que son más reflexivos que otros, o que lo son de distinta manera. Por eso, el tema de la 'reflexión' será una preocupación permanente a lo largo de este libro.

Pues bien, nuestra plaza —o lo que más se le asemeja en el pasado: el ágora, la platea, el foro, la cancha<sup>8</sup>— es 'reflexiva' por el hecho de estar en la línea circunferencial de lo cotidiano. Ya sólo por eso. Pero, por el hecho de estar en un punto determinado de esa línea diremos que tiene una función *eminente* 'reflexiva'.

Lo que requiere por cierto de algunas palabras aclaratorias.

Como ya hemos señalado, la idea de 'reflexión' que aquí empleamos no tiene directamente que ver con lo psíquico. 'Directamente'. En estas investigaciones el término posee una connotación predominantemente topológica, espacial. Digámoslo así: es el lugar concreto de retorno, y en cierta medida, de restauración de un 'pasajero' que continuamente vuelve a partir. De este modo 'reflexión' y cotidianidad vienen casi a coincidir conceptualmente.

Si recordamos, nuestro primer capítulo<sup>9</sup>, el domicilio simbolizaba: 'regreso a lo más propio', el lugar de en-si-mismamiento del individuo, restauración del desgaste público, en fin: 'reflexión'.

Ahora bien, la plaza, en general, a su manera posee también una función 'reflexiva', pero esta vez, es 'función reflexiva' de la comunidad.

'Reflexiva', en primer lugar, en cuanto *por* ella —en virtud de ella— la comunidad vuelve periódicamente a congregarse, a converger a propósito de todo lo que pudiese importar a una *experiencia común*: la preocupación política, la devoción, la defensa de sus murallas, etc.

'Reflexiva', también, en cuanto alrededor de ella se levantan las instituciones por las que el ciudadano mantiene un trato directo o indirecto de intercambio permanente con los demás conciudadanos. Aquel fue el sentido del ágora ateniense que diera nacimiento a la democracia; ese, el sentido del foro romano o de los espacios sorprendivos o irregulares que abre la ciudad medieval para expresarse como experiencia común. Sin esos nuevos modos de unidad 'reflexiva' la ciudad se hubiese ido convirtiendo en un conglomerado de 'domicilios' (*isolae*) sin ventanas a la comunidad, para decirlo al modo de Leibniz.

La plaza sudamericana tiene, además, el privilegio de ser 'reflexiva' en el sentido de que por ella —en virtud de ella— el individuo puede 'salirse' del tiempo lineal dominante en la calle y en el trabajo, detener su camino y, en la pausa de un breve descanso, poner las cosas a distancia, llegarlas a poner incluso en 'su punto de partida' (¿La plaza misma no es el punto cero en la historia de la ciudad?). Este salirse de la mundanidad del tiempo (tiempo funcional), flexionándolo sobre sí mismo a fin de que no se pierda totalmente por sus extremos. Es auténtica reflexión.

En pocas palabras: 'la reflexión' desde un punto de vista comunitario, es la posibilidad siempre allí de un reencuentro ciudadano. Del reencuentro de una existencia con otra —eventualmente, del reencuentro consigo mismo— al margen del tiempo lineal que parece

atravesar las calles y las almas de los transeúntes. Y esta función la han cumplido en mayor o menor medida el ágora, el foro, las plazas medievales; la han cumplido incluso esas creaciones monumentales del Renacimiento, ideadas más para generar belleza y admiración que otra cosa. Función estética que, por lo demás, también heredó la plaza americana.

Pero, nosotros quisiéramos ir más allá de un mero constatar la función 'reflexiva' de la plaza; quisiéramos saber por qué ella despierta esta disposición alrededor suyo; por qué ella vuelve reflexivas a personas y cosas que se ponen a su amparo.

¿Será simplemente por esta condición suya de ser la apertura de la calle, con su capacidad física para contener a los conciudadanos y re-unirlos? ¿Es que basta un espacio físico para provocar un encuentro? Por último, ¿no corresponde a un hecho más que físico el que los hombres hayan pensado en 'detener el curso de la calle'?

Intentaremos responder a estas preguntas que, ya se puede ver, retoman en pleno la cuestión de la ruta cotidiana (el rodar) y sus posibles transgresiones.

Los griegos contaban con otra familia de términos, tal vez más genérica pero más rica en consonancias lingüísticas, para nombrar la plaza (además de 'ágora'): En efecto, *πλάζ* (*πλαζτετα*) significaba un espacio amplio, abierto: y el sustantivo *ή πλατεια* calle, plaza. Ahora, el hecho de ser asequible (físicamente) se decía *πλατος*, *ή, ου*, mientras que la cualidad espiritual de serlo, *πλαθω*: acercarse, tener comercio. Las consonancias aparecen de inmediato: espacio, platea, playa, (*πλαταμωδη*). Después en latín, acaso: (*pateo*) 'hacer patente'. Ahora, toda esta vasta familia de significaciones, apunta a lo mismo: extensión que deja abierto, *patente*, un horizonte justo para la mirada. Pero, podríamos preguntarnos, ¿qué tiene que ver esta condición suya evidente, casi tautológica, de apertura, con aquella ciertamente más compleja de 'reflexión'?

Esa era propiamente nuestra pregunta.

Mucho; o todo, a nuestro entender. Pues ya se trate de una 'reflexión' física, como la aquí propuesta, o de una reflexión mental, en ambos casos, el requisito para que ella ocurra es no ir montados sobre ese falso tiempo común: el tiempo funcional, objetivo. El requisito: despegarnos por un momento de las cosas que consideramos, que hacemos, que empleamos; poner distancia a fin de lanzar la mirada más allá de lo que nos ocupa, lanzarla hasta lo Otro, lo que simplemente se presenta en la apertura de esa pausa. Para volver a saber de nosotros sólo en virtud de este reposo.

En otras palabras: significa 'hacer espacio' a una presencia. Lo que sólo puede ocurrir en lo abierto: en la apertura física de un espacio y en la apertura espiritual de cierta disponibilidad para lo Otro (no estar ocupado).

Objetivamente considerada, la plaza, es la apertura de la calle: el suspenso de su condición tramitadora. Desde un punto de vista subjetivo, es toma de distancia respecto de lo que en el mero tránsito no alcanzamos a ver a causa de su proximidad funcional. La plaza es la distancia precisa, justa, que media entre la lejanía y el uso (Lo que no interesa y lo que por estar muy cerca, no se ve).

Cuando interpretábamos la calle como símbolo cotidiano, decíamos que en contraposición a la clausura domiciliaria<sup>10</sup>, aquella representa lo abierto. Pese a su sentido unidireccional, pese a su función primariamente conectiva, la calle en sí, es posibilidad actual de des-vío, de transgresión de los proyectos; riesgo de quedar en la calle o, lo que parece más definitivo, de perder el rumbo y entonces, la identidad rutinaria que esa ruta resguarda. Representa lo abierto, además decíamos, porque en ella, yendo cada cual a sus asuntos, ocurre el encuentro con el prójimo en su gratuidad y desamparo.

Sin embargo, la calle es esencial y primariamente mediación funcional: *trayecto* entre un proyecto y su fin.

Ahora bien, el sentido funcional de la calle muere en la Plaza; repentinamente ábrese allí en una multiplicidad de direcciones, de elecciones posibles. Esto, lo primero.

Hay algo más: la plaza era la posibilidad concreta de detener mi camino, de suspender, como ocurre en el domingo, mi condición de hombre pre-ocupado, siempre más allá de mí mismo. Esto ya lo dijimos. Repentinamente se abre, como ese espacio justo en que las cosas se vuelven espectaculares y desde todos los puntos del horizonte, van a dar a la plaza, simplemente *para dejarse ver*: cosas, personas, pensamientos. En otros tiempos, este espacio festivo, gratuito, al que las cosas vienen a mostrarse, en los días de fiesta empezaba a animarse lentamente de movimiento humano: de vidas que se daban cita para redescubrir el goce de entrar, también ellas, en este espectáculo circular: de mostrarse en las miradas, en el saludo, en las palabras. El goce de dejarse encontrar.

Rito del 'encuentro en la plaza', que dominó hasta la mitad del presente siglo en la provincia chilena. A la salida de misa, los domingos, la gente mayor, elegantemente ataviada, 'endomingada', se paseaba solemne, saludando con el sombrero en alto, a diestra y siniestra, al compás de viejos aires interpretados por el orfeón del lugar. Al atardecer cambiaba el espectáculo humano: ahora eran alegres muchachas las que circulaban en grupo —vuelta y vuelta— dejándose admirar y piropear por enjambres de galanes.

Reencuentro dominical; alegría de un tiempo fugazmente común, vivido en el intercambio significativo de una mirada, de un gesto, de una palabra.

En la semana, la plaza volvía a adquirir un carácter de intimidad, de claustro propiamente, en el corazón agitado de la ciudad: grupos pequeños de colegialas, devueltas a casa antes de la hora; pero, sobre todo, parejas, hombres solitarios, jubilados, afuerinos, que se insta-

lan largo rato en los escaños en actitud de descanso o de contemplación, en busca de charla o 'de enganche'.

Incluso, hoy<sup>11</sup>.

Porque parecería que estamos hablando de una función pasada de la plaza, y traspasada ahora a los innumerables espacios de expansión y recreo de la ciudad: jardines y parques, por ejemplo, a los que se va a 'pasar' un domingo para hacer pic-nic, encumbrar volantines o a jugar fútbol; o a los paseos peatonales, por los que se pasa diariamente y en los que confluyen trajín y contemplación, vitrineo y descanso, comercio establecido y ambulante, trabajo y mendicidad.

Todas estas son, sin embargo, otras realidades, distintas de la plaza.

Podría decirse que justamente porque hoy a la plaza no se va, como a un parque, porque se pasa por ella, porque se la encuentra y, repentinamente, aparece desde diversas perspectivas de nuestra actividad, por eso, ella muestra lo Otro de sí, no a sí misma (como un parque); que en esa su apertura justa de reflexión, muestra el espectáculo de la ciudad, de sus edificios, de su gente, de nuestra propia conciencia. Ese es su modo de ser en medio de la ciudad: es, en fin, la revelación de lo que podríamos llamar 'la esencia de lo ciudadano' '*reflexionándose*', como un espejo de aguas. Incluso, hoy.

Recorramos una vez más con la mirada, sus escaños, o esos viejos cedros con inscripción de origen y de edad, y los monumentos a los hombres ilustres del lugar. Todo aquí en la plaza es narración y retención de la temporalidad.

Incluso el fotógrafo con su arcaico trípode, ¿qué hace sino ayudar, por ejemplo a esa pareja de afuerinos que anhela retener estas horas de paso por el corazón de la gran urbe?

La plaza es 'el tiempo reflexivo' de la ciudad; el *aquí* inicial que aspira a volver a sí mismo, a mantenerse en sí mismo, y que en esta su atmósfera todo lo contagia de temporalidad reflexiva.

## NOTAS

1. Esta es una de las afirmaciones esenciales del pensamiento orteguiano: que la existencia humana no tiene, propiamente hablando, naturaleza: que es historia.
2. Habría mucho que decir sobre la influencia del positivismo en América. Por lo que respecta a Chile, fue un estudioso chileno, Juan Enrique Lagarrigue, el que tradujo algo libremente al español la obra de Comte.
3. Con 'teología de la naturaleza' nos referimos a la nueva visión del mundo natural, propia del franciscanismo. Remito a un artículo nuestro, 'Filosofía del desprendimiento', Revista de Filosofía, 1979.
4. El gesto fundacional se prolonga por la historia americana como un ritual, casi como un automatismo: la obsesión de estos pueblos de empezar cada cierto tiempo, todo da capo; en política, en educación, en economía; la obsesión de lo discontinuo y de no dejar rastros tras sí, como si sólo a través de la destrucción pudiera construirse algo. Un antiplatonismo natural. Diríamos, el olvido como técnica para avanzar. El horror al pasado.
5. Ernesto Grassi, *Assenza di mondo*, en La diarística filosófica, Archivo di filosofía, 1959.
6. Ordenanzas de Felipe II (111/114) de 1573, citadas por Jaime Matas, Andrés Necochea y Pilar Balbontín, en *Las Plazas de Santiago*, Ed. Univ. Católica, 1983.
7. Vicente Pérez Rosales, *Recuerdos del Pasado*, págs. 9-10.
8. La Kancha mapuche.
9. Cap. 1.
10. Cap. 1.
11. Tengo a la vista un estudio del Prof. Andrés Recasens sobre la Plaza de Armas de Santiago (Heterogeneidad Urbana y Subculturas, 1979). Una mirada acuciosa y perspicaz a la vida actual de la Plaza de Armas. Sobre el tema en general, además de las obras citadas: Memorial del Viejo Santiago, de Alfonso Calderón, A. Bello, 1984; Raúl Irrázaval, Arquitectura Chilena, Ed. Nueva Universidad, 1978; El modelo Clási-

co de Ciudad Hispanoamericana, de René Martínez. Existe además una obra publicada en España, del historiador chileno Miguel Rojas M., que me ha sido imposible obtenerla en Chile.

## CAPÍTULO III

### *Rutina y transgresión en el lenguaje*

Se tiende a presentar la vida cotidiana como sumida en un murmullo de voces insignificantes, en un parloteo carente de sentido, sin apoyo alguno de testimonios reales. Lo que habla es el anónimo 'se dice', el 'se comenta'. Al menos ésta o muy cercana a ésta es la opinión de Heidegger<sup>1</sup>.

Una opinión que ahora quisiéramos discutir.

Tengamos en cuenta que la vida en común es un constante intercambio de voces y expresiones —y de silencios, también— que constituyen en definitiva la experiencia lingüística de una comunidad y el *criterio último* de lo que es significativo o insensato<sup>2</sup>.

El hombre, al comunicar, es portador de una experiencia personal; pero, como ya lo hemos manifestado<sup>3</sup>, también lo es sin saberlo de una experiencia colectiva e histórica; arcaica, a veces. Cuando se examina el discurso corriente —el habla—<sup>4</sup> en sus grados de significabilidad, debería tenerse esto en cuenta.

En todo caso, la nivelación lingüística o la pérdida de responsabilidad en el 'se dice' es un aspecto que atañe sólo a la rutina. Ahora bien, puesto que la vida cotidiana es en algún sentido transgresión a esa rutina niveladora, habría que examinar si no existen en el plano del lenguaje modos correspondientes de transgresión al hablar degradado de la rutina. Es lo que intentaremos hacer a continuación, a partir de nuestro esquema tópico<sup>5</sup>.

#### 1. *Delimitación del concepto de 'transgresión lingüística'*

La rutina se mueve pesadamente por entre las cosas que 'hay que hacer' o lo que 'hay que esperar', conforme a normas y hábitos prefijados y a leyes naturales consabidas: sucesión de

las estaciones, llegada del frío, llegada del calor, etc. Se instala lo rutinario como extensión continua y despoblada que va absorbiendo en su inmenso horizonte las trascendencias reales del tiempo: el abismo del pasado, el abismo del futuro. Parodia de lo eterno —decíamos— que sólo percibe continuidad y extensión: lo que se nivela por la ley, en el hábito o con el olvido.

Sin embargo, la vida se las arregla tenazmente para transgredir los límites que se impone. Así, el rodar cotidiano es, en su dimensión más honda, reiterada transgresión de aquella rutina que él mismo segrega.

Dedicaremos este capítulo únicamente a las transgresiones propias del *habla*. Y no a todas, por lo demás: hubiésemos querido referirnos aunque fuera de paso a una actividad que por su propia naturaleza recoge y consagra diariamente la transgresión: el periodismo. Dicho en pocas palabras, un diario tiene por oficio el contar *lo que pasa*, y lo que al pasar, quebranta o por último, modifica el orden cotidiano. La noticia ¿no es en cuanto tal, relato de una incansable contingencia transgresora?

Sobre esto habría mucho que decir; pero no concierne a nuestro tema actual. Y la razón es ésta: el hecho de que a la hora de Telenoche o, por la prensa, al desayunar, la opinión pública<sup>6</sup> se informe de todo lo que pasa en este anchuroso mundo, esto ha llegado a ser parte de la rutina del hombre contemporáneo. Gesto significativo, por cierto, pero en ningún caso equivalente a un gesto transgresor. Al antiguo anhelo de tener una formación se le suplanta en nuestra rutina actual, *por el estar informado*, hecho que en verdad no alcanza a constituir un estado, sino que forma parte de la nueva rutina de lo contingente. En otras palabras: el estar informado 'al minuto' de las transgresiones que pasan, no nos convierte en ningún sentido en transgresores.

En todo caso, nuestro interés actual no es discutir la actitud de los destinatarios de un discurso determinado. Por el contrario: nuestro examen va a centrarse exclusivamente en actos

lingüísticos de intercambio (hablar-responder) *que implican ellos mismos una transgresión*, independiente de qué hagan sus destinatarios.

## 2. *El lenguaje informativo*

Pues bien, la rutina echa mano a un lenguaje que confirma y afianza su consabido modo de ser. Por tanto, antes de ocuparnos de los otros lenguajes, los transgresores, nos detendremos en éste, que es obsecuente con ella.

De partida: la rutina excluye celosamente de sí al lenguaje poético. Su 'estilo' es la prosa, el género prosaico. Esto se comprende. Pues con tal exclusión se asegura de que la palabra no transgreda el orden de las cosas, no albergue sorpresas semánticas incontrolables que impliquen cambios de dirección; se asegura, en fin, de que vaya recto a las cosas: de los labios a la obra, a la máquina que hay que mover, al botón que hay que apretar, a la dirección por la que hay que seguir. Lo llamaremos a falta de un nombre mejor, lenguaje informativo.

Destinado a convertirse a través de la respuesta adecuada del receptor, en resultado previsto, más que mostrar, *más que decir*, desata una operación y así se encadena como engranaje preciso y transparente al mecanismo del quehacer cotidiano. Es el lenguaje propio del trabajo, del tiempo ferial y, por tanto, está regido exclusivamente por *el principio de la eficacia*.

Pero también es uno de los lenguajes de la calle: voces anónimas de los altoparlantes que informan de esto a aquello; señales peatonales o vehiculares que prohíben o permiten ciertas conductas; avisos, anuncios, etc. Y aunque la propaganda callejera envuelva a veces una retórica no exactamente informativa, cumple el oficio neto de producir en el transeúnte una operación subliminal con los objetos que indica o recomienda.

Por último, en el domicilio, si entendemos éste en su

significado afectivo de 'hogar'<sup>7</sup>, de punto de re-uni3n cotidiana de seres afines: por cierto, hay all3 continuo intercambio de informaciones, aunque siempre teñido de emotividad, y en medio de otros modos de comunicaci3n localmente m3s propios. Digamos para resumir este punto, que la informaci3n es un modo de intercambio lingüístico con uso preferencial en un determinado territorio de nuestra topología —en el trabajo— y con un uso complementario en el domicilio y en la calle.

### 3. *El diálogo*

Supongamos ahora que esto último no ocurra siempre así (como de hecho no ocurre); que hay algún hogar en el que el lenguaje informativo domine plenamente sobre los otros; que se vuelva el modo exclusivo de intercambio verbal. Y supongamos que, consciente de ello, un miembro del grupo afectado invite a los otros a 'entablar un diálogo franco y abierto'. Frases éstas que se escuchan frecuentemente.

¿Qué es el diálogo?

Tal vez en su acepci3n original signifique algo como 'a trav3s del poder de la palabra razonadora', a trav3s del *logos*. Pero esta referencia etimológica, que puede llegar a significar mucho, así expresada, dice muy poco.

Provisoriamente convengamos que el diálogo, en concreto, representa un modo de enfrentar en común, problemas que emergen en medio de 'las dificultades de la vida'; un ¡alto! en el quehacer rutinario, con intenci3n de volver a él, pero vivificado o hecho más efectivo justo en virtud de la conducta dialogante: vivificada la rutina pública, por ejemplo, en virtud del diálogo que Sócrates entabla con sus conciudadanos; la rutina familiar, en virtud del diálogo a que hemos hecho referencia. O simplemente, hecha más efectiva: la rutina laboral, por ejemplo, en virtud del diálogo entre obreros y patrones; la rutina científica, en virtud del diálogo interdisciplinario, etc.

Resumiendo: es porque la comunicación habitual rutinaria se halla seriamente entrabada en su decurso o porque está francamente en crisis, que el diálogo llega a hacerse indispensable. Tenemos que entenderlo, pues, como meta-lenguaje y suspensión reflexiva de aquello que veníamos haciendo consuetudinariamente y que ya no nos resulta o no nos resulta tan bien. Un alto en el *modus vivendi*, en el curso rutinario de las cosas. Transgresión a su modo irreflexivo de ser.

Viene al caso recordar esto:

La idea del diálogo como transgresión es válida, y lo es sobremanera, aplicada a la actividad socrática. Sócrates fue, en verdad, el gran transgresor de la rutina ateniense; tábano, como él mismo se apodara, para el pensamiento pensado y no pensante, para ese pensamiento que suele adormecerse en la tibieza de las fáciles conclusiones. Que además transgrediera otras cosas, de lo que instintivamente se defendió el pueblo ateniense, éste es un punto sobre el cual hemos de volver.

En nuestro tiempo, la exasperación de los conflictos de la rutina social, la imposibilidad y, *de todos modos*, la inconveniencia de resolverlos impositivamente; por último, la concepción misma de la democracia como una 'comunicación infinita'<sup>8</sup>, todo esto, ha devuelto al diálogo socrático el prestigio de mediador obligado entre subjetividades e intereses a primera vista irreductibles. Sin embargo, no siempre la buena disposición al diálogo intuye las dificultades teóricas y prácticas que éste implica: menos aún, la amenaza mortal que entraña para la rutina de quienes intervienen honradamente en él. Es posible que todavía no sepamos cabalmente hasta qué punto Sócrates pagó con su vida el haber hecho tan real y tan pública esta amenaza.

Alguien pensará que estamos exagerando. En primer término, ¿Por qué el diálogo habría de ser una transgresión? Pero, además, ¿por qué habría de amenazar vitalmente a quien entra en su juego? Cuestiones que por cierto tenemos que examinar más detenidamente.

Como categoría de la vida cotidiana, llamamos 'transgre-

sión', en general, a cualquier modo por el cual se suspende o se invalida temporalmente la rutina, en vistas, incluso, de la eficacia posterior de esa misma rutina: con miras a restablecer la normatividad dentro de normas más eficaces de convivencia. Es lo que ocurre con el diálogo.

Así, el diálogo es un *drama* que se prepara, que se convoca, que finalmente, se entabla, en medio de una rutina suspendida y a causa de puntos de vista o intereses que se van explicando, y van poniendo en tensión a las llamadas 'partes del conflicto': a los personajes del drama.

Un primer elemento importante en su estructura —sobre todo, cuando se trata de intereses abiertamente en conflicto— es la heterogeneidad y contraposición funcional de los dialogantes (personajes): gobierno-oposición, civiles-militares, operarios-patrones, acreedores-deudores, etc. Meta-lenguaje, como decíamos, de un lenguaje 'especializado' que ocasionalmente se pone entre paréntesis para articularlo mejor.

Como convocatoria, el drama dialógico —el drama de *adveramiento*— es, pues, 'mera' suspensión de la rutina. Y bastaba eso para que lo llamáramos 'transgresión'.

Sin embargo, el desenlace de este drama bien puede quebrantar la rutina y sus normas, en un sentido mucho más pleno y definitivo. Y esto es lo que vamos a examinar en seguida.

Desde que el hombre aceptó en su alma convivir con otros seres humanos, desde entonces, ya no puede disputarles *directamente* las cosas. Desde entonces lo que disputa con ellos es el derecho a poseerlas. Así, cuando se entabla un diálogo sobre cualquier argumento —teórico o práctico—, el conflicto tiene que transformarse por fuerza y sin excusas en un conflicto de ideas. Y suspender la norma, la normalidad, para replantearse la actualidad de un derecho nuestro, constituye uno de los más violentos remezones a esa rutina que 'cuenta siempre con las cosas', que es posesiva por naturaleza.

Ahora bien, para llegar al diálogo hay que quererlo. Esto

significa por lo menos dos cosas sustanciales: en primer término, reconocer la existencia del conflicto; reconocer que 'hay aquí un problema'. En segundo término, querer alcanzar una solución que *convenza*, o si esto no es posible de ninguna manera, que *convenga* a las partes. Pero, si lo que está en juego, en última instancia, son ideas, principios; si lo que se busca es *una experiencia común*, entonces, la finalidad última del diálogo no es otra que el convencimiento. Su manera ideal de vencer. Y he aquí su gran dificultad.

Y he aquí también la actitud que puede resultar altamente peligrosa: poner en juego 'estas ideas mías', por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y justo; ponerlas en juego, *exponerlas imprudentemente* a la eficacia —nótese bien: a la eficacia— de las ideas de mi contrincante; y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen; y desposeído de ellas, quedar a merced de ideas voraces —'las ideas foráneas'— que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal, el riesgo.

Mientras se consideran las ideas como posesiones; útiles, además, maravillosamente útiles, para justificar otras posesiones y fundamentar derechos, pocos estarán dispuestos a correr este riesgo de perderlas. (¿Quién lo decía: '¡El error no tiene derechos!'<sup>9</sup>. Ni siquiera a ser escuchado). Salvo que nos acomodemos a la virtud del hombre que Parménides llama 'bicéfalo': llegar a pensar las cosas de un modo y seguirlas haciendo de otro. Y sin conflicto.

Pero nosotros hablamos aquí de un diálogo verdadero, en contraposición al diálogo de sordos en el que nadie se expone a la cualidad intrínseca del argumento ajeno; y en contraposición al diálogo infecundo: en el que sus conclusiones no importan lo más mínimo a la vida.

La naturaleza de un diálogo tal podría, pues, resumirse en lo siguiente: desde un punto de vista objetivo, ha de estar regido por *el principio de verdad*: No sólo se quiere el diálogo. Se lo quiere justamente para alcanzar por su intermedio *una experiencia común*, esto es, un conocimiento teórico y una

valoración práctica de las cosas<sup>10</sup> que constituya un criterio válido para zanjar dificultades y reanudar la rutina suspendida. En esta eficacia, en esta fuerza resolutive, consiste justamente su verdad.

Ahora, desde un punto de vista subjetivo, al diálogo debe regirlo un principio de veracidad, virtud ésta propia de una *conciencia hospitalaria*, que sabe, llegado el caso, tratar a las ideas más como huéspedes que como propiedades personales; por una conciencia que sepa 'dejarlas partir', lo que, hay que confesarlo, resulta sumamente arduo para las cuestiones de fe. Allí la virtud argumental del otro encuentra un límite insuperable en 'aquello que se sabe sin poder demostrar'; a veces, sin siquiera poder expresarlo<sup>11</sup>. Ese es su drama.

Para la argumentación política, en cambio, en la que se juegan los intereses terrenales de los individuos, la instauración de una 'sociedad dialogante' es un imperativo moral. En esto se juega nada menos que la humanidad del ser que sólo mediante (*dia*) el '*logos*' es hombre.

#### 4. La polémica

La degradación del diálogo se llama 'discusión' o 'polémica'. Sin embargo, no es preciso que sea un diálogo el que degenera en discusión, para que ésta surja. Ambos modos son independientes.

Habría que decir que, en contraposición al diálogo, la discusión no se prepara, no se convoca: ocurre simplemente, en el cruce ontológico de dos individualidades (en la calle, en el trabajo, por 'el turno del baño', en el domicilio; por último, a raíz de una conversación o de un diálogo previos).

Tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde irá a parar: si en trompadas o en un diálogo conciliador.

Tiene, pues, el rasgo de la emergencia pura y de la imprevisibilidad. Y este rasgo suyo de imprevisible, tanto por su ocurrencia como por su desenlace, crea expectación, concita curiosidad, tiende en fin a desviar el curso pacífico de la

rutina. Por eso, aparece como una forma más vistosa, y más sonora también, de transgresión que el diálogo. No obstante, esto es ilusorio.

En cierto sentido todo es discutible. Y lo es a causa de la aparente ambigüedad de las cosas con que trata el hombre: ambigüedad de los hechos, ambigüedad —terrible ambigüedad— de las palabras, ambigüedad de los valores y de los sentimientos, etc. Ambigüedades que al ponerse repentinamente de manifiesto, desatan el conflicto de las intenciones, de las interpretaciones, de los intereses que se encuentran allí, oponiéndose.

En un hecho: quien discute sólo percibe la verdad o la justicia de sus propias ideas, a las que se aferra y por las que se juega ciegamente. A la discusión se llega con la 'verdad', con el sentimiento irrenunciable de tenerla y con la voluntad de retenerla a toda costa. En estas condiciones, el otro es más que un opositor. En última instancia, lo que se busca en el enfrentamiento es hacer pasar el conflicto a través de la responsabilidad del otro. Este es el culpable, el Enemigo. Entonces, cualquier argumento resultará bueno para demoler su versión de las cosas: desde el argumento sofista, especioso, hasta la descalificación resumida del otro: su rebajamiento moral, el insulto, la contumelia, la maldición<sup>12</sup>, para quedarnos en el plano exclusivamente verbal.

En resumidas cuentas: a la discusión se va a ganar, a quedarse con toda la razón y con la última palabra; lo que implica que allí no ocurre en momento alguno el reconocimiento de la perspectiva ajena, o que de partida se la da por falsa. La mueve, pues *un principio erístico, agonal*, de cuyo uso los sofistas y alguna vez, hay que confesarlo, el propio Sócrates platónico fueron maestros.

## 5. Mitos y logos

Pues bien. Discutir, dialogar, son modos de transgredir el lenguaje informativo por el que la rutina camina a sus anchas:

a su vez, modos de expresar transgresiones, conflictos reales, en el plano de la convivencia.

Hablemos ahora de la conversación.

¿Qué pasa con ella: qué pasa con la afable conversación de los amigos o con la tertulia familiar? ¿Es que no son sino una mezcla caótica de todos los otros modos, desde la información hasta la disputa?

Contestar estas cosas nos lleva a evocar uno de los momentos más dramáticos y decisivos de la historia de Occidente: la agresiva instalación del diálogo socrático en medio de la vida ateniense; y a plantear la repetición a nivel cotidiano de una vieja pugna en el corazón de la humanidad, la disputa entre *mithos* y *logos*.

Como con saña lo supuso Nietzsche, tal vez en algo muy importante tuvo razón Atenas contra Sócrates. Tal vez, en este punto: Sócrates arremetió sin piedad contra un hecho cotidiano, espontáneo e inocente, cálido y festivo; semillero irremplazable además de la experiencia común de un grupo humano, o de una ciudad: arremetió contra la institución venerable de la conversación. Y pretendía transformarla en algo rígidamente encauzado hacia la obtención 'allí mismo' de verdades eternas; 'allí mismo' donde los parroquianos sólo deseaban intercambiar experiencias y hacer de este intercambio un espectáculo placentero para ellos mismos.

Ha quedado pendiente en la historia de la filosofía, el resultado de esta disyuntiva: saber a ciencia cierta si aquella sustitución forzada terminaría favoreciendo, en última instancia, la pesca de la verdad, oficio al que Sócrates dedicara su existencia. El otro disyunto: que en esta forzada 'depuración dia-lógica' se reprima la expresión histórica, social de una experiencia solidaria de la vida y su sentido. En el fondo, uno puede preguntarse si aquí no ha quedado pendiente la vieja contraposición de que hablábamos, entre *logos* y *mithos*<sup>13</sup>.

No corresponde a nuestro actual cometido seguir las vicisitudes históricas de esta contraposición. Conformémonos con

examinar ahora la enemistad que se origina entre sus eventuales descendientes: diálogo y conversación.

Y enpecemos destacando este hecho curioso: 'contar' significa en castellano tanto 'narrar' como 'numerar'; y ambos sentidos se corresponden con la disposición anímica dominante en la conversación. En efecto, se cuentan, se narran, hechos propios o ajenos; y se cuentan, en primerísimo lugar, para hacer *comprensible* una existencia (preferentemente, la nuestra) o una situación, ante los otros.

Y he aquí la correspondencia: sólo a través de un tiempo vivido como digno de ser narrado (como narrable); sólo a través de *un tiempo esencialmente cualitativo* es que vamos contando, numerando en la memoria esta vida que nos pasa. Sólo de este modo vamos contando el tiempo existencial.

Para describir, pues, la conversación en su significado más esencial, tendremos que referirnos previamente a la disposición narrativa que la anima.

## 6. *La narración*

Entre tantas funciones que asume en la vida teórica y práctica, la narración es principalmente un método (un camino=odos) ancho y común para acceder a la realidad de algo. Un camino que en vez de subsumir lo desconocido presente bajo una ley conocida, como hacen las ciencias en general, da cuenta de, o mejor, cuenta, cómo tal cosa determinada ha llegado a ser lo que es, a través de una historia también determinada.

Se narra lo que pasa, y justamente por pasar, no queda; salvo en la palabra que lo narra, salvo en la palabra del narrador que lo restituye a la realidad tal vez para iluminar ésta en su ser pasajero; tal vez por pura diversión.

Pero, si esto es así: si se narra lo que no puede volver a la existencia sino en virtud de la palabra, entonces, la narración es algo insustituible en el conocimiento de las cosas que pasan; a lo menos de las cosas que no vuelven a pasar nunca

de la misma manera. Salvo que imaginemos que todo lo que pasa se pueda subsumir sin residuos bajo una misma fórmula abstracta y general; que todo sea susceptible de ser explicado en una ecuación lineal, sin desniveles de tiempo.

Parece que la comprensión de las cosas, al menos de las cosas humanas, exige más: parece que cuando uno se pregunta seriamente, por ejemplo, por qué tal persona hizo tal cosa determinada, sonaría a chanza que se nos respondiera, trayendo a colación una ley de validez universal del proceder humano y no señalándonos las razones personales y libremente evaluadas que tal persona tuvo para actuar así y no de otro modo. En tal caso, pese a la importancia infranqueable del marco general, es la narración de los hechos y la interpretación de las intenciones lo que importa.

Ley e historia —o en sus modos paradigmáticos: logos y mitos—, dos caminos (métodos) para acceder a la realidad; caminos que se entrecruzan, se confunden, se chocan a lo largo de la historia del pensamiento vivo de los pueblos; sin embargo, son irreductibles, uno al otro. Pues, mientras en la explicación —en el universo del 'es'— todo está dado, tanto lo invisible (para nosotros) como lo visible; mientras que en este universo el ser ya está ahí sólidamente constituido y emanando de sí su soberbia identidad, la narración, en cambio, es narración de algo que *adviene*, o más bien, que irrumpe por caminos no transitados, desde el no ser, para instalarse en medio de lo que pasa tranquilamente todos los días. Lo que se narra adviene como pura novedad de ser. Por eso justamente se narra.

Y este es el punto que ahora nos importa: narrar es transgredir el Ser justamente en el órgano por el cual mantiene su virtud de ser: *la identidad* es decir, el irremediable regreso a sí mismo, sin novedad ni historia. ¿Pero, no era este ser lo que definía a la rutina?

Por el contrario, lo que pasa, justamente pasando cambia el rumbo y el destino de aquello que, sometido a una ley o una rutina, *pasaba siempre*: la dialéctica del pasar-que-queda, de la que

hemos hablado en otro lugar<sup>14</sup>. Una transgresión, puesto que invierte la prioridad del ser sobre el devenir, de lo necesario-universal sobre lo contingente-individual; de lo rutinario sobre la novedad; y en vez de hacer derivar ésta, pacífica, mecánicamente, de aquel Ser universal, da vueltas las jerarquías y funda el Ser o el hábito de ser de los entes en el Advenimiento (*adventus*) o en la irrupción de *lo que Pasa*: en la trizadura de lo continuo, de lo racional puro. Y es esta irrupción el triunfo siempre renovado y siempre inestable del mito sobre el logos.

Así, con la narración se quiebra el círculo de hierro de lo idéntico, que explica lo mismo por lo mismo; y se quiebra también la rutina que sólo sabe seguir adelante por un mismo camino, que no lleva a parte alguna.

Esto, en cuanto la narración es, como decíamos, 'un método' para acceder a la realidad de las cosas.

## 7. *La conversación*

Ahora bien, 'el estilo narrativo' corresponde esencialmente a un modo de ser con los otros, a un modo de acoger y ser acogido, no reductible a ninguno de los modos antes mencionados.

Es claro que en la conversación los sujetos no se contraponen, no se enfrentan, como de alguna manera ocurre en el diálogo, y de todos modos, en la discusión. No obstante, como ya habíamos adelantado, este modo de ser con los otros es también una transgresión a la rutina en que dejamos correr la vida. Y en su aparente inocencia, el modo lingüístico más significativo y esencial.

Volvamos a nuestro esquema topológico:

Evidentemente en la rutina del trabajo conversar es una transgresión. Y explícitamente sancionada. También en los trámites laborales representa un elemento distractivo y reprobado por las normas de eficiencia y economía. En todo caso,

llega a aceptarse como parte de la rutina y del trámite mismo, en el manejo de las relaciones públicas y en aquellos encuentros de conveniencia que abren contactos y ablandan voluntades.

Por lo que respecta a la calle: el detenerse a conversar en la vía pública, visto en sí mismo, es un acto de desvío; una transgresión al sentido de 'tránsito' y a la condición de transeúntes que asumimos en él.

Tal condición de *homo viator*, de transeúnte, termina, sin embargo, cada día en el domicilio. El domicilio representa simbólicamente, como lo hemos venido diciendo, la suspensión de la mundanidad del mundo, la suspensión de la cotidianidad como rutina y trámite. Y si además este domicilio resulta ser la conversión de los afines, tendría que ser por lo mismo, el conversatorio, por excelencia.

Un hecho curioso 'Hasta el siglo XVIII conversar significaba 'habitar', 'vivir en algún lugar'<sup>15</sup>.

Establecido su lugar más propio, examinemos ahora algo tan importante como su principio rector. Ya nos hemos referido al principio rector del diálogo: la reposición de la verdad o de la eficacia práctica; o al de la discusión: el triunfo sobre el argumento ajeno. Nos queda hablar, entonces, acerca del principio que rige a la conversación, si es que tiene alguno.

Sin embargo, antes de referirnos a esto quisiéramos decir algunas pocas palabras sobre un principio genérico, que como tal, está en la base no sólo de los actos lingüísticos de intercambio, sino de cualquier proposición asertiva.

Vamos a llamarlo 'principio de mostración' y significa simplemente esto: se habla para mostrar algo que, supuestamente, no está percibiendo el actual destinatario de nuestro discurso, y es interesante o vital que lo perciba. Por eso y sólo por eso hablamos: para guiar al receptor a algo actualmente invisible, que no se le muestra<sup>16</sup>.

En el intercambio verbal, en el discurso de ida y vuelta, tal principio general podrá estar reforzado o no por el principio particular que mueve a cada 'estilo' de intercambio: en el

intercambio informativo, por ejemplo, quedará limitado, esquematizado, regido como está por el principio de la eficacia y de la economía; en el diálogo, en cambio, quedará reforzado, justamente por el principio de mutua mostración que lo anima; distorsionado, en la discusión, por ese principio suyo de competencia.

Y bien, ¿qué pasa con la conversación?

¿Cuál es el principio particular que la rige, además de aquel otro, general, de mostración?

No deberíamos hacernos en este momento muchos problemas: a la conversación la rige sin contrapeso un principio hedonístico: simplemente el placer de conversar. Representa una de aquellas acciones que se cumplen, como diría Aristóteles, por amor de ellas mismas, y no por otra cosa: ni para superar adversidades ni para superar a algún adversario. La conversación surge por el placer de ella misma, y a falta de este placer, se disuelve.

Ahora nuestro problema consiste en determinar qué es lo que alimenta dicho placer; qué es lo que hay en la conversación de humanamente placentero. He aquí el quid.

Desechemos de inmediato la idea de que tal placer provenga de un puro gusto narcisista de hacerse oír. Hacerse escuchar, escucharse a sí mismo y entusiasmarse por lo hermoso y oportuno de lo que decimos, produce, ciertamente, placer. Puede ocurrir que algún profesor en su cátedra se deleite alineando con fruición sinónimos y palabras afines para exhibir su dominio en el tema o las sutilezas de sus distinciones. O con placeres semejantes, el orador y el charlista. Pero está muy lejos de ser éste el placer *propio* del contertulio.

Tal placer no deriva, nos parece, de algo tan sensual o 'subjetivo' como el de los casos supuestos. Deriva, en verdad, de una cosa más simple y más profunda a la vez. A ver si podemos expresarla:

Conversar es acoger. Un modo de la hospitalidad humana. Y para lo cual deben crearse las condiciones 'domiciliarias'

tanto de un 'tiempo libre' (disponible) como de un espacio 'aquietado y al margen del trajín'.

Como la plaza lo es espacialmente, la conversación representa un tiempo lúdico-contemplativo en el que las subjetividades exponen sus respectivas experiencias, acogiendo y siendo acogidas en un espectáculo que allí mismo se hace y se deshace graciosamente; representa un tiempo absolutamente cualitativo, un tiempo que no transcurre, o que 'ha transcurrido' sólo cuando nos salimos de la magia de su Presente. Alguien ha dicho 'La conversación no pide, o más bien, no intenta sino durar al infinito'<sup>17</sup>.

Para que este placer sea pleno, la conversación ha renunciado desde siempre a las exigencias y propósitos del diálogo. En contraste con la estricta delimitación de éste, en contraste con su avanzar sistemático y coherente, la conversación es abierta, por su propia naturaleza. No se programa (¿No sería eso matarla?). Ni se le asigna puntos de partida o de llegada. Surge en cualquier momento; y se hace a la mar, sin destinación, serenamente a la deriva, sin más guía que una libre asociación de ideas y motivos. Así, sin cartas marinas ni principios de navegación, se deja conducir a cualquier parte. Y durante este tiempo abierto por el anudar asociativo, los contertulios, a su arbitrio, entran al círculo mágico y salen de él, sin orden de mociones ni exigencias de índole alguna. Por lo que allí cualquier ocurrencia va a dar al fogón común: un chiste, una anécdota, una observación.

Gratuita en su origen, inconcluyente en su término, la conversación es, como la calle, el paradigma de lo abierto, de lo imprevisible.

Alguien fruncirá el ceño: placentera, abierta, descomprometida de 'la Verdad', y más encima, inconducente; por naturaleza, ¿no es esta conversación un entretenimiento bastante subjetivo y arbitrario, por lo demás? ¿Algo insignificante que no cuadra con la nobleza y seriedad de la filosofía?

Por ahora notemos que el estado de subjetivismo que tiñe a la charla no significa como por ejemplo, en el caso de la

discusión, un propósito ciego, irracional, de imponer nuestras propias perspectivas. Nada de eso. Aquí la subjetividad se asocia a otras en un quehacer esencialmente mágico, incalificable en el orden de 'lo conducente' o lo 'no conducente'<sup>18</sup>. Se asocia en la obra de volver pura cualidad de ser a lo real, a través de la palabra re-presentativa. Obra de rescate contra las demoliciones de un tiempo lineal y heracliteano.

Con todo, algo esencial ocurre en este juego de rescate, algo que trasciende en mucho el plano de lo placentero.

Nos referimos a esto: hay una experiencia de vida —apreciaciones, impresiones, sentimientos apenas formulados, juicios a medio pensar, etc.—; experiencia acumulada en el tiempo lineal del trámite, arrinconada y fragmentada, por el engranaje diario de lo 'que hay que hacer'. Pues bien, es a esta experiencia de vida a lo que más propia y principalmente podría llamarse 'vida interior': al denso silencio de lo no formulado.

Una vida interior necesita ex-presarse<sup>19</sup>, necesita ser *rescatada* permanentemente de su interioridad, a fin de que pueda vivir como interioridad libre, racional. Es un hecho que el arte y la literatura, que la filosofía, la rescatan; pero también, vital y cotidianamente, lo hace la conversación.

En ella, al exhibir y proponer ante otros su propia experiencia de vida, sus apreciaciones, sus juicios marginales, etc., cada narrador objetiva esa interioridad mediatizada día a día por la herramienta, o mantenida a raya por las diversas formas de evasión cotidiana. En cierto sentido, se hace más objetivo ante sí mismo. *Se acoge a sí*: esa es la palabra.

Dé tal manera que en la conversación, el narrador no sólo rescata, como en la historia, lo otro que es digno de ser salvado de la irreversibilidad del tiempo; su rescate es un acto de restauración (re identificación) de sí mismo. Un acto liberador.

No se trata entonces, de un hecho entre otros hechos o de una inauténtica libertad de decir cualquier cosa, cercana a la arbitrariedad pura.

Por ser búsqueda de 'mi' *tiempo perdido* en la linealidad de la rutina, corresponde a un hecho radical, a uno de los actos más humanos de la 'racionalidad del hombre': incluso, más humano que el diálogo. O tan humano como aquel diálogo sublime del alma consigo misma, de que habla Platón. Fundamento, por lo demás, de la experiencia común, sin la cual un alma no podría llegar a dialogar consigo misma.

Anuncia, por último, la condición previa a cualquier acto de libertad efectiva; una cierta disposición de ánimo: la disponibilidad de sí.

Sobre este sentido de la libertad, hablaremos en otra ocasión, aunque ya hemos venido preparando cierta atmósfera para el tema, a propósito del domicilio y del domingo, lugar y tiempo simbólicos de la disponibilidad *para sí*. Entre este 'para sí' y el 'de sí' hemos de enfrentar en algún momento el enigma de la libertad.

## NOTAS

1. Nos referimos específicamente a sus conocidas apreciaciones en *Ser y Tiempo*, sobre todo Cap. v, # 35 ss.
2. Los significados particulares de los términos y el sentido 'potencial' de las estructuras, de la sintaxis, en una lengua determinada, son 'hechos' con los que se encuentra el hablante, ante los cuales nada se puede inventar. Se pregunta qué significa esto o aquello o qué sentido tiene una proposición, justamente porque significado y sentido anteceden siempre a los individuos y a las situaciones históricas que se expresan en ellos. Lo insensato, no es meramente 'lo irracional' sino aquello que no puede traducirse al sentido común de las palabras o de las acciones.
3. Cap. 1, pág. 1.
4. 'Habla': el hecho temporal de comunicarse con los signos que se poseen en contraposición a sistema de una lengua. P. Ricoeur llama a lo primero 'acontecimiento de palabra': "La noción de acontecimiento de palabra es legítima, e incluso se impone desde el momento que se considera la transición de una lingüística de la lengua o del código a una lingüística del discurso o del mensaje. Esta distinción procede, por cierto, de Ferdinand de Saussure y de Louis Hjelmslev: lenguaje-palabra dice el primero; esquema-uso dice el segundo; digamos todavía, en el lenguaje de Chomsky: competencia-performance". P. Ricoeur, *Texto, testimonio y narración*, Edit. Andrés Bello, Santiago, 1983.
5. El esquema tópico es el marco de referencia básico de la estructura circular de la vida cotidiana. Cap. 1, 2.
6. Habría que hacer una distinción radical entre 'opinión pública', variable y susceptible de ser manejada con cierta facilidad, de la experiencia común, sedimentación histórico, objetiva de las significaciones.
7. El domicilio es, como categoría de la vida cotidiana, un término descriptivo; no significa, como ya vimos en el Cap. 1, 3, necesariamente 'hogar'. Estrictamente hablando, es el lugar al que se vuelve regularmente a descansar 'de los trajines del mundo'.

8. Por ejemplo en J. Harbermas.
9. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, pág. 83.
10. No hay experiencia común sin una valoración implícita en el conocimiento que ella posee de las cosas.
11. La dolorosa experiencia de 'la individualidad pura' la individualidad *sin ventanas*, *Tolerancia* ('Cuestión Disputada'), Humberto Giannini, 1973, Los Salesianos.
12. Acerca de las formas airadas de la discusión, Hto. Giannini '*Desde las palabras*', '*El lenguaje de la ira*', pág. 89, Ediciones Nueva Universidad, 1981.
13. El gran debate en este siglo acerca de mito e historia (Historia Sacra-Historia Profana) lo abrió R. Bultmann en su célebre proyecto de demitización. Sobre Mito y logos: Karl Kerényi en *Mithos e logos*, en '*Il Problema della demitizzazione*', Roma, 1959.
14. Sobre esta dialéctica del pasar-quedar algo hemos dicho en el Cap. 1, 2.
15. Frédéric Berthet, *Elements conversations, Communication*, Paris, 1978.
16. Sobre esto, un mayor desarrollo en el Apéndice, Elogio de' Diálogo.
17. Daniel Sibony, *Conversa-t-il? Communication*, 1978, Paris.
18. 'La conversación es irregistrable' Roland Barthes, *La Conversation*, 1980.
19. Un aspecto de la libertad es la expresión: la represión (por causas internas o externas), su negación.

## INTERLOQUIO II

### *El Bar*

LUVINA

*'Pidamos otra cerveza, aunque no  
sea más que para quitar  
el mal sabor del recuerdo'*

JUAN RULFO,  
*Luvina*

Imaginémoslo vagando por un pueblo desconocido, miserable, fantasmal; tal vez haciendo hora para pescar el bus interurbano. Pero quién dice que allí exista un bus interurbano, y no tenga que ingeniárselas para convencer al taxista del lugar, a que lo lleve más al interior aún, a una aldea metida quizá dónde entre esos cerros de allí, y a la que el joven maestro ha sido destinado.

Perdido, imaginémosle ahora entrando en la cantina del pueblo, y, para ganarse el derecho a las preguntas, plantarse con una cerveza frente al mesón. Esperar paciente el momento propicio.

—¿A Luvina?... Pregunta a su vez el cantinero y se pone a limpiar el mesón como para sacarle algún pensamiento...

—¿Y qué diablos se puede ir a hacer a Luvina?

Cuando el maestro está por terminar de decírselo, el cantinero levanta finalmente los ojos de su operación de limpieza:

—Mire, ahí hay uno—y señala un bulto arrinconado en la penumbra—, maestro también, que hace tiempo volvió de Luvina... Mejor pregúntele a él...

Y en ese punto empieza el relato de Rulfo<sup>1</sup>.

Prescindamos de la maestría de quien lo relata: lo que allí se dice, modo de decirlo, ritmo, no podrían ocurrir en cualquier sitio. 'El estilo' pertenece a un espacio y a un tiempo *marginados* del mundo (del quehacer). Pertenece al bar, a la cantina. Y es sobre este aspecto

que vamos a hacer unas cuantas reflexiones; una suerte de fenomenología.

Por lo pronto, la marginalidad es también un carácter de su estructura interna: en el bar no hay centro alguno que arme y configure su espacio interior (ni hablar de un tiempo común). Todo está, por decirlo así, desfocalizado; todo tiende a convertirse en rincón, a arrinconarse. De tal modo que al entrar, lo primero que se percibe es el murmullo de voces de muy distinta procedencia espacial, de muy 'distintos tiempos' (ritmos): núcleos de comunicación, arrinconado cada cual en lo suyo, pequeños universos conversatorios cerrados.

Alguien los ha llamado con acierto 'núcleos confesionales'. Y la imagen es rica por cuanto lleva a descubrir por ese camino el significado más íntimo y esencial de lo que ocurre en la cantina.

Y pensando en la naturaleza, en la atmósfera 'confesionales' e incluso en la forma de un bar típico, como podría ser el bar en que imaginábamos se instalan a conversar los personajes de 'Luvina', o uno de los tantos que sobreviven en la calle San Pablo, por ejemplo, en Santiago, parece que la imagen del templo con que se le ha bautizado<sup>2</sup> no resulta en absoluto impertinente.

Pero, agreguemos, de un templo en esa semipenumbra que antecede o sigue a los oficios; antes o después de que las almas penitentes se encuentren, unánimes, convergiendo hacia el altar. Un templo antes de volverse *ecclesia*<sup>3</sup> (el lugar físico de una experiencia común).

En la semipenumbra y en el rumuroso silencio de los rincones de un bar no hay convergencia fuera del núcleo confesional. Cada núcleo parece estar sumergido en búsqueda tan intensa, tan vital, de una comunicación verdadera que no da cabida a trascendencia alguna. Cada núcleo permanece espacialmente inexpugnable.

Pero, tampoco hay cabida en el círculo penumbroso confesional para los relojes, es decir, para la irrupción del tiempo mundano con su regularidad fragmentaria y huidiza, con su objetividad ilusoria. El

del bar, es un *tiempo cualitativo*, indivisible, por tanto; o que en todo caso sólo puede ser medido por la cualidad íntima que lo genera. Así, por ejemplo, 'conversarse tres botellas de vino', es, de un modo muy real, expresar *cualitativamente* la temporalidad que se da en esa dimensión (estrictamente cualitativa).

Hasta aquí una mirada extensiva, topológica al fenómeno 'bar'. Simbólica, además.

Sería preciso examinar en seguida hasta qué punto a esta topología la sustente una estructura real; qué conceptos corresponderían *stricto sensu* a las imágenes sugeridas en esta primera visión totalizante.

Es cierto que la estructura del bar y su naturaleza recuerdan muy directamente *la experiencia religiosa de la confesión*. Y es aquí donde la analogía entre templo 'de la conversación' e iglesia parece ganar cierta profundidad.

Dejemos, pues, atrás rasgos sintomáticos como el de la omnipresencia de los rincones, el de la penumbra atmosférica, la detención de los relojes, etc. Para seguir con la analogía matriz, lo que ocurre en el bar es un cierto estado de *comunión*. O, visto desde la perspectiva de 'las transgresiones en el lenguaje' (Cap. III), representa una comunicación que anhela ser esencialmente comunión. Este, el punto clave.

Ahora bien, tal estado de comunión aparece como en dos planos absolutamente discontinuos (una discontinuidad semejante a la que existe entre *templum* y *ecclesia*) y que afecta a su estructura espacial, visible (sin centro). Veamos ahora estos dos planos:

De uno de ellos hemos hablado a propósito de los núcleos confesionales: en cada núcleo, en cada mesa aislada quien está frente a nosotros anhela trascender allí, en el círculo mágico de la conversación, el rol que la rutina le ha endosado: ser 'mero compañero de trabajo', ser 'mero cliente'; incluso, ser 'mero hermano', ser 'mero padre'<sup>5</sup>. Trascenderlo, tal vez, a fin de conquistar su sentido verdade-

ro; o mejor, a fin de rescatarlo como decíamos en otra parte<sup>6</sup>, de las demoliciones de un tiempo lineal y heracliteano. Así, pues, ésta en el bar, es búsqueda *de un tiempo perdido*: el tiempo de las cosas no dichas; el tiempo de los sueños sofocados; el tiempo que, por pura falta de tiempo, se nos ha vuelto casi inconfesable.

Tal búsqueda —*búsqueda de un tiempo común*— supone o exige más bien, lo que antes nos parecía sólo un signo o un síntoma del fenómeno global: exige la ‘puesta en estado de penumbra’ del mundo, con sus trajines y proyectos, la abolición del tiempo que se devora a sí mismo (tiempo mundano), la irrealización de los relojes<sup>7</sup>.

Son los núcleos conversatorios, como decíamos, los que expresan esta realidad: una cierta urgencia confesional, pero, en una intimidad que aún quiere conservar su anonimato.

Pero, he aquí que un contertulio, repentinamente, salta por así decirlo, del núcleo en que se encuentra, se dispara de la mesa al mostrador, a la barra<sup>8</sup>.

Es éste —el de la barra— el lugar de los más osados, de los más solitarios, de los más necesitados de un dios directo y urgente. En este plano, el murmullo confesional que dejamos en las mesas, se vuelve ahora discurso anacoluto, sin contexto, imprevisibilidad pura. Aquí la confesión se vuelve reto.

Irrumpe, pues, el retador, en la barra. O se planta allí frente a un vaso, muy atento a los demás, a la espera de la oportunidad de arremeter.

Cabe preguntarse si nosotros no estamos ahora realizando también un salto conceptual desde ‘confesión’ a ‘reto’; si algo tiene que ver aquélla con éste.

Mucho, diríamos: retar a alguien es hacer públicamente una declaración de fe (Confesar: ‘Yo soy...’), la cual, por el modo de hacerla, pretende obligar al otro a declarar también públicamente la suya. Por

tratarse de una fe en pugna con otra en esta confesión desafiante, el retador, sobre todo en la barra, se juega la vida. Tal es el reto: un modo de testimoniar<sup>9</sup>.

Quisiéramos detenernos un instante en este punto.

No estamos aludiendo aquí al testimonio jurídico sino al existencial. Existencialmente se testimonia 'lo que se ha visto' y este juicio testimonial actual actúa como prueba a favor o en contra de algo que es importante, esencial, para la existencia propia y la de quienes nos escuchan. En otras palabras: lo que ha visto y lo que va testimoniando por su propia iniciativa el sujeto percipiente es de tal cualidad de ser que lo *convierte* a<sup>10</sup> lo percibido; el percipiente se vuelve la cosa percibida (un valor de vida). Así, en esta acepción tan conocida en la teología joánica, testimoniar significa<sup>11</sup> 'volver a revelar'... Hasta el martirio<sup>12</sup>.

Pero, a la intemperie de la barra, el testimonio reduce su acción testimonial a un tiempo y un espacio en los que la mundanidad del mundo ha sido 'puesta en penumbras', suspendida. ¿Qué valor tiene, entonces, su confesión de fe, si ésta por principio debería ocurrir 'ante el mundo'?<sup>13</sup>. Parece pues, que aquí, en el altar público del bar, tal confesión (tal testimonio) se vuelve un gesto, por decir lo menos, contrahecho, contradictorio.

Esto, sin embargo, no debiera importarnos tanto. Ahí está la contradicción y hay que indagar su sentido. Por lo que más bien cabría preguntarse: ¿Qué revelará, al fin de cuentas, este gesto testimonial autoinvalidante, contradictorio? Simplemente, como gesto cuya 'Idea' ha olvidado, ¿no testimoniará la falta de nuestro testimonio en el mundo? ¿No testimoniará contra nosotros mismos?

Es un hecho que nosotros, ciudadanos de estas ciudades del sureste de América, en el trayecto diario de nuestra ruta trabajo-domicilio así como en el trayecto largo de nuestra historia personal, nos encontramos con la realidad del bar: una realidad-tropiezo en la

ruta habitual, una realidad transgresora a las normas del trabajo, del domicilio e incluso, a las de la vía pública.

¿Cuál es el significado de esta realidad transgresora?

Abrir fuera del espacio y del tiempo mundanos, la posibilidad, como decíamos, de que la comunicación que se arrastra se vuelva comunión. Intentar de cualquier modo, sacar fuera, hacer común, esa intimidad que sofocada nos arrincona en el mundo como una colección de soledades afanadas. Tal vez, eso.

Un examen de la vida cotidiana, no abstracto, no desde cualquier punto del mundo, sino desde aquí, desde la ciudad en la que el investigador vive, no debiera, en nuestro caso, pasar por alto esta posibilidad —el bar— que está a la orilla de su camino habitual de regreso cotidiano al tranquilo Sí mismo domiciliario. Y que puede conmoverlo todo.

## NOTAS

1. Juan Rulfo, *El Llano en Llamas*, F. Cultura Económ., pág. 96.
2. Luis Tirso Troncoso, 'Seminario sobre lugares de encuentro y vida cotidiana'. Documento de trabajo.
3. Ecclesia, en el sentido de asamblea.
4. Sobre la religiosidad, como experiencia del pecado y la confesión, Paul Ricoeur, 'Hermenéutica de los símbolos', *Anales U. de Chile*, 1965.
5. En las clases bajas se practica una suerte de 'iniciación' a la virilidad en el bar (desprendimiento del muchacho del lazo materno y domiciliario).
6. Cap. III, 6.
7. En el bar, el viejo reloj octogonal tiene una función meramente decorativa.
8. El nombre 'bar' proviene de la barra que hay bajo el mostrador, a pocos centímetros del suelo, y que sirve para apoyar un pie.
9. A este respecto la hermosa obra de P. Ricoeur, ya citada, *Texto, testimonio y narración*. También: Hans-Georg Gadamer, *Témoignage et affirmation*; Karl Rahner *Interprétation théologique du témoignage*, *Archivio di Filosofia*, Padova, 1972.
10. En el sentido de 'hacerlo girar hacia...' hasta transformarse totalmente en aquello hacia lo cual se ha vuelto: convertirse en...
11. 'Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros' Jn. 1, 2-3.
12. Mártir en griego significa testimonio.

## CAPÍTULO IV

### *La degradación de la vida cotidiana*

#### 1. El supresivo 'nada que hacer' domiciliario

Los focos hacia los que ahora se va enderezando nuestra atención son, por decirlo de alguna manera, 'dos fenómenos psíquicos': *la disponibilidad para los otros a fin de ser para sí*, fenómeno éste representado preferencialmente por el lugar de trabajo y por el tiempo laboral; y *la disponibilidad para sí*, fenómeno representado tanto por el recogimiento domiciliario como por el recogimiento dominical.

Dejando a nuestras espaldas las consideraciones esencialmente estructurales del primer capítulo —tópica domiciliaria— entramos con la idea de 'Rutina y transgresión en el lenguaje', desarrollada en el capítulo III, plenamente en la etapa de una consideración 'material' del fenómeno. A partir de allí, los lugares (*topoi*) del territorio cotidiano empezaron a quedar individualizados incluso por sus visibles diferencias topológicas.

Era el momento, entonces, de abandonar la superficie simbólica, llevar más a fondo el examen, centrándolo en la descripción de esos dos focos alrededor de los cuales parece transcurrir la vida cotidiana: el foco de la disponibilidad para sí —desde donde parte el movimiento— y el de esa disponibilidad que es para los otros a fin de quedar, en algún punto y en algún tiempo, nuevamente disponible para sí. Tal parecía ser la ley íntima del movimiento 'reflexivo' de la vida: su estructura teleológica.

Sin embargo, cada vez que nos detenemos en este esquema básico, nos asalta más de alguna razón para dudar de su plena validez; por lo pronto de su universalidad. Y el hecho mismo de que vengamos hablando de 'rasgos tópicos preferenciales' (no exclusivos), es un indicio de las reservas que esta 'ley' nos merece. Es, pues, el momento de enfrentarlas, antes de proseguir.

Como lo habíamos señalado, no es claro, por ejemplo, que el trabajo sea necesariamente el lugar de 'una falsa disponibilidad', o en todo caso de una disponibilidad condicionada.

Sinónimo, por tanto de rutina y desgano. Esto sería cierto, referido exclusivamente al trabajo en que la relación con lo que hay que hacer y con las personas y cosas que uno encuentra en estos quehaceres, signifiquen un mero trámite para mantener vigentes unos 'proyectos' de vida 'en otra parte, en otro tiempo'. Es decir: cuando el otro (o lo Otro), reencontrado cada día representa para mí más bien ausencia de comunidad de intereses y de afectos: una no-posibilidad<sup>1</sup>.

Es entonces cuando tal relación tiende a quedar envuelta en ese desgano que acompaña a la rutina: desgano por lo que hay que volver a hacer, a escribir; por la gente que hay que volver a atender, por lo que nuevamente habrá que decirle, etc., sin más razones que 'el tener que hacer las cosas', a fin de conservar un proyecto parasitario de vida.

Pero, ocurre también esto: que un trabajo, incluso enajenado; es decir, en el que jamás se está disponible para sí, aparezca ante los ojos de quien lo realiza como una fuente continua de encuentros imprevisibles, de riesgos, de emociones, en fin, de posibilidades sobre las que hay que estar al acecho. Así el hombre de negocios —o el hombre público— estará disponible para otro, y muy solícito a esta relación, en cuanto ese otro representa una oportunidad inmediata para sus personales proyectos (puertas de la burocracia, mercados que se abren). Y aun cuando su vida sea una gran tramitación, cada encuentro significará, al revés de lo que ocurre con el desganado 'hay que hacer' del funcionario, una promesa, un juego, una aventura; y como tal lo apasiona y lo amarra, en un tiempo excitante y vertiginoso, al carro ferial de las postergaciones.

Sigamos la pista de este capitán de empresas, emprendedor, animoso; acompañémosle hasta el otro extremo del trayecto cotidiano, hasta aquella apacible disponibilidad para sí, simbolizada por el recogimiento dominical. Pues bien:

acostumbrado a la tramitación provechosa, a la conversación que rinde (el tiempo es 'oro'); y enfrentado ahora obligatoriamente a la suspensión de sus negocios con sus sabrosas posibilidades feriales, ¿cómo verá este tiempo 'inmóvil' de la disponibilidad para sí? ¿No es posible que se le aparezca como algo absolutamente inoperante y vacío? ¿Que no halle qué hacer con él? ¿Y que, entonces, lo toque, repentinamente, el halo inquietante del aburrimiento?

Y así como la rutina con su infundado 'hay que hacer' segrega un clima de desgano —insolidaridad del hombre con el mundo—, es posible también que esta disponibilidad gratuita, 'el nada que hacer' del tiempo libre, deje entrever los abismos oceánicos del aburrimiento, insolidaridad consigo mismo: acedia. Y que a causa de esta amenaza uno se lance sin vacilaciones, a colmar el vacío que allí se insinúa.

Hecho que suele ocurrir. Entonces más de un símbolo que venimos manejando, se nos invierte: el tiempo pleno estará allá, en el trabajo, en 'los riesgos propios del mundo'; el tiempo rutinario, desértico, aquí, entre las cuatro paredes de esta disponibilidad interior. Esto es cierto. Con todo, el hecho de que se dé vuelta la atracción de los focos —y su significado—, el hecho de elegir el mundo como 'centro' de mis intereses y 'verdaderos encuentros' supone un modo *sui generis* de entender la disponibilidad, pero no invalida, a nuestro parecer, la estructura general propuesta. De todos modos, el problema queda abierto, mientras no enfrentamos el referente absoluto de todo esto: el sí mismo de 'la reflexión cotidiana'.

## 2. Diferencias tópicas y tonos afectivos

Desgano y aburrimiento son dos modos defectivos de la vida de todos los días, cumplido cada uno en su 'lugar natural'. El primero expresa una disposición adversa a lo que hay que hacer (espacio ferial); el segundo, una disposición adversa a lo que no hay que hacer (espacio domiciliario), Pertenecen, pues, a dos

esferas distintas de la intencionalidad. Y esto es lo que tendremos que examinar, acaso largamente, en lo que sigue.

El desgano corre paralelo a la rutina: se arrastra detrás de ella. Y como hemos visto, justamente allí reside una de sus diferencias con el aburrimiento: en que éste se produce cuando la rutina ha cesado; cuando a las cosas vuelve el aquietamiento.

En todo caso, trátase de unas diferencias relativas, tópicas: yendo del uno al otro, del desgano al aburrimiento, podemos descubrir, en el fondo, dos momentos de un mismo hecho, cumplido en lugares 'y tiempo' diversos. De lo que se trata, en ambos casos, es de cierta disposición de ánimo respecto de las cosas; pero, respecto de las cosas tópicamente consideradas. Suponiendo por un momento que esto sea así, trataremos el desgano —o la pereza, si así queremos llamarlo— como un aburrimiento *con* las cosas y las personas con que tenemos que habérmolas (los encuentros forzados de nuestra rutina).

Un aburrimiento que, para el que sufre, es, diríamos, recíproco: las cosas parecen, a su vez, aburrirse con nosotros, ensimismarse y permanecer ajenas al quehacer en que se las ha metido. En el co-aburrimiento del desgano hay, pues, una presencialidad mínima de las cosas que están implicadas en esta relación; un no darse la cara a fin de no despertar al desgano que se solaza en su indiferencia. Relación ontológica degradada. Eso es.

Nos sacudimos de este desgano, volviendo al barrio, encontrando a los amigos en el club, en el bar; regresando a la intimidad domiciliaria, con lo que ésta puede ofrecernos: amor, conversación, reposo o, simplemente, sueño como evasión a este triste compañero que nos espera al amanecer. O 'resiste' uno al desgano, contando los días que faltan para despertar en domingo; a cuyo encuentro se va como hacia el tiempo de *la disponibilidad verdadera*.

Pero, como habíamos indicado, esta espera puede entrañar sorpresas, decepciones. Por ejemplo, el repentino percatarse de que se trata de una disponibilidad formal, vacía; de

que se trata de un tiempo 'libre' con el que no hay nada que hacer; de unas cosas inmóviles, inactivas, que parecen estar de más; de una 'interioridad' que no tiene nada que decirse a Sí. En un sentido propio y absoluto, el encuentro con tal disponibilidad formal y vacía constituye el aburrimiento.

Desgano y aburrimiento son, como decíamos, momentos de un mismo hecho con diferencias tópicas. Pero esto implica que es distinto su modo de descubrimiento: el desgano va resignadamente detrás de la rutina, como la carreta detrás de los bueyes.

Su aparecer es entonces un proceso tan dilatado como la rutinización de una conducta. El aburrimiento, en cambio, es algo que cae sobre nosotros, que pasa, y pasando repentinamente asola nuestra temporalidad<sup>2</sup>. Como una transgresión proveniente de nada, de la Nada. Habría que cuidarse, por tanto, celosamente de esta transgresión. Vamos a examinarla, pues, en detalle a ver si así llegamos hasta el foco terminal de nuestras 'reflexiones' cotidianas.

### 3. *Curricula de la pereza y del ocio*

No nos sale recién ahora al camino esta pregunta por el significado del aburrimiento y el desgano. Hace ya algunos años, nos habíamos propuesto traducir los llamados vicios capitales de la tradición monástica cristiana, a la sensibilidad, a las valoraciones e intereses del hombre contemporáneo<sup>3</sup>. Lo que nos obligaba a cada momento a verificar que la traducción de los términos obedeciera a la determinación de una experiencia común: que, por ejemplo, el término latino *Melancholia* y el castellano *Melanconia*, tuvieran como sustrato la misma (o semejante) experiencia en la conducta humana, a través de su historia.

Pues bien, sabemos que a los vicios capitales se les llama así, capitales, a causa de que la comisión de cualquiera de ellos arrastra a la muerte, a la decapitación (*de caput*)<sup>4</sup>. Irremisible-

mente. Que también se les llama así porque son como cabeza y principio de cuanta acción condenable comete el ser humano. Reexaminábamos la popular enumeración de los 'siete vicios capitales': soberbia, envidia, ira, avaricia, lujuria, pereza... Fue entonces cuando nos asaltó por primera vez la duda: ¿por qué la pereza?, ¿qué tiene que hacer aquí la pereza, este mero sopor, mera languidez vital, con vicios tan horribles como la envidia o la avaricia? He aquí el origen de nuestra primera perplejidad.

Es verdad que en abono de esta inclusión podría traerse a cuenta aquello de que 'el ocio es madre de todos los vicios'. El ocio; no la pereza. Pero, ¿es que hay alguna diferencia?

En la tradición aristotélica existe una cierta analogía entre 'ocio del alma' y reposo del cuerpo: ambos corresponden a un estado natural que debe seguir o más bien coronar el término de una acción o de un movimiento, respectivamente<sup>5</sup>. La pereza, o el desgano, en cambio, es un estado inicial, una predisposición hostil a la acción. Positivo será siempre el desprezarse, el desperdiciarse, el despertar al mundo.

No dejaba de sorprendernos entonces este hecho: que el alma moderna y contemporánea hayan aproximado estos términos —*sanctum otium* y pereza— a tal punto de hacerlos intercambiables, y luego, los hayan arrojado a ambos en un mismo saco a las profundidades del infierno.

Pero al margen de las distinciones más o menos sutiles que se pueden hacer entre pereza y ocio, permanece la pregunta inicial: ¿por qué los pensadores cristianos han tenido una visión tan negativa del desgano, de la pereza, a tal punto de asemejarlas a las taras más execrables del género humano?<sup>6</sup>.

Tal embrollo nos mantuvo desconcertados mucho tiempo y nos incitó a revisar prolijamente textos que parecían del todo confiables: Santo Tomás, en primer término y, directamente las referencias textuales por él empleadas: Gregorio el Grande, por ejemplo, y fuentes más remotas aún como las de los cenobitas cristianos de los primeros siglos, Casiano y Evagro<sup>7</sup>.

Resultado: por lo menos hasta los tiempos en que Santo Tomás retoma y sintetiza magistralmente el pensamiento cristiano sobre el mal y el pecado, no parece haber antecedente alguno que nos permitiere incluir ni pereza (*pigritia*) ni ocio (*otium*) entre aquellos vicios que el mismo aquinatiense describe como 'principio y raíz de todo mal'. Respecto del primero, porque es insignificante; del segundo, porque más bien al *otium* se le tuvo como una alta virtud de la vida contemplativa.

Nuestra perplejidad tomó finalmente la forma de una pregunta concreta: ¿Qué ha pasado en la historia cristiana de la concepción de los vicios y de las virtudes? ¿Y será posible seguir las vicisitudes de esta historia? Pareciera interesante hacerlo.

#### 4. *Historia de una usurpación: acedia y pereza*

Ocurre normalmente dentro del proceso lingüístico de traspaso de significados, de una generación a otra, que un mismo signo atraiga connotaciones que antes le eran ajenas, y al mismo tiempo, deje ir otras que conformaban su significación total. Todo esto ocurre, como es natural, entre innumerables incidencias y extrañas perturbaciones, achacables ya a los hablantes, ya a las peculiaridades del sistema lingüístico.

Ocurre, ya no tan frecuentemente, que a un mismo signo se vayan asociando en épocas distintas, pensamientos y experiencias parcial o totalmente diversas y a tal punto de hacerse intercambiable (sinónimo) con otro signo que en un principio era su antónimo<sup>8</sup>.

Ahora bien, decíamos que al menos hasta Santo Tomás no hay antecedente alguno que nos permita incluir la pereza entre los vicios capitales. Entonces para que el significado de 'pereza' llegase a ocupar el puesto de otro significado —que por ahora no sabemos cuál pudo haber sido— fue preciso que el signo desplazado ofreciese algún punto de atracción respecto de la idea 'pereza' que terminó por adueñarse del signo

en que esto ocurría. Es decir: fue preciso que un cambio lenta e imperceptiblemente pasase 'debajo' de la fachada inalterable, idéntica del signo que había venido soportando la alteración.

Afianzada, por último, la equivalencia de los términos, su intercambiabilidad —y todo esto a espaldas de los hablantes— 'la pereza' podía entrar legítima y abiertamente a disponer del reino usurpado. Hacer innecesario el otro signo<sup>9</sup>.

Por fortuna, en nuestro caso, el signo que sirvió de fachada para tal adulteración —*accidia*, en latín—, ha llegado, digamos, a duras penas a nuestro español actual, aunque casi sin transformaciones en su apariencia: *acedia*, ésta es la palabra. De uso infrecuente, ha quedado ya institucionalizada en los diccionarios como sinónimos arcaico de 'indolencia', 'desgano', 'pereza'<sup>10</sup>.

Así, descubierto el término, la tarea próxima era verificar si esta traducción que nos llega de 'accidia' (pereza=desgano) recoge o no la experiencia que nombraba el hablante romano al pronunciarla. De no ser así, no nos quedaba otra alternativa que idear algún expediente para averiguar qué experiencia común nombraron los monjes del desierto principalmente con aquella palabra, y cómo es que vino a ser suplantada por nuestra 'pereza', a partir de una época determinada de la espiritualidad de Occidente. En fin, no nos quedaba sino reconstruir para nuestra propia experiencia aquellas descripciones, como veremos, extrañas o aparentemente contradictorias, del eremo cristiano, comprendidas bajo el nombre de '*accidia*'.

Sea como fuere, una cosa es cierta, definitiva: lo que Santo Tomás y más atrás de él: Gregorio el Grande, San Isidro, Casiano, —sólo para citar los autores más representativos— designan con el término 'accidia', corresponde a un fenómeno muy complejo y a una distancia sideral de traducciones tan ideológicas, al parecer, como 'desgano para la acción', si es que con esto queremos decir: improductividad, falta de iniciativa, u otras traducciones contemporáneas simplemente aberrantes<sup>11</sup>.

Por desgracia, la palabra no nos ofrece alguna señal inequívoca que nos reconduzca a través de ella misma a su significado. Voz rara, incluso en el latín, aparece en la cultura proto-cristiana como una apropiación ya tardía del término griego ἀχηδία, compuesto del privativo α y de la voz χηδιον, cuidado. Tal composición significa entonces, no-cuidado. Exactamente, incuria, descuido. Es todo lo que nos enseña el término 'acedía' de la acedia misma.

Ahora bien, para 'cuidado' la lengua latina poseía una palabra, madre de frondosa prole<sup>12</sup>: la palabra 'Cura', que cierta dirección de la Filosofía contemporánea ha vuelto a 'desperdezar'.

Por otra parte, "falta de cuidado" expresábase en buen latín con un término que llegó a ser muy importante en teología<sup>13</sup>: *securitas*; como diciendo: *sine cura*, sin cuidado, seguridad. Con todo, la carencia de cuidado propio de la *securitas*, no correspondía en absoluto al descuido de la *accidia* ἀχηδία. Y de aquí podría venirnos la luz. Pues habrá que separar muy netamente la significación de ambas expresiones.

Si mantenemos como referencia la idea de cuidado, entonces, *securitas* se refiere a ese estado de confianza propio del que se sabe o se cree resguardado de todo peligro y de todo mal: *sine cura*. Tal la seguridad que da la fe; o la inocencia. O la fuerza. El descuido de la acedia en cambio, es *desamparo*; entrega por anticipado a un enemigo anónimo que avanza por doquier: la soledad, la enfermedad, la miseria, la muerte. Descuido ante el Mal interno o externo: degradación de sí.

En las *Quaestiones Disputatae*. Santo Tomás<sup>14</sup> llama a la acedia, 'tristeza del bien interno'. Y recalca que no se trata de la tristeza que se experimenta a raíz de los males del mundo, lo que en verdad sería laudable. Trátase de una tristeza *de bono interno et divino*. Lo que es un delito. Y gravísimo.

## 5. El horror al aburrimiento

Así nos acercamos a un hecho radical de la vida humana: la tristeza. Y quizá su descripción, que poco o nada tiene que ver con la pereza, venga a abrir una pista a nuestra búsqueda.

Nos entristecemos —en este mal de la acedia— no a causa del mundo y de sus males —‘lo que sería laudable’—. Vamos a mostrar que para el hecho que analizamos, lo inverso será justamente lo verdadero: que nos entristecemos del mundo, a causa de esta tristeza que el alma arrastra consigo; y que esta tristeza no conoce ni su origen ni el porqué de sí misma.

Esta caracterización inicial nos recuerda otro término, también él con una vieja y oscilante historia: el de melancolía.

Fue a principios del siglo xiv cuando Albert Durer realizó una serie de famosas xilografías. Una de ellas representa a la melancolía. ¿Se trataría de la representación del pecado capital que algunos siglos antes había sido conocido bajo el nombre de ‘accidia’? Muy probable. Lo que hace verosímil, pensamos, que ya en los tiempos de Durero el concepto de *accidia* hubiese empezado a vacilar en su sentido propio y a atraer connotaciones vecinas. Por lo que respecta a Santo Tomás, y a la terminología que maneja, el estado melancólico deriva de la complejión orgánica<sup>15</sup>, por lo que no cabe absolutamente identificarlo con la acedia, que es un pecado netamente espiritual: *tristitia de bono interno*.

Hasta aquí los antecedentes históricos.

Ahora bien, ¿qué experiencia cotidiana propiamente nuestra, de hombres contemporáneos, podría guiarnos hasta las proximidades de este fenómeno que la más antigua tradición monacal llamó acedia, y del cual sólo hemos cogido estos antecedentes fragmentarios: que es abandono de sí —descuido— y tristeza del bien interno.

Vamos a adelantar algo de nuestra respuesta; es nuestro modesto aburrimiento lo que más parece acercarse a estas ideas de abandono. Una respuesta en verdad decepcionante. He aquí, podría decirse, un verdadero parto de los montes.

Pues, igual que la pereza, ni más ni menos, el aburrimiento no alcanza de modo alguno la intensidad de 'una cosa triste'. Y suponiendo que lo alcanzara, en todo caso, sería tristeza de un mal externo: de aquello que nos fastidia y nos aburre. Por último, todo esto nos devuelve a la pregunta inicial: hecho como éste, subjetivo y sin gloria ¿por qué habría de representar un vicio de tal envergadura que por él pierda el hombre éste y el otro mundo? Sin embargo queda aún la otra parte de la alternativa: que este aburrimiento cotidiano no sea tan elemental como se deja conocer a primera vista y que sólo una suerte de arqueología del mismo nos entregue alguna profundidad desconocida de él.

El proyecto no es nuevo: en un acucioso análisis del fenómeno, el psicólogo alemán Joseph Revers, partiendo del extremo opuesto del que nosotros hemos partido, llega a tocar las raíces del asunto<sup>16</sup> y es entonces cuando se encuentra con la acedia medieval. El trabajo de Revers constituye un gran paso hacia la experiencia común que subyacería en la palabra: nuestro insignificante aburrimiento es lo mismo que los antiguos cenobitas llamaron *acedia* 'accidia'. Empero, Reves no aprovecha, a nuestro entender, este encuentro con la acedia para iluminar desde allá lejos el último tramo de su investigación sobre el aburrimiento (su punto de partida). Y así la investigación vuelve a la superficie.

Por nuestra parte, vamos a retomar el camino inicial, intentando despejar las nuevas perplejidades que nos han salido al encuentro. Pues aún no parece convencernos que el modesto aburrimiento pueda ser tristeza. Supongamos, con todo, que lo sea: ¿por qué ha de serlo del bien interno del alma y no de aquello que objetivamente aburre?

Es posible, como preveíamos, que tales perplejidades no provengan sino de la modestísima opinión que tenemos del asunto.

En efecto, meditando sobre el fenómeno, no se nos viene a la mente ninguna otra experiencia que no sea la de eso que se llame 'aburrimiento objetivo': la de *aburrirnos con algo*, o de

*algo*. Hecho accidental, pasajero y removible, que no alcanza jamás, es verdad, las profundidades de una tristeza.

Pero este recurso a la experiencia inmediata y puntual —la mía, por ejemplo— ¿no está expuesto a grandes confusiones?, ¿y no era justamente este tipo de experiencias el que por descuido habría venido dejando pasar, por decirlo así, bajo sus propias narices, una cosa por otra: la pereza, por la acedia? ¿Después de esto, estará mi subjetividad en condiciones de volverse en cualquier momento hasta el fondo de sí misma? Finalmente, ¿Cómo podríamos estar ciertos de que la experiencia del aburrimiento, propia de nosotros hombres del siglo xx, es la 'misma' que tuvieron otros hombres, en otros tiempos, en el Romanticismo, por ejemplo?, ¿o basta como garantía la identidad del signo?

Por lo que respecta a la experiencia en general, hemos venido proponiendo una metodología que, si es lícito traer aquí el término, podríamos llamar 'diacrónica'. No es otra cosa que la búsqueda de una experiencia común que *hable* por todos nosotros en el más amplio margen temporal verificable. Pero —ya nos hemos preguntado— si habría otro lugar en el que se cuaje tal experiencia, o lo más próximo a ella, que no sea la lengua misma<sup>17</sup> en su cambiante estructura histórica.

La visión que ahora deseamos alcanzar —una visión compartida— implica pues, un método esencialmente ligado a nuestra actual investigación arqueológica. Un método que desciende paralelamente hacia el 'principio' de las palabras. Implica una etimología fundamental<sup>18</sup>.

Entonces la pregunta ha de ser también: ¿Qué dice la palabra 'aburrimiento' de la experiencia histórica del aburrimiento?, cosa que hicimos, por lo demás, con el término 'acedia'.

La nuestra, la del castellano, es una palabra muy decidora; mucho más decidora que la palabra alemana correspondiente con que Revers ha tenido que vérselas, y esto tiene una importancia fundamental.

El término 'langeweil', que literalmente significa 'larga

espera', no trasciende en verdad la connotación inmediata y subjetiva que se experimenta en el hecho de aburrirse de algo.

La palabra, 'aburrimiento' —así dicha en español— va a mover, en cambio, por sí misma hacia la sustentación global del fenómeno, del cual ya está haciendo casi sonar algo de su sentido: aburrimiento... aborrecimiento... *ab horreo*..., horror. El parentesco entre estos términos lo encontramos casualmente en un texto del siglo XVIII.

Al enumerar algunos giros de contenido metafísico que circulaban en el italiano vulgar de su tiempo —muchos, de origen español—, Giambattista Vico cita éste como ejemplo: 'aborrimiento del vuoto'<sup>19</sup>. Textualmente, 'aburrimiento del vacío'. Se trata allí, a no dudarlo, del horror al vacío, puesto que aborrecer (de *ab horreo*), más que odio, significa miedo, terror.

Hasta este punto, y no es poco, nos lleva la excavación etimológica de la palabra. Pero, nos estaremos preguntando si tiene algo importante que ver el estado actual de la cosa —el aburrimiento mismo—, con el origen de la palabra. ¿Tendrá en realidad algo que ver? La hipótesis que veníamos sustentando es que quizá este origen —el horror— nos conduzca —y no sabemos bien cómo— a encontrar alguna pista de aquella experiencia común que buscamos como superior garantía del 'estado actual de la cosa'. En otras palabras no nos resulta inverosímil que nuestra experiencia actual (la experiencia sincrónica) esté cimentada, ella también, en una superposición de estados anímicos análogos y concordantes con la superposición de las significaciones encontradas ('*ab horreo*', 'aborrecer', 'aburrimiento de algo'... etc.). Si esto fuera así, entonces también habrá que decidirse por una excavación profunda —por una arqueología— del fenómeno mismo del aburrirse, excavación que debería ir atravesando cada uno de los estratos en que el aburrimiento revela algo de su propia naturaleza.

Quisiéramos insistir en una cosa: si hemos tomado precauciones para considerar y valorar nuestra limitada experiencia

individual, ello es porque creemos que, pese al prestigio de la experiencia personal, no conocemos casi nunca, de dónde parte ni a dónde va a parar la realidad de los fenómenos que experimentamos (ni el sentido de las palabras que pronunciamos). En este caso, la del aburrimiento.

Acaso jamás hemos hecho una experiencia a fondo de fenómenos como éste. Saltando de un aburrimiento puntual a otro, de una cosa que nos aburre a otra, para nuestra experiencia inmediata, lo primero, lo más familiar también, es este hecho de aburrirse con o de algo. Hecho pasajero, decíamos, que se remueve fácilmente con la distracción.

#### *6. Las estratagemas del aburrimiento para no llegar a ser*

Habíamos llamado 'desgano' al hecho de aburrirse con las personas o las cosas. Fundamentalmente aquéllas con que tenemos que vérnoslas y encontrarnos a lo largo del camino conocidísimo de la rutina. Desgano es el tono afectivo propio de la rutina; y que permite reconocerla como un presente hostil e inconcluso por naturaleza; o como la sucesión inmóvil de 'lo mismo', cuyas posibilidades de acción ya tenemos por descontadas.

Mediante el desgano, rehuimos en cierto modo esta realidad: pero no rompemos con ella; en otras palabras: desgana-dos, no estamos pre-ocupados por aquello que nos ocupa; pero, tampoco estamos delante de nosotros mismos, en 'otra parte' pre-gustando algún proyecto: simplemente estamos allí con una pura integridad física, aportando el mínimo esfuerzo, la mínima presencia para que ruede esta pesada máquina de lo que 'hay que hacer'. Tal falta de solidaridad, tal coexistencia sin fusiones ni efusiones, pareciera ser la primera y más elemental manifestación del vacío, del sinsentido, en el desierto vasto y ajeno de la rutina. Manifestación elemental de resistencia, también. Puede llamársele 'pereza' si acentuamos arbitrariamente uno solo de sus rasgos; el del esfuerzo rehusado.

En contraposición al indolente desgano, *que no rompe con el mundo*, el aburrimiento de algo es abierto rechazo de toda presencia que amenace cortar nuestro preocupado 'estar delante de nosotros en vista de nosotros mismos', según la conocida expresión de Heidegger<sup>20</sup>. Rechazo que llega a ser huida, pues quemando continuamente el presente, saltándose, ese sí mismo jamás llegará a ser de este modo, presencia ante sí.

Y, justo lo que ahora nos interesaba destacar del aburrimiento, y en contraposición al desgano, era ésta su abierta hostilidad al presente. Hostilidad que se explica en cuanto el presente 'nos detiene' en la consideración de lo Otro; en cuanto el presente real —no el mediatizado en función del futuro— inoportuna, estorba en la medida en que llega a nosotros con la pretensión de ser lo que verdaderamente es: presencia, don. En la medida en que pretende morar y demorar en nosotros, hacernos domicilio de su ser.

Y ahora sí, el término alemán *langeweile* (larga espera) coge el sentido del fenómeno. Nos fastidia lo que por su presencia y *sólo por ella* constituye la sustancia misma del tiempo presente. Y entonces, nos retiene y nos impide 'avanzar': Larga espera que nos fastidia, porque 'ya estamos en otra parte'; huyendo hacia un Sí, que el mundo se encarga de postergar indefinidamente.

Tenía razón G. Vico. Esta expresión: *aborrimento del vuoto*, posee una enorme carga metafísica. Porque, si llegaran a suspenderse los afanes del mundo, es el horror a la nada, al sin-sentido, lo que nos hará huir nuevamente en pos de ellos.

En resumen: la existencia humana se ha inventado una inquietante estratagema para huir del vacío, estratagema que consiste en no hacer jamás cuentas con el presente; en romper permanentemente con él: proyectando, calculando, ocupándonos de lo que está por delante. Y en esta actividad preocupada, proyectante, calculadora, el aburrimiento objetivo (el aburrirse de algo) no rebasa la intensidad del fastidio, de lo

que permanentemente se está removiendo para que no llegue a ser.

Lo que es explicable, pues, mientras por una parte el empezar a aburrirse nos permite volver rápidamente a nuestras preocupaciones, éstas nos están protegiendo a su vez de la presencia de ese vacío que nos 'horroriza': del aburrimiento mismo. Por lo que incluso llega a ser una preocupación no desdeñable mantenernos en un estado de preocupación permanente a fin de 'matar el tiempo': y apenas entrevisto el aquietamiento del mundo, y apenas sentida la amenaza del silencio, corremos inquietos a conectar la radio, a marcar un número de teléfono conocido, a encender el televisor. O salimos a la calle para 'ver gente', nos metemos en un cine o, en fin, nos subimos al carrousel de la diversión, cómo, dónde podemos. Pasa-tiempo diversión, preocupación, una tras otra, conforman una cadena sistemática, programada de 'estratagemas' elementales con la que se rompe la temporalidad cotidiana. Modos de salirse de la bruma del desgano, rompiendo a cada instante con ese presente que nos abrume.

Pero, modos de salirse también de un presente real que nos está solicitando.

De esta manera, el aburrimiento no llega jamás a ser; como un fantasma, está siempre rondándonos. Y si es exacto decir que este aburrimiento es evasión del presente, aversión a él; el pasa-tiempo ('*Le divertissement*', de Pascal; '*La evagatio*', de Santo Tomás), en cuanto quema, en cuanto devora y mata el tiempo, como suele decirse, no le es algo opuesto: a las claras, es la prolongación de una misma huida. Esto es: aversión de algo y diversión continua no son sino la doble faz de un mismo fenómeno: de un aburrimiento profundo que no llega a pasar.

## 7. *La conciencia inhóspita*

Sobre la base de una más detenida distinción entre el desgano propio de la rutina y el aburrimiento (de) visto éste como

transgresión y huida declaradas, tal vez podamos alcanzar cierta precisión conceptual del significado de este presente del cual, en un caso, se huye; al cual, en otro, se le rehúye. Y en el cual, en ambos casos, se cumple cierta degradación de la vida cotidiana.

En el modesto desgano vimos al mundo presentarse como una lenta reiteración de sí, como un gran desierto, que solicita de nosotros esa mínima disponibilidad que mantiene a la rutina como una monotonía no transgredida.

El aburrimiento, por el contrario, ocurre 'fuera del mundo'; es decir, cuando el carácter funcional y tramitador de las cosas y de nuestras acciones entre las cosas, están temporal o territorialmente suspendidos; y cuando, diluido así el gesto mundano de la realidad, se vislumbra un tiempo no empujado hacia adelante por la preocupación, sino retenido por la 'presencia de lo que se presenta ante nosotros.

La interrupción de lo mundano en cuanto tal no es por cierto un hecho que llegue objetiva y regularmente y del que nosotros seamos pasivos espectadores. Por el contrario, la condición para que esto ocurra —para que ocurra el Domingo en el alma humana— es despejar lo que nos tiene habitualmente ocupados, quedar disponibles para aquello que se presenta. Es sólo en esta disposición de hospitalidad que surge el presente, como un tiempo real, y no como límite inextenso del porvenir. Vivir el presente es, pues, vivir un tiempo abierto a la presencia de lo Otro; acaso, previvir la eternidad.

Ahora bien, como hemos visto, el aburrimiento (de) huye de la relación de presencialidad, y en cierto sentido, de la relación de verdad que sólo aquí puede darse. Conciencia inhóspita. Pero, además, por ese su afán anticipatorio tiene el rasgo inequívoco de la ansiedad y de la impaciencia. Estados del alma que apenas conoció el desgano.

Podríamos, entonces, decir, como de hecho lo dijeron los anacoretas cristianos, que el aburrimiento, que la acedia, es *ansiedad del corazón*.

Y no es casual que sea el eremo donde se alcanza la conciencia más lúcida del significado de esta huida propia del aburrimiento: hay que haber atravesado por la experiencia de la soledad —por la soledad física del Desierto, o por otras— para llegar a aprehender el nombre propio y verdadero del espíritu de la acedia y del aburrimiento profundo.

La experiencia del Desierto es una experiencia límite, casi un experimento con lo Innombrable. Así, parece que fue preciso que el hombre eligiera la soledad del Desierto para probar su disponibilidad para Dios. La prueba —terrible, por lo demás— de no evadir el Presente divino, nadificante, en apariencia, desértico; de no huir hacia un tiempo fantástico, obra de la pura ansiedad del corazón.

## 8. *El demonio del mediodía*

A la acedia, los antiguos monjes cristianos le dieron también este apodo: Demonio del Mediodía.

¿Por qué, demonio?, ¿por qué, del mediodía?, ¿por qué, de la desolación?

Tenemos hoy nosotros un gran surtidero de explicaciones para aquellos actos incomprensibles que escapan a nuestro control y a nuestras intenciones: el inconsciente.

Los antiguos no tuvieron esta ventaja. Y la irrupción de lo inconsciente la experimentaban más bien como agresión de espíritus invisibles que merodeaban la vida humana, con el propósito de adueñarse de las almas y oscurecer y deformar sus intenciones.

Son estos espíritus los que acecharán con mil artimañas e insidias al hombre que ha elegido la soledad del Desierto como lugar de su encuentro con Dios. Y allí, en el Desierto es como si la naturaleza entera colaborara en este fraude, creando justamente, las condiciones de un presente inaguantable, las condiciones propicias para la agresión.

Según el testimonio de los monjes estas condiciones propi-

cias de la naturaleza advienen justo cuando el Sol alcanza su máxima altura en el horizonte, y parece quedarse allí clavado por encima del mundo. Mediodía: el mundo se encuentra expuesto a una luz y a un calor despiadados; la hora en que las cosas pierden su sombra y su profundidad, cuando pierden por tanto, *su recogimiento*; cuando todo se vuelve chata presencia: sin intimidad, presencia a pleno Sol. Entonces empiezan a insinuarse 'los espíritus' malignos de la acedia.

Pero este es sólo el principio de su aparición.

Luego, cuando 'los espíritus' se han adueñado del alma del monje, entonces, engendran en él horror por el lugar en que mora (*horror loci*), fastidio de su celda (*taedium cellae*)...<sup>21</sup>. Y a esta fobia están férreamente ligados, además: el menosprecio por sus hermanos, la fiebre de nuevas experiencias, la insana curiosidad, el deseo de tierras lejanas, y mil otras fantasías. La ansiedad del corazón, de que hemos hablado.

'Las tentaciones de San Antonio', en el testimonio de los pintores teólogos del siglo xiv<sup>22</sup>, muestran por lo demás, aquella magia demoníaca, capaz de poblar el Desierto de fantasías, para sacar al monje de su recogimiento y quebrar su voluntad de 'estar en el presente'. Los demonios simplemente embriagan la naturaleza. Intentan así, captar la atención del monje absorto en sus oraciones<sup>23</sup>, a fin de devolverlo al tiempo mundano de la postergación...: de esto a eso otro, y de esto a aquello... Tentarlo con una fuga hacia lo puramente posible.

Tal vez tengamos ahora la posibilidad de reconstruir, por decirlo así, el sentido de aquella experiencia de la acedia. Porque resulta que también nosotros, hombres del siglo xx, sabemos bastante de esta ansiedad: Para muchos pensadores, vivimos dominados por ella y a tal punto que se ha vuelto un signo inconfundible de nuestros tiempos<sup>24</sup>.

Hay Desiertos no elegidos, que ocurren en nosotros mismos. Y que pueden sobrevenir en cualquier momento; ahora, por ejemplo, ante una situación repentina: un día de huelga general, en que todo proyecto, en que todo negocio, en que toda diversión han quedado repentinamente suspendidos.

Entonces, también, repentinamente el mundo, retraído, puede convertirsenos en una presencia inmóvil, 'a pleno sol'; en una presencia que nos solicita para que seamos ese día, por unas horas, por un instante, testimonios de su existencia, de su historia, de sus derechos. Sin evasiones posibles, como en el Desierto a Mediodía. Nótese bien: suspendidos los negocios, 'nos encontramos repentinamente' ante el Presente, con su contenida fuerza de ser; nos encontramos allí, como los monjes, sin poder escapar.

Pero, escapamos.

Para lograr la iconoclastia del Presente ni siquiera nos es preciso ponernos a fantasear: nos basta apretar un botón para hacer surgir ante nosotros voces e imágenes que nos devuelvan al mundo: fantásticamente.

Así, en contraposición al monje que eligió el Desierto, no dejamos decir al aburrimiento su última palabra, su último sentido. Porque, cuando está por alcanzarnos —cuando está por mostrársenos como aburrimiento profundo, demoníaco— nos escapamos a la diversión —huida del aburrimiento objetivo— y de ahí, al sueño; y de ahí de nuevo, a las preocupaciones, al trámite, al negocio, y así de un que-hacer en otro, rara vez llegamos a conocerle cara a cara.

Con todo, en estos estados pasajeros y alternantes, puede reconocerse un hecho digno de atención: el hecho de que ya no se trata de que nos aburra tal o cual cosa determinada, tal o cual persona, tal o cual actividad; ahora, todo esto aparece ya como tristeza de sí y huida que no sabe hacia dónde va huyendo.

Es 'el ambiente en general', 'el paisaje', 'la gente', 'el mundo entero'; profundizándose, el hecho se ha vuelto cósmico, universal, al paso que empieza a delatar su lugar de origen verdadero: el corazón y sus ansias.

E, incluso en esta huida terminal podríase alegar que es algo externo, aunque indeterminado, lo que nos fastidia. Pero ya no nos engañamos: estamos ahora ante la experiencia lúcida de la huida: por fin estamos por saber de qué se huye en

este huir, ante la posibilidad ya inminente de que el horror real y verdadero llegue a ser. La conciencia aburrida ha profundizado un paso hacia su última y personal verdad: es horror de sí misma.

### 9. *La tristeza del bien interno*

Volvamos a reconstituir la última etapa de este fenómeno huidizo de por sí: en el aburrimiento (de) resultaba aún posible eludir aquello que nos aburre, desviar nuestra mirada, irnos a otra parte con el pensamiento: distraernos. Y así eludir la temporalidad ajena —humana o no humana— que nos solicita.

Pero, ahora que sobreviene este aburrimiento que ya no tiene objeto sobre el que proyectar su propia sombra, cuando ya no es huida de esto o aquello; cuando se descubre, sin pretextos, como huida permanente de sí sobre los rieles de todo lo que parecía un proyecto de sí, ahora, hemos llegado a fondo.

Y *ahora* en esta imposibilidad de huida, tal vez podamos llegar a sentir que los papeles de nuestra relación con el mundo externo están a punto de invertirse: que nosotros somos los revelados y que vamos a ser interpelados por las cosas, interpelados por el Ser. Cogidos en un tiempo sin futuro, sin escape, sin proyectos ni preocupaciones, estamos por ser *ahora* referidos definitivamente al tiempo de lo Otro: Dejarnos interrogar por tal tiempo constituye lo que cabría denominar 'tiempo ético', y también —¿por qué, no?— 'tiempo Sagrado'.

Esta, la más honda transgresión que puede hacerse a la rutina de la vida. Estamos a punto de dejarnos interpelar, aunque esto no llegue a ocurrir, dispuestos como estamos siempre a inventar modos de huida fantástica hacia el mundo. Es, como decíamos, el momento en que el fenómeno ha alcanzado su máxima profundidad: horror de sí, a la relación por la cual somos relación (espíritu).

Para terminar, si volviéramos la vista retrospectivamente hacia el recorrido total, desde el simple desgano hasta el aburrimiento, comprobaremos que esencialmente nada ha cambiado: que en su naturaleza aburrimiento y desgano, son ambos huida del presente. Incapacidad, entonces, de acoger; conciencia inhóspita. Lo que ha cambiado, de un fenómeno a otro, es el 'lugar' en que se cumple esta degradación.

¿Podremos ahora despejar nuestras anteriores perplejidades? Nos habíamos sorprendido —si recordamos— de que el aburrimiento pudiera alcanzar la hondura de la tristeza. Pero, ya podemos decirlo: sin lugar a dudas, es tristeza: tristeza de saber que algo nos interpela y que jamás encuentra quien responda por nosotros ahora; tristeza de estar siempre 'fuera', en un trámite que se tramita a Sí mismo. Esta, la tristeza del bien interno —del tiempo sagrado— para el cual simplemente estamos ausentes.

Desgano, tristeza, evasión, huida. He aquí los grados por los que el aburrimiento dosifica y oculta su naturaleza de horror.

## 10. *La Conciencia hospitalaria*

Nuestra investigación acerca de la vida cotidiana viene resultando hasta el momento completamente negativa: habiendo partido desde ese lugar simbólico del sí mismo —el domicilio— en busca de una experiencia real de la disponibilidad de sí y para sí —un domicilio interior—, a propósito de dos estados afectivos banales, el desgano y el aburrimiento, nos encontramos ahora con un fenómeno tortuoso y contrario al que buscábamos: el de la huida de Sí.

Con todo, en la descripción de esta huida, algo positivo se ha dejado vislumbrar: se huye de sí en la medida en que se huye de un encuentro con lo que simbolizaban el domicilio y el domingo: *el Presente*.

Pero, Presente es la realidad acogida. Nada más. Acogida

por ella misma; no ya mediatizada por mis proyectos. El Presente es, como dijimos, suspensión temporal y espacial del mundo y su continuo ir adelante. Como El carro de Heno de Bosch.

El descubrimiento del Sí no se enuncia, pues, ni como el ensimismamiento animal, ni como una solipsística degustación del 'Yo pienso'. El Sí mismo empieza a revelarse como relación, como acogida a lo Otro en cuanto Otro. Y esta es la cuestión fundamental.

El destino humano está ligado a la comprensión del Universo, a la acogida sin condiciones a lo Otro. Y esencialmente, de los Otros. Esta es su virtud. Ocio, hospitalidad, que los antiguos celebraron como la dignidad por la que el hombre vence el tiempo lineal de las apariencias. Por la que vence de alguna manera su finitud.

Esta y no otra es su racionalidad.

Muchas cosas han venido pasando en esta cotidianidad de siglos de la vida humana. A partir de los tiempos modernos es posible que la imagen triunfante del *homo oeconomicus* haya preparado el terreno para señalar al ocio como una tara vituperable, incluso más que la avaricia. Esto es muy probable. Pero, sea como fuere, es un hecho que esta imagen del *homo oeconomicus* estimuló las condiciones de una humanidad más y más preocupada, y cuyo más alto pensamiento hoy —vasto y profundo— es preocupación. Desde las raíces.

Pero hemos visto que el camino de la preocupación, de la feria, no es el camino reflexivo del retorno a Sí, símbolo de la vida cotidiana en su plenitud.

## NOTAS

1. No-posibilidad: no por ser imposible cualquier tipo de vinculación, sino por no darse el interés de encontrarla.
2. Pasa: en el sentido de 'ocurrir', alterando el pacífico pasar.
3. Mostrar, además, su mutua traducibilidad. Es decir que cada uno de los vicios capitales tiene su principio y su raíz en la soberbia. Que cada uno es un modo de ella. Hemos publicado varios intentos para mostrar esto: *Amor benévolo y amor de sí* (La lujuria)... *El demonio de la posesión* (La avaricia)... *El lenguaje de la Ira y 'Violencia e ira'*... Finalmente, *El demonio del Mediodía*... al cual remitimos por incluir consideraciones que aquí no aparecen.
4. Santo. Tomás, Q. Disp. De Malo, Q.I.
5. Y aunque el alma no se mueve, analógicamente pudiera decirse que el discurso razonado reposa en la conclusión como el apetente en lo apetecido.
6. Josep Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Ed. Rialp, Madrid, 1962.
7. Hemos consultado en especial: Gregorio Magno, *Moralium* XI: Migne: Casiano, *Institutions Cénobitiques*, Sources Chrétiennes, 1964; Conferencias, S, *Christiennes*, 1964; Evagro el Póntico, *Tratado Práctico*, Sources Chrétiennes, 1968;
8. Ejemplos de esta apropiación del significado contrario: nímio (inmenso); mithos (relato verdadero); daimon (espíritu bueno); inmutar (cambiar). Hay tantísimos otros.
9. Un ejemplo resumido de todo este proceso: a) 'No escuches a ese político que es tan demagogo'. b) 'No escuches a los políticos que son demagogos'; c) 'No escuches a los políticos, que son demagogos'. d) 'No escuches a los demagogos' (entiéndase a los políticos).
10. Acedia: pereza, flojedad. Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Y dice A. Guillemont en su estudio introductorio al *Tratado Práctico de Evagro*: 'Ninguna palabra francesa puede traducir exactamente el término "accidia" en el sentido en que lo toma Evagro. Aburrimiento (ennui), desgano (torpeur) pereza (peresse), disgusto (degout), desaliento (découragement), pueden ser los componentes de la "accidia";

- puesto que este es un estado sui generis, ligado a la condición de la vida anacorética. Op. cit.
11. Para estas definiciones, ver obra de Pieper.
  12. Nos referimos concretamente al pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo*.
  13. Una reflexión filosófica sobre el concepto de *Insecuritas: Apocalisse e Insecuritas*, *Archivio di Filosofia*, Roma, 1954.
  14. Santo Tomás, *Summa Theol.* SS. q. 35 art. 3; De Malo, q. xi, 1 y 2 Marietti. Roma, 1960.
  15. Santo Tomás *Ethicorum*, n 1532, Marietti, Roma, 1965.
  16. Josef Revers, *Psicología del Aburrimiento*, *Rev. de Occidente*, Madrid, 1958.
  17. Cáp. 1, 1.
  18. Queremos decir que el método de una etimología fundamental es paralelo al método arqueológico con el que enfrentamos el tema de la cotidianidad.
  19. Giambattista Vico, *De antichissima Sapienza Italica*, Proemio, *Opere*, Vol. 43, Milano, Ricciardi.
  20. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, vi, 41.
  21. Casiano, *Conferences*, Lib. x cáp. 1; Ver también Evagro, tomo 1, *Tratado Práctico*, tom. 1, cáp. xv.
  22. Sobre el tema, la obra de Enrico Castelli, *Il demoniaco nell'arte*; hay traducción española, *Lo demoníaco en el Arte*, Ed. Universitaria, Stgo., 1965.
  23. Ningún movimiento de huida nos presenta el arte de los pintores teólogos del siglo xv. Huyendo es imposible la oración... Aquel que mira está perdido, y el santo lo sabe. ¡Quien ose mirar quedará de un salto en la nada! *Il demoniaco nell'arte*, pág. 26.
  24. Enrico Castelli, *Tempo Esaurito*, Fratelli Bocca Editori, pág. 22.

## CAPÍTULO V

### *La Reflexión*

(Hospitalidad y soberbia)

*Don Quijote, vacío ya de  
su proyecto, vuelve a casa,  
vuelve a sí mismo*

JOSÉ ECHEVERRÍA,  
*Libro de Convocaciones, I*

#### 1. *Las variantes de la disponibilidad*

Este concepto de 'reflexión' tuvo en los primeros pasos de nuestras indagaciones un carácter casi operativo, además de simbólico: regreso al espacio propio (al domicilio), al tiempo para sí ('al día de guardar'). Que este concepto de 'reflexión' venga a converger con aquel otro, por el que se describe un rasgo esencial del psiquismo humano —y que venga a fundamentarlo— es lo que intentaremos ver a través de un examen algo más minucioso de este tiempo circular de la vida civil.

Fue a propósito del aburrimiento y del desgano que empezaba a mostrársenos con más nitidez lo que llamaremos 'cualidad propia' de este tiempo: cualidad de hacerse denso, pesado, *desértico*, inoportuno. O a propósito de otras disposiciones afectivas: de 'pasar volando', de 'ser eterno', 'propicio', 'discontinuo'... Hemos hablado también de 'tiempo degradado', de 'tiempo libre', de 'tiempo común', etc.<sup>1</sup>. Por último, hacíamos notar que estas cualidades se vinculan directamente a modos por los que somos conscientes de una relación y accesibles a una demanda, cualquiera ésta sea, ya provenga de personas o cosas.

Ahora bien, a diferencia de la asequibilidad que se dice de las cosas —hecho puro y simple—, en el hombre, el *ser accesible* supone cierta capacidad de *despeje*: liberarse de aquello que *lo ocupa*, para dar cabida a una nueva relación o a un

nuevo modo de acoger lo extraño. Potencia de despeje que hemos nombrado como 'disponibilidad'.

Digamos que se trata de un estado 'difuso', que, además de envolver 'atmosféricamente'<sup>2</sup> a los fenómenos psíquicos puntuales que nos ocurren<sup>3</sup>, otorga la calidad al tiempo vivido en cada uno de ellos. Es común describir esta calidad metafóricamente en términos de peso y de velocidad.

Atravesando el territorio simbólico del quehacer cotidiano, mencionábamos sus variantes. Recordemos: eran sustancialmente tres:

a) *Disponibilidad para otro a fin de ser para Sí*

Es evidente que en esta relación, la llamada 'disponibilidad' más que acoger sólo coge lo que está en la recta de nuestros fines y durante el tiempo que se mantiene en ella. En tal disposición, tanto 'lo Otro' como 'el Sí' aparecen distanciados del Yo actor al que se refieren. Justamente por la naturaleza de la vinculación, 'aquello para lo cual se está disponible' —las personas y las cosas con las que *tenemos que habérmolas*— pertenecen al orden de lo mediatizado; de lo ontológica y éticamente ajeno y distante. Falsa disponibilidad, por tanto.

Distante, pero en otro sentido, aparece también el Sí; a una distancia temporal de este Yo ocupado en procurar los medios para realizarse; medios que se anteponen y se imponen a la larga como lo único real. El desierto de la postergación y de la inmanencia pura.

Es este modo de disponibilidad el que genera un tiempo esencialmente inconcluso, tramitador: aquel tiempo mundano, tan magistralmente descrito por Heidegger; es este modo también el que nutre ese constante gesto cronoclasta —la ansiedad del corazón— que devora, que tritura, todo presente y rehúsa cualquier presencia que lo haga surgir; es este modo también el que concita un tiempo ontológica y éticamente insolidario con el mismo mundo del cual ha surgido: el tiempo brumoso y arrastrado del desgano.

Ya vimos que tales cosas ocurren —pueden ocurrir, más bien— en el tiempo del trámite, de *la feria*. Por otra parte, ¿no era en la atmósfera de este modo de disponibilidad que empiezan a insinuarse ‘los demonios del aburrimiento’: justo en el tiempo del regreso a Sí; ante la amenaza inminente de una disponibilidad para Sí: en el tiempo domiciliario o dominical?

Pero, estas preguntas ya las hemos contestado de alguna manera a propósito de la degradación de la vida cotidiana.

### b) *Disponibilidad para Sí*

El regreso a Sí —hecho definitorio de la vida cotidiana— es privilegio del domicilio, se cumple en él. Por tal razón, éste fue para nosotros el lugar simbólico privilegiado de la ‘reflexión’. Recordemos: la separatividad espacial y temporal del domicilio, simbolizaba negativamente ese liberarse de lo que nos ocupa: ‘despeje’ periódico del mundo. Introversión. Positivamente simbolizaba el retorno a estas cosas ‘vueltas hacia nosotros: cosas íntimamente serviciales: la lámpara de mi cuarto; objetos de evocación: un álbum de familia, viejos baúles; en fin, cosas siempre disponibles, a la mano de nuestras necesidades, de nuestros deseos. Simbolizaba, por último, retorno a la mesa familiar, a la conversación y con ello, a la reapertura de *un tiempo común*.

Con todo, la disponibilidad para Sí, como recogimiento desde la dispersión en medio de lo ajeno, puede llegar a ser también gesto regresivo: referencia continua al pasado, a la autoridad de los mayores, al árbol genealógico, al prestigio de familia. Regresión incluso en este otro sentido: naufragio en la ensoñación morbosa y reiterada; o en un sueño fisiológico que sólo intenta ‘matar el tiempo’.

### c) *Disponibilidad para los otros*

En contraposición al modo anterior, aquí la disponibilidad vuelve a presentarse como una relación mediata: supone, en efecto, la disponibilidad de Sí, como su momento negativo.

Y era la calle —siempre en una consideración primordialmente simbólica— el escenario privilegiado de este gesto hospitalario de apertura simplemente a lo que se presenta (personas y cosas). Lo era, en primer término, porque veíamos en ella el territorio predilecto del 'pasar'<sup>4</sup>, en ese sentido fuerte que le hemos dado de 'emergencia y novedad de ser':

Se sale a mirar '*lo que pasa en la calle*'. Pero, no sólo eso: se toma, se gana la calle; se levantan o se derriban ídolos en ella; en sus muros se proclaman todas las verdades y se invita a todas las transgresiones, sexuales, políticas, etc. Por las calles pasa 'la historia civil'; necesariamente pasa la Revolución. Pero también puede 'pasar' la Revelación por una calle, por la ruta de Damasco, de la que Saulo es sorprendentemente sacado de su rutina mortal.

Pero también le pertenece ese milagro del encuentro ocasional (¿dónde, sino en la calle?) cuando yendo cada cual por lo suyo, convergen dos existencias. Es decir, le pertenece el azar como destino<sup>5</sup>, como inicio absoluto e infundado de algo.

Finalmente, como en parte alguna, es en la calle donde ocurre la aproximación del prójimo, con ese rostro desconocido y esa exigencia incondicionada de reconocimiento con que suele presentarse (Como al Buen Samaritano).

En resumen: la calle simboliza lo expuesto a la seducción de una presencia no prevista; lo expuesto a las encrucijadas: al desvío, entonces. Jamás a las aporías, puesto que ella simboliza justamente *lo abierto*. Para quien no vaya tan de prisa a sus asuntos como para no percibir las tentaciones y las seducciones del camino; para quien no sólo la conoce desde aquel domicilio privadísimo y seguro de su auto, la calle es presencia imprevisible, impredecible también. *Presente*. En lo que sigue, estos símbolos de domicilio y calle, irán mostrando más literalmente su significación temporal.

## 2. Reflexión psíquica y 'reflexión' cotidiana

La vida cotidiana es 'reflexión': regreso a Sí a través de otra cosa; odisea, travesía. Y en esto consiste justamente el movimiento de su unidad.

Qué sea el Sí mismo (y el sentido de su unidad) es algo que aún no nos hemos planteado seriamente. Nos preguntamos: ¿será este Yo empírico el que va enlazando sus actos y tejiendo paso a paso su unidad más acá y más allá del presente? ¿Este Yo que se insinúa detrás de lo que muestra, ocultándose; y que en estas apariciones y ocultamientos puede, además, en el camino, enajenarse, extraviarse o, incluso, llegar a liberarse de Sí? Pero, en tal hipótesis será siempre aleatorio encontrarse consigo mismo al regreso de cada 'reflexión' (más acá del presente). Esto, lo primero<sup>6</sup>.

Tal presunción de ser Sí mismo resulta, por otra parte, como se ha insistido una y otra vez en la filosofía contemporánea, un proyecto eternamente pendiente o inconcluso (más allá del presente), en cuanto somos, sin vuelta, mera aspiración a ser. Somos lo que no somos<sup>7</sup>.

He aquí algunas de las cuestiones más urgentes que se nos vienen encima. Es hora, pues, de dejar de lado las consideraciones simbólicas y abordar sin más dilación el problema del Sí, como referente de todos los fenómenos que concurren en la trayectoria progresivo-regresiva de una existencia.

Hecho primario es, como dijimos, 'la reflexión'. Pero, es que hay también una reflexión que constituye el hecho primario de la vida psíquica superior:

Primario, según la más antigua tradición filosófica, para la cual las realidades incorpóreas poseerían, en contraposición a las corporales, una especie de movimiento '*conversivo*', como lo llaman, y que consiste en retornar a Sí 'con íntegro retorno'. En esto estribaría su esencia y su unidad.

Primario también para la más 'nueva' tradición, la que sostiene, como se sabe, algo semejante. Para Sartre, por ejemplo, el regreso a Sí mismo define, en contraposición al mero *en*

sí, la naturaleza del *para sí*. 'La naturaleza misma de la conciencia es existir en círculo'<sup>8</sup>.

Parecería lícito usar, pues, el concepto de 'reflexión' como un concepto analógico. Lo que no es de sorprender, tratándose en cierto sentido de un mismo 'móvil' (o del mismo ente animado que se mueve); sólo que visto desde dos perspectivas distintas: una, la reflexión, desde una perspectiva psíquica, con desarrollo exclusivamente temporal (vertical); la otra, desde una perspectiva espacial, tópica, de las cosas (Perspectiva horizontal), que es la que examinaremos.

Y es de esperar que tal analogía denote cierta correspondencia *in re*; cosa evidente para la tradición antigua, al menos para la neoplatónica. Se suponía que cada tipo de movimiento físico reproduce sin más la jerarquía de ser a la que el móvil pertenece. Así, el movimiento rotatorio, propio de los cuerpos celestes reproduciría la reflexividad espiritual propia de las inteligencias motrices o de las sustancias angelicales. El movimiento rectilíneo, en cambio, la jerarquía de lo perecedero y terrenal.

Respecto de la vida humana, semejante hipótesis de una correspondencia entre la reflexión psíquica y 'la reflexión motriz', más bien examinada, parece insostenible: en contraposición a los astros, tan regulares y exactos (así veían el Cosmos los antiguos), el hombre va y viene de un lado a otro; sube, baja, huye, retrocede, descansa, se detiene. Para tantos movimientos sin orden ni ley, ¿Qué línea sensata y común—sobre todo, común— cabría trazar? Al parecer, ninguna.

No obstante, desde las primeras páginas de estas indagaciones, el nuestro ha sido un intento de reconstruir el trazado ideal (esquemático) del decurso habitual de la vida cotidiana. Y en este intento nos hemos encontrado con un movimiento *simbólicamente* circular, esto es, 'reflexivo', en torno a ese punto de regreso consuetudinario que llamábamos 'domicilio'.

Concretemos, entonces, la pregunta: ¿Describe este círculo—y no ya de un modo simbólico, sino real— el movimiento de

un sujeto anímico-corporal que se devuelve continuamente sobre Sí? ¿Se trata, entonces, de una correspondencia real? Y en caso positivo, ¿Cuál es su fundamento? Y por último, en tal regreso, ¿Vuelve este sujeto, idéntico a Sí, vale decir, con aquel retorno íntegro que recordábamos a propósito del 'movimiento espiritual' de los cuerpos celestes? ¿O es que en este camino cotidiano de 'reflexión' hay pérdidas irre recuperables de ser o ganancias esenciales? ¿Inadecuaciones? En resumen: se trata de averiguar *la unidad* propia de la existencia individual, a través de las vicisitudes topográficas por las que cotidianamente va pasando.

Que sea posible describir dinamismo y sentido de dicha unidad, es lo que intentaremos mostrar a continuación, partiendo de las opiniones relativamente comunes que solemos formarnos al respecto.

### 3. *Desarrollo temporal y nexos*<sup>9</sup>

Hace años los estudiantes recitaban en variadas versiones simplificadas la ya clásica distinción entre fenómenos físicos: espaciales; y fenómenos psíquicos: temporales.

La idea de 'fenómeno', empleada universalmente para todo lo que es y deviene, tiene, por cierto, la virtud de no presuponer, y por eso se la ha defendido, nada subsistente, de limitarse a describir el aparecer de lo externo a lo interno (a la conciencia) o de lo interno ante sí mismo.

Cabe la duda, sin embargo, si este término de 'fenómeno' así aplicado, no peque por defecto diciendo menos de lo que la conciencia normal realmente percibe como lo propio del mundo externo en cada unidad subsistente: su relativa estabilidad; la co-retención de sus modos de ser. Que es justamente lo que connota la idea de 'cosa'. Pero cabe la duda, por otra parte, de que se haya traspasado al mundo externo una de las condiciones esenciales de los 'fenó-

menos psíquicos: el aparecer sin permanecer. El carácter exclusivamente temporal de éstos.

No vamos a embarcarnos aquí en una especulación sobre la esencia del tiempo y del espacio, condiciones universales de lo que pasa, en general: de lo fenoménico y de 'lo cósmico'. Otro es ahora nuestro problema: llegar a describir el modo en que aparece el dinamismo de unificación y engarce de los momentos que concebimos como de continuidad del Sí mismo; pero siempre referido este dinamismo a las cosas que nos ocurren y según la articulación cotidiana de tal ocurrencia. Y no quisiéramos salirnos de este marco.

Desde esta perspectiva, parecer no cuestionado es que el *Sí mismo* de la unidad psíquica es radicalmente diverso de lo que constituye 'la unidad espacial'; cosa o fenómeno externo.

Digámoslo así: las entidades reales (cosas) y sus aspectos discernibles poseen lo que cabría denominar 'un desarrollo espacial'. En otras palabras: cada entidad física —la cosa natural, a partir de un núcleo no visible: su ser mismo, *su esencia*; la artificial, a partir de una idea inscrita y manipulada en cierta 'materia prima'— conforma un haz compacto de apariciones, todas autorreferidas a ese núcleo que las hace ser lo que son y permite llamarlas como se les llama. Esta, la percepción común de 'las cosas'. Individualizaremos tal unidad, primero, de un modo exclusivamente formal; diciendo por ejemplo, que la unidad espacial se caracteriza por su 'no divisibilidad' (inmediata) en otras unidades tales como ella misma<sup>10</sup>. Positivamente, podría caracterizarse luego por la coexistencia 'allí mismo' de distintos modos (color, forma, tamaño, etc.), en algún sentido solidarios, o por ser origen o centro de distintas perspectivas a través de las cuales el ser de la cosa se exhibe y se destaca en su propia unidad.

Con todo, lo que quisiéramos señalar es esto: que tales modos y perspectivas hacen que *la cosa sea al mismo tiempo todo lo que ella es*; que ahora mismo es cuanto pudo y podría ser para conservar su ser propio, su identidad.

Pues bien, nada semejante ocurre con el fluir interior de

la existencia humana. Si soy, por ejemplo, aquel que está escuchando las noticias, es el acto significativo de escuchar<sup>11</sup>, el que ocupa todo el campo actual de mi conciencia. No soy más que eso. Un instante después, soy aquel que se sobresalta por lo que ha escuchado y comienza a especular sobre el alcance de aquello; un instante aún: el que tomará tales o cuales previsiones.

Actos sucesivos y diferentes en su significación: escuchar-interpretar-decidirse, y que constituyen toda otra suerte de unidad: *la de aquello que no puede desarrollar al mismo tiempo todo lo que es* a la manera de las cosas con desarrollo espacial. 'Los fenómenos psíquicos' conforman, pues, cierta unidad con exclusivo desarrollo temporal. Unidad que implica por analogía el ser propio de la cosa física, *modos específicos de conexión*. Concretamente: a la idea de 'núcleo' en la cosa física corresponde aquí la idea de 'sucesión articulada de actos', en cada momento de cuya articulación, el nexo relacionante se está relacionando absolutamente a sí mismo. Es una relación autorreflexiva.

Preciso será detenerse en este punto.

Lo que nosotros estamos abordando ahora es el modo de continuidad propio de la conciencia; y en un sentido semejante al que proponía Dilthey, a principios del siglo xx. Pero —ya lo hemos dicho— siempre referido a las cosas que nos ocurren y según la articulación cotidiana de tal ocurrencia.

Esta delimitación significa que si, por ejemplo, resulta que ahora estoy aquí, en esta estación ferroviaria, y no en otro lugar, debe de haber, entonces, un enlace con mi ubicación previa en otro sitio. Pues sólo así este *trayecto* espacial realizado por mi cuerpo y la nueva situación frente a la cual me hallo, representarán la unidad desarrollada espacialmente de un modo absoluto de relacionarme con el mundo. 'Estoy aquí' —declaro— 'porque quería verte'. El deseo: *uno de los modos de relacionarme al mundo*, nexo significativo con él, *es causa última*, sentido y justificación del trayecto que mi cuerpo significante ha descrito ahora en el espacio del mundo<sup>12</sup>.

Y he aquí la conclusión: que la continuidad de mi trayectoria (la unidad total de mis trayectos) en el mundo no puede comprenderse sino mediante el conocimiento de los nexos<sup>13</sup>. De este conocimiento –íntimo, reflexivo– depende mi ‘continuidad’, la unidad de mi ser. De este conocimiento –común, además– depende también la eventual comprensión que los otros alcancen de mi conducta.

Ahora bien, no es posible seguir soslayando el hecho que estos nexos que van remachando la continuidad de los trayectos son actos de un Yo relacionante; que a él pertenecen todos los actos objetivamente registrables que constituyen la línea quebrada de nuestra biografía personal. Por eso, si nos referimos a *la experiencia* de esta continuidad, de esta identidad en el tiempo, entonces no nos será posible seguir soslayando este Yo, liberarnos de él, aun cuando, reconozcámoslo, tenga siempre tanto de invisible y formal.

De invisible, porque está siempre detrás de los actos que cumple<sup>14</sup>: a oscuras, retraído; infinitamente más retraído que la mano respecto del lápiz con que ella escribe; y de las cosas que escribe. En efecto: por un acto artificial puedo volver mi mirada desde la escritura a la mano que escribe; no desde los actos al Yo que los sujeta. Se derrumbaría todo. Esta, la experiencia básica, aporética, en cuanto experiencia de un ‘objeto’ gnoseológico que por imposibilidad ontológica no puede experimentarse ‘objetivamente’: que es *inobjetable*. Y así, el sujeto psíquico, el Yo al pretender volverse sobre Sí para aprehender su ser, huye a ocultarse detrás de los actos que presenta y sujeta –se autocercena, como el insecto, a fin de no ser prendido– y en su huida sólo deja un fragmento o una forma vacía, pero indubitable de Sí.

Es concebible, pues, que esto que viera Descartes como la indestructibilidad del Yo<sup>15</sup> pensante –fundamento del orgulloso subjetivismo moderno– pertenezca, como lo han señalado Kant y Heidegger, cada cual a su manera<sup>16</sup>, más bien a una ‘fenomenología formal de la conciencia’; y que, entonces acaso no tengamos derechos teóricos para ir tan lejos; que lo

inobjetable del Yo no autorice en absoluto a pensarlo como una cosa inmune a todo cuestionamiento. Indestructible en su mera *unidad formal*, cabe, sin embargo, que la vida consciente sea tremendamente vulnerable en sus accidentados regresos cotidianos hacia Sí misma. Que en el *trayecto* de estos continuos 'hechos de reflexión' se extravíe, se divida, se quiebre en alguna de sus conexiones. O que enferme de aquella terrible 'Enfermedad mortal' de que habla Kierkegaard<sup>17</sup> Y por allí irán nuestras próximas consideraciones.

#### 4. Actos intencionales y actos intencionados

Concédese esto sin dificultad: que la unidad psíquica no sólo consiste en la mecánica certificación de que 'soy yo mismo' aquel que, por ejemplo, escuchó; y luego, aquel que interpreto; y luego, aquel que decidirá... Se concede que no somos la mera suma o amontonamiento de nuestros actos reflexivos.

No lo somos, y esto es obvio, cuando tales actos son variaciones en torno de un mismo *tema*: v.gr. 'eso' que he escuchado; 'eso mismo' que luego interpreto y sobre lo que recaerá, finalmente, mi decisión. Todo ocurre aquí como si el tema fuese sugiriendo nuestros actos, ordenándolos, enlazándolos objetivamente, en una sola unidad co-temática de conciencia.

Pero, vamos más lejos: nada impide que en el acto siguiente, la conciencia 'salte', sin *nexo* visible, de un tema a otro; de la consideración de esta cosa a la de aquella: del tema dubitativo acerca de la existencia de Dios, a la concreta preocupación por avivar el fuego de la chimenea, aquí, en este frío refugio holandés. Y de esto, a ensueños y evocaciones, o a meros juegos asociativos u ocurrencias, que el 'tema' del fuego, pudiere suscitar. 'Saltar a cualquier cosa'.

Sin embargo, en ninguno de estos éxtasis o 'excesos' sucederá, como en el juego del compra huevos; es decir, que repentinamente, el Yo se encuentre sin lugar propio en la cadena de las regresiones. Por el contrario, reentrará siempre en Sí. Su regreso parece asegurado.

Pero, ¿Cómo? ¿Y dónde?, nos preguntamos. ¿Cómo es que 'vuelve en Sí' el que sueña, el que delira o el que mediante un experimento mental ha terminado por volatizar la realidad del mundo sensible? O más definidamente: ¿Cuál es la referencia absoluta que orienta tal regreso? La respuesta tiene que ver con 'la reflexión cotidiana' de la que venimos hablando. Tiene que ver si ella es, como pensamos, fundamento y criterio absolutos de orientación<sup>18</sup>. Es lo que nos proponemos examinar en seguida.

Partamos del examen de los actos que la actividad unificante del Yo va enlazando. Por ejemplo: desear. Este es un acto; y agreguemos: un acto intencional<sup>19</sup>.

Ahora, decir: 'yo deseo esto', o escribirlo, ambos son actos 'intencionados'. En otras palabras: actos físicos *movidos intencionalmente* por actos tales como el primero (el de desear).

Si compro una máquina de escribir (acto intencionado) no sólo sabré que la he comprado sino fundamental y concretamente, *para qué* o *porqué* lo he hecho. O si ahora me encuentro a esta altura de la calle X, sé muy bien porqué estoy aquí, dónde me dirijo y qué busco. He aquí dos modos esenciales de enlace significativo: el de sentido (para qué) y el de fundamentación (por qué).

Es la pérdida de este tipo de enlace de los actos intencionales respecto de los intencionados, la que puede trizar o interrumpir aunque sea por un instante la continuidad de nuestra vida psíquica; hacernos perder el camino de regreso hacia nuestra historia actual, perder nuestra posición y nuestra continuidad ahora aquí, 'en el mundo'. Como cuando nos dirigimos a buscar algo, y olvidamos en el camino qué es propiamente lo que veníamos a buscar, o porqué. Situación común y angustiada, ésta de no saber qué hacer con nuestro cuerpo, con nosotros mismos. Quiebre real de nuestra identidad.

Pero, otro es el modo en que habitualmente ocurren las cosas: a cada momento sé —o creo saber— cuál es la fundamentación y el sentido *inmediatos*<sup>20</sup>, de mis movimientos. Su

sentido y fundamento, excluyendo, talvez el paréntesis del sueño, del juego o de los absurdos que pasan 'entre' los itinerarios a los que se regresa.

Este saber es suficiente en las alternativas de la cotidianidad. Aunque, meditando en ello, mi anhelo de orientación quisiera en verdad llegar aún más lejos: regresar 'hasta los orígenes' y saber *absolutamente* porqué me encuentro en este espacio del Universo y no en otro; saber cómo se encontraron mis padres, mis abuelos en el mundo; cómo se fue encontrando toda esa humanidad antecedente que hizo posible que yo llegara a ser aquí el que soy; conocer, en otras palabras, la suma de circunstancias externas e internas que se han confabulado para que una mera posibilidad de ser se haya abierto paso entre las cosas reales de la historia; y que hace que me encuentre ahora aquí, pensando, escribiendo, y no caleteando una ballenera por las costas del sur de Chile, por ejemplo, o llevando la contabilidad de alguna empresa o pagando en la cárcel alguna deuda a la sociedad<sup>21</sup>.

Casi está de más decirlo: un saber de esta índole es radicalmente ilusorio; inalcanzable. Lo es a causa de cuanto de imprevisible y gratuito nos pasa; cuya razón última, por tanto —si es que la tiene— desconocemos. Nuestra historia pertenece a lo que Spinoza llamaría 'hechos de experiencia vaga'. Pero, ilusorio también a causa de que nuestro saber de los enlaces es a menudo un saber falso o deformado. Por cierto, en general, sé que estoy sintiendo (o haciendo tal cosa o pensando) y qué es lo que siento. Pero, el sentido o el porqué siento así es algo que puede escapárseme sistemáticamente, o algo que sistemáticamente me oculto, deformedo y disimulo ante mi propia conciencia. En definitiva: no soy transparente para mí mismo, como tiendo a suponer. Esto, el psicoanálisis lo ha puesto en evidencia.

Endeble, limitadísimo, tal saber de los fines y del fundamento constituye, sin embargo, *la sustancia* de mi ser actual —de mi ser humano. Soy una hebra pensante; continua en medio de la diversidad de tiempos, de espacios y situaciones

por los que he venido atravesando. Estoy aquí, ahora, en vistas de hacer esto o aquello, en este laberinto de la ciudad, en este laberinto del tiempo histórico. Y *aquí mismo* siento que soy idéntico al que en otro instante estuvo en otro lugar, haciendo otras cosas. Soy el que carga irremediablemente consigo (justificándose o renegando de sí) mediante continuos actos de *fundamentación* y sentido; actos que operan en la discontinuidad de mi biografía interior y que se traducen en la continuidad nunca rota de un trayecto externo. La 'reflexión identificatoria' consiste, así, en percibirse en un lugar, camino hacia, en medio de cosas familiares (esto último a veces podría faltar) como la trayectoria espacial de unas intenciones de ser proyectadas en el mundo; como resultado de unos enlaces 'vividos': como lo que he deseado, o lo que he debido hacer, etc.

En resumen: la identidad de mi ser no está asegurada por aquel pensamiento reflexivo que va diciendo 'Pienso, luego soy'. Parece estarlo, en cambio, por esta otra 'reflexión' espacial, cotidiana que regresa a Sí a través de los laberintos del mundo (conflictos, intereses, elecciones) y en la que el sujeto se reconoce de alguna manera como el *fundamento de ese enlace de continuidad*.

Condición externa de esta 'reflexión': la existencia de 'un punto' al que vuelve consuetudinariamente el ser animado. Un domicilio. Esto es cierto. Sin embargo, el hombre 'sale de Sí' y 'regresa a Sí' de modos puramente mentales; con su pensamiento, con su imaginación, con sus deseos, está en esto, luego, en aquello, para volver de alguna manera a partir desde Sí, desde el Presente. Pues bien, en 'esta reflexión' su cuerpo representa el *topos* intransferible de la orientación cotidiana. Fuera de todo simbolismo: representa el domicilio absoluto del que parten los ex-tasis, las migraciones, las intenciones; y gracias al que éstas se *traducen*, se logran, se malogran, al probarlas en la realidad; o en el que, misteriosamente, se ocultan o se guardan a la espera de la ocasión propicia. Finalmente, es por este cuerpo que me percibo como una

partícula de identidad que va dejando una impronta inteligible en el Universo: en la medida en que es continua. Es por este cuerpo que puedo divisarme a distancia.

Por lo mismo, en virtud de la impronta de su cuerpo, el soñante puede 'volver' desde el mundo onírico y reintegrar a Sí los actos intencionados pendientes que constituyen en curso de su vida habitual. Y la certeza de encontrarse precisamente en el mismo espacio en el que se abandonara al sueño —y en medio de las mismas cosas— es lo que impide confundir este espacio preferencial de la *res* —de la realidad— con un espacio onírico o con el espacio de las re-presentaciones<sup>22</sup>.

No hay criterio subjetivo cierto para diferenciar el sueño de la vigilia, y en esto tenía razón Descartes. Y no lo hay, no sólo teórica, sino existencialmente, cuando ocurre que tiempo y espacio reales se prolongan en, y se funden con los espacios y los tiempos del sueño. Como cuando sueño que estoy durmiendo aquí, en este mismo lugar en el que realmente estoy durmiendo. Y sueño, por ejemplo, que me levanto a revisar una puerta; y que me vuelvo a dormir.

El problema es cómo saber al otro día si en verdad me levanté a medianoche. ¿Hice aquello o no lo hice? Y es en este tipo de dudas que la continuidad de la conciencia *concretamente* puede extraviarse. Entonces, volver a Sí no significará otras cosas que reencontrarse con la última punta del acto intencionado previo al sueño, reencontrar la huella real de una intención<sup>23</sup>.

En resumen: el talón de Aquiles de la continuidad psíquica, del Sí mismo, es propiamente el enlace entre los actos intencionales y esos otros que hemos llamado 'intencionados'. En virtud de este enlace venimos a dar con todo nuestro pasado, ante la presencia horizontal y taciturna del mundo. Y este es el punto al que dedicaremos nuestro próximo examen.

##### 5. *Lo revelante y el revelado.*

Los actos significativos y sus enlaces, por ser momentos de un

desarrollo temporal, no tienen otro modo de estar presentes en la unidad, que no sea prolongándose, fundiéndose, asomándose o también, escondiéndose (todas estas variables son posibles) en este acto significativo único que ahora experimento y soy.

De tal manera que ante cualquier 'estímulo externo', ante la vista de cualquier cosa o cualidad pertenecientes al horizonte espacial, el acto significativo, 'el fenómeno psíquico', se *descarga*, por decirlo así, 'en verticalidad' con su riqueza de significaciones latentes, convocadas ahora por lo que en este momento me solicita y urge.

Al decidir algo, ahora, soy también mis vacilaciones previas, mis recuerdos lejanos, mis resentimientos; soy mis prejuicios, mis obsesiones y la marca de los otros sobre mí (de mis padres, mis abuelos, etc.); todo eso, removiéndose y agitándose aquí a propósito de esta decisión puntual que he de tomar. Debe decirse, entonces, que frente a la continuidad horizontal de ser (de las cosas con desarrollo espacial), *llego* como una acumulación de significaciones experimentadas o también, simplemente recogidas en la atmósfera significativa de la Historia<sup>24</sup>.

*Llego*, como un quantum temporal a este horizonte de ser, por la ruta secreta y discontinua de la sucesión del Sí mismo; por la ruta discontinua del tiempo interior.

Cotidianamente, ¿Cómo puede ocurrir esto: que a través de una sucesión discontinua llegue (normalmente) sin extrañezas ni vacilaciones, uno, entero, inconfundiblemente el mismo? Es lo que nos venimos preguntando.

El tiempo interior es una sucesión de *quanta* reflexivos. Reflexivos, puesto que en cada uno de ellos me vuelvo a encontrar con lo que vengo de ser.

Tal encuentro resulta, *por una parte*, del hecho de que la situación presente es la que me produce; la que me saca y me expone a eso que soy. Como un objeto iluminado por la luz de un linterna, *yo soy justamente lo revelado*. Y lo soy, con una acumulación de significaciones antiguas que un ojo experto

—acaso a veces, mi propia mirada— estaría en condiciones de penetrar<sup>25</sup>.

Soy lo revelado, entonces, no por un acto de reflexión personal. Este no hace otra cosa que volverse sobre un Sí mismo ya constituido, y 'tomar nota' de un modo más o menos atento, más o menos profundo, de lo que soy. La reflexión, en el sentido habitual del término, se limita a certificar lo que está allí.

Lo que me revela es, pues, un poder fuera de mí. Difícil darle un nombre. Pues, nada entitativo, ninguna entidad en cuanto tal, en cuanto 'cosa' aislada y 'sólo ante los ojos'<sup>26</sup>; tampoco ningún 'estímulo' proveniente de las propiedades de las cosas, ni nada parecido sería capaz de hacerlo. Digamos por el momento que es algo 'global' que 'pasa' en la realidad, sea ésta física o social, y cuya *cualidad* (o valor) me afecta: '*Lo que Pasa*<sup>27</sup> —llamémosle así— me cierra, por ejemplo, el camino con tal o cual problema inesperado o abre para mí tales o cuales perspectivas o, en fin, me revela tales o cuales significaciones potenciales de los entes, y al hacer cualquiera de estas cosas, *me revela* lo que soy, en mis modos de disponibilidad.

Agreguemos: en el límite de mí mismo y a partir de *Lo que Pasa*, debo, entonces, 'pasar' al próximo instante a fin de prolongar mi ser como una continuidad *reconocida*, respecto de lo que vengo de ser, en la línea visible de mis actos intencionados: si estaba escribiendo una carta, continuar haciéndolo; o si, ante un recuerdo que me *Pasa*, la rompo, por ejemplo, saber en todo caso cómo 'he pasado' en la línea del tiempo horizontal desde aquel acto intencionado (escribir) a este otro: al de romper el papel que escribía. Tal continuidad se produce, hemos dicho, en el límite de Sí mismo, en el enlace. Así, ser yo mismo, al margen de la connotación ética que pudiera asignársele a esta expresión, significa primariamente: reconocerse en la sucesión de los movimientos. Darles continuidad (unidad) en virtud de los enlaces intencionales<sup>28</sup>.

Lo que *Pasa* es, pues, un poder que adviene y saca a mi subjetividad de su escondrijo; pero, también es un poder que

a través de esa subjetividad mía, nuestra, ilumina en algún grado la intimidad de las cosas: el ser propio y cualitativo de cada entidad. Sobre este juego de reflejos hemos de volver más adelante.

Por el momento, completemos el esquema de la situación:

*Por una parte*, decíamos, soy el revelado. Ahora bien, *por la otra*, es mi pasado el que viene a entregarme, casi inerme, a Lo que pasa. No dispongo más que de él (ya lo hemos dicho: de mis recuerdos, de mis pre-juicios, de mis resentimientos, etc.); por tanto, en verdad, es este pasado el que en cierto sentido dispone de mí y tiende —tal es su tendencia— a *responder por mí*: a mostrarme, justamente, el avaro que soy cuando quería ser generoso. Y,

*Otras veces, me duermo en medio  
de la sociedad distinguida  
y cuando busco en mí el valiente,  
un cobarde que no conozco  
corre a tomar en mi esqueleto*

*Mil delicadas 'precauciones'*. (P. Neruda, *Estravagario*.)

En resumen: tiende a hacerse cargo, a responder, 'por' mí<sup>29</sup>, adelantándoseme a toda novedad de vida: *video meliora, proboque, deteriora sequor*.

Y he aquí una implicación inmediata que resulta de esta continuidad *sui generis* que estamos examinando: somos esa identidad —desconcertante, por cierto— que regresando a Sí, llega siempre atrasada a Sí misma.

Es tan fuerte esta experiencia del regreso a la seguridad domiciliaria de lo que ya somos —a los mismos actos, a los mismos gestos, a los mismos esquemas mentales, en fin, a una sistemática y protegida continuidad de ser— que su sola consideración debiera poner en jaque definitivo esta testaruda insistencia contemporánea, 'neopelagiana', acerca de la libertad como *gratuita y permanente disponibilidad de Sí mismo*<sup>30</sup>.

En este punto, los griegos se mostraron bastante más prudentes que nosotros: la paideia griega desconfiaba de la espontaneidad, de la gratuidad de lo actos. Y, por tanto, iba

preparando en el tierno espíritu de los niños y de los jóvenes, las repuestas adecuadas que el futuro ciudadano debería dar, enfrentado a las exigencias ético-sociales del presente venidero; enfrentado a esa situación Presente que nos revela irremediamente lo que *ya* somos. Con esta actitud, paradójicamente, desde el pasado, la paideia enseñaba a liberarse del pasado, y quedar disponibles para la acción virtuosa y verdadera (aun antes de conocerla). Concebíase así el acto libre como exclusiva disponibilidad hacia el bien. No hablemos de 'la disponibilidad' para el mal, entendido éste como egoísmo y soberbia<sup>31</sup>: signo evidente de esclavitud.

Para concluir este paréntesis histórico: la mera espontaneidad que sigue habitualmente a la revelación de Sí, no constituye la libertad a la que aspiraba la humanidad griega, como disponibilidad de Sí (valentía, magnanimidad, etc.), en contraposición a la esclavitud. La mera indeterminación para esto o para aquello sin costo existencial no era en absoluto libertad.

El problema es arduo, como oscura la esencia de la vida humana. Pero es claro que en la medida en que somos revelados por Lo que Pasa, por el Presente, y no podemos ponernos a salvo de lo que venimos de ser —el avaro, el pusilánime, etc. que soy— no nos hemos liberado aún del peor de los yugos.

Ahora bien, revelado, me encuentro sin más trámites frente a una situación espacial significativa —ambigua, por tanto— y a la cual llego, como hemos dicho, con el ser que vengo de ser y con la carga de significaciones antiguas que todavía soy; me encuentro *siendo interpelado* por las cosas, por su inescrutable compaginación, y sin más capital para responder que 'yo mismo'. Pero, yo soy en una medida inquietante —no queremos pronunciar la palabra 'esencial'— un pasado que se abre paso en medio de lo presente, a fin de prolongar aquella antigua identidad, aquella antigua insistencia en las mismas cosas, en los mismos gestos *En lo mismo*. Huida hacia adelante, en verdad, para ponernos a salvo de la interpelación.

¿No es esto lo más opuesto a una idea aceptable de libertad? Diríamos que sí.

No obstante, *la experiencia de la libertad existe*. No es algo que podamos desechar, simplemente porque su idea (o ideal) no nos resulta. Será preciso penetrar más a fondo, entonces, en ese punto inextenso por donde brota continuamente tal experiencia. Hacer una especie de 'cortadura' *en el instante*<sup>32</sup>.

Fijemos esta 'cortadura' imaginaria de nuestra continuidad aquí: entre la interpelación y el nuevo enlace a Sí mismo; pues, es justamente en este punto donde surge la experiencia subjetiva de la libertad<sup>33</sup>; con su significación irreductible de 'salto a la otra orilla'.

Hecho que podría describirse así:

A propósito de tal o cual ocurrencia —de esto o aquello que Pasa— estoy consciente en este momento de contar con diversas variables como respuesta a la situación global. 'Soy libre' —me digo, porque es un dato de experiencia que, entre todas estas posibilidades que conozco y evalúo: a, b, c..., etc., estoy eligiendo una de ellas, conforme a mis principios, a mis intereses o, por último, a lo que me gusta: a mis caprichos. No importa cuál; lo que sí importa es que yo elijo mi próxima conexión con el mundo, y que al hacerlo, me elijo a mí mismo, 'salto' al próximo instante. Así es como me siento ahora ser: origen y, sobre todo, *fundamento* de mi propia 'esencia'; el laceador libre que cumple todos los enlaces de su ser.

Lo que Pasa me revela, pues; como un ser cuya próxima jugada depende de Sí mismo; Y esto es verdad. Pero aquí está toda la cuestión, la vieja cuestión del *servo arbitrio* que resucitó Lutero y que Kant tradujera en esa crítica sin concesiones al planteamiento 'material' de la Ética<sup>34</sup>. Justamente porque tal elección en el límite es elección de Sí, justamente por eso, no es otra cosa que elegir la profundización del cautiverio; de la *natura lapsa*, diría Lutero; o determinación empírica a causa del amor patológico, como diría Kant. Egoísmo, en fin, y *no libertad*.

En otras palabras: El acto electivo no coge, el núcleo sustantivo de la libertad, lo que la haría 'insospechadamente' diversa de todos los actos condicionados.

Y por aquí va justamente la crítica de Spinoza: nos asalta la sospecha —diría— de que tal acto que llamamos electivo no sea otra cosa que la imposición subterránea del apetito o del interés más fuerte que nos domina, y a cuya simple 'toma de razón' no cabría denominar de manera alguna 'libertad'<sup>35</sup>.

Así, para terminar este punto, el pasado no sólo responde por mí: responde con vistas a mí mismo, responde *para mí*: a fin de mantenerme idéntico, 'protegido' a través de las vicisitudes del mundo. Podríamos decir también que usa del 'mundo' nada más que para cumplir el proyecto de tal identidad. Ya habíamos señalado esquemáticamente esta disposición como 'disponibilidad para los otros a fin de ser para Sí'<sup>36</sup>. Y habíamos agregado que tal disponibilidad es un continuo saltarse el Presente en vistas de un antiguo Sí mismo que va dejando la monotonía de su sello en todo lo que proyecta:

'En la trivialidad cotidiana, el mañana aparece como un eterno ayer', Heidegger, *Ser y Tiempo*, N° 71.

Pero, nosotros, ¿a qué nos estamos refiriendo sino a la identidad propia de la rutina, a la eternidad —la mala eternidad— del etcétera, vista desde su obstinado y huidizo fundamento?

La triste soberbia propia de la rutina consiste más que nada en creer que sabe desde siempre lo que somos, de punta a cabo, y en no cuestionar la cómoda identidad que la mantiene en ruta por un desierto que no va a ninguna parte; en el vacío de una espera que no espera nada:

'Se será lo que siempre se ha sido'. He aquí su orgullo y su único proyecto.

## 6. *La seducción.*

Retomemos el momento del enlace, que nos interesa sobremanera.

La libertad muestra su poder originario cuando estamos volviéndonos sobre lo que ya somos... a causa de una Presen-

cia revelante: en *el instante* del enlace a nuestro próximo estado de ser.

Y hemos visto que el enlace habitual de 'la reflexión' es aquel cuyo fundamento y cuyo sentido residen en la elección del (Sí) *Mismo*: es porque me elijo a mí mismo que realizo tal o cual acto intencionado por el que mi historia se va prolongando en el mundo como una línea sin huecos. Así, en esta elección, Lo que Pasa representa sólo un punto de apoyo para la identificación por la que voy siendo *el mismo* en tiempos y espacios diversos.

Vimos, además que *la experiencia* de la libertad como salto inmediato desde lo posible a lo real, la libertad-acto, está dada aquí, justamente, en este instante del enlace. Pero, vimos también que esta elección del (Sí) *Mismo* no hace sino prolongar una suerte de cautiverio en el pasado.

A esta experiencia de la libertad-acto que hemos descrito, se contrapone otra experiencia, también común, también radical: la de llegar siempre atrasado a lo que somos: la experiencia del cautiverio, la experiencia de no disponer de nosotros mismos para elegir aquello que siendo Otro, nos sale al encuentro en nuestra ruta cotidiana y se nos propone como don (Presente). Y este es el sentido último del egoísmo radical: insularidad ontológica, clausura de Sí<sup>37</sup>.

La disponibilidad para lo Otro, para lo que vale por sí mismo como *cualidad pura de ser*<sup>38</sup>, tal disponibilidad, implica por cierto un quiebre, una profunda transgresión respecto de lo que somos.

Digámoslo ahora: al enlace rutinario, segregador de un tiempo continuo, desértico, del que tanto hemos hablado, se contrapone, pues, el quiebre consigo mismo, con su tiempo riesgosamente discontinuo, con su tiempo 'otro'. Pero esto ocurre siempre, en virtud de la interpelación de Lo que Pasa —del Presente—, que pone en jaque la re-iteración somnolienta de mi ser.

El Presente es seductor: atrae a sí (se-duce).

Y no porque ofrezca una posibilidad *tentadora* para el yo

proyectante: posesionarme, por ejemplo, de eso que está allí y nadie reclama; o atribuirme tal descubrimiento, a cuyo verdadero autor nadie conoce. Estas son tentaciones, reincidencias en el pasado a propósito de una oportunidad que el yo sabe *coger* —no acoger— y enlazar a sus intereses. Coger, como Adán, el fruto bíblico, en el angustioso instante de la comprensión de un poder ser, a espaldas de Dios, a espaldas del Ser.

Pero nosotros estamos hablando de la seducción. Y este fenómeno tiene un sentido diametralmente opuesto al primero. Porque, en la seducción, la potencia de enlace no parte de nosotros (de nuestra angustia de ser), sino de aquello que encontramos en el camino y nos llama a sí. Como en el misterio de las vocaciones. Algo aparece en el mundo; algo que luce con *una cualidad de ser*, por la que trasciende y anula cualquier condición tramitadora y objetiva en la que haya sido puesto; por la que la mundanidad del mundo queda allí y en ese instante, suspendida. Es en virtud —o mejor, por la virtud— de ella<sup>39</sup>, entonces, que el trans-eunte, que 'el ser en el mundo', acaso se distraiga, abandone sus negocios, o pierda la ruta, y se olvide de Sí mismo, en una pérdida y en un olvido que ya no angustia ni desconcierta. Ya volveremos sobre esto.

## 7. El Presente

En un sentido literal y básico, Presente es la ofrenda del ser a la conciencia. Cuando se le considera, en cambio, como parte objetiva de un tiempo contable, se acaba por reducirlo a un punto inextenso: a nada. Esto lo vieron Aristóteles y San Agustín<sup>40</sup>. Pero, sobre todo San Agustín comprendió que tal consideración del presente es aporética o, en todo caso, la abolición de su densidad ontológica.

El Presente es, en verdad, *una extensión indivisa*: 'mientras' ocurre no caben vacíos ni divisiones; no cabe sino pura cuali-

dad de ser; 'mientras' ocurre, por lo tanto, la sucesión de los ahora situacionales, límites, queda suspendida.

Esto fue lo que quisimos mostrar a propósito de lo que llamamos 'despotencialización del mundo'<sup>41</sup>: se trataba de individualizar los factores que determinan un cambio en la calidad del tiempo. Ahora bien, el trámite (el 'para esto' o 'lo otro'), como vimos, representa el vínculo conformativo de la mundanidad y, por tanto, segregador de un tiempo que siempre en fuga hacia adelante, devora su pasado. Suspendido el trámite, libradas de enlaces impuestos, liberadas de su condición objetiva, tramitadora, todas las cosas ocurren como si las cualidades del mundo —lo que hay en ellas de 'universo'— empezarán a relucir con su brillo propio, empezarán a hablar desde sí, a decirse, en una modalidad de recogimiento, de intimidad cuya expresión paradigmática llamábamos 'domingo'.

Como aquel edificio público que, repentinamente, en su recogimiento dominical, avanza con todo su pasado, solemne hacia nosotros o nos absorbe en la serena belleza de sus líneas o en la nobleza de su materia.

Para verlo realmente habría que 'aprender' a vagar por las calles de la propia ciudad con aire dominical o con el alma infantil de turista.

Supongamos que, ahora, nos detenemos a contemplar así un edificio tan 'familiar' como éste: el banco donde solemos pagar las cuentas; que nos detenemos a contemplarlo en esta su repentina, descomunal apariscencia; a admirarlo con aquella inocente admiración de turista, decíamos. O de filósofo. Presente es esto: 'la extensión' indivisible de esa cualidad de ser con que nos absorbe la existencia contemplada; por la que queda 'en suspenso', entonces, la continua fragmentación, de nuestro tiempo en la inquietud del cálculo y de la espera. Tiempo esencialmente ético, en cuanto común y participativo; y que dura tanto como aquella Presencia que absorbe nuestra mirada, que la sostiene en un acto indiviso y no contable: que la sujeta a Sí un instante o una eternidad.

Ahora bien, es a esta temporalidad profunda a la que 'llegamos' y desde la que nos movemos para sentirnos un instante después idénticos o no idénticos con aquel que venimos de ser.

Lo que seremos en el momento posterior, depende del enlace.

Es común en la vida de todos los días escaparnos por el camino de la fácil identidad, del apego a lo que somos; escapar a la exposición que podría ocurrir si estuviésemos disponibles para ello. Lo más común en la vida: 'saltar' simplemente del pasado al futuro (las ansias del corazón)<sup>42</sup>. O bien, deslizarnos por el presente como por un punto inextenso en el que se funde un 'pasando' sin gloria con un futuro sin trascendencias. Este último era el aspecto esencialmente rutinario de la vida cotidiana. Aspecto ineliminable, por lo demás. Lo hemos dicho en otro lugar<sup>43</sup>.

Ahora bien, en cuanto ambos aspectos, cada uno a su manera, expresan una huida de Sí, pueden tomar formas y asumir dignidades que disimulen este mismo huir o lo justifiquen o den a priori por inoportuno cuanto aparezca como imprevisible en el horizonte de sus afanes.

Cabe incluso que aun las virtudes más prestigiosas vengan ahora a justificar ese intento de refugiarnos en el domicilio o de rehacer el camino (*odos*) de la sagrada identidad.

Pues, ¿acaso, el método no es una virtud, y virtuoso quien sigue siempre un mismo camino para llegar a lo suyo: el hombre metódico? Por cierto, pero tal apego al camino puede convertirse en una cómoda estratagema para evitar toda verdadera llegada; y para dividir tajantemente las cosas entre las que están en el camino (el itinerario previsible) y lo que está fuera, proscrito. *Por principio*.

Y a propósito: la coherencia, ¿No es acaso una virtud? Parece serlo, por lo general.

No es raro, con todo, que un ciudadano incommovible, siempre fiel a sus principios, vaya ocultando tras tal recia virtud, la terca obstinación de ver siempre lo mismo o la

prolongación de lo mismo en todo lo que pasa en el Universo y que camino a su oficina confunda al Ángel que se le aparece, con el ascensorista. Es posible, pues, que aquella virtud esconda una intolerancia radical.

Cabe todo esto: coger de la novedad (de Lo que Pasa), sólo aquello que nos sirve para suprimirla, y proseguir así por la ruta de una identidad incuestionable. Sin embargo, ninguno de estos subterfugios cambia las cosas: ninguno sabe ocultarnos, como diría Heráclito, de aquello que no se pone jamás. *Somos revelados siempre*; incluso si en el horizonte de esta revelación y a partir de ella, tratamos las más de las veces al Revelante como 'lo objetivo'. Es decir: como algo de suyo disponible para nosotros: la Naturaleza, como campo de explotación; al prójimo en general, como 'funcionario', 'cuña', 'enganche', 'consumidor', 'cliente', etc., que abre o cierra las puertas a nuestros personales proyectos; y a la obra, como utensilio o bien de consumo; y al Universo entero, como campo de operaciones o de control universal...

Pero, incluso cuando tratamos así, metódica, coherentemente, a Lo que Pasa, somos una y otra vez, revelados. Y es más: justamente este modo de tratar las cosas, representa el modo por el cual el hombre ha sido individualizado como ser-en-el-mundo; representa la posibilidad misma de un 'mundo'.

No obstante, tampoco el hombre 'es' sólo revelación que le ocurre: no sólo es Sí mismo en el sentido de identidad retrospectiva. Como lo ha repetido la tradición aristotélica, pertenece a la naturaleza humana *'ser en cierta medida todas las cosas'*<sup>44</sup>; serlas en el sentido de acoger, en el conocimiento de ellas, la cualidad propia (la forma) que a cada cosa le da su ser y su nombre.

En resumen: así como pertenece a Lo que Pasa revelar la profundidad ontológica, temporal del hombre, pertenece a la condición humana revelar el ser de los entes; 'el nombre en sí de las cosas', habría dicho Platón en algún momento<sup>45</sup>: lo que hace que esto sea un caballo, aquello un hombre.

Fue por tal privilegio que los griegos llamaron al ser humano *Zoon λογικόν*. Y entendieron su virtud 'lógica' algo así como una visión que acoge lo común —lo invisible y común— en la visibilidad apariscente y fugitiva de las cosas. Y que promueve, además, una acción conforme a tal virtud<sup>46</sup>.

## 8. *Experiencia de lo común y bien*

Es verdad que cada cosa posee ciertas características, cierta posición, ciertos vínculos, por lo que se presenta como única e inconfundible en relación a todo cuanto hay en el Universo. Pero, por otra parte, no es menos verdadero que existen aspectos, estructuras, modos de ser y devenir, que parecen 'los mismos' en una multiplicidad de cosas, y dentro de cuyos límites éstas diversifican y enriquecen al infinito su individualidad, sus diferencias. La tradición hablaba como de un trasfondo común —*ousia*— imperando en la estructura y en el aspecto de cada cosa: algo genérico, específico. En una palabra: lo universal.

Ahora bien, lo común que hay entre las cosas pertenecientes a un mismo género, no es, por cierto, 'otra cosa', alguna existencia visible tal como las existencias de nuestro contorno<sup>47</sup>. Lo común (lo universal) no es 'una existencia'. Empero, actúa cual fundamento transvisible de las existencias que conocemos: actúa como *el acto cualificante* que cualifica a las cosas; que las sustenta estructuralmente y les otorga su lucimiento de ser. En otras palabras: es por la virtud de esta cualidad común que los entes se hacen visibles, determinadamente 'algo': un hombre, un ciprés. Es por ella, y *su poder de expansión*, que los entes se multiplican, en el horizonte de las cosas con desarrollo espacial, con infinitas variaciones de ella misma. Y es por la cualidad común también, y *su poder cohesivo*, que los individuos que la portan y expresan se hacen señas de reconocimiento, convergen y 'se emparejan' en modos propios e intransferibles de comunicación.

Por eso, a una colección de sillas —supuesto que el artesa-

no repitiese indefinidamente el mismo acto de fabricarlas— por más infinita que pueda imaginarse, se le llamará sólo equívocamente 'Especie' o 'género'. Pues, no representa más que un montón de entidades sin comunicación intrínseca: sin virtud expansiva y cohesiva; sin naturaleza, diría Aristóteles. Y esto, porque la clase 'silla' no es capaz por sí sola de patrocinar algún intercambio específico entre sus elementos. Por lo que no constituyen en absoluto una comunidad en la que podamos reconocer las vicisitudes históricas del relacionarse recíproco de sus elementos<sup>48</sup>.

Lo universal es pues la virtud multiplicativa y unificante que hace esto posible. Pero, así como en un sentido propio, lo visible se hace visible sólo para aquel que posee la capacidad de ver; de igual modo, lo universal es tan sólo para aquel que posee el órgano espiritual de la comunicación<sup>49</sup>: para el *Zoon λογικόν*. Esto es lo que significa, teórica y prácticamente, que el hombre sea un animal racional. 'Pastor del Ser', según la bella réplica de Heidegger.

Decimos que la razón es órgano de la comunicación; no, de la inferencia ni del cálculo; decimos que es el órgano a través del cual el individuo racional recibe, acoge, la cualidad expansiva y comunicante del ser. Y es medido por ella<sup>50</sup>.

Todo esto era indispensable para proseguir nuestro camino en el análisis de la seducción. Si sólo es en virtud de la cualidad de un ente —por el cual éste luce su existencia con sublimes resplandores, a veces— si sólo es por ella, decíamos, que el alma se mueve hacia la comprensión, hacia el amor, hacia la solidaridad, si esto ocurre, sólo entonces hay seducción.

Aprehender la cualidad pura de algo es aprehender un bien del Universo, independiente de las circunstancias en que nos aparece y nos afecta; es acoger un Presente, en su densidad indiscernible de ser y de valor<sup>51</sup>. Pues bien, que sea la cualidad lo que atrae a sí, lo que se-duce, significa, en último término, que no nos jugamos, ciertamente, por el Ser en cuanto Ser. Ni a él dedicamos nuestras horas de desvelo

filosófico. Platónicamente, nos jugamos siempre por una cualidad de ser; (por un valor) descubierta aquí en nuestro trato con las cosas del mundo, pero esencialmente, descubierta, en el coexistir con los otros. Y en virtud de ella, llegamos a jugarnos, el pasado con sus hábitos inveterados, con sus cómodas creencias; incluso llegamos, a jugarnos esta cómoda identidad del yo, ligada a tales cosas.

La tentación representaba, en cambio, el movimiento inverso: la particularización de lo universal; la posibilidad de un oportuno enlace del yo, erigido en centro del mundo.

Volvamos ahora a nuestro punto de partida; en 'la reflexión concreta' la identidad pende como hemos dicho, de los modos de enlace propios del Yo. Dos de ellos: *el que da razón* de un acto (el *porqué*) y el que 'conoce' su sentido (el para qué), representan los modos consuetudinarios por los que el Yo segrega su propia continuidad lineal (su ser razonable, su ser sensato). Tenemos, ahora, un tercer modo de enlace, desconcertante, en verdad: el enlace por seducción.

Enlace éste que en cierto sentido 'deja fuera' el cuidado (la Cura) por la que mi yo se está constantemente promoviendo. Digámoslo así: Al jugarse por la cualidad que lo seduce, el Ego *se convierte* desde lo particular a lo universal, desde las cosas humanas y personales a las cosas divinas, desde un tiempo que fluye sin pausa en vistas de mi mismo a un Presente que, desde su trascendencia y 'comunicabilidad'<sup>52</sup>, aquieta y absorbe a la subjetividad cualitativa. *La conversio ad superiora*, de los teólogos. Eso es convertirse a algo, girar completamente hacia lo que nos seduce hasta el grado de llegar a convertirse en aquello.

Digamos, por último, que tal enlace con lo absoluto que 'pasa', es el verdadero imperativo ontológico —no formal— por el que el hombre se reconoce finalmente como disponibilidad de Sí, y como plena liberación.

## 9. 'Reflexión' e identidad

¿Qué pasa con el cuidado de nuestra identidad en este modo de ser disponibles?

Revelado a su pesar, y en algún grado, revelante, el hombre es también él, enlace; enlace de la sucesión de los tiempos (*mentor*) y entre las cosas que pasan 'por' los tiempos cualitativamente medidos. Recolector del ser; nuevamente *Zoov λογικον*. Sin él, a lo más, el Uni-verso sería un escombros de acaeceres.

Demiurgo, intermediario, para enlazar ha de asemejarse de algún modo a la sustancia cósmica que enlaza. En término de los viejos mitos: ser algo de aire, de fuego, de tierra, de agua; participar de la constitución espacial de las cosas. Ser un cuerpo. Un punto que enlaza el Sí mismo con el Universo; un punto, 'un cuerpo animado' que aprende a regresar a sí desde el horizonte espacial, y pueda existir 'reflexivamente' como enlace: como 'una relación que se relaciona a sí misma'<sup>53</sup>.

Nos habíamos preguntado ya si esta 'reflexión domiciliaria', espacial, por la que se reflexionan y recogen el espacio y el tiempo mundanos, ocurre como concreta identidad; es decir: como reencuentro coincidente pleno del tanto de ser que fuimos al salir. Pareciera, por lo que ha venido mostrando el pensamiento contemporáneo, que esta identidad no es más que un problema; una permanente y endeble presunción.

Primero, por razones válidas para toda reflexión: vuelto cada cual a sus dominios, en actitud reflexiva, se encuentra indefectiblemente siendo ya de tal o cual manera: huyendo de esta cosa o aquélla; amando u odiando; incluso, de pronto y por su 'propia culpa', se encuentra siendo aquello que toda la vida repudió y hubiese querido evitar 'con toda el alma'. En definitiva, cada cual es, aquel que siempre llega atrasado respecto de Sí; en mora consigo mismo. ¿Y cómo podríamos ser entonces idénticos a lo que somos *a nuestro pesar*, si justamente en nuestra identidad, debemos cargar con esta tremenda negación: ser lo que somos *a pesar nuestro*?

Otro modo de ver lo mismo: me encuentro aquí donde ahora me encuentro, camino hacia algún punto del mundo, justamente porque necesito llegar allí y ganarme ocasionalmente en ese punto, el tanto de ser del que me percibo deficitario: honra, afecto, dinero, etc. Soy, día a día, *deuda de ser*. Por eso, soy también tensión cotidiana hacia un ser-más, por lo general, indeterminado. Pero, insaciable. Ahora, si mantengo esta deuda conmigo, ¿Cómo podría a la vez ser al mismo tiempo la exacta equivalencia de mí mismo?

Pues bien, *el regreso a casa* desde el mundo en que habitualmente nos ganamos el ser, el pan, el salario, el prestigio, representó para nosotros, desde el principio, el símbolo más adecuado del *trayecto* de la 'reflexión', no ya como proceso psíquico, no como el mero saber que acompaña a los otros actos de conciencia, sino como odisea: como un regreso concreto, espacial, que va enfrentando los innumerables riesgos del camino, los imprevistos —*res ignotae*— que acechan por doquier; lo que en cualquier momento puede *pasarnos*.

Al regresar, no sabe el alma cómo estará su casa, con qué va a encontrarse. Ni siquiera sabe si ella misma será una perfecta extraña para Sí. Como Odiseo, de vuelta a Itaca.

Estos, algunos de los accidentes de la 'reflexión'.

Ahora, es cierto que la vida civilizada es, en buena parte, un entramado de normas y técnicas de carácter preventivo —leyes, disposiciones, hábitos, 'virtudes'— en vista de lo que nos pueda pasar, contra los imprevistos del camino que acechan por doquier a nuestra identidad. Es cierto que somos parmenídeos de corazón. Sin embargo, sabemos, y también en el fondo del corazón, que humanamente esta lucha contra lo Imprevisible está perdida. A nadie se le oculta que en el trayecto que fatigosamente vamos describiendo en el tiempo espacializado del quehacer, en cualquier esquina, a cualquier hora, y, siempre, cuando menos lo esperamos, acontece la muerte.

No es exacto que la experiencia común huya de la consideración acerca de la muerte. ¿No bastaría recordar el barroco,

tan español, tan americano también<sup>54</sup>; o aproximarse a la cultura popular azteca para invalidar una opinión tan audaz como injusta?

Por lo menos, no nos parece que éste —el de la huida de la muerte— sea un hecho que caracterice a la experiencia común. Por el contrario: la actualidad de la muerte, en la literatura, en el arte, en la inquietud cotidiana penetra de seriedad esa experiencia de los hombres y mantiene asegurada en el ámbito de la vida práctica —sólo a este ámbito nos referimos— la trascendencia de los tiempos: los abismos del 'siempre' y del 'nunca'<sup>55</sup> —¿quién no los ha experimentado alguna vez?— La discontinuidad definitiva del Ser.

## 10. *Últimas consideraciones*

Sumamente extraña y contradictoria es la condición humana. Uno puede amar este tiempo rectilíneo que siempre va delante de nosotros; y casi siempre, a ninguna parte. Uno puede sentirse libre y autónomo, eligiéndose siempre en aquella dirección que dispone, que usa, del mundo sólo para continuarse a Sí mismo a cualquier precio: aquella 'disponibilidad para los otros a fin de ser para Sí', de la que ya hemos hablado. Pero, en el fondo, con toda la ansiedad que las perspectivas, que las excitaciones, pudieren provocar, este movimiento no es otra cosa que hacer círculos desesperados en el espacio interior de la caverna platónica, y en torno a un Sí mismo cavernario. Cautivo.

La libertad, en el sentido de 'disponibilidad de Sí', más que con el quehacer tiene que ver con un *dejar ser*<sup>56</sup>; con este hecho profundamente negativo: el de ser un despeje de Sí mismo, de sus quehaceres, de sus ocupaciones. Liberación del arrastre de una identidad exclusivamente domiciliaria; cotidiana disponibilidad, en fin, para aquello que Pasa y nos llama desde su ser cualitativo, sin promesas de recompensa<sup>57</sup>.

Esa, diríamos, es la suprema transgresión.

Transgresión cognoscitiva, como vimos, pues sólo en virtud de esta disponibilidad algo se nos revela y *nos comunica* su cualidad de ser. Pero, transgresión esencialmente ética: pues, no sólo es cierto, como dice Platón a Alcibíades, que el conocimiento de Sí mismo implica necesariamente dejarse interpe- lar, desocultar por el otro<sup>58</sup>. También es cierto esto: mi tiempo, en cuanto mide las objetividades del mundo en función de mis propias perspectivas de ser, es un tiempo inconmensurable con el tiempo del otro. Representa, por tanto, una experiencia incomunicable, expresión, entonces, de la más radical y absoluta soledad del individuo<sup>59</sup>. Es así como en las líneas que describen los trayectos personales (los proyectos) puedo cruzarme con otros seres humanos, pactar, convenir, fijarnos tal vez un punto objetivo de vida o acción conjuntas, y permanecer uno al lado del otro en el domicilio, en la fábrica. Relaciones espaciales, pero nada semejante a *un tiempo común*.

*Tiempo común* es sólo el Presente, en el sentido en que aquí lo hemos descrito: tiempo de la compatencia, del espectáculo; en una palabra, de la hospitalidad de una existencia para otra.

Tiempo de un encuentro que anula la temporalidad en que este encuentro ocurre y *pasa*. Que sabe, entonces, de eternidad.

## NOTAS

1. La filosofía de Enrico Castelli está centrada en un reiterado análisis de la temporalidad mundana y sus cualidades. Escribe, por ejemplo, a propósito de *la dureé*: una sonrisa tiene una dureé. Más allá, si demasiado larga se transforma en mueca; si muy corta en algo 'insignificante' (Tempo esaurito, Cedam, Roma 1953; 2ª ed. 76). O a propósito de *la pausa* ('el principio metafísico del aburrimiento es el tiempo en desorden; un desorden inadvertido, sufrido, donde el 'demasiado' ha perdido su sentido por el desaparecimiento de la pausa...'). *Il tempo invertebrado*; Cedam, Padova, 1969. Otras obras en que aparece reiteradamente este mismo tema: *Il tempo inqualificabile*, Cedam, 1975; *L'Indagine cotidiana*, Fratelli Bocca, 1953-1976; *Phénoménologie de notre époque*, Aubier, 1973.
2. Los términos 'difuso', 'atmosférico' aparecen en *Estructura de la Personalidad de Philipp Lersch*, Ed. Scientia, Barcelona, 1964. Con estos términos describe algunos fenómenos, como la jovialidad, el humor triste (pág. 268), muy próximos a los que tratamos aquí (modos de la disponibilidad). Sin embargo, el origen de una meditación sobre 'el sentirse en nuestra relación con el mundo', está en Heidegger, *Ser y Tiempo*, N° 29.
3. Fenómenos psíquicos puntuales son aquellos que *cualifican* con su acción al objeto correlativo en que dicho fenómeno se cumple: por ej., el fenómeno de amar; el objeto al que cualifica: la cosa amada. Son los actos intencionales destacados por la fenomenología. En cambio, estar triste es un fenómeno atmosférico, no intencional: se puede —subjetivamente hablando— estar triste de 'nada'. La disponibilidad tiene algo de atmosférico y algo de intencional, sin ser propiamente ni de uno ni del otro tipo de fenómenos.
4. En la calle 'el pasar' exaspera la ambigüedad de su significado: está el pasar del transeúnte: pasajero; y el pasar que produce la aglomeración de ese grupo callejero que se pregunta ¿Qué pasó? Este último significa más propiamente 'emergencia y novedad de ser'.

5. Sobre azar y fortuna, Aristóteles, Física, 196 b 5. 'Nuestra vida cotidiana está bombardeada por encuentros casuales'. Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tusquet, 1984.
6. Es experiencia pura en cuanto experimentable como no experimentable. Por esto mismo el Yo de la conciencia no puede ser objeto de ciencia. *Es inobjetable*. Esto lo veremos pronto.
7. 'La conciencia es lo que no es, y no es lo que es'. J.P. Sartre, *El Ser y la Nada*, Losada, Bs. Aires, 1966, pág. 124.
8. J.P. Sartre, op. cit., pág. 23.
9. Del pensamiento de Dilthey tenemos presentes no sólo las ideas de continuidad, de globalidad, sino ésta que nos parece esencial: la de 'nexo'. El punto decisivo es éste: 'Los tránsitos de un estado a otro, la acción que conduce de uno a otro, caen dentro de la experiencia interna. La conexión estructural es vivida. Por lo mismo que vivimos estos tránsitos, esta acción, por lo mismo que nos percatamos íntimamente de esta conexión estructural que abarca en sí todas las pasiones, dolores y destinos de la vida humana, por eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano'. Wilhelm Dilthey, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, 1945, pág. 295.
10. Esta es por lo demás, la famosa definición de individuo de Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, L. 1, disp. v, 3.
11. Para establecer una diferencia neta que implique a la vez una conexión entre 'fenómenos psíquicos' y movimiento corporal (de un cuerpo animado), para referirnos a los primeros hablaremos de 'actos significativos'; y al segundo, de 'cuerpo significante'. Una justificación de esto será materia de un próximo trabajo, en preparación. Digamos, esquemáticamente, que el acto significativo es el origen absoluto de toda significación. Y que lo es, porque cualifica real o intencionalmente al objeto significado (no sólo apunta hacia él): la cosa amada, fingida, rota, etc. Y tal cualificación ocurre ya sea a través de un determinado movimiento del cuerpo significante: movimiento intencionado, lo llamaremos: comprar, viajar, hablar, etc., ya como expresión de un modo de ser

- afectado, como sujeto, por un objeto del mundo (odiar, sentir pena, etc.).
12. Alguien puede enseñar a otro, por ejemplo, como de hecho ocurre, el significado que tiene para una sociedad determinada el acto significativo de 'comprar' (acto intencionado). Pero, nadie ni nada en el mundo podrá enseñarnos cuál es la significación de 'desear', hecho que fundamenta, por último, actos tales como el de 'comprar'; nada ni nadie, salvo el, deseo mismo, acto intencional por el que mi conciencia se hace absolutamente significativa; y mi cuerpo se hace significante, y ciertos objetos del mundo adquieren el significado de 'cosa deseada'.
  13. En otras palabras: los actos intencionales son *principios* de los actos intencionados. Partiendo de los primeros, la ciencia (la psicología), tiene por objeto a estos últimos. Esta es la regla de oro del realismo aristotélico-tomista.
  14. El Yo acompaña como conciencia no tética a la conciencia de esto o aquello.
  15. Pugna entre Descartes y Sartre: en cierto sentido, éste tiene razón (Ver Sartre), pues la conciencia es por 'naturaleza' negación de la identidad, como veremos. En otro sentido, la razón pertenece a Descartes: la conciencia es el paradigma de la identidad. Justamente por ser un objeto inobjetable.
  16. M. Heidegger, Ser y Tiempo, N° 10.
  17. La enfermedad que quiere desembarazarse de Sí mismo: 'lo que le es más insoportable al hombre es no poder desembarazarse de sí mismo', Soren Kierkegaard, 'La malattia mortale', Sansoni, editori, pág. 223.
  18. 'El valor del sentido común tiene su fundamento en su carácter de ser común esto es, el subentendido de todo discurso. La crítica puede levantar objeciones, pero su valor permanece inalterado'... Una doctrina no condividida es casi un ejercicio de laboratorio. Un ejemplo: se sabe que la forma de un coleóptero no es la que captamos a simple vista. El microscopio (la ciencia, la doctrina) nos permite aprehender, se dice, la verdadera forma. Sabe esto el hombre diferenciado y, sin embargo, se comporta respecto del coleóptero como los que ignoran la doctrina (el uso del microscopio); se comporta como todos. Un ejercicio de laboratorio es algo que

se diferencia del saber común, pero este diferenciarse no altera al sentido común incluso respecto del objeto del experimento, porque el valor del sentido común trasciende la doctrina. No se niega la importancia de la doctrina, pero ésta es siempre, bajo cierto aspecto, menos que el sentido común, bajo otros, más. El sentido común es una orientación que no recibe desmentidos de la ciencia de laboratorio. De mente el que pierde el sentido común; ignorante, el que lo desvaloriza. Aquí el acuerdo es 'unánime'. Enrico Castelli, *L'Indagine quotidiana*, Introduzione, Fratelli Bocca, Ed. Roma, 1956.

19. Ver nota 12.
20. Por lo general, 'no tengo presentes', el fundamento o sentido mediatos de mis acciones; o me son inconscientes.
21. 'El azar, la fortuna...'. ¿La providencia? He aquí (que alguien) encuentra a un amigo, bruscamente se detiene "¿Tú, aquí?" Un paso más y habría rodado puesto que no había visto la grada... Ahora se encamina pensativo. Entra a un café, y bebe algo, pero en la orilla de la taza que se lleva a los labios hay millones de pequeños seres que él, no ve, en los que no piensa, sabe que existen, que matan, pero que no le pasa por la mente que estén allí al acecho. Toma la taza distraídamente con la mano izquierda; los microorganismos se encuentran en la parte opuesta. Está a salvo. Ignora el peligro que ha corrido. 'La Providencia...'. E. Castelli, op. cit. 49.
22. Algo parecido pasa con el significante, prenda de la idea que lo habita; la continuidad de la huella de mi cuerpo en el espacio *es prenda* también de una historia, de intenciones vividas, de temores, de ideales; por último, de impresiones.
23. Por estas razones, de puro travieso, si el Genio maligno hubiese tenido la ocurrencia de privar realmente a Descartes de su cuerpo, y hacérselo olvidar *absolutamente*, aunque sólo por un instante, entonces, jamás el filósofo hubiere podido 'regresar' a concluir sus Meditaciones; perdida la referencia de todas las referencias, habría quedado orbitando para siempre en el mundo del puro pensar.
24. Es la carga histórica de significaciones recogidas —el 'mundo' a que pertenezco— lo que hace inevitable que la com-

- preensión histórica sea esencialmente hermética. A este respecto, la obra ya citada de Paul Ricoeur, *Texto, testimonio y narración*, cáp. III Acontecimiento y sentido, Ed. Andrés Bello, Stgo. 1983.
25. De todos modos, la introspección, fundamento de todo conocimiento de significaciones, debe ser superada por una metodología —si hablamos de ciencia— que mire a una convergencia de contenidos y hacia una *experiencia común*. Sobre este punto nunca habremos insistido lo suficiente.
  26. El ser-ahí es siempre su posibilidad, y el la 'tiene' no simplemente como propiedad poseída de parte de una *simple presencia* (*Vorhandenheit*) Heidegger, *Essere e Tempo*, III, 14, trad. A. Chiodi, Bocca, 1953. (*Vorhandenheit*), *semplíce presencia*, es lo que traducimos por 'sólo ante los ojos'.
  27. Lo escribiremos siempre así; *Lo que Pasa*, por tratarse de una categoría fundamental en nuestro análisis.
  28. La significación a los actos intencionados les viene de los actos intencionales que son los significados irreductibles, *los remaches* finales de toda significación empírica. De estos enlaces hemos hablado en un trabajo recién publicado en la Rev. de Filosofía. Los actos intencionales (Dic. 1986).
  29. Responder en el doble sentido de a) dar una respuesta que me represente; b) que el que 'responde' asuma mi propia responsabilidad.
  30. Como ocurre, me parece, acentuadamente en la filosofía de Ortega, o en el voluntarismo nominalista de Sartre.
  31. Veremos pronto que la soberbia como *aversio* respecto de Dios y *conversio* hacia Sí mismo, representa en el cristianismo la expresión universal del mal: Egoísmo radical.
  32. 'Cortadura', en el sentido analítico. Por otra parte, el concepto de 'instante' tiene una larga tradición en filosofía. Desde Platón (*Parm.* 156 d 1 ss.). Hasta Heidegger, *Ser y Tiempo*, N° 81, pasando por Kierkegaard (*Migajas filosóficas*, IV) y Jaspers, 'Psicología de las concepciones del mundo', 145 en la trad. ital. 3ª ed.). Instante, en un sentido próximo, en todos estos autores, a encuentro entre tiempo y eternidad. A propósito del 'salto' temporal, interesantísimo y hermoso un trabajo último de Oscar Velásquez a propósito de la expre-

sión platónica 'súbitamente'. Revista Chilena de Literatura (1986) N° 27 pp. 65/74.

33. Hemos insistido en que en filosofía es conveniente partir de la experiencia subjetiva, por la indudable verdad que ella contiene. Pero no quedarse allí. A propósito de esto, Filosofía y autobiografía, Humberto Giannini, Rev. de Filosofía, vol. N° xviii, 1981.
34. Ética material o empírica.
35. Dificil medir a qué distancia conceptual se encuentra el imperativo categórico, 'de la cosa libre que actúa y existe por necesidad interna' (Spinoza, Ética. I, ax 5).
36. Cap. I, pág. 8; Cap. v, pág. 27.
37. El *en sí* sartreano; el amor que sólo quiere ser amado.
38. Las filosofías no-platónicas —es decir, casi todas— se conjugan en un solo rasgo: el de dar a los fenómenos físicos —a las cosas— o a los fenómenos psíquicos (a uno u otro) el rango de suprema realidad: Con todo, resulta difícil olvidar a Platón en nuestras reflexiones: lo que es —la cosa, el fenómeno— lo es en virtud de *una cualidad de ser*. En esto incluso Aristóteles fue absolutamente fiel a su maestro. En esta investigación se quiere destacar la primacía ontológica de la *cualidad*. Y muy intencionalmente no hablaremos de Ideas: a fin de no llevar al lector al otro Mundo, sin posar su mirada (cotidiana) en las cualidades de éste. Único método para transitar al otro.
39. La Reforma del Entendimiento, 'un Bien que moviere al ánimo por sí mismo'.
40. 'Por otra parte, el ahora (vuv) no es parte del tiempo; pues, la parte es una medida del todo y el todo debe estar compuesto de partes; pues bien, el tiempo, parece, no está compuesto de horas. Aristóteles, Física 218 a 7. Y San Agustín, Confesiones, xi, 28.
41. Cap. II, 3.
42. '(Don Quijote) termina vencido por brazos ajenos, pero vencedor de sí mismo', como dice Sancho (II, 72). Y aun esta victoria personal sólo quedará consumada, sellada en la proximidad de la muerte. Cabe ver en ello una consecuencia de la naturaleza propia de la experiencia temporal. Nuestro impulso vital nos arranca del presente hacia un futuro que

imaginamos y esperamos, y, por ello mismo, ese presente, que de este modo vamos abandonando, se degrada en pasado. Hay, sin embargo, en dicho impulso, un elemento contradictorio; pues, aquello que anhela, y por cuyo anhelar se empobrece el presente y se genera el pasado, lo quisiera tener en la permanencia de un presente pleno, vale decir en la permanencia de este presente contra el cual conspira y contribuye a corroer. 'José Echeverría', op. cit., pág. 36.

43. Caps. I y IV, págs. 33 y 107.
44. Aristóteles, De Anima. 402 a 1; 435 b 25.
45. Platón, Cratilo, 389, d 8.
46. Arist. op. cit., 431 a ss.
47. Es la crítica de Aristóteles al 'Hombre Ideal' de Platón (El tercer hombre).
48. Porfirio, Isagoge, I, 18, J. Vrin, París, 1948.
49. El órgano espiritual con el que se aprehende lo común es también el fundamento, lo que hace posible, *vivirlo* (en la experiencia de una comunidad) y *comunicarlo*.
50. Todo lo que es, es medido por la cualidad de ser, incluso la conciencia. 'El hombre es medido por las cosas naturales; pero es medida de los artificiales', Sto. Tomás, De Veritate, q. 1, art. 3.
51. B. Jasinowsky llamó a esta inseparabilidad entre ser y valor 'teoría axionológica'. El pensamiento italiano del Renacimiento, Ed. Universidad de Chile, 1958.
52. 'Comunicabilidad': la virtud de hacerse común y, por tanto, lingüísticamente, *comunicable*.
53. Soren Kierkegaard, La enfermedad mortal, A, pág. 215, ed. italiana, Sansoni, 1965.
54. Enrico Castelli, Simboli e Immagini, Umanesimo e Barocco, Edizioni Rinascimento, 1966.
55. Para volver al principio, hace muchos años me preguntaba: '¿En qué sentido la vida de cada cual es un absoluto? Quererlo saber ha significado para mí vivir con simpatía la vida cotidiana, vida en la cual el prójimo se aproxima con un nombre, con un rostro y con una intimidad que *siempre* se revela irreductible a la nuestra. La vida en común es, por lo general, un permanente espiar la vida ajena para disponer de ella; pero, en el amor y la amistad, un angustioso anhelo

de aclaración y de apertura. Un anhelo que con el andar de los años parece, la más de las veces, defectivo e ilusorio. Porque si bien es cierto que sólo la buena fe es capaz de salvar un vínculo, no salva, con todo de la posibilidad del mal entendido, es decir, de la soledad. Y la vejez trae consigo la nostalgia de las últimas palabras que *nunca* fueron proferidas. Y la tristeza de lo irremediable'. Humberto Giannini, Reflexiones acerca de la convivencia humana, Ed. Universidad de Chile, 1965.

56. Martín Heidegger, De la esencia de la verdad, trad. italiana.
57. B. Spinoza, *Ética*, 'La dicha no es una recompensa de la virtud, sino la virtud misma'.
58. Platón, Alcibíades, 132 d, trad, de Oscar Velásquez.
59. Incomunicable no porque no pueda ser comunicado... Formalmente tal vez puede '*comunicarse lo que no aporta ninguna experiencia común*'.

# APÉNDICES



# Almas domiciliadas y almas callejeras

(A propósito de Penélope y Odiseo)

Veamos si es posible reconocer algunos rasgos diferenciales de lo que podríamos llamar “modos de ser o propiedades de carácter (*ethos*)” de los hombres, fundando este reconocimiento en las cualidades ya examinadas de la topografía cotidiana.

Hemos recurrido a dos personajes del mundo poético: Penélope y Odiseo. Y lo que quisiéramos mostrar es que la gesta de estos héroes del mundo heleno puede interpretarse como paradigmas existenciales de esa espacialidad.

Hay algo característico en la vida de Penélope y Odiseo: y es que ambos caminan, cada cual a su manera, al encuentro del otro. Historia de un reencuentro (o de un desencuentro) a través de un tiempo que se ha vuelto ruta, vía de acceso para realizar una esperanza común, domiciliaria.

Hablemos primero de Penélope, la joven esposa que se las arreglará durante veinte años para distraer el tiempo cotidiano, tejiendo de día y destejiendo de noche, en la ilusión vaga de divisar una mañana en el horizonte la nave con Odiseo de regreso a casa.

Penélope no puede hacer nada por el reencuentro sino esperar. Lo que significa: asumir una disposición que mira, para decirlo así “por encima del hombro” cuanto aparece, cuanto se le acerca, tendiendo ese mirar hacia el horizonte de un porvenir lejano; asumir la porfiada disposición de quien no sólo espera sino que no quiere olvidarse de que espera, que no quiere descubrirse un buen día “no esperando nada”.

Esta es la sustancia de la fidelidad a un recuerdo. La espera propia de la esperanza, podría decirse<sup>1</sup>. Para lo cual,

sin embargo, la heroína lleva una relativa ventaja, hay que reconocerlo: la de estar allí, asistida, sostenida, por toda una constelación de cosas familiares, de referencias fijas y exactas que cada mañana parecen reconstituir espacialmente la biografía vertical de su identidad y que, vueltas silenciosamente hacia ella, están como invitándola a que siga siendo lo que fue la noche anterior.

Penélope —y no por el hecho de ser mujer sino por *el modo específico de relacionarse* a un tiempo re-flexivo y protector— simboliza la vida domiciliada, con todo lo que eso implica.

Este punto ya lo hemos examinado: el domicilio, además de ser el punto concreto por el que se cierra y se reabre el ciclo del proyecto cotidiano, simbólicamente es también regreso a lo más profundo de nuestra intimidad. Decíamos: al reencontrar las cosas familiares, que esperan “en su sitio” a que las llame a ser (como el perro espera al amo), tengo el sentimiento de reencontrarme con lo más íntimo y propio de mí, antes disperso y desgastado en el trajín del tiempo público.

Así, Penélope va hilando en el claustro domiciliario esa casi inexpugnable unidad de su ser. Y sería verdaderamente inexpugnable si desde el exterior no se infiltrara el presente con su imprevisible danza de acontecimientos; o si de noche, no se infiltraran en el alma esos sueños perturbadores, no permitidos, que arriesgan hacerla olvidar justamente esa fidelidad con el pasado.

Para protegerse, Penélope se entregaba, pues, día a día a una actividad que por lo demás era, en el mundo antiguo, muy propia del grupo doméstico: la actividad del tejido. Pero, la heroína tejía para protegerse y esperar. Esa es la cuestión<sup>1</sup>.

Pensemos ahora un momento qué vínculo cabría establecer entre la actividad del tejido y esa disposición de quien se ha impuesto la espera —cierto tipo de espera— como un modo de vida.

Puede resultar inquietante, hasta incómoda, la actitud de quien teje mientras participa, por ejemplo, en una con-

versación. ¿Por qué? Tal vez por ese modo ambiguo de estar en el presente, podríamos responder; por la opacidad de su compromiso efectivo y afectivo con lo que está pasando a su alrededor. Pues, con estas idas y vueltas entre el tejido y nosotros, nunca se sabe hacia dónde se nos escapa la tejedora, a qué ilusiones o añoranzas secretas se entrega.

Tejer es un modo de contar el tiempo. Ahora bien, es un hecho que Penélope, al tejer y contar el tiempo, lo distrae, *lo hace pasar*; y que sólo así se mantiene ella misma en el hilo de un tiempo sin contenido, en un tiempo que en realidad "no cuenta". Por otra parte, así se mantiene en el límite entre una vida exterior en la que está presente y ausente a la vez, y esa vida interior que la llama a gritos. Y todo esto, medida, controladamente; con una serenidad oriental conmovedora.

Pero, ¿qué pasaría si Penélope detuviera su mirada en lo que pasa ante sus ojos; si distraídamente cruzara su vista, por ejemplo, con uno de esos pretendientes que la cortejan? Es muy probable que el proyecto de esperar rodara por tierra junto con el tejido que lo hace posible. Pues la heroína griega tiene la frágil inmunidad de esos sacerdotes que, recuerdo, hace algunas décadas, para no embarcarse en las tentaciones del mundo, iban en el bus o en el tren absortos en recorrer las cuentas de su rosario. También ellos atravesaban el presente aferrados al hilo mágico que los mantenía ligados a la espera de un Dios incompatible, a su entender, con los acontecimientos del bus.

Para terminar esta primera reflexión: Penélope, además de ser ese personaje único que es, simboliza un modo de ser de la existencia humana: al alma que se preserva contra la contingencia del mundo, contra *lo que pasa*, mediante una verdadera institucionalización de referencias fijas, inmóviles, a la mano, que le permiten retomar cada mañana, sin trizaduras ni perplejidades, ese mismo ser que se era ayer. Llamábamos "estructura domiciliaria" a una tal institucionalización. La familia, el Estado, la Patria, la Iglesia, son así instituciones domiciliares.

Habría que reconocer ahora que la condición de navegante a la deriva de Odiseo pertenece no menos radicalmente que la anterior a la estructura posible de una existencia, incluso si miramos ésta en las pequeñas peripecias del trayecto cotidiano.

Odiseo concurre a la guerra de Troya: diez años duran asedio y destrucción de la ciudad; otros diez, el viaje de regreso a casa. Esa, su odisea; y mucho se ha hablado de su sentido. Fue en virtud de ese viaje, lleno de imprevistos, prodigios y tentaciones que su vida se volvió para la visión medieval de las cosas, símbolo de la inconstancia y del olvido culpables. Un alma callejera como la suya jamás habría de volver al punto de partida; irremediablemente tenía que perderse en cualquier encrucijada<sup>2</sup>. Para el hombre contemporáneo, en cambio, este regreso largo y casi imposible ha llegado a significar más bien la difícil coincidencia del alma consigo misma. El drama cotidiano de la identidad.

Sean cuales fueran las alternativas del viaje y la evaluación moral que merezcan, es innegable que debe de haber sido difícil para Odiseo juntar los días, uno tras otro, y cada mañana reconstruir el paisaje, mantener un proyecto, el rumbo, en medio de cosas que aparecen y desaparecen en el horizonte, en medio de un cielo infinito que repentinamente puede borrar o trastornar las referencias; en medio de prodigios y fraudes divinos; debe de ser difícil mantener a flote el recuerdo de *a dónde vamos*, y lo que es más grave: *por qué, para qué vamos*. Difícil, en resumen, no perder el hilo de nuestros actos identificatorios, en virtud de los cuales uno se va diciendo a sí: "Es evidente, voy por el mismo camino de ayer y hacia lo mismo".

Odiseo, vagabundo por *Lo gran mar dell' Essere*<sup>3</sup>, como diría Dante, diez años se expuso a los riesgos del camino, a las tentaciones de la visión; a salirse de la ruta prefijada tras el canto seductor de una sirena o tras el misterioso vuelo crepuscular de una lechuza; asistiendo, en fin, con su corazón y sus ojos al aparecer renovado y profundo que trae cada mañana.

## NOTAS

1. Penélope, más que la rutina de un tiempo cíclico –que es la tesis de Maurilio Andreani (*'Apocalipsis e insecuritas'*, Archivio di Filosofia, Roma, 1954)– representa, a nuestro parecer, una fe que vive diariamente la angustia de su propio quiebre.
2. Recordemos que Dante encuentra al héroe en las profundidades del infierno (Inf. xxvi). A pesar de todo no puede dejar de justificar la pasión de Odiseo. Son famosos los versos: 'Éramos viejos ya, y entonces tardos/ cuando se nos apareció el Estrecho/ que al hombre impuso Heracles por frontera/ Hermanos –dije– que por mil peligros/ habeis llegado aquí, al Occidente/ a esta porción de vida que aún tienen/ vuestros ojos y todos los sentidos/ no le neguéis, amigos, la experiencia/ de correr tras el Sol a mundos yermos/ considerad la dignidad del hombre/ para vida bestial no fuisteis hechos/ sino para alcanzar virtud y ciencia'.
3. Dante, Paradiso, 139.



# 'Elogio al Diálogo'

## 1. Topografía del Fedro

Se ha dicho, con razón, que esta obra es una verdadera selva dialógica.

Por lo que antes de internarnos en ella tal vez sea útil hacer algunas consideraciones a modo de orientación general.

Platón solía recurrir a una técnica dialógica, bastante conocida, por lo demás, y que consistía en volverse repentinamente desde 'el tema', desde 'el objeto' de reflexión, hacia los dialogantes, supuestos poseedores legítimos del saber de aquello sobre lo cual se dialogaba. En otras palabras: por medio de un giro a veces imperceptible, otras veces espectacular, pasaba del juicio que juzga a la conciencia juzgante, de la materia razonada a la razón razonante, del objeto al sujeto, con el propósito declarado de examinar la legitimidad real de planteamientos y razones en juego.

Y en esto también seguía a Sócrates, su maestro: en suponer que sólo hay un conocedor válido para cada región del saber y del hacer humanos: en gramática, el gramático; en navegación, el marino, etc.; y que es a aquél y sólo a aquél a quien debemos acudir cuando deseamos averiguar qué son tales o cuales cosas, y cómo hay que emplearlas, y en qué oportunidad, y hasta qué punto.

Verifiquemos si la técnica platónica nos sirve para demarcar y dividir ahora este accidentado territorio que tenemos por delante:

Cabría fijar tal vez en primer lugar, una zona *refleja, objetiva*. Digamos: *el tema, el objeto*, sobre el que los personajes platónicos se han puesto a dialogar. Y así, descollarán, monu-

mentales, dos cimas dominantes por sobre todo el paisaje: el alma y el amor, o dicho míticamente: *Psiquis y Eros*.

Fijemos, en segundo lugar, *una zona reflexiva*, es decir, un lugar en que el diálogo se vuelve sobre sí mismo, sobre los fundamentos últimos del decir humano, sea a propósito del amor, del alma o de lo que sea. Es en esta zona donde vamos a establecernos gran parte de nuestro tiempo: en aquella subjetividad del discurso humano, a ver si desde allí podemos contemplar las realidades que muestra el diálogo, en extensión y, si es posible, en altura y profundidad.

Imaginemos, pues, esta zona reflexiva como un lago a los pies de aquellas moles (*Psiquis y Eros*). Y, como el fugitivo de la caverna, en un primer momento, sólo sostengamos nuestra mirada en ese gran espejo de aguas, para pasar, sólo más tarde, a contemplar las inmensas realidades que refleja. Y no nos distraigan ni la infinitud de motivos laterales, de valles, de vergeles, de caídas de agua; lugares de los que el viajero deberá mantenerse distante —la advertencia es de Platón—: A fin de no caer en el sopor o en el sueño a que induce el canto de las míticas cigarras<sup>1</sup>.

En resumen: este es el itinerario que proponemos: instalarnos en la parte 'reflexiva' del *Diálogo*: qué significa comunicarse. O más elemental aún: qué significa, qué implica 'decir las cosas', y quién y cómo debe decirlas para hacerlo rectamente. Ésta, la primera etapa. Y ya que no nos será posible ascender hasta las altas cumbres de *Psiquis y Eros*, resignémonos a contemplarlas, primero, en imágenes, tal como se reflejan en estas claras aguas; luego, en su ser mismo, pero desde este punto lejano y en que nos encontramos. Esta es la segunda etapa. Y la última: volver al punto de partida, al discurso humano; y así imitar aquella idea de círculo tan cara al mundo antiguo y que —confiemos en Alcmeón— nos evitará perecer en este viaje<sup>2</sup>.

## 2. Sobre los discursos. Elogio al diálogo

Antes que nada una consideración sobre los términos que estamos por emplear. Muchas cosas es lo que significa 'logos' en griego: Uno de estos sentidos, tal vez el más común, es el que traduciremos por 'discurso'.

Para nosotros 'discurso' sugiere en castellano algo así como una secuencia de proposiciones bien ensambladas, dirigidas a alguien —a un grupo, por lo general— y acerca de un objeto preciso: un discurso sobre la situación cambiaria, un discurso sobre la labor educacional de Andrés Bello, etc. Entre los griegos, en cambio, 'logos', también lo era la simple y modesta proposición. Por ejemplo, esta estructura elemental, 'Sócrates es amigo de Fedro', entre los griegos era 'logos', discurso.

Desde nuestra perspectiva, como veremos, tal distinción idiomática no importa demasiado. Lo que sí importaría siempre destacar es que para el mundo heleno la más propia humanidad del hombre es inseparable de esta virtud suya de 'decir las cosas'.

Expresión de este acto espiritual de decir —*legein*— es justamente lo concreto, lo materialmente dicho —*logos*—, así como si dijésemos que del acto de discurrir resulta concretamente el discurso.

Agreguemos algo más: decir las cosas es, primordialmente, una virtud de la inteligencia intuitiva<sup>3</sup>, y en segundo término, del discurso sonoro que la expresa. No obstante, en ningún momento habría que olvidar algo previo a todo esto: que se trata de un decir fundado en la *virtud comunicativa de las cosas*, en su ser-decibles. Virtud extra humana; de un ser a la espera del acto fructificante del logos.

Toda la metafísica 'realista' del mundo antiguo (y también medioeval) estuvo sostenida por esta certeza<sup>4</sup>.

Ahora bien, Platón comprende que tal virtud comunicativa del ente no es algo que se entregue de un modo silvestre, directo. Al menos por lo que respecta a las cosas cambiantes

de nuestro mundo. Porque tales cosas jamás alcanzan la plenitud del ser que procuran ser. Por lo que no se bastan a ellas mismas para llegar a autodenominarse.

De allí que oficio de *la razón discursiva*, más que representar las cosas del mundo de la sensibilidad, consista, hasta donde esto es posible, en *restaurar* la presencia plena de lo que está ahí, trunco, inconcluso, disperso y dividido de nosotros y de sí.

El sentido del discurso humano es, pues, restaurar para alguien —acaso para mí mismo— el ser real, toda vez que la apariencia objetiva o la inadvertencia o la maña subjetivas amenazan con ocultarlo a nuestra mirada. Ahora bien, tal acto restaurador propio del lenguaje sólo es posible gracias a que estas cosas cambiantes de nuestra experiencia poseen en ellas mismas ‘cierta estabilidad’<sup>5</sup> invisible —*la ousia*— en torno a la cual se aglutina el devenir visible. Y se hace hasta cierto punto comunicativo.

Se habla (tiene sentido el hablar) para exponer ese ser o ese modo de ser actualmente no visible para alguien (acaso para mí, que pregunto); se habla para decir las cosas *tal como son ellas mismas*. En otras palabras: *pertenece al sentido ideal* de todo discurso o proposición —diga lo que diga y quien lo diga— el anhelo de trascender la mirada parcial, fugitiva, confusa, descuidada, inadecuada o simplemente errónea de nuestra experiencia; pertenece a ese ideal ‘el anhelo objetivo’ de mostrar un aspecto no visible de las cosas visibles que se nos presentan. Ahora bien, es al cumplimiento de esta aspiración restauradora a lo que llamamos ‘verdad’<sup>6</sup>. Error es el fracaso de tal aspiración, de esta exigencia absoluta; y mentira, el uso fraudulento de ella.

Posee el discurso, además, *una estructura ideal*. Para el platonismo hay una razón soberana y muy ‘platónica’ para sostener esto:

Volvamos nuestra atención a ese diálogo tan importante, que es el *Cratilo*. Se dejó allí establecido que el acto soberano del conocimiento es aquel mediante el cual ‘aprehendemos’ el

aspecto estable de las cosas; o con palabras del propio Platón, su aspecto decible: *su nombre en sí*<sup>7</sup>.

Ahora bien, propiamente hablando, dicho acto no es una 'captura', ni un acto de apropiación, como lo sugiere nuestro modo de expresarlo (aprehensión). Mejor sería entenderlo como un acto tal que por él, la cosa ante los ojos es iluminada. Desde la perspectiva más completa de las obras posteriores al *Cratilo*, no es luz propia aquella por la que el acto cognoscitivo ilumina los entes, sino una luz con la que él mismo ha sido iluminado: la luz de las Ideas.

En resumen, el acto de conocer no es otra cosa que percibir (con los ojos interiores del espíritu) *el nombre en sí* de la cosa, para restaurarla y decirla en su verdad. Y así, tal acto de conocer posee la condición dual de ser un acto iluminante-iluminado: iluminante, en la medida en que deja ver, en que trae a presencia el ser íntegro de lo que aparece y desaparece en la fluida indeterminación del mundo espacio temporal; iluminado, porque sólo son rescatables y, en última instancia, decibles, las cosas de este mundo si y sólo si, iluminadas por la Idea (cualidad) que representan.

Ahora bien, esta naturaleza dual del acto cognoscitivo se traduce necesariamente en la estructura del discurso que lo expresa. Por una parte, aquello de lo que hablamos —el sujeto proposicional— es lo que debe ser iluminado por el ser ideal, que se expresa en el predicado. Tal sujeto, que denota algo individual, con todas las imperfecciones, las tachas, con todas las vacilaciones, la discontinuidad y los plazos fatales propios de una existencia finita, *a pesar de todo*, 'es' su predicado<sup>8</sup>.

Así, por ejemplo, en 'Pedro es generoso', *pese* a que no lo podría ser a cada instante de su existencia, ni en todos sus actos, *pese* a que tal vez no pueda serlo a veces sin un dejo de satisfacción egoísta; *pese*, en fin, a que fatalmente dejará de serlo cuando Pedro mismo ya no exista, *pese a todo*, no es ilegítimo decir, observando algunos de sus actos, que él, Pedro, *es generoso*. Y esta expresión 'a pesar de' vale para todos los sujetos físicos, materiales, respecto de sus predica-

dos posibles. Pero, la identidad postulada en la *estructura S es P es sólo ideal*.

¿Qué significa todo esto?

Significa que el sujeto sensible sólo tiende asintóticamente, para decirlo *more geometrico*, a ser su predicado, dentro de ciertos límites y por algún tiempo. O bien: que el predicado mienta un ideal; 'una aspiración' nunca plenamente alcanza por el sujeto real.

En resumen: el decir lo que una cosa es —sentido propio, *locucionario*, del discurso— significa, por cierto, mostrarla en su realidad. Y en esto consiste como decíamos, la verdad. Pero esto es posible justamente en cuanto el discurso no hace sino mostrar la cosa desde su idealidad; en cuanto la muestra en su esfuerzo temporal por ser lo que es y mantenerse en tal ser. Siempre el fundamento de la cosa llamada 'real' estará así fuera de ella misma. Y lo que estamos sosteniendo ahora es consonante con lo que podríamos llamar la médula del platonismo: la prioridad del plano ideal por sobre el plano real sensible. Prioridad que —y esto nos interesaba destacar— se refleja en la estructura del discurso, en la simple proposición.

Hay todavía un tercer modo de idealidad.

Cualquier discurso, es como decíamos, el modo intelectual de ver y hacer ver lo que no está ahí, de inmediato presente a los sentidos<sup>9</sup>: el ser, el valor, el fundamento de lo que aparece. Así, en un sentido hablamos para restaurar la plenitud de ser de tal o cual cosa, oculto en sí y ante nosotros. Esto es cierto. Sin embargo, en otro sentido solidario con el primero hablamos para *proclamar* ante un destinatario real o posible, mediato o inmediato, aquel ser o modo de ser que, creemos, le está oculto; o le es actualmente invisible. En cierto aspecto a 'todo discurso' lo constituye un acto ilocutorio, en el sentido de Austin: Todo discurso, incluso el monólogo, es idealmente un acontecimiento de proclamación<sup>10</sup> que aspira a alcanzar el centro de otra conciencia y, eventualmente, echar raíces en ella o multiplicarse<sup>11</sup> o multiplicar efectos a través de ella. Y en la medida en que mayor es la tensión entre realidad sensible e

idealidad en los dos sentidos antes señalados, más evidente será, también su carácter de proclama, su impulso 'natural' a multiplicarse a través de los *agentes ocasionales que lo emiten*. Y en esto consiste la tercera idealidad del discurso, hecho que ahora nos interesa destacar a propósito del *Fedro*: la *idealidad como anhelo de alcanzar la conciencia ajena*.

Y así como existe un camino para lograr el ideal de verdad: teniendo la mirada fija en el ser de las cosas<sup>12</sup>; y así como existe un camino para lograr el ideal de identificación racional entre el sujeto y el predicado lógicos: a través del ascenso dialéctico; Platón se pregunta aquí, en este Diálogo, si no habrá una ciencia o un arte —y cuál será— que nos permita alcanzar el ideal de aproximación al destinatario (al prójimo).

Al término de esta indagación veremos que no podrá ya sostenerse que la sabiduría humana deba limitarse sólo a saber decir qué son las cosas, o cómo emplearlas y en qué oportunidad. Para Platón, no basta este saber. Quien es sabio, también ha de saber sembrar su saber en el tiempo y con los cuidados propios que requiere tan delicada tarea. Es de esta idealidad que se hablará esencialmente en el *Fedro* (a orillas del lago): de la idealidad de la buena siembra. Y del arte que debiera enseñarla: de la dialéctica.

¿Y no de la retórica?

Antes de contestar esta pregunta, tal vez convenga hacer un rápido recuento de estos tres modos de *idealidad* del discurso, que nos propone el platonismo.

- a) Todo discurso es ideal en cuanto aspira a ser verdadero. Independiente de qué dice y de quién lo dice.
- b) Todo discurso es ideal en cuanto el sujeto proposicional aspira a ser su predicado. Independiente de qué diga<sup>13</sup> y de quién lo diga.
- c) Todo discurso es ideal en cuanto aspira a alcanzar la conciencia de otros seres humanos, en cuanto aspira a trascender al sujeto ocasional que lo emite.

Ésta, la primera conclusión que arrojaba un análisis acerca del discurso, de la proposición asertiva, en general.

Mas, los maestros de retórica y los sofistas, no se han preocupado en absoluto de indagar la verdadera naturaleza del discurso, ni menos sus exigencias ideales, objetivas. No les va ni les viene que sea veraz aquello que tanto se desvelan por condimentar y sazonar para el gusto de sus auditores<sup>14</sup>. Les basta la apariencia de la verdad: *la mera verosimilitud*. Y se pagan exclusivamente con el éxito y el aplauso.

Así, al adueñarse de la retórica —arte de los discursos— la han convertido en una técnica desvinculada de todo fin, apta para cualquier uso; la han convertido en una técnica que sólo promete a sus poseedores el triunfo en las disputas intelectuales, y sobre cualquier cosa: arte por el arte. Ésta, la denuncia de Sócrates contra los retores.

Y todos los días de su existencia Sócrates había salido a enfrentar donde fuera este modo errado y frívolo de ver las cosas. Errado, porque incluso para brindar un hermoso espectáculo de apariencias, es preciso dominar el arte de exhibir y ocultar con maña: el arte de la prestidigitación; lo que no se logra sin un acabado conocimiento de las cosas:

‘Es preciso, pues, que quien pretende engañar a otro, sin ser víctima de su propio engaño, distinga según exactas ideas, semejanzas y diferencias entre los seres’ (*Fedro* 262 b).

Un modo frívolo de ver las cosas, además: porque, ningún conocimiento (o arte) es algo bueno en sí, a no ser que sea conocimiento de lo bueno o redunde en algo bueno. He aquí otro aspecto medular del platonismo de todos los tiempos.

Así, una técnica en cuanto tal, será buena si y sólo si conduce a algo bueno y verdadero. En caso contrario, devolviendo la acusación que Calicles hiciera a Sócrates<sup>15</sup>, representa un puro juego de niños.

Aún hay mucho que decir respecto de la frivolidad con que sofistas y retores trataban, a los ojos de Sócrates, las cosas más graves del espíritu.

Gracias al testimonio que Platón nos entrega aquí en el *Fedro*, asistimos al parecer a un momento notable en la historia de Occidente: al momento en que la escritura se está desprendiendo visiblemente de su sagrada seriedad, para volverse una moda intelectual, un ejercicio y una diversión. Para el filósofo, esta moda: —el auge de los discursos escritos, y su difusión, su prestigio— es otra prueba, y muy seria, de la frivolidad de su medio.

Esta última acusación merece sin dudas un comentario. Pues, siendo Platón mismo uno de los escritores más sublimes, si no el más sublime, de todos los tiempos, ¿por qué entonces, esta hostilidad contra la escritura?

Recordemos el punto en que se inicia el debate, en el Diálogo que comentamos: es casi conmovedor, en verdad, imaginar al joven *Fedro* llevando escondido bajo su manto el discurso de aquel afamadísimo maestro de retórica, que fue Lysias. *El Erótico* —así se titulaba el escrito que *Fedro* atesoraba— era, como tantísimos otros, una de esas piezas oratorias que tanto por la agudeza de ingenio que en ella se exhibe, o por lo novedoso o paradójal de la tesis que sostiene o, en fin, por la perfección de su estructura y el refinamiento exquisito de su lenguaje, servían como modelo para componer otros discursos semejantes, sobre la materia que fuere. Justamente por su carácter paradigmático se les denominaba genéricamente '*discursos epidícticos*'.

Podemos, pues, suponer, y es Sócrates el primero en hacerlo, que *Fedro*, antes del encuentro, ha estado leyendo y releendo con avidez *El Erótico*, a fin de aprenderlo de memoria.

Pues bien, es a propósito del entusiasmo que despiertan estos discursos que van de mano en mano, que se recitan de memoria, que se comentan y se imitan, es a propósito de ellos, que el Sócrates platónico, se detiene a meditar en lo que podríamos llamar hoy la responsabilidad del escritor (su compromiso), muy restringida, a sus ojos, comparada con la

acción plenamente responsable y eficaz del dialogante, del *dialéctico*.

Tal contraposición entre escritor —o logógrafo, como Platón lo llama— y dialéctico, digamos 'el logófono'; eso es lo que ahora quisiéramos examinar.

La tesis se inicia con la narración de una leyenda que tal vez no sea inútil del todo recordar:

'He oído decir que hubo en Naúcratis de Egipto, un Dios de los antiguos de allí, cuya ave sacra recibió el nombre de Ibis, y este demonio, el de Teuth. Primer inventor del número y del cálculo y de la geometría y de la astronomía, del ajedrez y de los dados y lo que es más, de la escritura. Reinaba a la sazón sobre Egipto entero Thamos, desde aquella gran ciudad del Egipto superior que los griegos llaman Tebas de Egipto, y a su Dios, Ammón. Viniendo, pues, a él Teuth, le mostró sus artes y le dijo ser menester comunicarlas a los demás egipcios. Preguntóle el otro cuál era la utilidad propia de cada una, y habiéndola explicado según lo que le pareció bella o no bellamente dicho, censuró o alabó.

Muchas fueron las cosas, como se cuenta, que sobre cada una de las artes en pro y en contra allí se dijeron. Largo referirlas. Mas, cuando se llegó a la escritura dijo Theus: 'He aquí, Oh rey, una enseñanza que hará a los egipcios más sabios y memoriosos, que con ella se inventó el remedio para memoria y sabiduría'. Quien a su vez contestó: 'Oh artífice de artífices, Teuth, uno es capacitado para dar a luz las cosas de arte, otro el apto para juzgar el lote de daño o provecho que reportarán quienes la emplearen.

Y en este caso tú, padre de la escritura, le has atribuido por benevolencia lo contrario de lo que puede; porque la escritura producirá en las almas de los que la aprendieron, el olvido precisamente por descuidar la memoria, ya que, confiados en lo escrito, desde afuera y por extrañas imprints y no desde dentro y de sí mismos les vendrá el

recuerdo. Inventaste, pues, no remedio para la memoria sino para la reminiscencia.

En cuanto a la sabiduría, proporcionarán a los discípulos su apariencia, no su realidad, porque te resultarán resabidos, no instruidos; parecerán grandes conocedores, siendo en realidad ignorantes de casi todo, y además insostenibles en el trato, pues, resultarán sabios aparentes en vez de sabios reales' (*Fedro*. 274 d).

Estando Platón entre los gigantes de la literatura occidental, no atinábamos a entender esa hostilidad suya contra el discurso escrito. ¿A tal punto quiso permanecer fiel a su maestro: hasta el hecho de renegar de su actividad más fecunda, para ensalzar la condición 'logófona' de la filosofía socrática? ¿O barruntando críticas que más tarde aparecerán en la historia, como las de Schopenhauer y Nietzsche en el siglo pasado, o indirectamente, como las de Paul Ricoeur en nuestros días<sup>16</sup>, demostrar finalmente que en la actitud de su maestro no había ni descuido ni ineptitud literaria sino más bien, responsabilidad y sabiduría?

Una hipótesis semejante se desprende de la leyenda recién transcrita: recordemos que la actividad más alta del espíritu teórico es simplemente *el acto de decir* las cosas; que en el decir, la realidad sensible aparece iluminada, sustentada por su Idea. Agreguemos ahora que en este verdicente consiste la intelección (o 'reflexión') a través de la cual llegamos a vislumbrar la realidad Inteligible<sup>17</sup>.

Pues bien: el decir corresponde como enfáticamente se demuestra en el *Cratilo*, a un hecho bastante diverso del imitar; diverso también del representar<sup>18</sup>. Ya quedamos prevenidos en *La República*, para citar otro texto, contra las copias, contra las imitaciones. Pero, para ser exactos, no contra toda imitación: basta recordar con qué poética inspiración describe en el *Banquete* los ciclos vitales de la Tierra como modos finitos en que el individuo o la especie expresan su anhelo inconsciente de imitar la vida eterna y sin merma de los Cielos, y más arriba, de las cualidades puras: de las Ideas; basta recordar en

el *Timeo* al demiurgo, componer la maravillosa máquina del Universo, mirando los paradigmas eternos y transuniversales de esas Ideas: imitándolos, ciertamente.

En otras palabras: no toda imitación merece censura. Sólo la merece aquella que tiende, mediante una subversión radical de valores, a suplantar el original por la copia. Pues, tal subversión cierra el acceso al recuerdo de la verdadera realidad (del original) y corta la relación dialéctica entre mundo sensible y mundo inteligible, dejando el alma como separada de sí.

Y esto es justamente lo que ocurre con la escritura. A causa de ella el hombre tenderá a asociar lo sensible con lo sensible (esta cosa determinada con este signo determinado), sin esforzarse por alcanzar la inteligencia de lo Universal, fuente de todo ser y de todo saber. A causa de la escritura, triunfará la tesis chata del convencionalismo<sup>19</sup> y la inconmensurabilidad de 'lo dicho' (logos) respecto del decir (legein).

En conclusión: como la pintura<sup>20</sup>, la palabra escrita nos sobre-aleja un grado de la realidad. Pero, *no sólo de la realidad de la cual se habla*: siendo el discurso una suerte de *psicogogía*, —de encaminamiento de un alma— es importante subrayar entonces, cómo y hasta qué extremos el discurso escrito nos sobre-aleja también de la realidad *a la cual se habla* —del destinatario— volviéndola anónima e indiferenciada.

'Una vez escrita, toda palabra rueda en todas direcciones, hacia los entendidos exactamente lo mismo que hacia los que en nada se interesan por ella; y no sabe a quién debe dirigirse y a quién no' (275 e).

Y al desaparecer el emisor, el escrito se cubre de un dogmático silencio, pues, por sí mismo no sabrá ya responder a las preguntas de los confundidos ni a las objeciones de los adversarios. 'De sí no puede ni defenderse ni ayudarse'<sup>21</sup>. La página escrita es así cosa concluida, definitivamente cerrada.

Por eso, quien encuentra placer en la composición de discursos, buscando sólo efectos sonoros y elegancia en los

giros, sin importarles para nada qué alcance tienen sus palabras ni a quien les llega ni qué provecho espiritual puede obtener éste de aquéllas, revelará así una pasión tan pueril como irresponsable. En definitiva, el retórico —que de él estamos hablando— el logógrafo, abandona a su suerte discurso y destinatario. No hace, en conclusión una obra de psicogogía. Y es éste otro de los rasgos de su frivolidad.

Frívolo, porque se vanagloria de conocer a la perfección un instrumento, y sin embargo delata no conocer nada, absolutamente nada, de la realidad a la que dicho instrumento se aplica. Frívolo, porque se vanagloria de saber componer a las mil maravillas bellas y bien armadas pruebas y refutaciones, a propósito de esto o aquello, y sin embargo no sabe nada, absolutamente nada, respecto de la 'armazón' de los hechos que prueba o refuta; y lo que es igual o mayormente grave: nada tampoco de las almas a las que dirige su pensamiento.

Acerca del primer tipo de frivolidad: la de aquél que habla de lo que ignora, Platón no deja pasar oportunidad para denunciarla y contraponerle un saber arraigado en la experiencia de las cosas; el saber de la salud del cuerpo en la experiencia propia del médico; el saber de la belleza del cuerpo, en la experiencia propia del gimnasta, etc.

Ahora bien, tratándose de la ciencia de lo justo, de lo bello, de lo bueno, idóneo será sólo quien haya consagrado su vida a la contemplación de aquellas realidades superiores. Y al pensar en estas cosas, lo hará, por cierto, articulando su discurso, no según su capricho y el gusto de su audiencia, sino conforme a la articulación que va descubriendo en la misma cosa que examina o contempla<sup>22</sup>.

Ahora, en relación al destinatario, hay como decíamos una responsabilidad concreta que el dialéctico debe asumir. Y este deber se basa en un hecho profundamente significativo: en la certeza de que la verdad a que 'aspirá' todo discurso se realiza, se prueba y se sostiene más allá de la mera convicción interna<sup>23</sup>. Sin corresponder en absoluto a un valor relativo, la verdad es un *acontecimiento que implica participación*. En otras

palabras: el camino hacia el ser real y hacia la verdad pasan *necesariamente* al través de una conciencia dialogante. Y este es otro aspecto consustancial al platonismo de todos los tiempos: no algo que le venga como lateral y accesorio.

Fue el desconocimiento de este hecho fundamental lo que configura el segundo tipo de frivolidad del logógrafo: frivolidad que daba por supuesto que la conciencia ajena no es sino un receptáculo de lo que nuestro espíritu desde sí y por sí mismo es capaz de transvasijar a otro espíritu: un saber *objetivo* ya hecho, sobre el mundo, las cosas del mundo.

Empero, sin la presencia real de un alma frente a otra alma, sin esa mancomunidad entre emisor y destinatario, sólo habrá imposición de un *pensamiento ya pensado* (no pensante), inmovible en sus errores y en su visión parcial y trunca de las cosas. No habrá ni tradición ni avance hacia la verdad. Por tanto la concepción de un 'acto pedagógico' como pura entrega de saber, aquí, en el *Fedro*, es tajantemente rechazada.

La eficacia real de la educación supone en cambio, conocer el alma a la que va dirigido el discurso, sus inclinaciones, sus hábitos, su estructura personal. Quien aspire a conducir un alma hacia la contemplación de lo verdadero, de lo justo, de lo bello —quien pretenda ser, en el lenguaje de Platón, un psicólogo—, deberá ser diestro en el conocimiento del alma humana: deberá ser 'un psicólogo'.

Pero, un psicólogo cuyo saber sobrepase cuanto podríamos imaginar en nuestros días como exigible: que conozca el alma humana y cuanto objeto capaz de moverla y conmovertela.

En resumen: *El Fedro* contiene en su parte medular una descripción del proceso de *sublimación* que ocurre entre emisor y destinatario. Proceso espiritual que supone muchísimo más que una técnica, mucho más que un arte. Pues, no basta, como adelantábamos, el mero dominio intelectual de aquellas materias que quiere comunicarse. Es preciso conocer, *además*, el alma del que va a recibirlas: su modo de ser, sus hábitos, sus limitaciones pero, lo que será más importante y, diciéndolo

con una palabra que ahora va a parecernos extraña: *supone conocer su origen astral*. Es aquí donde el pensamiento vuela hacia contemplaciones cósmicas impostergables y hacia una exigencia que ya se veía venir: *sólo es posible conocer el alma humana si se conoce la realidad del todo*.

Por eso —para concluir este punto— tanto el sofista como el retórico, que pretenden enseñar unas técnicas, unas meras técnicas, a fin de construir discursos bien compuestos y convincentes, cometen en el fondo un doble engaño: por una parte, eliden la exigencia elemental de saber a ciencia cierta aquello de lo que hablan: por otra parte, eliden la exigencia de conocer el alma a la que va dirigido el discurso. En esto se resume su frivolidad.

Pero, dejemos para otra ocasión el examen del conocimiento objetivo y sus exigencias. En el *Fedro* domina la preocupación por el conocimiento intersubjetivo o, más bien, por el punto ontológico donde se tocan objetividad y subjetividad.

Es así, pues, como volveremos ahora nuestra mirada hacia el alma —Psiqué— una de esas cimas monumentales, como dijimos al principio, que encontramos en el *Fedro*.

### 3. *Acerca del alma (alma y universo)*

En esta segunda etapa de nuestro viaje vamos a hablar del alma.

Nosotros hombres modernos, subjetivistas, antropocéntricos, en un sentido en el que jamás lo fuera el mundo antiguo, cuando pronunciamos esta palabra 'alma', inmediatamente volvemos la mirada hacia el alma humana... ¿Y de qué otra alma podría tratarse? ¿Acaso los brutos tienen alma? ¿Acaso las plantas o los planetas o las estrellas tienen alma? Ciertamente, contestaría en coro el mundo antiguo.

Pues, afirmar que los animales no la tienen —que no son animados— sería tan absurdo como decir que el triángulo no es triangular.

Al acercarnos al pensamiento antiguo tendremos que poner de lado estas opiniones verdaderamente provincianas acerca del alma. Y preguntarnos antes que nada qué es ella y sólo una respuesta acertada nos dará el criterio para saber cuáles cosas son animadas y cuáles no.

Ahora bien, siendo el alma humana —aceptémoslo— un caso particular de lo que universalmente llevaría ese nombre, no habría obstáculo al parecer, en preguntarle a ella misma, qué es, y cuál su relación con este cuerpo que anima y con las cosas animadas o inanimadas que están más allá de ese cuerpo.

Pero, definitivamente esto no puede ser así, y para dar cuenta de esta imposibilidad, será menester examinar otro de los principios basilares del platonismo, extraño éste también a nuestros modos habituales de comprender la subjetividad.

Establezcamos, en primer término, lo siguiente:

La máxima délfica 'conócete a ti mismo' —que diera sentido y destino a la vida de Sócrates—<sup>24</sup>, no es de manera alguna una prescripción subjetivista, un llamado a la 'conciencia privada'. De esto tenemos ya claros antecedentes en el *Alcibíades*. Pero, ahora lo declarará en el *Fedro* de una manera rotunda: Quien pretenda conocer el alma humana (la propia o la ajena) antes ha de conocer el Todo, y la omnipotencia divina operante en él.

Ésta, la primera dificultad.

Pero hay otra cuestión metodológica igualmente importante, la cual nos impide que, empezando 'por nosotros mismos', lleguemos por una suerte de razonamiento analógico o inductivo, a una comprensión verdadera de lo que sea el alma, en *general*. Y es ésta:

En su 'expresión humana' el alma, es un ser 'implume' dirá metafóricamente Platón; 'decaído, dirá la teología medioeval: *una natura lapsa*. Pues bien, a esta naturaleza caída, en comercio constante con las apariencias, nutriéndose de ellas, ¿cómo podríamos tenerla —sin peligro de equivocarnos medio a medio— como a un portador válido, como a un punto de

partida confiable, del *ser* del alma universalmente considerada? ¿No falsearíamos seguramente toda nuestra investigación?

Renunciemos, entonces, por el momento al testimonio de la subjetividad, y planteemosnos socráticamente el problema.

El camino de la investigación socrática se inicia con una pregunta radical, que pregunta sin embages, directamente, por aquella estructura íntima que hace que innumerables cosas, siendo cada una lo que es, pese a sus diferencias sean también *lo mismo*, una respecto de las otras: abejas, por ejemplo, pese a sus diferencias de especie, de familia; o en el caso de las almas: almas, en general, racionales o irracionales, celestes o terrenas.

La pregunta por el ser del ente: esto, lo primero.

Nos preguntamos ahora por el ser del ente-alma. Luego, cuando sea el momento de llegar a la actual condición del alma humana, habremos de dar un paso más complejo, y que requiere previamente otra dilucidación metodológica.

Partamos, por lo pronto de la siguiente premisa:

En la totalidad del Universo, el alma —el alma en cuanto tal— es un principio (*arxé*). Y no vamos a decir más por el momento. Pero, como principio que es, por ella o en virtud de ella ocurren ciertas cosas. Porque simplemente eso es un principio.

Ahora bien, lo que pasa en el Universo a causa del alma (o de las almas) es el movimiento. Nada menos que el movimiento.

Y aquí debemos hacer hincapié en que el movimiento —el movimiento local, más específicamente— es a su vez principio del ser de todas aquellas cosas que llegan a la existencia, que se transforman en su mutuo relacionarse y dejan finalmente de ser. Principio, en suma, de lo que está permanentemente en vías de ser y de no ser (lo transitorio).

De lo que resulta que el alma, por ser principio del movimiento, es principio de todo cuanto se encuentra sometido a éste: cambio, aumento, disminución, nacimiento, muerte.

Principio que hace que ciertas cosas del Universo —los entes animados, los animales— se muevan directa e internamente a causa de su acción; y que otros —los entes inanimados— sean movidos desde fuera, externamente, por los animados. En resumidas cuentas: el alma es el principio de los principios, pues por ella directa o indirectamente existe la vida y el movimiento en el Universo. En verdad: por ella existe Universo.

Pero, por su misma naturaleza, todo principio es ingénito, ya que si fuera engendrado no cabría decir que lo sea de un principio. Y establecido que no lo puede ser de un principio, entonces, ¿de qué podría serlo? Es preciso, pues, aceptar la premisa. Y he aquí lo que se desprende de un modo incontrovertible: el alma en cuanto principio es ingénita. Y si lo es —continúa razonando Platón— entonces también será incorruptible, ya que corrompiéndose ella, ¿en qué se sostendrían las cosas que dependen del alma? ¿O de qué principio volverán a nacer?

En conclusión: las almas, sean celestes o terrenas, no nacen ni perecen como los cuerpos que animan: transitan en un automovimiento inmortal. Sin ser transitorias. He aquí, lo que habría que mostrar: la condición superior —inmortal— de todos estos ‘motores’ del Universo. Y qué tipo de movimiento los hace divinos.

Pues bien, el movimiento que expresa la condición más propia de una cosa inmortal ha de ser, sin duda, una translación que no implique pérdida de desgaste en su trayecto; una translación que anule constantemente ‘el pasar’ del tiempo; una translación en fin, que girando alrededor de un centro absoluto, esté volviendo en cada vuelta a su punto de partida, regresando a Sí con un retorno completo (sin merma) como lo hace el movimiento espiritual en su reflexión. Tal carácter, ya lo adivinamos, corresponde el movimiento circular, en contraposición al movimiento centrípeta, *dispersivo*, de las cosas inanimadas, que no poseen un Sí.

Por lo demás, el movimiento circular es lo más próximo a

aquella inmovilidad perfecta propia de las realidades que verdaderamente son, sin merma ni tránsito alguno: a las Cualidades puras o, dicho más platónicamente, a las Ideas.

Así, el movimiento de estos principios (las almas) que rigen el destino viviente y orgánico del Universo, es un movimiento circular y autónomo.

Ahora, dado que los cuerpos celestes se mueven eternamente de un modo circular, es de suponer que esos cuerpos estén animados y que las almas que poseen conforman un orden ontológico e histórico antecedente del nuestro; y que para estas almas de aquí abajo, la patria, la residencia está allá, en los Cielos.

Pues, de hecho, el alma humana ha perdido su condición alada y viajera; sometida a las necesidades y caprichos del cuerpo mortal, encadenada a él, en este su estado de humanidad (humus) se ha vuelto irreconocible.

Habría, entonces, que entrar a explicar cómo es que ha podido ocurrir todo esto.

#### 4. *'La residencia en la tierra'*

Hay dos modos, llamémoslos fundamentales, de acceder a la realidad: uno de ellos, *ex-plicando* la sustentación invisible de aquello que nos es manifiesto y visible. Es lo que recién hemos hecho a propósito del alma ('el alma es un principio...', etc.). El otro modo: narrando la realidad ('En aquel tiempo...'). Filosofía y ciencia, por una parte; mito, narración (historia) por otra.

Sin embargo, ambos modos —opuestos y complementarios— son imprescindibles en la búsqueda de los principios. Y un signo de ello es que la palabra misma 'principio' posee tanto una significación narrativa (la de comienzo) como una explicativa (la de fundamento).

Por lo que una filosofía unilateralmente explicativa, que no imagine ni acepte ninguna discontinuidad en la historia del

ser, en el fondo está postulando un ser sin historia: la esfera parmenídea como realidad. Por el contrario, un pensamiento en la medida en que se deja conmover por la irrupción de lo extraño, dejándolo subsistir como tal; un pensamiento, en la medida en que *piensa históricamente* la realidad (el psicoanálisis freudiano, por ejemplo) no puede prescindir del 'método narrativo', cuyo paradigma es el mito.

Pues bien, en Platón es frecuente el recurso al mito. Suele sostenerse: tan sólo como recurso estilístico, o de apoyo. Prueba: ¿No se condenará, y muy enérgicamente, en la *República* 'la mitopoiesis' —la fabricación de mitos— y se la contrapondrá a la teología, esto es, al pensamiento 'lógico' (racional) acerca de lo divino (*theos*)? Cierto. Pero, condenar el abuso de los inventores de mitos, no invalida necesariamente la verdad del mito, ni suprime el convencimiento de que en algún punto entre el Cielo y la Tierra *haya pasado* algo y que de esta conmoción, una nueva modalidad de ser tomará de allí su origen. Lo que condena Platón, a nuestro parecer, es convertir esa verdad en un cómodo expediente para explicarlo todo: *Deus ex machina*.

Pero, la profunda verdad del mito debe ser salvaguardada.

En el *Fedro*, cuenta el filósofo la historia de Estesícoro quien, poetizando 'peca contra la mitología' al hablar mal de Helena. Y queda ciego en el acto. Para expiar su culpa de mitoclastia y recuperar la vista, Estesícoro debió luego escribir un poema en el que desdice lo que antes había dicho: tuvo que hacer una *palinodia*:

'Helena, no son estas palabras verdaderas; no te embarcaste en naves bellamente ensambladas ni te arrimaste a Troya por sus ciudadelas'<sup>25</sup>.

Ahora Sócrates presente que Lycias, el retórico, con su discurso hostil al amor, los está arrastrando a él y a *Fedro* a cometer un acto de impiedad, de demitización, se diría hoy. Decide, entonces, cumplir su propia expiación, al modo de Estesícoro; es decir una palinodia a fin de evitar las iras de los

dioses. Y es así como se apresta a pronunciar un elogio al amor. Para esto era preciso, en primer término, que el Sócrate platónico hablara del alma humana, 'lugar' donde el amor suele domiciliarse.

Pero, en nuestro estado, en *nuestra condición histórica*, el alma se ha vuelto, para Platón, casi irreconocible en su naturaleza, incluso a la luz de lo que para nosotros sería 'una psicología científica', con los sólidos métodos explicativos o meramente descriptivos que aporta. Una tal descripción científica, en efecto, habría prescindido y prescindiría hoy del necesario punto de comparación, y tomaría lo relativo, lo transitorio —el alma caída— por lo que ella es absolutamente. Por eso no es conveniente partir de la subjetividad, siempre a la mano, pero siempre también distorcionadora de ella misma.

La comprensión real sólo podrá venir entonces de algo en cierto sentido imposible: *de narrar* lo que ocurrió antes de la historia humana, antes de que esa entidad de la que estamos hablando constituyese su morada en medio de las apariencias. La tarea deberá ser confiada a la inteligencia del mito. Así, parece más que probable que éste no se reduzca a la condición de un elemento estilístico dentro de la obra; que constituye, por el contrario, un momento ineliminable en la comprensión total.

Dejemos por el momento la actual situación del alma humana y volvamos, pues nuestra atención a su estado 'paradisíaco', pre-humano, estado en que las almas viajeras por el Cosmos no conocen aún la humanidad del dolor ni de la fatiga:

'Se parece el alma a una fuerza nacida en dos: en un tronco de alígeros caballos y en un cochero. Caballos y cocheros son, todos ellos, buenos y de buena raza; los de los demás, mezclados...' (*Fedro* 246 b).

'... De los otros dos (caballos), el de constitución más bella es de figura esbelta, miembros equilibrados, erguido de cerviz, ligeramente aguileño, blanco a la vista, negro de

ojos, amante de la gloria con mesura y pundonor, y compañero en glorias verdaderas; déjase guiar sin golpes, con simple mandato, con una simple palabra’.

El otro, resabiado, corpulento, disparejamente compuesto, duro de cerviz, grueso de testuz, chato de rostro, negro el color, grisese los ojos, sanguinario, camarada de insolencias y petulancia, peludo de orejas, obediente forzado a agujoneado látigo...’ (*Fedro* 254 a).

Platón nos invita, luego de la conocida descripción alegórica del carro alado, a imaginar cuál pudo ser la vida previa a nuestra vida, en su condición alada y cósmica:

Los dioses —con Zeus a la cabeza— en once legiones diversas, circundan con luminosos giros el espacio del Universo. Y al moverse con diversos estilos de movimiento circular, aseguran para éste nuestro centro de movimientos finitos y rectilíneos, para la Tierra, la perennidad de las generaciones y la regularidad de los procesos.

Un cortejo de ángeles y demonios secunda la obra demiúrgica de los dioses astrales<sup>26</sup>. Pero, todas estas almas que rigen al unísono el Universo, según la prioridad de *lo Mismo*, es decir, de la ley y del orden, cumplen su cometido en la medida en que ‘por sobre la espalda del Cielo’ (*Fedro* 247 c) visible que gobiernan, pueden ellas mismas contemplar el espectáculo inmóvil y no visible a los ojos, de las Ideas (‘La planicie de la verdad’) la Justicia, la Belleza, modelos éstos según los cuales los dioses tejen y destejen el devenir mundano.

Y también el cortejo espiritual coadyuvante, de alguna manera y en algún momento de su circulación etérea contempla aquella realidad de las Ideas más allá de toda realidad física; contempla aquel *principio último* de todo cuanto es con movimiento reflexivo —los dioses celestes— o con movimiento finito rectilíneo: las cosas de aquí abajo, en el mundo sublunar:

‘De entre las demás almas, la mejor, siguiendo a los dioses, consigue levantar la cabeza del cochero hacia el lugar fuera

del Cielo y, arrebatada por su circular revolución, a pesar de los caballos, llega a ver, con dificultad, es cierto, a los seres en su realidad' (*Fedro* 248 a).

Y en cuanto al alma que llegará a ser humana:

'...Y así, pues como queda dicho, toda alma de hombre también ha visto por naturaleza el espectáculo de los seres: de otro modo no hubiese llegado a ser este particular animal' (*Fedro* 249 e).

¿Qué debió ocurrir para que repentinamente el alma, partícipe de los coros felices del Cielo abandonase su hábito circular y alado y emprendiera un precipitado viaje rectilíneo hacia el hoyo negro del Cosmos, hacia la Tierra; y se revistiera aquí de esa grave humanidad actual; y aquí se encadenara mediante un cuerpo, a la apariencia y al no ser?

Todavía es posible echar mano, en cierto sentido, a una explicación:

El alma, dentro de sus perfecciones, era ya una entidad compleja; recordemos el símil del cochero y de los dos caballos de opuesta naturaleza. Así, su destino venturoso no deja de ser aventurado. En efecto, en gran medida el éxito del viaje quedaba entregado a la pericia del cochero, cuya mirada hacia lo que es verdaderamente, hacia lo que Platón llama 'la planicie de la Verdad', se mantenía atenta a la marcha de su Dios Ductor. Pero, también en otra buena medida, ese viaje dependía de la naturaleza de sus caballos, uno de los cuales —el caballo negro 'que sólo respira furor y vanidad'— simboliza tal vez *la posibilidad interior* del tropiezo, de la dispersión, del des-vío; el deseo inmediato de lo múltiple que se le va ofreciendo a su visión estrecha, limitada del camino. Son éstas, explicaciones meramente verosímiles. El hecho es que en *un instante*, amputado de los otros, eso que era mera posibilidad y riesgo, se vuelve realidad; en un instante, sin hilo de continuidad, el alma es arrancada de sí, puesta en otra parte, gobernada por 'otra naturaleza'.

Estamos hasta cierto grado, ante el mito de los ángeles caídos. El mito de la tentación.

Entonces, como el Segismundo de *La Vida es Sueño*, un día, un habitante del Cielo, libre y feliz, amanece prisionero en la caverna del mundo sublunar, metido en el estrecho domicilio de un cuerpo exigente, que entre otras cosas, se vuelve medida de sus conocimientos. Hermano aquí abajo, este cuerpo, o cómplice más bien, del caballo negro de allá arriba.

Nada une al ser terrestre que ahora somos con el ser celeste que fuimos, a no ser ese hilo tenue, frágil de la memoria. La memoria: el alma del alma, como decía el platónico Agustín es la única seña, es la única marca, para tomar el camino de regreso a la casa celestial. Cómo la práctica del recuerdo permita liberarnos de estas cadenas y prisiones, será materia que muy pronto vamos a abordar.

Pero este vínculo con el mundo superior puede llegar a ser tan débil que haga del alma no sólo una prisionera de aquella caverna descrita en *La República*, sino su esclava.

A partir de la narración de la caída, veamos a qué puede reducirse el alma en esta su nueva condición rectilínea y terrestre. Y hagámoslo destacando la diferencia que existe entre esclavo y prisionero de este mundo sensible: la esclavitud real no consiste simplemente en violencia que se padece sino en acostumbramiento a ella y olvido de que es padecimiento y ultraje a la dignidad de quien la padece. Así, el esclavo confundirá siempre las cosas mismas con sus imitaciones y plagios, el original con la copia, el bien real con su mera apariencia; y se entregará, entonces, a ésta como la única y definitiva realidad. Y será por esta fidelidad al mundo de la apariencia que el alma esclavizada ha de sufrir juicio y condena después de su primera existencia humana y, juzgada y sentenciada, descenderá a prisiones subterráneas, hasta ser llamada a existir nuevamente, con forma humana o bestial.

El prisionero, por el contrario, es tal porque percibe las cosas de este mundo más bien como indicios y débiles som-

bras de cosas superiores y lejanas; cosas que ya le parece haber conocido en otra vida. Aguijoneado así por este desasosiego, irá afinando y profundizando su capacidad de recordar y de ponerse en relación con las Ideas. Poco a poco llegará a percatarse de que conocer no es sino esto: *medir el ser* de este mundo abigarrado y cambiante a la luz de aquellas Ideas (cualidades) que laboriosamente ha aprendido a recordar.

Ya en el *Menón*, Sócrates recoge esta opinión, sin hacerla suya todavía, aparentemente:

‘He oído decir que el alma, siendo inmortal, y habiendo nacido muchas veces, habiendo visto las cosas de allá arriba y de aquí abajo, todo en suma, no hay nada que ya no haya aprendido...’ ‘...por lo que no es asombroso que pueda recordar’ (*Menón*, 81-82).

En el *Fedro*, en cambio, la afirmación es categórica y directa:

‘...Así, el alma de un hombre puede animar a una bestia salvaje (en la vida posterior) y la de ésta animar a un hombre, siempre que lo hubiese sido en una existencia anterior... Pero, el alma que nunca entrevió la verdad jamás podrá revestir forma humana’ (*Fedro* 249 b).

En resumen: por este y sólo por este principio del recuerdo es posible conocer en lo disperso y cambiante del mundo sensible, la unidad y estabilidad de la que este mismo mundo es simulacro. *Todo conocimiento es un reconocimiento.*

He aquí uno de los aspectos más conocidos y esenciales del platonismo.

##### 5. *El primer acto de hospitalidad del alma caída*

Acaso sea útil considerar nuevamente algo que dijimos a propósito del discurso: juzgar consiste en iluminar lo múltiple y variado en el espacio y en el tiempo, por aquella Cualidad (Idea) que justamente al iluminar, unifica y recoge; afirmábamos que todo juicio humano es una iluminación-iluminada

por el recuerdo de la Cualidad, paradigma y medida ésta de las cosas que llamamos reales. Sin esta chispa prometeica que el alma caída se trajo desde las regiones igneas de su antiguo domicilio, todo conocimiento sería imposible y, lo que es infinitamente más grave, sería imposible el retorno del alma a su Patria verdadera. *Imposible la liberación.*

Remitámonos nuevamente a *La República*, al famoso símil de la caverna:

No es que las sombras en la pared sean una nada. Por el contrario, son ellas *indicios* de una realidad que los hombres tenemos a nuestras espaldas y que, sin embargo, no vemos. Y en tanto tomamos lo que va apareciendo sobre la pared como señas de un mundo real, verdadera, más allá de la caverna, sólo somos, como decíamos, prisioneros de tales sombras; no sus esclavos. La esclavitud real consiste en tomar los signos, las señas, como cosas en sí; consiste en quedarse en el signo, dejando escapar la inteligencia de lo significado.

Pero, la nuestra —nuestra esclavitud de hombres— sería irremediable si desde siempre nouviésemos la facultad de entender, *justamente a través de las cosas*, que este mundo visible es signo de otro invisible. Por eso es, que para Platón —y todo el platonismo— la memoria constituye el acto más fundamental de la vida humana, su racionalidad más plena, pues restablece la unidad perdida entre un mundo de signos e indicios, en medio de los que le toca vivir al alma humanizada, y el mundo real al que ésta puede regresar, rompiendo la cadena de las encarnaciones.

Comparando *La República* con el *Fedro*: en el primero, la liberación está simbolizada por un doloroso proceso de aprender a levantar la vista, hasta lograr fijar nuestros ojos en la fuente misma de la luz. En el *Fedro* es otra la imagen: la liberación está simbolizada por el retoño de las alas que perdimos en la caída. Y tal refloreamiento no ocurre, como ya lo señalábamos, sino por el despertar del recuerdo, en medio de nuestro comercio con el mundo.

Concretamente, las cosas ocurren así: por el hecho de haber quedado prisionera de un cuerpo que hace suyo, el alma reduce, sus modos de relacionarse, los contrae a lo que le permite su nueva condición. Las vías de acceso serán ahora los cinco sentidos.

Ahora bien, es por intermedio de ellos que el alma entra en contacto con el mundo limitado y fluyente de las cosas espacio-temporales. Esta es su nueva realidad.

Sin embargo, no debiera decirse que este mundo sensible, como ya hemos visto, irremediamente nos engañe. Por el contrario: el ver, para quien sabe ver constituye el acicate que lo moverá a la búsqueda de lo inteligible. Pues, si bien es cierto que aquí se da la plenitud de nada; que por ejemplo, lo que es bello *es más o menos bello* y que, además, jamás llegará a ser la Belleza misma (la Cualidad) por la que esa cosa bella es bella durante el plazo de su efímera existencia, y en fin; si bien es cierto que nada es idéntico a las Cualidades que hacen ser y resplandecer a las cosas en algún aspecto, *con todo*, en la medida en que éstas son algo, en esa misma medida participan de aquellas Cualidades y en algún sentido las aluden.

Es entonces cuando el alma bien dispuesta, al vislumbrarlas, empieza a despertar de su estado de sopor.

En un comienzo, arrastrada por las exigencias del cuerpo, aprenderá a reconocer en las cosas sensibles aquello que tiene *la cualidad* de bueno para su supervivencia; aquello que tiene la cualidad de útil para su nuevo estado terrestre; aquello que representa, digámoslo así, alguna cualidad vital. Sin embargo, en este sometido mover el cuerpo en vista de los intereses exclusivos de éste, ocurrirá que el alma, en alguna ocasión propicia llegue a descubrir, algo que le habla a ella y sólo a ella. Entonces, se reconocerá a sí misma y sufrirá y gozará en esta revelación.

Pues bien, es el descubrimiento de la cualidad de la belleza sensible la primera visión desinteresada, *la primera actividad hospitalaria del alma*:

‘En nuestra morada terrestre donde en su brillo la belleza lo oscurece todo, la hemos conocido por el más penetrante de los sentidos: por la vista. La vista es, en efecto, el más sutil de los órganos corporales. Pero, ella no ve el Pensamiento (*fronesis*) porque experimentaríamos amores increíbles si su imagen y la de las demás esencias dignas de nuestro amor se ofrecieran a la vista tan vivas y distintas’ (*Fedro* 250 d).

‘Así, la belleza es la única que tiene el privilegio de ser al mismo tiempo la más visible y la más amable’. La más amable: la más digna de amor. Pronto veremos cómo de esta contemplación de la belleza, nace un deseo irrefrenable de asociarse a ella y celebrar la vida por la hermosura que ésta muestra en sus obras. Y este es el amor; como lo dice ya en el *Banquete*: ‘un deseo de engendrar en la belleza’. Hacia allá se encaminará la tercera etapa de la excursión que nos habíamos propuesto por los territorios del *Fedro*: hacia las altas cimas de Eros y del amor humano.

## 6. *Elogio a la locura*

La partida, la ocasión para las meditaciones eróticas del *Fedro*, la ofrece aquel discurso escrito de Lysias, que como recordábamos, *Fedro* lleva escondido bajo el manto, en la confianza de sabérselo ya de memoria. El discurso de Lysias, *El Erótico*, es una audaz, casi paradójica consideración sobre las ventajas que ofrecería al amado aceptar los requerimientos del amigo que reconoce no estar enamorado del que es actualmente objeto de sus deseos. Las ventajas son, en resumen, que podrá elegir entre sus amigos, no a los que estén afligidos de amor y hablan en su nombre sino en el más amplio círculo de los que sirven mejor a sus conveniencias. Con una elección semejante, el amado, por así llamarlo, podrá estar cierto de la discreción y prudencia del amante<sup>27</sup>, de su falta de celo posesivo, tan común y lesivo en el amor y, finalmente, podrá estar

cierto de que una relación fundada en una amistad inteligente y libre es siempre más perdurable y más útil que la relación torturada y obsesiva de la pasión amorosa.

Discurso audaz y hasta cierto punto desconcertante en sus conclusiones y, según el exaltado juicio de *Fedro*, persuasivo en sus argumentos, brillante y noble como pocos en su forma, etc. Pieza oratoria digna de comentarse, de estudiarse e incluso aprenderse de memoria, a fin de producir otras semejantes. En resumen: un modelo, una *pieza epidíctica*.

Ante el poco entusiasmo de Sócrates, su amigo le insta, casi le reta, a que pronuncie un discurso con razones más fuertes y numerosas que las expuestas por Lysias. Si es que puede.

Sócrates acepta. En su primer discurso imagina a un hombre enamorado no menos que otros, de un joven hermoso, pero que para sobresalir por sobre sus contendores y hacerse notar ante el amado, finge no amarlo. Y entonces, hace ver también a su único auditor, dejándose en esto llevar por la opinión de Lysias, cómo resulta más sabio y prudente otorgar favores de amor a quien no nos ama y no a aquel que se muestra ofuscado y fuera de sí a causa de su pasión.

Notemos por el momento, que en este discurso Sócrates está evitando ostensiblemente hablar desde sí mismo: lo hace desde otro, el cual, *además*, disimula su amor pronunciando palabras contrarias a sus sentimientos. Discurso, pues, descomprometido y tramposo.

Importa agregar, sin embargo, que en contraste con la desenvuelta actitud de Lysias, antes de lanzarse a la aventura de condenar o elogiar el amor, Sócrates advertirá que 'es sabio empezar por conocer de manera unitaria el objeto sobre el que versa la deliberación. Si se trata, por ejemplo, de la utilidad o del daño que causa el amor, habrá que saber previamente qué es eso de lo que hablamos y qué cualidades posee'<sup>28</sup>.

Se reconoce aquí la habitual exigencia definitoria de Sócrates. Su método irrenunciable.

Pues bien, el amor es apetito de belleza. Así lo había

definido ya en aquel *Banquete* en que Erixímaco, instigado justamente por *Fedro*, había propuesto el tema del amor:

‘El amor es apetito de belleza’; lo vuelve a decir ahora. Pero esta determinación no le parece suficiente. También los que no aman, de algún modo apetecen la belleza: deseo, concupiscencia, como quiera llamársele. Así, hay un aspecto específico por determinar. Y es éste: saber cómo se comporta el alma, *amando*.

Como dijimos, en su primer discurso, Sócrates coincide con Lysias en un tratamiento esencialmente negativo del amor: vencido por la fuerza amorosa, el amante tratará de alejar al amado de todas las cosas superiores, a fin de someterlo a sus caprichos; tratará de mantenerlo en la ignorancia, privarlo de sus amigos, marginarlo de todo trato que pudiere romper el cerco que le ha tendido. Asediará, odioso, regularmente al amado para satisfacer sus impulsos, pero regularmente también, satisfechos sus caprichos, de perseguidor se volverá fugitivo y distante. Para concluir: el joven que acepta el requerimiento de un enfermo de amor, desperdiciará su juventud en el trato de un ser incómodo, celoso, aburrido, además, perjudicial ya sea para sus bienes como para su salud, pero sobre todo, perjudicial para el perfeccionamiento de su vida espiritual.

Porque el amante, lejos de querer el bien del amado, lo ama como un objeto de su propia satisfacción, como un pretexto para amarse a sí mismo; lo ama —dirá Platón— como ama el lobo al cordero.

Este primer discurso de Sócrates, del que se arrepentirá apenas pronunciado, se mantiene, como decíamos, en la línea del discurso de Lysias; como una profundización del mismo. Sócrates se arrepiente de haberlo pronunciado y se apresura a ofrecer a los dioses ‘una contra’, un discurso expiatorio —una palinodia, como ya lo hemos señalado— a fin de no ser castigado por su impiedad.

Sin embargo, no borremos simplemente este discurso de nuestra memoria. Importa recordarlo por varias razones: Así,

por ejemplo, la exigencia inicial de definir qué es aquello de lo que se habla, para saber luego si conviene o no poseerlo o practicarlo, etc., eso quedará como una real conquista a lo largo de todo el Diálogo. Por lo demás, la asociación entre amor humano y apetito de belleza será definitiva. En cuanto a los rasgos negativos con que se describía el amor, en este primer discurso, ya hemos comprobado el grado de descompromiso y de ficción que hay en ello. Y no obstante, tampoco este hecho deja de perder su vigencia: que hay, efectivamente, un amor dominado por la inmediatez y la precipitación propias del caballo negro del alma; el mismo amor que había llamado en el *Banquete* 'Venus popular': amor degradado a sus más ínfimas manifestaciones.

Pero, en la segunda intervención de Sócrates, *en el discurso que va en serio*, hay un nuevo elemento definitorio, o mejor, aparece reconocido y exaltado un elemento que apenas estaba presente en el primer discurso, cuando habló del amor como un apetito —irracional— que arrastra toda el alma. Concretamente, al amor se le reconoce como algo diverso, por ejemplo, de la concupiscencia, porque es locura. Se detendrá en este punto. Y después de escuchar la voz de su demonio y de confesar su error anterior, se lanzará ahora en un verdadero *elogio a la locura*.

Loco es aquel que está fuera de sí, extraviado, delirante, no en lo propio sino en lo ajeno (enajenado). Todos estos términos relevan algo así como la pérdida momentánea o definitiva de un centro que sería nuestra identidad, el eje de nuestro ser-individuos. Pero a estas acepciones, comunes en todas partes, se contraponen esta otra, también bastante común: loco es quien está poseído, quien se ha perdido a sí por la irrupción subrepticia de 'algo otro' que viene a convulsionar su ser profundo, a esconderle su identidad e imperar sobre su lengua. La concepción antigua de la locura atribuía esta irrupción a la divinidad misma: a algún dios que viene a tomar posesión de nuestra alma.

Y en este estado de locura —también podría llamarse

'entusiasmo'<sup>29</sup>—, ocurren cosas muy importantes para la vida humana. Sócrates las enumera: cosas tales como las profecías que pone Apolo en los labios de las sacerdotizas; o las convulsiones que Dionisios provoca en las Bacantes y los cantos que inspira a sus seguidores; o el lenguaje sublime que las Musas dictan al poeta. A los mejores: justamente a aquellos que 'no saben lo que dicen'<sup>30</sup>.

Pues bien, el amor es el cuarto modo de locura: el más sublime, el más divino, puesto que por él, el hombre al salir de este 'sí mismo' ilusorio, cavernario, al liberarse de las sombras, empieza a vislumbrar el camino hacia un 'sí mismo' auténtico, real.

El camino a sí mismo es hacia afuera. Y se anuncia en las bestias —además del hombre— como apetito del otro.

Sabemos, en efecto, que ninguna unidad viviente podría subsistir en forma aislada. Que por eso la naturaleza ha dotado al animal de una 'fuerza centrípeta' que lo lleva a buscar fuera de sí esas relaciones que habrán de mantenerlo en vida como individuo y como especie. A esta fuerza 'ciega' que lo arranca de su ensimismamiento de cosa y lo impele a perseguir en lo Otro su complemento de ser, es a lo que se llama 'apetito' o 'instinto'.

Subjetivamente hablando, el instinto aparece como inquietud, como desazón y vacío que instiga al animal a oscuras, por decirlo así, a rastrear en el medio en el que se encuentra inmerso. Medio todavía, no mundo: puesto que mundo es el campo ya articulado, ya familiar en el que el animal realiza normal e inteligentemente sus instintos.

Ahora bien, al proyectarse hacia los objetos de su apetito, cada animal en 'su propio mundo', con sus actos, no sólo sostiene su precaria vida individual sino —como leemos en el *Banquete*— la vida universal de la especie. Digámoslo de otra manera: el individuo, con su oscura voluntad de vida, va uniendo la cadena infinita de las generaciones. Y no es que tenga que ser consciente de este servicio universal que deriva

de su conducta instintiva. De hecho no lo es, ni siquiera en la mayoría de los hombres.

La conducta instintiva, como decíamos, arranca de un estado de penuria orgánico y psíquico. Y encuentra en el objeto adecuado no sólo la supresión de la penuria, sino *esencialmente algo positivo*: un goce específico, un placer mediante el cual el individuo *se va a ligar y comprometer con esta patria provisoria* (su mundo). Y esto es lo que queríamos destacar: que gracias al instinto el animal se hace solidario con la vida universal que a través de él se repite y se perpetúa, imitando de tal modo, a la vida superior, eternamente la misma. Se hace solidario con 'un mundo' que él mismo conquista y construye.

Este mundo sensible invita, vuelca hacia él, a la bestia, en razón de las cualidades vitales que en él va descubriendo: alimento, refugio, etc.

Y como hacíamos notar: he aquí la diferencia fundamental entre los 'valores vitales' que apetecemos en general y la Cualidad de ese objeto bello que nos seduce, que nos enajena. Pues éste se impone como algo que vale pero no para mí, es decir, no para que lo transforme en un elemento útil para mi existencia, como hago con el alimento o con el agua, sino como un ser que resplandece visiblemente desde sí y en sí; como algo que 'la parte mejor de mi alma' —recordemos al caballo blanco— invita a respetar y a celebrar en su ser.

Es cierto, pues, que el amor es apetito de engendrar en la belleza, y que gracias a este anhelo se cumple el traspaso de la vida universal, en sus formas casi inimaginables. Esto es cierto. Porque para sobrevivir, la vida debe quererse, debe gustarse. Y es justamente allí en ese acercamiento anhelante al objeto *amable en sí*, en ese instante sagrado, que la vida se gusta, se prueba y se recompensa a sí misma.

Este es el inicio.

En el descubrimiento de lo que vale, de lo que trasciende en su armonía la mera sensibilidad; el alma, al menos el alma más noble, la mejor dotada por el Cielo, no se detiene, no se

conforma en la contemplación de estos cuerpos bellos, que han despertado sus ansias. Instigada, más bien, por las cosas sensiblemente bellas, atisba, evoca, débilmente al principio, lo que ya una vez contempló incluso más allá del mundo celeste: *la belleza en sí*. Entonces, vuélvese exigente y busca ahora algo más perdurable, algo más esplendorosamente bello de lo que ha encontrado hasta el momento. Y la belleza más perdurable que podría encontrar en este mundo de aquí abajo es la belleza del alma humana (¿Qué otra cosa podría ser?)<sup>31</sup>. A ella se dirige, pues, a aquietar esos 'heroicos furores' que le han sobrevenido.

Estamos llegando al término de nuestro camino.

¿Cuándo es bella un alma humana? ¿O qué la hace ser bella?

Cualquier alma es bella, en primer término, por *la dignidad de su origen* (y en esto se distingue de todo cuanto existe sensiblemente). Luego, lo es por la armonía de sus pasiones, por su temperancia; lo es, en último término, por su disposición a las cosas nobles y justas, pues, entonces, resplandece su hermosura de acuerdo a la cualidad de los objetos en los que se detiene y fija su mirada.

Y es así que cuando un hombre descubre tales virtudes de armonía, de temperancia, y tales disposiciones, en otra criatura, si él mismo ya está preparado para ello, empieza a sentir entonces el misterioso embrujo del amor; y se allega a ella para elegirla como compañera y mostrarle lo mejor de sí, a fin de ganarla para la misma estirpe celeste de la cual el amante proviene.

Su amor por el ser amado es un amor a causa de lo mejor que hay en éste; un amor por la promesa de Bien que hay en sus gestos y en sus actos, indicios todos de una condición pre-humana; por su parte, en el amante, el otro ser percibe la guía adecuada y honesta que su alma necesita para alcanzar el Bien que ya está presintiendo y que lo enamora. Así, en ambos, en vez de hacer cada uno del otro objeto de un torpe e ingrato deseo, movidos por la Venus celestial, sólo aspiran al

bien del otro y exaltan así lo que perciben como lo más bello y noble de su compañero.

Es este habitar el alma divinizada del otro lo que se llama 'locura de amor': locura por la que el alma recupera sus alas ante la presencia de bienes perdurables. Porque estos bienes son como el agua en el fondo de la Tierra, que el Sol hace subir y elevarse en efluvios y emanaciones.

Entonces,

'Apartado de los intereses humanos, vuelto hacia lo divino, tiénelo los más por loco, y se les pasa por alto que está endiosado' (*Fedro*. 249 d).

No hay otro modo de percibir la realidad superior, sino amando. Esta es la moraleja del mito de Eros y Psiqué. No hay otro modo de trascender las apariencias, sino amando. Por eso, Lysias no tiene razón; por eso, no ya Lysias, sino todo aquel que pretenda enseñar cualquier cosa, ocultándose tras el texto o las palabras, no logrará su cometido.

El *Fedro* es, en su último intento —así nos parece— *una apología del diálogo*; una apología de la entrega enamorada, testimonial del saber.

Un motivo de reflexión para nuestros tiempos de lectores anónimos y escritores solitarios.

## NOTAS

1. El sueño producido por el canto de las cigarras, *Fedro* 259 c.
2. Alcmeón de Crotona, s. VI a.C., discípulo de Pitágoras. La cita es de Platón.
3. Inteligencia intuitiva: prelingüística, la pura iluminación del ser del ente que se tiene ante los ojos.
4. El ser-decible es la esencia, lo que Platón llama en *El Cratilo* 'nombre en sí' (*Cratilo* 389 d); y la inteligencia intuitiva, iluminante de este nombre en sí, corresponde en la misma obra al 'acto de nombrar'. Se defiende esta tesis en nuestro trabajo, 'Desde las palabras', cap. 1.
5. *Cratilo* 386.
6. Decir lo que las cosas son, decir la verdad corresponde, en cierto sentido a rescatar el ser de la apariencia en que está envuelto.
7. Op. cit., 389 d.
8. La racionalidad del discurso consiste en que de alguna manera en la proposición 'científica' el sujeto es idéntico a su predicado. Idea que desarrolla Aristóteles a propósito de las proposiciones unívocas (*Categorías*, 1 b 10).
9. En gran parte, el juego del teatro del absurdo consistía en decir lo que se dice a sí mismo, lo absolutamente presente.
10. Con la significación que da P. Ricoeur a este término en su trabajo 'Acontecimiento y sentido' (trad. castellana, *Revista de Filosofía*, vol. XIX, 1981).
11. Impulso natural a multiplicarse, en la medida en que la idealidad del predicado es 'un valor', y lo será siempre cuando el predicado sea 'real'.
12. *Cratilo* 385 b.
13. Siempre que se trate de predicados reales (de géneros y especies).
14. *Gorgias*, 463 b.
15. *Gorgias* 450 c.
16. Para Ricoeur, la palabra hablada, que es acontecimiento, se transforma en plenitud de sentido cuando, guardada en la escritura, debe ser interpretada más allá de la intención de quien la profiriera, más allá de las circunstancias personales

en que la profirió, y del destinatario concreto a quien fue dirigida la palabra.

17. Ver el mundo, las cosas del mundo, a través de las Ideas, no es propiamente el acto de ver las Ideas.
18. La imitación sólo ocurre en el origen de los nombres primitivos, es decir, de los nombres que no son ellos mismos *logoi Cratilo* 422 d y ss.
19. La tesis del convencionalismo 'ingenuo', representada por Hermógenes 'es liquidada', en las primeras páginas del *Cratilo*; no así un convencionalismo 'parcial y fundado'.
20. Platón, República, x, 1596 a.
21. *Fedro* 275 d.
22. *Cratilo* 388 d.
23. De allí la importancia del diálogo sobre este tema: *Alcibíades*, 133 a ss.
24. Platón, Apología, 22 a.
25. *Fedro* 243 b.
26. Op. cit., 248 a ss. A este respecto el acucioso y fino trabajo de Oscar Velásquez.
27. Op. cit., 253 e.
28. Op. cit., 237 c.
29. Literalmente: 'endiosamiento'.
30. *Apol.* 7 a.
31. Una de las grandes diferencias entre Platón y Aristóteles: para el primero el alma humana es lo más grande y divino que hay en el mundo sensible. Aristóteles afirma en la *Ética Nicom.*, que no hay que decir que el alma humana sea ni lo más bello ni lo más divino que hay en este mundo.



**SEGUNDA PARTE**

**EXPERIENCIA MORAL**



# INTRODUCCIÓN

*A la casa: lugar de encuentro cotidiano profundo; a las calles empedradas de Playa Ancha, a las calles serenas de Ñuñoa. Al lugar de mi trabajo: a la Universidad de Chile.*

Decía Enrico Castelli que de la metafísica no nos podremos librar<sup>1</sup>. Una certeza que comparto con toda el alma, a pesar de tantas muertes que se vienen anunciando en este siglo: muerte de Dios, muerte de la historia, muerte de las ideologías. “De la metafísica no nos libraremos jamás”, porque no nos podemos librar del pensamiento de la muerte.

Estas reflexiones sobre experiencia y moral comunes no pretenden en absoluto desembarazarse de la metafísica, ni de la historia de la filosofía que la venía interpretando. Por el contrario, intentan retomarla, pero desde una situación distinta de aquella en que se coloca habitualmente el filósofo.

Tanto en éste como en la Primera Parte de este libro, más que hacer una reflexión sobre un objeto cualquiera, prima el propósito metodológico de *sumarse*, en cierto sentido, a la reflexión común, de instalarse en ella como en la casa propia.

Quisiera adelantar, pues, que este concepto de “re-flexión”, sigue jugando aquí un rol importante. Con “re-flexión”, escrita así, hemos querido expresar el modo por el que los hombres *regresamos diariamente* cada uno a lo propio, simbolizando y anunciando en cada regreso esa difícil identidad que se cumple sólo cuando “el ser-en-el mundo” se ha recogido definitivamente más acá (¿o más allá?) del mundo en que está.

<sup>1</sup> ENRICO CASTELLI, *Esistenzialismo teologico*, Cedam, 1945, pág. 58.

En un examen de esta perspectiva, veo una proximidad muy grande a aquella idea de “la postrera pacificación”, empleado por José Echeverría<sup>2</sup>, y a su hermenéutica del regreso final a casa, del Quijote<sup>3</sup>, y a la hermenéutica agonal que realiza en su última obra, recientemente publicada en España<sup>4</sup>. Siempre a propósito de la muerte.

En mi caso, esta tesis de la muerte como recogimiento del ser, está, antes y ahora, en una suerte de latencia, como en un estado de irreflexión. Y esto Echeverría lo ha percibido de inmediato<sup>5</sup>.

La dificultad viene, a mi entender, del camino elegido: sumarse a la re-flexión cotidiana implica una cierta actitud de retraimiento frente a lo que podría llamarse “discurso sobre el ser”: discurso propio de la Ontología implica asumir —en un nivel teórico un tanto “debole” para emplear el lenguaje de G. Vattimo— la experiencia del mundo de la vida (*Lebenswelt*), la experiencia de *lo que nos pasa*. Experiencia del pasar, no directa del ser.

También es éste un concepto que me importa destacar. El pasar, en el modo huidizo de ser que tiene, cae en otro ámbito de experiencia que el del mero manifestarse del ser o en el ámbito de lo que se llama simplemente “un fenómeno”.

Lo que pasa en y por el mundo civil —porque de él y sólo de él hablamos— no es sólo lo manifiesto, sino más bien la *tensión* entre lo manifiesto, lo público y lo que *siempre* se está retrayendo más acá del mundo: la subjetividad, como hecho “inobjetable”.

Tal tensión constituye el *arjé* del espacio civil; y se desarrolla esencialmente como conflicto moral: como exigen-

<sup>2</sup> JOSÉ ECHEVERRÍA, *La divina Comedia y sus múltiples sentidos*, edición conjunta en Editorial Universitaria, Universidad de Chile, 1965.

<sup>3</sup> JOSÉ ECHEVERRÍA, *Libro de las Convocaciones I*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1986.

<sup>4</sup> JOSÉ ECHEVERRÍA, *Libro de las Convocaciones II*, Anthropos, Barcelona, 1991.

<sup>5</sup> JOSÉ ECHEVERRÍA, *La obra de Humberto Giannini*, Diálogos, N° 57, Puerto Rico, enero 1991, págs. 167-173.

cia y como aspiración (El deber ser y el querer ser). En esto se centrará nuestro trabajo actual: en describir *desde* la experiencia común esta tensión generadora del espacio civil. A este trabajo deberá seguir una historia de dicha experiencia, que no coincide necesariamente con la historia de la Ética (de las teorías “sobre” la moral)<sup>6</sup>.

En la empresa de “narrar” esta historia hemos estado asociados —libremente asociados— tres investigadores: Pablo Oyarzún, que ya está llevando a prensa *El dedo de Diógenes*, obra verdaderamente impresionante por la originalidad de su planteamiento y por lo que ese planteamiento significa para una revisión de las relaciones entre teoría ética y práctica moral; entre institución y norma, por una parte, y naturaleza, por otra. La segunda persona asociada es María Isabel Flisfisch, quien prepara una versión castellana de *De Malo*, de Santo Tomás. Esta versión, además de su valor intrínseco (primera versión al castellano) servirá de base teórica para rescatar la riqueza de la experiencia moral en el medievo. A este último trabajo me sumaré desde ahora, que he terminado el planteamiento teórico en el cual estarán enmarcadas las investigaciones históricas que deberían seguir a corto plazo.

Lo que ahora estamos proponiendo es, pues, una suerte de introducción a la experiencia moral<sup>7</sup>. Su objetivo inmediato es determinar espacio, tiempo, y lenguaje propios del espacio civil: escenario de lo que pasa.

La preparación de este trabajo la había iniciado, como ya se hizo mención, en mi libro *La re-flexión cotidiana*. Allí se intentó describir en todos sus tramos la figura total que describe el hombre en su trayecto diario: como transeúnte, como

<sup>6</sup> HUMBERTO GIANNINI, *Del bien que se espera y del bien que se debe*, Dolmen, 1997.

<sup>7</sup> Trabajo que no representa necesariamente los puntos de vista de los otros dos investigadores, pero sí el deseo compartido de entender la Ética en una relación más plena, más directa con la experiencia.

*homo viator*. Hemos querido recordar en el Capítulo VII del presente estudio, el lenguaje básico ganado en aquella investigación, a propósito de ciertas “categorías” de la espacialidad cotidiana.

De lo que se trata ahora es de describir “los movimientos” propios que genera este espacio civil: en cierta medida distinguirlos, reconocerlos (conceptualmente), para averiguar, en última instancia, qué es lo que hace que todos ellos sean susceptibles de valoración y enjuiciamiento morales. A partir del capítulo destinado a este análisis (Cap. IX), vendrá propiamente el tema ético.

Por último, al desarrollo sistemático sigue un apéndice: “Una reflexión acerca de la dignidad del hombre”, tema tratado de alguna manera en el Capítulo XII (Justificarse ante otro). La fuente inspiradora de este nuevo examen fue uno de los últimos trabajos de Jorge Millas —tal vez el último que alcanzó a publicar antes de su muerte. Poco después del desaparecimiento de Millas publiqué en *La Revista de Filosofía Jurídica* de la Universidad este trabajo sobre la dignidad humana, cuando todavía el problema de los derechos a la vida y otros vitales, era un asunto mucho más que teórico en Chile. Valga, pues, su reedición como un homenaje a la noble figura del pensador chileno.

## CAPÍTULO VI

### *A modo de re-flexión*

Dentro de las tendencias representativas —tan variadas y fugaces— del pensamiento actual, ha vuelto a resonar hoy, incluso como tema de convergencia, lo que Husserl llamara “mundo de la vida” (*Lebenswelt*)<sup>1</sup>. Enunciada así, la expresión es vaga; hay que reconocerlo. Sin embargo, no resulta difícil vislumbrar hacia dónde se dirige y a qué se contrapone. Lo que pareciera difícil, en cambio, o tal vez, imposible, es el intento de conceptualizar y sistematizar esta comprensión.

Enrico Castelli, que centró su inquietud filosófica en este punto, prefería hablar de “experiencia común”<sup>2</sup>. Se notará que la conjunción de estos dos términos: “experiencia” y “común” presenta, y desde el comienzo, una suerte de aporía, que habrá que dilucidar. Y vale la pena hacerlo, pues, el término castelliano tiene para nosotros la virtud de circunscribir la mirada a dos terrenos de los que no nos quisiéramos apartar: el de la experiencia, como un saber intimizado en el comercio con el mundo; y el de lo común, que nos evoca inmediatamente los significados de “comunicación” y de “comunidad”, temas centrales en este trabajo.

Por el momento no enfrentaremos la aporía que pareciera arrastrar este concepto o ya antes que él (justamente en la filosofía de Husserl), el de intersubjetividad<sup>3</sup>: de cómo puede haber una experiencia —un hecho íntimo y personal— que sea mío y tuyo a la vez; de cuál sería el criterio para averiguarlo si es verdad que *sólo* puedo responder de

y por mi experiencia; y tú, sólo de la tuya, etc. El intento de resolución de esta dificultad será tema del Capítulo III de este libro.

Convengamos por ahora que no cabe negar, al menos abierta y públicamente, esto: que el intento de hablar con otro ser humano —de comunicarle algo— supone la existencia de alguna comprensión compartida de las cosas y, por tanto, de ciertos significados comunes. Así, pues, si queremos, como es el caso, hablar sobre “el mundo de la vida”, debemos conceder que tal experiencia común constituye un criterio ineliminable, como ya habrá ocasión de ver, para la comprensión de ese mundo. Y corresponde al investigador describirlo, precisarlo, diferenciarlo.

¿Cómo empezar esta tarea?

1. La experiencia común se gesta, transcurre, se modifica como proceso, en la continuidad de los hechos de todos los días. Ahora bien, cuando se habla de esta realidad —de lo cotidiano— es como si se hablara de algo que se comprende de suyo: “...Cotidiano es lo que pasa todos los días, y justamente cuando no pasa nada”, se estaría tentado de decir. Entonces, da la impresión de que el término no merezca mayores comentarios ni análisis, y que se trata de un fenómeno *indiferenciable* más por su trivialidad que por otra cosa.

Pero esto, ¿es verdaderamente así?

En *La reflexión cotidiana* (primera parte de este libro) quisimos mostrar lo contrario: que en este aspecto cotidiano y “banal” de la existencia es posible llevar la mirada muchísimo más a fondo (¿Se trata en verdad sólo de un aspecto?). El tema de la “Experiencia Moral” continúa por la misma senda reflexiva. Por eso, no creemos abusivo para el lector presentarle en una síntesis apretada nuestro anterior punto de partida, y repasar los conceptos que allí se gestaron y que ahora entrarán en circulación.

Volvamos, pues, a lo que podría venírse nos a la mente a propósito de la pregunta por “Lo que pasa todos días”.

Observábamos, en primer término, la curiosísima ambigüedad de este significado de “pasar” ambigüedad nada en inocente, diríamos. Por una parte, pasa lo simplemente transitorio, lo que no deja huellas a su paso; pero, por otra, pasa aquello que repentinamente sobreviene y se instala en medio de la vida (“¡Dios mío!... ¿Qué pasa?”); aquello que irrumpe como *transgresión* y novedad en la quieta identidad del pasar de lo que “es” siempre<sup>4</sup>.

Vamos a suponer que eso “que pasa todos los días” es algo diferenciable; algo que puede ser delineado siguiendo simplemente el curso de su trayectoria dentro de lo que en los próximos capítulos describiremos como *espacio civil*.

Pero, ¿como pesquisar este movimiento? ¿Cómo introducirnos en el curso de esta realidad fluida y dejarnos conducir, por decirlo así, en la dirección y el sentido precisos que lleva? ¿A qué *método* de aproximación confiarnos?

Fue entonces —por la virtud etimológica de esta palabra “método”<sup>5</sup>—, que surgió la idea de plantear nuestras preguntas en un lugar determinado: en la calle de las grandes urbes, símbolo de este pasar diario del hombre. ¿De dónde viene cada uno de estos transeúntes?, ¿a dónde va?, ¿qué itinerario esencialmente idéntico hace cada uno en este ir y venir? Y así como la elipsis describe el movimiento orbital de los planetas, ¿qué figura podrá describir la suma de todos sus movimientos, negocios y afanes diarios?

Para responder a esto último, tal vez fue lo más apropiado haber hecho este camino: seguir la trayectoria de la ruta habitual de nuestro prójimo: lo que constituye justamente *la rutina* de su ser cotidiano<sup>6</sup>. Así, contra la actividad tradicionalmente solitaria del filósofo, la nuestra se iniciaba, en virtud de esa investigación, como una actividad callejera.

Y no sólo porque en la calle nos aparece visible ese flujo de hombres constantemente en marcha sino, en igual medida, porque nosotros, investigadores, no podíamos, sin alterar el curso de lo que queríamos observar, hacer otra cosa que retomar también nosotros esa condición de transeúntes; “meternos” en el ritmo de lo que investigábamos... De este modo era posible reconocer sobre la base de nuestros propios desplazamientos qué itinerario cumple este pasar y qué límites extremos cubre.

Para hacernos intuitiva la idea de este trayecto fijamos los extremos —de dónde y hasta dónde— que definen cualquier movimiento finito. Salta a la vista que en el ir y venir cotidianos estos dos extremos se vuelven a juntar. Por lo que el trazo más simple, pero esencial, era el de una línea cerrada: la representación de un periplo.

En la concepción aristotélica, el movimiento ‘rutinario’ humano es semejante al de los astros: un movimiento circular; más bien simbólicamente circular, por cuanto se define por el regreso a su punto de partida y el recogimiento en él.

El encuentro con Aristóteles me pareció sugerente, pues, fue el estagirita quien dio, además, el nombre de ‘reflexión’ a este tipo de movimiento progresivo-regresivo con un punto estable de reposo, contrapuesto, por una parte, al movimiento continuo y perenne de los astros, y por otra, al movimiento rectilíneo y finito propio de los entes inanimados.

Nos quedamos, pues, con esa determinación aristotélica de ‘movimiento reflexivo, físicamente reflexivo’, determinación que ya está anunciando, como viéramos antes, otros dos modos de diferenciación humana, ligados indisolublemente al modo ‘topográfico’. Y, en efecto, una descripción más acuciosa de la reflexión física debería conducirnos no sólo a aprehender las afinidades y analogías profundas que aquélla guarda con el ‘fenómeno de la reflexión psíquica’, sino también con la reflexión final, en cuanto recogimiento

del ser transeúnte en su ser definitivo e irremediabilmente sí mismo (el regreso final del Quijote, en la visión de Echeverría).

De allí el nombre de 'Re-flexión cotidiana' de la Primera Parte.

En la etapa actual de nuestra investigación, se trata de abordar otro aspecto constitutivo de la espacialidad humana: aquella que emerge en el encuentro con los otros ; la experiencia de *ser ante otro ser humano*. Esta experiencia tiene un aspecto radicalmente diverso e inconmensurable con la experiencia de 'objetos'. Y, además, es el fundamento del ser-con, descrito por Heidegger en *Ser y Tiempo*. La llamaremos simplemente 'experiencia moral'. Así, vamos a entender la Ética como una reflexión sobre esta experiencia.

# NOTAS

1. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie (1954, ed. Biemel, Husserliana VI). Sobre este concepto de *Lebenswelt*, ver *I sensi del mondo della vida*, Filosofia, 89, a cura di Gianni Vattimo, Laterza, Roma, 1989.
2. ENRICO CASTELLI, *L'Esperienza comune*, Bocca Editori, 1942 y *L'indagine quotidiana*, Bocca Editori, Roma, 1956.
3. Sobre intersubjetividad, ver *Intersoggettività, Socialità, Religione*, Archivio di Filosofia, 1986, Cedam (artículos de Olivetti, Ricoeur, Apel, Rorty, Levinas y otros).
4. Curiosamente también la idea de "fenómeno" a la que la filosofía y la ciencia modernas habían reducido su investigación, tiene en el lenguaje corriente la misma ambigüedad: referencia a lo que "simplemente aparece" y, al mismo tiempo, a lo "fuera de lo común", a lo anormal.
5. *Métodos*: a través del camino.
6. Rueda, ruta, rutina.

## CAPÍTULO VII

### *Marco terminológico*

Hay en la *Física* algunas afirmaciones que para un realismo desprevenido, incluso a fines del siglo xx, podrían resultar desconcertantes: dice Aristóteles que a la concepción de "espacio" —así como a la de "materia"— más se accede por razonamientos, por experiencias mentales, que no directamente, como diríamos ahora, por la percepción de los hechos. Agrega, a renglón seguido, que si los cuerpos del Universo se estuvieran quietos, inmóviles, la idea de un espacio vacío que "contiene" las cosas; la idea misma de un "entre" de separación de unas respecto de las otras, ni siquiera aparecería en la conciencia<sup>1</sup>. Del mismo modo, un hipotético cese de la transformación y del cambio: del estado verde al amarillo, de lo duro a lo blando, de lo ácido a lo dulce, etc., haría inaccesible la idea de "materia" como aquel substrato "en" el que se cumple todo devenir.

¿No es esto admirable?

Sabemos que Aristóteles fue construyendo su propia metafísica para dar sentido a la realidad del movimiento, del proceso, del cambio, negada por Parménides y sus seguidores, y desacreditada fuertemente por Platón. Que lo hizo para salvar los fenómenos, como se diría. Para salvarlos, sobre todo de Heráclito.

Lo admirable del texto que comentamos es que el movimiento no sólo no aparece como algo supuestamente irracional que debiera ser justificado, sino como un principio fuera de toda sospecha, racional por su sentido, y llamado además a justificar realidades tan "inmediatas y funda-

mentales" para la concepción ingenua de las cosas, como la materia y el espacio; que aparece, en fin, como un principio que sostiene la dinámica unidad del Universo y la regulada comunicación ontológica entre las sustancias. Ya volveremos a examinar este punto.

Nuestro propósito actual es extender y desarrollar en una dirección determinada estas ideas clave de la *Física*. Extender y desarrollar este principio: si, en general, el espacio es algo, lo será en relación a los movimientos que lo generan y lo convierten en *un espacio homogéneo y común*; si es algo, será, pues, el sistema de todos esos movimientos, fuera de los cuales no tendrá sentido, entonces, hablar de espacialidad.

Este es el aspecto "revolucionario"<sup>2</sup> del planteamiento aristotélico; de él nos valdremos ahora para delimitar el mundo propio de la vida humana —el espacio civil—, con sus móviles (nosotros mismos), sus movimientos y sus motivos específicos. Tarea que, en cierta medida, ya habíamos comenzado cuando en la Primera Parte pesquisamos sistemáticamente "el itinerario de la vida cotidiana"<sup>3</sup>.

La diferencia con esta nueva investigación es que entonces la meta fundamental fue describir la figura, el trazado completo de ese "ir y venir" que realizamos día a día; rehacer su camino integral y marcar sus etapas.

En este capítulo, en cambio, empezaremos a centrar la atención en cualquiera de los innumerables movimientos (ya sea una palabra, una actitud o el mero desplazarse de un lugar a otro) que conforman la trama externa, "declarada" de nuestra biografía, que hace de cada uno de ellos una conducta propiamente humana.

Así, la tarea se mantendrá en el mismo lugar de observación que antes: en el espacio civil, pero no será guiada por una mirada global, topográfica, sino más bien por una mirada analítica.

Por lo pronto, nos urge establecer los términos que nos permitirán examinar en el próximo capítulo estos mismos

movimientos, en cuanto susceptibles de ser interpretados, valorados, enjuiciados y recién entonces entraremos de lleno en la reflexión ética.

Por lo que el asunto más inmediato es este: ¿Cómo, no digamos “distinguir” un movimiento “dotado de un cierto psiquismo”, que es algo intuitivo e inconfundible, sino conceptualizarlo, describirlo, respecto de otro movimiento que no está dotado de esa cualidad?

Imaginemos que un sabio de otro planeta escruta con un telescopio gigante lo que está ocurriendo en Santiago ahora que empieza a llover; que observa sorprendido que, al caer los primeros goterones, unos seres extraños salen violentamente disparados hacia las construcciones laterales (los Portales de nuestra Plaza de Armas); y que ignorando que se trata de “seres dotados de cierto psiquismo” concluya que aquellos objetos cristalinos, diminutos —las gotas de lluvia— son los que, al chocar con los cuerpos, causan la dispersión observada. Y tal vez logre calcular ese poder dispersivo en una fórmula elegantísima. No obstante, por más exactos que resultaren sus cálculos, serían irremediamente erróneos. Por una sola razón: porque no somos afectados *causalmente* por las gotas de lluvia sino de acuerdo “al estado psíquico”<sup>4</sup> con que cada cual enfrenta el imprevisto: miedo a enfermarse, temor a llegar impresentable al trabajo, euforia, etc. Entonces, tan sólo en apariencia ese pequeño grupo observado responde de la misma manera y movido *directamente* por la misma causa. Mirada desde otra perspectiva —justamente, “la psíquica”— estas conductas difieren esencialmente unas de las otras.

En lo que sigue vamos a enumerar algunos rasgos “psíquicos” generales —muy conocidos, además— que hacen que ciertos movimientos posean justamente esta cualidad de *conducta humana*, y sean inmediatamente reconocidos y juzgados como tales:

1. En la inmensa mayoría de casos, la conducta está dirigida a un fin: *el motivo* (conocido) en virtud del cual el hombre *se mueve* y hace lo que hace. Heidegger tuvo esa expresión feliz para describir esta característica: que “el hombre está siempre delante de sí en vistas de sí mismo”.

Cuando creemos conocer el motivo consciente o inconsciente, de la conducta ajena recién podemos decir que empezamos a comprenderla, lo que es distinto de saber explicar sus causas y antecedentes<sup>5</sup>. Hablaremos de *estructura intencionada de una conducta*<sup>6</sup> para expresar este hecho: que, en la inmensa mayoría de los casos, la conducta humana es movimiento orientado por un fin, por un “para qué” concreto que “el móvil tiene a la vista”.

Se enfatizará a lo largo de todo nuestro trabajo ese sentido práctico que posee el término “intención”, alejándonos en este punto del acento preferentemente teórico y referencial que le había venido dando la fenomenología.

En el espacio civil los individuos hacemos lo que hacemos, hablamos o callamos, viajamos, cambiamos rumbo, compramos esto o aquello, orientados por motivos (intenciones), cuyo verdadero significado importa y muy vitalmente, a los otros, a fin de asegurar sus propios fines. Subrayando este punto, ligamos el hecho subjetivo, trascendente de las intenciones, a este otro: el de *las conductas intencionadas*, “objetivas”, expuestas día y noche a la interpretación y al enjuiciamiento públicos.

2. “La cosa” en vistas de la cual nos movemos y hacemos lo que hacemos promete comunicarnos alguna cualidad, aparente o real, que la hace *se-ductora*<sup>7</sup>, útil, vital, agradable, excitante; que dignifica o da prestigio, *status*, seguridad, etc. En resumen: nos movemos hacia un bien, hacia lo bueno. Y por ahora no entenderemos este término “bueno” sólo —ni siquiera, preferentemente— en una acepción ética, como si dijéramos “lo bueno en sí”, lo *se-ductor*, por excelencia; o lo que es bueno porque resulta ser perfec-

tivo para la realización de una naturaleza perfectible como la nuestra<sup>8</sup>. En el más amplio sentido, bueno es cualquier cosa que deseo alcanzar “en vistas de mí mismo”, para usarla, dominar, lucirme o, incluso, degradarme a causa de ella.

Un análisis de las conductas intencionadas propias de la vida no puede eludir este rasgo cualitativo o valórico con que se presentan. Cuando preguntamos por el fin o sentido de una conducta: “¿para qué hicistes esto...?”, “Y eso... ¿para qué?”, “Y aquello... ¿para qué?”, etc., sabemos que la última razón tendrá platónicamente el rango de fundamento insuperable, definitivo, ligado a estas variables de lo bueno: “Hice tal cosa *porque* era bueno hacerlo”: lo bueno en sí, lo que se ama “*porque* es amable”, como se decía; o “lo hice *porque* era útil” o “*porque* era agradable (bueno) para mí”, o bien, “*porque* era menos malo hacer esto que aquello” o, por último: “lo hice *porque* deseaba hacerlo”: lo que es amable *simplemente* porque se ama. Llamaremos a este rasgo *estructura axiológica de la conducta*.

3. Sin embargo, “la cosa”, sea la que fuere —la presa, la fuente de agua, la compañera— no es algo que se encuentre, por lo general, como se encuentran los productos en una vitrina: a la mano, y ya listos para satisfacer una necesidad o un deseo. Por el contrario, es preciso que “el animal inteligente” realice una serie de movimientos previos, exploratorios o habituales, como el trabajo, por ejemplo, para hacer presente el objeto apetecido y *hacerse de él*; y luego, para protegerlo de las inclemencias del medio u ocultarlo de la codicia de los otros. Así, en relación a tales o cuales bienes, y sólo en relación a ellos, las otras cosas y acontecimientos del entorno vienen a ser percibidas como “obstáculos que tenemos que vencer o de los que hay que cuidarse”, pero, también como “medios naturales de apoyo, de búsqueda o defensa, de los que tenemos que hacernos o a los que hay que modificar

para someterlos e integrarlos a nuestros fines" o bien, como puntos de orientación y líneas de comunicación respecto de lo que deseamos ser, tener o conservar.

Pues bien, este espacio entramado por conexiones de sentido, por indicaciones y marcas, representa el mundo propio de cada especie; y no se puede comprender la conducta animal, en general, sin referirla a ese medio, "al mundo" en que mora y se mueve como en lo suyo; verdad que entreviera Jakob von Uexkull unos veinte años antes de la aparición de *Ser y Tiempo*, de Heidegger<sup>9</sup>.

En resumen: llamaremos "mundo", en general, y en el caso del hombre, "espacio civil", a la estructura de referencia de toda conducta posible. Es este mundo la urdimbre de todas las significaciones—"materia prima", señales, instrumentos— dentro de la cual encajan y tienen sentido los objetos con que tenemos que habérnoslas en la visión cotidiana. Y en esta estructura no soy simplemente "con los otros", en el mundo. Juntos, y en una relación comunicativa esencial generamos mundo.

4. Dentro de este "paisaje" cerrado por los intereses vitales propuestos por la percepción misma, movimiento humano, propiamente humano es aquel que expresa y significa algo. Y esto que expresa y significa en cada caso es un modo de relacionarse del sujeto hombre con su mundo o espacio civil: de habitarlo, de sentirlo, de enfrentarlo, de evadirlo, etc. "Huir" por ejemplo, es signo visible de una determinada relación significativa: el miedo, el temor, que experimenta ante alguna cosa que en su mundo aparece como temible. O para mencionar algo no-intencional y casi insignificante: tic es un signo visible, de algo que "hay que borrar", por ejemplo, o "afianzar, en la vida", o de algún acto pasado que "habría que justificar"...

Ahora bien, comprender la conducta ajena equivale a "coger el sentido" de esos movimientos que percibimos, a "leerlos", como signos visibles, como significantes de la

relación determinada en que se encuentra un hombre con algo que pasa en su mundo o con el mundo mismo, como referencia total.

Llamamos "significados" actos tales como el deseo de algo, la admiración por algo, la duda; la tristeza con que se amanece inadvertidamente una mañana, la angustia y, en otras palabras, todo lo que se denomina habitualmente "fenómeno psíquico": Esta expresión: 'fenómeno', trunca por lo demás<sup>10</sup>, con que se ha venido describiendo el mundo físico —o el de los físicos— ha sido trasladada ilegítimamente a la subjetividad. Las conductas no expresan *fenómenos*, sino *significados*.

Para referirnos, a esta característica, la más universal, la más humana de todas, hablaremos de *estructura significativa de la conducta*. Será tratada en el próximo capítulo.

5. De un cuerpo inanimado, como el de una piedra, aun cuando le sean predicables infinitas propiedades y vínculos reales con otras cosas, no cabe decir que sea algo significativo, salvo en este sentido limitado: una cosa inerte, al ser percibida sólo manifiesta o dice algo de sí misma; a lo más, pre-anuncia, mediante su forma e indicaciones, algo de lo que puede hacer por nosotros, algo de su disponibilidad para el uso: como las tijeras, cortar; y la llave, abrir una puerta.

Decimos, en cambio, que una cosa es significativa en su sentido propio cuando dice algo de otra cosa que no es ella; cuando no es autorreferente. Este es el meollo de la diferencia. Y es así que sea lícito llamar "significante" al cuerpo humano: en cuanto expresa algo de un modo análogo a como lo hacen los vocablos y las señales. Pero, con esta diferencia específica: cada vocablo expresa un significado referido a una cosa, o a una cualidad, o a un estado, etc. Lo que expresa, en cambio, el cuerpo animado corresponde siempre, necesariamente, a una determinada relación entre tal o cual "sujeto" y "su mundo". No

expresa, pues, ni al "alma", ni a la "conciencia", ni un "sí mismo" puramente interno, ensimismado, por decirlo así; pero, tampoco directamente las cosas y a sus modos objetivos de ser, como lo hacen los signos gráficos y fónicos. Lo que expresa este cuerpo animado es el modo en que, en ese instante, tal sujeto se vincula a una situación emergente en su mundo. *Hablaremos de la estructura significativa del cuerpo animado.*

6. Finalmente, sabemos que hay sectores de la realidad en los que es posible establecer con cierta exactitud la relación de dependencia entre determinados hechos antecedentes y los que les siguen; y, entonces, formular leyes generales de validez, adelantarse a los acontecimientos, preverlos, manejarlos, con un alto grado de posibilidades de acierto.

Por lo que respecta a la conducta humana, ni antecedentes iguales por hipótesis (cada biografía es única) ni fines concordantes, también por hipótesis, asegurarán conductas *cualitativamente* uniformes y constantes. Es decir, dados A, B, C, como condiciones de una situación, no podremos jamás estar ciertos de que la conducta "f" de un sujeto, incluso semejante a la conducta "f" de otro sujeto, converjan hacia *un mismo significado*, con el grado de certeza y de univocidad con que esto se produce (o es suficiente) en el ámbito físico. Y no podremos estarlo a causa de que los antecedentes A, B, C no actúan de modo directo como estímulos aislados sobre el animal. Sabemos que configuran, en cambio, una situación inédita al interior de su mundo; y ante ella el animal responde no causal sino *significativamente*. Expresaremos esto diciendo que la conducta es un movimiento que se conecta globalmente a una situación y no a la suma de los antecedentes físicos que la componen, y que un análisis pueda aislar y enumerar. En este sentido, viene al caso el ejemplo de los terráneos huyendo de la lluvia.

El propósito de estas consideraciones puntuales ha sido el de introducir algunos términos que tendrán importancia en lo que sigue: antes que nada, el término de "conducta" (que intercambiaremos a veces por el de "acción"), referida a cualquier movimiento propiamente humano; luego, los términos por los que se caracteriza aquella humanidad: los de "intención", "actos intencionados"; los términos de "bueno", "perfectible" y "perfectivo" (8); los de "mundo" y "espacio civil", etc. Se han introducido, también, los términos de "relación significativa al mundo", de "cuerpo significante"; y se ha hablado de "significado" evitando el concepto de "fenómeno psíquico", por las razones ya expuestas. Sin embargo, alguien podría preguntar todavía a "quién" pertenecen tales significados. Nada hemos dicho, en verdad, del sujeto que los relaciona y articula recogién-dolos en sí o, tal vez, en la re-flexión postrera, recogién-dose en ellos. Nada hemos dicho del "relator". Es que este su-je-to, como lo llamaremos, más de acuerdo a la nomenclatura corriente, no sólo escapa a la objetividad de la ciencia sino también al continuo recogimiento re-flexivo de la con-cien-cia. Y es con este "sujeto trascendente" que tenemos que habérnoslas en el espacio civil.

Por último: venimos empleando el término re-flexión — escrito así, separado— para expresar justamente el movi-miento cotidiano "espacial" de recogimiento, a través del mundo y sus peripecias. A través de lo Otro. Sin embargo, esta re-flexión por más intensa y "auténtica" que sea, per-manece siempre externa al centro en torno al que reflexiona: al sí mismo. "Tan profundo es su logos"<sup>11</sup>.

A menudo se repite, y corresponde a un profundo pen-samiento, que sólo la muerte —re-flexión postrera— guar-da el secreto de nuestra identidad<sup>12</sup>.

Pero, el hecho de que afirmemos que el Sí mismo (el su-je-to) sea siempre más hondo que toda reflexión, que sea la trascendencia propia del espacio civil, este aserto, no se li-mita a una autoamputación que nos hacemos de partida en

nuestra propia reflexión. Todo lo contrario: esta trascendencia, este ser inobjetable que es cada cual, es el fundamento de la espacialidad que estudiamos: aquel principio (*arjé*) que por "su misma ausencia brilla" y está presente y da sentido a toda presencia cotidiana.

## NOTAS

1. "En primer término, hay que pensar que no sería posible realizar investigación alguna acerca del lugar (*Katá topón*) si no existiera una especie de movimiento según el lugar...". Aristóteles, Física, 21a 15, y ss. Les Belles Lettres, París, 1931.
2. "Revolucionario" en relación a la idea newtoniana del espacio.
3. "La re-flexión cotid.", Capítulo I.
4. Trataremos de evitar más adelante el concepto de "fenómeno", sobre todo el de "fenómeno psíquico". Por el momento escribiremos la palabra entre comillas, para hacer notar su provisoriedad (ver nota 10).
5. Se mantiene la conocida distinción de Dilthey entre "explicación y comprensión.
6. Decimos "intencionadas" para evitar confundir estas conductas con los actos intencionales de que hablan Brentano, Husserl, Scheler y Heidegger, entre otros. Sobre las razones de este uso no ortodoxo del lenguaje filosófico, Capítulo III.
7. Lo que es se-ductor conduce a sí desde su propia dignidad de ser; mueve entonces, a esos actos que Aristóteles describe como "queridos por ellos mismos y no por otros: los actos prácticos".
8. Perfectivo es aquello que colabora a la realización plena de algo; perfectible, el ente que no ha alcanzado su realización esencial (su perfección).
9. JAKOB VON UEXKULL, "Ideas para una concepción biológica del mundo", trad. española con interesante nota introductoria de Ortega, Espasa-Calpe, Bs. Aires, 1951.
10. La idea de "fenómeno", empleada universalmente para todo lo que es o deviene, tiene, por cierto, la virtud de no presuponer, y por eso tal vez se ha impuesto, nada subsistente, la de limitarse a describir el aparecer de lo externo a lo interno (a la conciencia) o de lo interno a sí mismo. Cabe la duda, sin embargo, si este término de "fenómeno", así aplicado, no peque por defecto diciendo menos de lo que la conciencia normal realmente percibe como lo propio del mundo externo en cada unidad subsistente: su relativa estabilidad, la co-retención de sus modos de ser. Que es lo que justamente connota la idea

de cosa. Y cabe la duda, por otra parte, de que se haya traspasado al mundo externo una de las condiciones esenciales de "los fenómenos psíquicos": el aparecer sin permanecer. El carácter exclusivamente temporal de éstos.

11. HERÁCLITO, fragmento.

12. Donde al ser no puede pasarle nada y se identifica con el haber sido domiciliario.

## CAPÍTULO VIII

### *Conocimiento y comunicación*

#### *A. El conocimiento*

El espacio civil se genera en un entrecruzarse de movimientos que se cualifican y se determinan unos a otros; pero, no causalmente. Se trata, entonces, de averiguar de qué manera actúan y son afectados los móviles de este espacio y, por decirlo así, qué “pasa” entre ellos como transferencia de ser y de mundo. En otras palabras: la atención va a centrarse en lo que denominamos “conductas transitivas”, en un sentido que un poco podría recordar la conocida clasificación gramatical de los verbos<sup>1</sup>.

Se comprende, entonces, que nuestro examen no tiene en mira sólo los actos lingüísticos sino la conducta reflexiva en general, en el mismo grado en que ésta *significa algo* (posee sentido), ya sea lingüístico o pre-lingüístico, conocido u oculto, para la conciencia de quien la cumple; esto es, en el mismo grado en que es *propia*mente humana.

Tenemos, así, una amplia gama de posibilidades, limitada sólo por esta condición: que el significado específico de cada conducta se realice y se determine en *referencia esencial a alguna otra cosa*. Y esto es lo que llamamos “transitividad”. Llorar, por ejemplo, es un acto transitivo si y sólo si ocurre en relación a algo por lo que consciente o inconscientemente se llora.

Tal concepto de transitividad debería abrir un primer acceso de comunicación, concebida por el momento en el vasto sentido en que se dice que un móvil comunica movi-

miento a otro o que cierta cualidad se transfiere parcial o ejemplarmente de una a otra cosa, *creando una comunidad cualitativa de ser* <sup>2</sup>.

Dentro de este horizonte, de nuevo, la comunicación lingüística es sólo uno de sus modos investigables. No obstante —habría que decirlo desde ya—, esta investigación, la nuestra, no puede dejar pasar el hecho de que incluso los modos no lingüísticos de conducta comunicativa se aprehenden, se registran y se investigan sólo en virtud de una experiencia lingüística (común); y no puede dejar de considerarlo, puesto que tal constatación representa en este trabajo un límite metodológicamente asumido.

Pues bien, hechas estas confesiones de propósitos y metas, acaso sea conveniente marcar con mayor nitidez los límites reales (no metodológicos) del *espacio civil*. Recordemos ahora que el género de conductas generadoras de esta espacialidad es la variadísima gama de movimientos que significan un modo de “estar” en el mundo, de percibirlo y de proyectarse en él (los proyectos de vida, las intenciones); que se trata de movimientos cuya característica es cierta reflexividad y conciencia, adecuada o ilusoria, respecto del curso que siguen y de los obstáculos que enfrentan.

En resumen: la investigación recae sobre ciertos movimientos que son, a su vez, “modos de saber a qué atenerse con las cosas y con el prójimo”, recae sobre un *modo específico de conocimiento* que venimos llamando “experiencia común”. Y es esta la conducta básica, sin la cual podríamos, sí, hablar de espacio, pero en absoluto de espacio civil. Esta es la experiencia que constituye *el límite último de nuestra investigación*.

1. Consideremos lo siguiente: que la experiencia común, en cuanto representa cierto modo de CONOCER las cosas y al prójimo, cabe dentro de la definición meramente

formal que dábamos hace poco de conducta transitiva (en cuyo significado va implícita una referencia a algo). Sin embargo, cabe considerarla, además, como una conducta privilegiada respecto de las otras, justamente por representar el límite de este espacio humano.

Vamos, pues, a llevar la mirada hacia ese límite a fin de averiguar el significado de su transitividad, ya más concretamente, su sentido de transferencia de ser o, más bien, de un mundo, de un sujeto a otro sujeto. Nuestra pregunta inicial podría formularse así: ¿En qué sentido este conocimiento generador del espacio civil comunica y transfiere un mundo? ¿Y qué realidad *pasa* de uno a otro entre los entes involucrados en esta comunicación?

En su significado básico, comunicar corresponde al acto de hacer común algo que era propio de uno(s) y no de otros; producir algo de sí en otro. Y en este sentido, se puede hablar de comunicación del calor, del movimiento, etc., dentro y fuera del espacio civil. Pero, en un sentido más estricto la comunicación implica el saberse sujeto de esa recepción que lo cualifica y lo dispone de cierta manera respecto del ser de algo o de alguien.

Cuando digo que conozco una ciudad, por ejemplo, lo que quiero expresar, entre otras cosas, es que la recuerdo, que puedo imaginarla e imaginativamente recorrer sus calles, los parques públicos, los lugares históricos, como si yo estuviera ahora allí; en fin, significa que hay algo que en algún sentido me ha cambiado (cualificado) y que permaneciendo en mí, continúa como proveniente del ser que recuerdo.

Ahora bien: el ente, al manifestar lo que es, cualifica al ente receptivo de esa manifestación<sup>3</sup>: al alma o a la conciencia. Sin embargo, ésta no se limita a un mero reflejar lo que se manifiesta, a reproducir en una nada de ser propio, al ente en su aparecer. La conciencia es también, manifestación de sí, en cada acto suyo por el que manifiesta lo

diverso de sí. Es decir, es manifestación de sí sólo a través de lo que manifiesta. Las cosas pasan, pues, de otro modo a como sucedería en relación a un espejo: el acto propio de la conciencia es éste: constatar el ser del ente, de lo que es<sup>4</sup>, significándolo. El acto propio de la conciencia es justamente el de significar.

Pero, a su vez, el acto originario de significar es comunicativo, en la medida en que lo significado es sacado a la superficie de la conciencia y a la luz de la intersubjetividad en la red viva y siempre ya ahí de un lenguaje común. Y este es el límite y el punto de partida metodológicos, como dijimos, de la actual investigación acerca de las conductas transitivas.

Las palabras, los gestos, los ademanes y, en general, los significantes, son como la objetividad propia del espacio civil. En ellos y por ellos "transita", se mantiene y se regula ese subsuelo de experiencias compartidas, *la experiencia común*: hipotética identidad de significados en la interacción de los sujetos ("¿Estaremos pensando lo mismo... la misma realidad...?").

Se comprende que tal objetividad sólo metodológicamente es lo último. Como lo hemos venido sosteniendo la experiencia común, con todos sus desajustes y conflictos de una época, con todas las contradicciones que irremediablemente carga, es el *arjé* de este espacio, principio y criterio ineliminable de verdad de cuanto conocemos y nos importa en la vida asociada.

Y aquí tocamos el meollo de la dificultad que implica nuestro punto de partida: ¿Cómo poder iniciar un examen serio de esta experiencia, si comenzamos aceptando, que ella es límite último de nuestra investigación, y criterio irremplazable en el conocimiento y en la verdad? ¿No es esto a todas luces un círculo vicioso?

De que se trate de un círculo, de eso, no cabe duda. Pero, que sea vicioso, esto es algo que podrá sostenerse sólo si, una vez concluida la marcha, llegamos al mismísimo lugar de partida. Y sin ganancia alguna.

Se puede, sí, mostrar que este círculo “hermenéutico”, como se le viene llamando, es inevitable: que para comunicarse, en la acepción óptico-lingüística, en la acepción “cotidiana” del término, en cierto sentido es preciso creer<sup>5</sup>.

Pues, ¿cómo dirigirse a otro, para preguntarle, proponerle, señalarle, enseñarle algo, sin la suposición de que nuestras intenciones convergen hacia significados correlativos?

Si nos dirigimos a alguien, si hacemos una exposición pública —en un libro, por ejemplo— es porque no ponemos en duda la posibilidad de transmitir algo de nuestra experiencia a otros seres humanos; es porque ya hemos decidido que este o aquel significado que debemos comunicar, puede ser transferido efectivamente como uno y el mismo a través de significantes adecuados. Más aún si se trata de una comunicación “teórica”: cualquier forma de expresión individual, por más objetiva, rigurosa u original que sea, si aspira alcanzar el rango de “conocimiento” acerca de lo que el hombre es o de lo que el hombre quiere, tendrá que poder ingresar en el cauce de la experiencia común, ya para transformarla, si tiene la virtud para hacerlo, y/o ser transformada por ella. Seriamente no podríamos pensar de otro modo. Lo que sí podemos hacer es examinar más a fondo esta certeza, al menos por lo que respecta al espacio civil. Y es lo que intentaremos hacer ahora.

Y la pregunta puede formularse así: ¿qué es lo que propiamente se hace común y se transmite a través de las palabras, a través del gesto y a través de los actos intencionados, generando así un ámbito *commensurable* de ser, un espacio común? ¿Y cómo es esto posible?

Esta pregunta que extenderemos a todos los actos formalmente transitivos, por el momento está enfilada hacia el acto-límite de todos ellos, al acto constitutivo de nuestra espacialidad: al conocimiento.

En el manifestarse de un ente, ¿hay, en verdad, algo de él que se haga común con otro ente (el alma, la conciencia)?

La pregunta es crucial, porque si la respuesta fuese negativa, toda comunicación, ahora en un sentido óntico-lingüístico, sería ilusoria, y el simple acto de dirigirnos a otro ser humano, un acto insensato<sup>6</sup>.

Vamos a intentar el camino opuesto: suponer que hay una comunicación básica en virtud de la cual el ente no sólo manifiesta, sino que comunica algo de su propio ser. Y llamaremos "conocimiento" al acto que constata y a su vez, vuelve comunicable, para sí mismo y para otros, esa comunicación.

Tal significado de conocimiento corresponde a una experiencia más que milenaria, que la filosofía antigua (y la medieval) sólo recogió, articulando y tratando de compatibilizar con sus exigencias internas de fundamentación racional y sistematicidad.

Lo que se da por sentado en el mundo antiguo medieval es que la cosa, a través de sus modos de aparecer a la sensibilidad y a la inteligencia, manifiesta qué es y cómo es; y que este abierto manifestarse antecede a cualquier verdad que descubra o declare el hombre a propósito de un ente determinado.

El convencimiento de que las cosas "dicen" lo que son y como son es a tal punto arcaico y clásico a la vez, que Platón llamó justamente "nombre en sí" a lo que después de una elaboración más técnica consagraría como *esencia* de la cosa, como *ousia*. Conocer, en un sentido pleno, fue consecuentemente, recibir el don de ese nombre verdadero; "descubrir" sólo con el pensamiento<sup>7</sup>; nombrar el nombre íntimo, propio, de la cosa: *la ousia*.

Es sabido, por lo demás, que el rechazo aristotélico de las Formas Separadas no cambia un ápice el principio de conmensurabilidad ontológica que el platonismo quiso fundamentar mediante las Ideas<sup>8</sup>. Por el contrario, la conocida expresión "el alma es, en cierta medida, todas las cosas"<sup>9</sup> representa la más vigorosa profundización de aquel principio áureo del "realismo" antiguo. Habría que enten-

derlo, sin embargo, siguiendo su sentido inicial y no las caricaturas que más tarde se hicieron de él.

Y quisiéramos detenernos un tanto en la consideración de este principio por la importancia que vuelve a adquirir en el espacio de la comunicación.

2. El acto de conocer, que en la concepción aristotélico-tomista, tiene como causa la virtud ya señalada del alma, no termina allí; no termina en un silencioso reproducir la cosa o la situación a la que el acto se vuelva, como lo haría un espejo. Al conocer, el alma se comunica, por decirlo así, a esta comunicación primaria por la que el ente le ha traspasado algo de su ser. Y, entonces, ella misma se vuelve comunicativa, pero no en el modo del ente, sino en su propio modo de comunicar: *significando*. Sobre este punto ha habido grandes malentendidos y simplificaciones.

Veamos en qué medida el alma es todas las cosas y en qué medida, no. Sabemos lo primero: en el conocimiento más profundo, recibe algo de la unidad interna que sostiene, y regula los modos externos de aparecer de las cosas, y que constituye a cada unidad individual, además, como una entre otras de *una misma unidad específica*. Recibe, pues, no la cosa en su materialidad, sino el principio no material; “la forma” en virtud de la cual la cosa es lo que es.

Pero, al hacerse de este principio, al *volverse* la cosa, el alma establece una diferenciación entre su ser-reflejo y lo reflejado; entre, por ejemplo, la imagen que surge en mí de cierta situación y el hecho de *saberla* como recuerdo de algo externo que realmente me afectó. Pero, hay más: al declarar qué es tal o cual ente, o cómo es, el alma establece una segunda diferencia: la que existe entre el reflejo sensible con sus modos esencialmente trancos, velados y en perspectiva de aparecer, y la unidad (el ser) que sustenta tales apariciones, prodigiándose en ellas. En otras pa-

labras: el alma reflexiva es tal por trascender lo fenoménico-individual que refleja.

Hay un tercer rasgo que justifica esta expresión: “en cierta medida”. El alma en cada acto suyo, revela su estado actual respecto de aquello que se le muestra, la urge o la solicita; testimonia su modo de “estar presente” en ese momento, en medio de las cosas. Así, en toda verdadera comunicación el alma está presente, para decirlo con Heidegger, como ser-en-el-mundo jugándose su propio ser.

Pues bien, es en esta manifestación del *alma significativa* que consiste su acto propio de comunicación.

3. No vamos a repetir la historia de las sucesivas demoliciones que fue sufriendo el supuesto antiguo del conocimiento, en el sentido de comunicación. Pero, es conveniente recalcar que esta historia corre paralela a las demoliciones espectaculares que sufre la diferenciación entre la esfera del yo y la del no yo. El triunfo definitivo del principio lógico de identidad (o el de identificación dialéctica), al borrar la frontera ontológica entre el ser y la conciencia que lo significa, borró con ello, teóricamente, la posibilidad misma de la comunicación.

Desde entonces se alza sobre el pensamiento occidental el fantasma absurdo del solipsismo. La pretendida autosuficiencia del proceso racional trae “como presente griego” esta suerte de pesadilla que se llama idealismo. Primero, en el plano teórico: “nada me garantiza la existencia actual de un universo; ni la de otros seres como yo, existiendo en él”. Luego, recién al promediar la mitad de este siglo, empiezan a vislumbrarse dos consecuencias, indeseables en el plano práctico: el dominio de la técnica, con su paradójal inversión de fines, y la técnica del dominio, con su maquiavelismo consustancial. Y la imposición de un Sujeto único real: el que posee la fórmula de la destrucción del planeta, o el que detenta el Poder, o la verdad absoluta.

Surgen voces de alarma. Una de ellas: la de la fenomenología —primero, la de Husserl; luego, la de Heidegger— y sus ramificaciones, empeñadas estas últimas, y muy significativamente, en una reflexión sobre el lenguaje.

Hay otros caminos, sin embargo, por los que se viene expresando hace tiempo esta alarma. Nuestro trabajo se suma, en este punto, al de aquellos que han sostenido en una línea diversa a la heideggeriana, que la soledad del hombre contemporáneo tiene una de sus raíces más profundas<sup>10</sup> en la alteración o, incluso, en la paulatina pérdida de experiencias compartidas.

Pero, vengan de donde vengan esas voces de alarma, lo decisivo es que hoy se ha vuelto a poner el acento en el problema de la comunicación; y casi exclusivamente en lo que más afecta la vida de todos: en el problema de la comunicación intersubjetiva.

Que el conocimiento sea comunicación, primero, en el sentido ontológico en que lo entendió el pasado, es algo que nosotros quisiéramos sostener y fundamentar. Y sostener, en segundo término, que es en virtud de esta comunicación y sólo en virtud de ella, que cabe hablar de una comunicación verdadera, en el sentido óntico-verbal. Y en este punto no se podría sino coincidir con Heidegger acerca de “el olvido del ser”. Sin embargo, estamos demasiado lejos en nuestra investigación para intentar siquiera el esbozo de una respuesta a la pregunta universal por el ser y su significado. Nuestra tarea actual, modestísima y limitada, la formulábamos más o menos así:

¿Qué es lo que se hace común y conmensurable en la articulación de los movimientos humanos, generando así el espacio civil y la continuidad histórica de una comunidad?

Hemos subrayado que es el término “conmensurabilidad” del ser que transita de un ente a otro ente, lo que hará inteligible el proceso comunicativo. Y esto es lo que debemos examinar en los pasos siguientes.

## B. *Conductas transitivas y trans-acciones*

Dentro de todas las conductas que cabe registrar lingüísticamente, nuestro campo de investigación se centrará, como ya indicábamos, en aquellas cuyo significado implica una referencia expresa y esencial a alguna cosa, sea la que fuere, en la que este significado se cumple y se determina. Muy pronto tendremos oportunidad de ir concretando esta definición meramente formal de "conducta transitiva".

Detengámonos todavía un momento en el término "significado", recordando que se refiere a algo así como a la condición que hace inteligible el movimiento en el ámbito de la vida humana; recordemos que toda conducta, en cuanto humana, posee esta cualidad de significar algún modo específico por el que experimentamos el mundo y nos comunicamos con él: afirmando esto o aquello, creyendo, buscando, preocupándonos de lo que vendrá, deseando, etcétera.

Pero, los significados que se traspasan de un individuo a otro individuo, de una generación a otra, no "están a la vista" en los actos de transferencia de mundo. De una manera que no podríamos declarar simplemente "arbitraria" o "convencional", están, irradian algo de sí en la virtud comunicativa de los significantes. Lo propio del significado es llamar a sí desde la visibilidad del significante.

Ahora bien, el lenguaje o el habla, más propiamente, es el lugar privilegiado donde se escucha y por donde transita esta vocación. Podemos decir también: el lugar en que se renuevan y por el que transitan los principios del "mundo". Y como es justamente este significado de tránsito el que ahora nos interesa pesquisar desde su origen, se comprende, entonces, que sigamos las indicaciones y los rastros por los que nos guía el lenguaje. En nuestra investigación la palabra está, pues, comprometida, llamada a presencia reflexiva desde el primer momento.

Lo que no implica, en absoluto, que debamos atenernos a la tiranía de las gramáticas: ni de las nuevas ni de las clásicas. Y esto vale inmediatamente para el significado de “transitividad” que usaremos en el sentido ya anotado, bastante más amplio que el que empleara la gramática tradicional para describir ciertas características verbales.

Teníamos una posibilidad de evitar este término de “conducta transitiva”, y era el de haber acogido (sin reservas) el importante concepto de “intencionalidad” con en el que se inaugura la filosofía de Husserl. Pero, de haberlo hecho, se nos venía encima otra dificultad tal vez mayor: el término “intención” (y “acto intencionado”) tiene un significado común que quisiéramos mantener y enfatizar en este examen: intención es el motivo que mueve al agente a actuar de cierta manera y no de otra. La intención representa la fuerza movilizadora, “la verdadera causa final” que hace inteligibles los movimientos y las cosas del espacio civil. El principio no visible que los hace *conmensurables*. Se trata, pues, de un término que pertenece de modo preferencial a la esfera de la vida práctica. Agreguemos que al subrayar esta acepción, ligamos polarmente el hecho subjetivo de “las verdaderas intenciones”, como se entiende comúnmente, a este otro hecho “objetivo” de las conductas intencionadas, expuestas a la interpretación y al enjuiciamiento públicos. “La verdadera intención” que guía una conducta, y por la que se la juzga como buena o mala, como sensata o insensata, como adecuada o no, será esencial para enfrentar más adelante el problema ético, desde una perspectiva radicada en los hechos.

La intencionalidad fenomenológica, en cambio —y mucho más la de Husserl que la de Heidegger—, pone el acento en una condición básica de la estructura interna del “fenómeno”: la de mentar “algo” —llámese a esto “noema” u “objeto intencional”— que trasciende el acto. Ahora, las conductas que incluye esta estructura husserliana no son siempre intencionales en el sentido que nosotros nos cui-

damos de conservar. Así, por ejemplo, “amar” o “percibir” no lo son en absoluto: el amor es algo que nos pasa; que ocurre con independencia del hecho de que nos lo propon-gamos.

Hay una cuestión que nos aleja más aún del primer pla-no de la terminología husserliana: aun cuando represente una afirmación importantísima, no basta afirmar, a nues-tro parecer, que un acto de conciencia es tal, sólo en quan-to apunta o se refiere a algo distinto del acto, en cuanto lo trasciende; que la conciencia no es una *cosa* recipiente o pensante, sino más bien como lo dice Kierkegaard “una relación que se relaciona a sí misma”. Esto es muy cierto e importaba mostrarlo. Sin embargo, no es todo: si la con-ciencia es una relación re-flexiva, si sólo significando es conciencia, entonces, no podemos considerarla simple-mente como “un fenómeno” (ni en el sentido clásico ni en el sentido fenomenológico); mucho menos, como un fe-nómeno mudo, tan mudo como “el objeto intencional” al cual se vincula. Por el contrario, al relacionarse a lo que sea, la conciencia “dice” su propio estado de ser. Y lo dice de tal modo originario e irreductible, que ella es la fuente y la medida directa de todo decir concreto, por señas o signos, que entonces, difícilmente podríamos llamar “con-convencionales”.

Y todavía un corolario:

En el espacio re-flexivo, percibir es, en cierto sentido, “leer”: leer articulando continuamente y componiendo pa-labras y hechos que nos van dando el sentido de la trama.

Como investigadores, quisiéramos realizar una lectura, sólo que algo más cuidadosa de este “texto” que ahora estamos delimitando. Así, en oposición al subjetivismo, al método introspectivo cartesiano, nuestra tarea no consis-tirá en investigar la conciencia ni “sus fenómenos” —al menos, directamente— sino este espacio abierto donde los significados se expresan en conductas significativas, inten-cionadas y, cuyos principios de conmensurabilidad, son

conocidos (leídos) “desde siempre” por los sujetos actuantes.

¿Es posible esta lectura? Y de serlo, ¿es sólo posible respecto de la comunicación de significados intersubjetivos y sin más valor que ése, el de la intersubjetividad? Una respuesta tajante en este sentido equivaldría a postular una suerte de idealismo lingüístico, o lo que no anda lejos de ello, de convencionalismo radical. Lo que no está en el camino de nuestras intenciones. La incógnita es, pues, saber si es posible, y cómo, no sólo la comunicación intra-lingüística, sino aquella que parte originariamente del ser: la comunicación ontológica. Esta es una de las inmensas preguntas que siempre ha tenido delante la filosofía.

La analítica trascendental de Heidegger, partiendo del hecho cotidiano, responde a la pregunta de cómo sea posible cierta comprensión del ser; sin embargo, se responde desde una perspectiva que, a nuestro entender, levanta un muro insalvable frente a la cuestión ética. Y deberíamos tal vez renunciar a esa preocupación si el hombre fuera sólo ese “ser en el mundo” del que habla el pensado alemán. Pero, cabe preguntarse si ese “en el mundo” describa “fenomenológicamente” toda la realidad del hombre cotidiano. Si esto no es así, si hay “un más acá”<sup>11</sup> del mundo, es esta última dimensión la que hará evaluables —éticamente evaluables— nuestros actos. Pero no es esta la oportunidad de detenernos en este punto.

Nuestra investigación comienza, como la de Aristóteles, por el movimiento. Esto ya lo habíamos adelantado. Pero no lisa y llanamente por cualquier movimiento sino por aquel que “postula” en su significado un traspaso de ser a través del móvil que está en nuestra mira: a través de ese “ser animado” que somos nosotros mismos. Esta es nuestra tarea inmediata.

Como recordábamos, la gramática antigua llamó “verbos transitivos” a las estructuras verbales en que ocurre esa transferencia; y las solía caracterizar, diciendo que ex-

presan el tránsito de la acción verbal desde el agente al paciente. Todo esto ha merecido una larga reflexión. Justamente porque supone una transferencia de ser de un ente a otro, el tema de la transitividad fue asociado de inmediato a un viejo problema de la filosofía: al problema de la causa eficiente; problema que Hume enfrentó a fondo y que más tarde, como se sabe, despertó a Kant de su sueño dogmático.

Retomemos, pues, este tema de la comunicación, en el amplio sentido de transferencia de ser. De acuerdo a esto, pueden llamarse con más o menos propiedad "transitivas" las conductas que para llegar a ser lo que significan deben necesariamente vincularse a otra cosa a la que comunican, de alguna manera, algo suyo y a las que *cualifican*, en virtud de esa transferencia. Cuál sea el vínculo, y qué es lo que se comunica de un ente a un sujeto o de un sujeto a un ente o, en fin, qué se vuelve común entre dos o más sujetos, es lo que aún no sabemos.

Para la metafísica antigua, pero también para el medioevo, hay un modo de transitividad universal —el de las causas universales<sup>12</sup>— por el que un agente: el Demiurgo platónico, las Inteligencias motrices, o bien, las Jerarquías celestes, actuando, hacen transitar a través de sus movimientos, lo inteligible que ellas mismas reciben, a lo indeterminado e informe, que está fuera de ellas: en el mundo del devenir. En virtud de esta acción universal de lo Inteligible, conocer, para las inteligencias finitas, para los hombres, es aprehender lo común y uno que hay en lo múltiple y deviniente. Conocer la ley universal que domina todas las cosas.

El medioevo tuvo por indiscutible que así como las cosas artificiales llevan la impronta de la intención del artífice, así, cada individuo natural dice algo de su especie, esto es, lleva marcada alguna impronta del código o nombre en sí por el que esa especie fue modelada por su Creador. Y, que el alma se vuelva, en cierta medida, la cosa, significa-

ba, dentro de esta hipótesis, que al conocer rescata algo de ese esquema por el cual el ente ha sido concebido y hecho.

Esta concepción de los actos poiéticos<sup>13</sup> del Creador puede analógicamente suponerse como válida dentro del espacio al que hemos delimitado nuestra investigación: el espacio civil es el espacio del artificio; el reino del *homo faber*. En efecto, ¿qué actividad más propia aquí que la de fabricar, producir, crear? ¿Y qué significan estos actos? En cierto sentido producir es modelar una o indefinidas veces en la realidad algo cuya especie<sup>14</sup>, cuyo esquema de producción se encuentra en la idea del artífice. En otras palabras: producir es hacer pasar ciertas intenciones o significados a la realidad "física" del campo civil. Y se entiende que evaluaremos el término del trabajo, la obra, en consonancia con esa intención que sirvió de esquemas y de modelo.

Análogamente a la suposición teológica: cuando afirmamos que tal utensilio "es" un serrucho o una silla, en la significación que tenemos de la cosa, hay algo conmensurable con la intención por la cual fue producida. Sobre esto, Heidegger ha dicho cosas muy verdaderas. Pero, mucho antes que él, Vico.

Así, pues, no sólo el acto de producir es ontológicamente comunicativo: también, pero en un sentido inverso, lo es el de conocer de un modo propio y adecuado las cosas producidas que constituyen nuestro mundo; y, entonces, evaluarlas, juzgar si son buenas, útiles, logradas o malogradas, etc., en fin, emitir juicios axiológicos a propósito de ellas. Tanto en el caso de la producción de enseres, como en el de su conocimiento, hay una transferencia de ser común y conmensurable. En ambos casos, hablaremos de conductas poiéticas. Este es, por lo demás, el fundamento de lo que se ha llamado "precomprensión ambiental"<sup>15</sup>.

Consideremos ahora una conducta en que no parece ocurrir en absoluto esta transitividad conmensurable, pese a que su estructura gramatical sigue siendo la misma.

Alguien busca en su alrededor algún objeto rompible para lanzarlo por pura rabia, contra la pared: se encuentra, digamos, con un jarrón. El acto de romper es aparentemente un acto transitivo, como "los poiéticos", en cuanto su significado se cumple esencialmente en otra cosa, a la que cualifica: jarrón roto, por ejemplo. Pero, fijémosnos bien: esta nueva situación, la de un jarrón roto (o la de un jarrón poseído) no significa en absoluto que tenga como antecedente una cualidad *una y específicamente la misma*, la cual, residiendo primero en una cosa, transite parcial, total o ejemplarmente a la otra, para cualificarla, como sucedería en el caso de la fabricación del jarrón. Se trata, pues, de dos estados inconmensurables; que no se comunican. Y lo son por el simple hecho de que romperse es algo que le pasa exclusivamente a ciertas cosas: a un jarrón, a una copa, a una rama. La rabia, la impotencia, es otra cosa, que nos sucede a los seres humanos. No sabemos, entonces, qué ha pasado entre ellos: del uno al otro. Y si no lo sabemos, en verdad, no puede haber nada conmensurable: ningún significado común. A conductas como éstas las llamaremos "pseudo-transitivas". Fue Hume a quien correspondió el mérito inmenso de haberlo señalado con nitidez. Desgraciadamente, no siempre se entiende con igual nitidez el problema que estaba planteado.

Un tercer ejemplo algo más complejo: decido comprar un jarrón, para lo cual ejecuto una serie de actos intencionados: visitar la tienda apropiada, indagar el precio, finalmente, pagar. Notemos que este acto transitivo está en una correlación necesaria con el acto de otro sujeto, quien debe conocer tanto como yo, en qué consiste el significado de una compraventa: sus reglas, sus transgresiones, sus consecuencias; y quien responde, entonces, mediante conductas correlativas más o menos adecuadas a la intención de comprar un determinado objeto y en las condiciones requeridas.

En resumen: ambas conductas son conmensurables y

en este sentido es posible evaluarlas, desde un punto de vista ético, jurídico e, incluso, lógico<sup>16</sup>.

En cambio, al jarrón, objeto en el que “se cumple” el significado de comprar, no le va ni le viene en su ser el hecho de que yo lo compre o lo posea. Respecto de él, el acto que lo cualifica como “jarrón comprado” no “lo toca” en su ser. La cualidad de comprador es, en verdad, inconmensurable con la de cosa comprada.

En resumen: tenemos dos o más sujetos cuyas conductas correlativas se relacionan “mágica”, “simbólicamente” podría decirse, en torno a lo mismo, sin “tocar” el objeto a propósito del cual la acción se realiza.

Empleemos este término: “simbólicamente” en el sentido señalado: que la significación del acto no afecta realmente al objeto. Por el contrario, no podría sostenerse en absoluto que estas conductas son simbólicas, en la medida en que suponen una serie de actos intencionados previos, los que sólo se pueden comprender en su sentido y evaluar en relación al pleno cumplimiento de este acto. Como no son simbólicas tampoco, en la medida en que suscitan a su vez una cadena de cambios reales, y no sólo en los individuos involucrados esencialmente por el significado de la conducta, sino en un entorno social difuso y difícilmente predecible<sup>17</sup>. Las llamaremos “trans-acciones”.

El conjunto de las conductas transactivas es inmenso y variado: va desde actos cuya estructura significa una comunicación a otros sujetos a través del mundo, como es el caso de “dar”, hasta los que significan justamente lo inverso: una comunicación con el mundo a través de un sujeto intermediario, como lo es el acto de vender, por ejemplo. Dentro de ese gran conjunto, últimamente ha asumido una notable relevancia en lingüística lo que Searle y, primero, Austin, han denominando “actos ilocucionarios”: como rogar, ordenar, asertar, aconsejar, prometer, etc.<sup>18</sup>. La orden de romper un jarrón, por ejemplo, significa, por cierto, comunicarse con alguien a fin de que responda de un

modo correlativo y más o menos adecuado a lo que significa este acto (yo ordeno-tú obedeces). Y aun cuando lo que pasa entre el ejecutor efectivo de la orden y el jarrón roto sea un estado o una cualidad no conmensurable por un mismo significado, lo que pasa, en cambio, entre dos sujetos correlacionados por un determinado tipo de jerarquía, es algo que se puede perfectamente conocer y juzgar. Juzgar, por ejemplo, si la orden se cumple debidamente, o bien, si corresponde a tal o cual sujeto el darla, y hasta qué punto, etcétera.

Digamos, de un modo general, que los actos ilocucionarios son, todos, susceptibles de ser evaluados en virtud de una conmensurabilidad intrínseca a su significado y a condiciones pactadas sobre esta base. Explícitos o no son trans-acciones que, a diferencia de las otras, no<sup>19</sup> suponen para su cumplimiento ningún otro acto previo: su significado se cumple por y en el hecho de que alguien los enuncie ahora, de sí mismo. Así, prometer es un acto que, como promesa dada, se cumple sólo diciendo: “prometo esto o aquello”; y se cumple aun cuando no exista aquí y ahora un sujeto que responda correlativamente al acto que se propone. Si se trata de una promesa: alguien capaz de dar fe de ella, y pueda cobrarla; si se trata de una pregunta: alguien capaz de contestarla o con voluntad de hacerlo. Sin embargo, de darse la correlación potencial, ésta representará un modo conmensurable en el traspaso de significados; susceptible, por tanto, en cada caso, de ser valorada y enjuiciada.

Hay un acto ilocucionario que está en el límite de todos los otros; que subyace temporal y ontológicamente a todos los actos propiamente lingüísticos, y que por eso mismo, “se pierde de vista en el intercambio concreto de significaciones”: aludimos al acto tético<sup>20</sup> de proponer, acto por el que —volviendo al lenguaje de Santo Tomás— el entendimiento concibe al ente como algo diverso e independiente del yo que lo experimenta y lo “dice” por pri-

mera vez y antes que nada para sí mismo. El acto originario por el que el sujeto se vuelve justamente conciencia (“Yo no soy aquello”)<sup>21</sup>.

Hemos dejado para el último los *significados primarios*.

Pertenecen a esta especie actos tales como “conocer”, al que ya nos hemos referido extensamente; “amar”, “desear” y tantos otros. Y ya dimos también algunas razones por las que no seguiremos la terminología consagrada por Husserl: éstos que hemos nombrado no son, en efecto, “actos intencionales” en ese sentido común que queremos conservar. Significan, por el contrario, algo que experimentamos como una determinada recepción y registro íntimo (de lo que nos pasa), incluso, con independencia de nuestras intenciones.

Examinaremos un significado primario tal como “amar”.

Se ama algo o a alguien. Y es evidente que el ser amado —en el que se cumple el significado de amar— no tiene por qué ser afectado ni recibir de vuelta ese amor que se le da. Ni siquiera percatarse de él... En “el tránsito” del amor hay un intento fracasado de alcanzar al otro. Mi amor es siempre mi amor, y transita sólo figurativamente: jamás describe una trayectoria real. A lo sumo podría considerarse como el recíproco de otro acto de amor tan solitario como el mío<sup>22</sup>. En resumen: tampoco hay aquí vínculo real alguno entre el significado de la conducta transitiva y el objeto en que este significado se cumple.

Sin embargo, existen varias diferencias entre estas conductas y las transacciones. En primer término, aquéllas no exigen un acto correlativo, ni actual ni potencial, de ningún otro sujeto respecto de esa misma cosa: si amo a alguien, no es “de necesidad lógica” que otro ser humano se encuentre involucrado por el significado de mi conducta y deba asumir frente a ese mismo objeto determinadas actitudes. Tampoco implica con necesidad la realización de conductas intencionadas previas, es decir, de conductas que dependan en su significación del acto o proyecto

que quiero realizar. Así, amando, no es necesario que mande flores o manifieste de otra manera mi amor. Tal vez sea conveniente.

En resumen: si el amor es algo que nos pasa (una pasión); si no hay acto intencionado alguno capaz de exteriorizarlo inequívocamente o de transmitirlo (en la acepción de la transividad); si, por el contrario, es posible que a cada momento seamos malinterpretados o que nuestro amor pase inadvertido o que debamos alimentarlo en secreto; si todo esto es posible, entonces habría que decir que se trata de un acto que tiene sus raíces más allá de lo objetivamente dado y que, en este sentido, es un acto in-objetable (trascendente).

Lo que habría que recalcar es que significaciones como esta de "amar", apuntan hacia el núcleo primario de toda nuestra "vida psíquica"; anteriores a toda acción y a toda expresión, que significan una determinada manera de experimentar el mundo o algo de él. Esta es la experiencia de la intimidad; lejana e inexpresable incluso, a veces, para quien la experimenta.

Habría que recalcar, pues, que estos actos son como el fundamento último de nuestra conducta, por cuanto representan la razón definitiva, final, de lo que hacemos con sentido y eventualmente, de todas nuestras conductas objetivables: si visito una casa de antigüedades es, supongamos, para ver la posibilidad de comprarme aquel jarrón que me gusta. Si lo compro es, pues, porque deseo tenerlo: última o penúltima razón de mis actos<sup>23</sup>.

Ahora bien, en un grado más radical aún que el de las ilocuciones, los significados primarios son *irreducibles* a otros significados. Así, en una determinada sociedad se nos puede enseñar qué significa el comprar o, incluso, el poseer. Y en la técnica de comunicarnos unos a otros, en pocos años de vida aprendemos el significado de acatar, mentir, rogar, sugerir, etc. Nadie en el mundo, sin embargo, sino el deseo mismo, me enseñará el significado de

“desear”, significado por el que hago tantas cosas y vivo como vivo.

Llegados al término, supongamos que esta clasificación de los actos transitivos sea más o menos completa, ¿dónde queremos ir con ella?

Tal vez lo que más importe, en vistas de una reflexión ética que deberá seguir a este examen, es la distinción esbozada ahora entre conductas objetables, es decir: aquéllas que son susceptibles de ser evaluadas y enjuiciadas y aquellas que no debieran serlo: los *actos in-objetables*.

Creemos haber fijado un criterio para establecer esta distinción: la posibilidad de hacer conmensurable la eventual transferencia de ser postulada por las conductas transitivas. Y son conmensurables, según este examen: las trans-acciones y los actos poéticos. Vimos, en cambio, que hay conductas pseudotransitivas en las que, evidentemente, no se da esta posibilidad de cotejo.

Por último, dentro de esta visión global, los significados primarios ocupan una situación anómala. Como señalábamos, el sujeto de la conducta: quien odia, por ejemplo, no es con necesidad “agente” de cambio alguno en el objeto en el que se cumple el significado de la acción. El odio o el temor se experimentan como significados de una cualidad que creemos conmensurable con lo “realmente” odioso y temible que nos afecta. Los significados primarios son modos de *experimentar y de conocer el mundo*; aspectos “esenciales” de una intimidad que justamente es intimidad por no llegar a ser jamás transparente del todo en las manifestaciones y en la comunicación de aquello que experimenta y es. Ni para sí misma ni para los otros.

Esta polaridad entre manifestación e intimidad, entre lo objetable y lo in-objetable genera el dinamismo que hace del espacio civil un espacio “cargado” y tenso. Y es justamente allí donde se intentará ahora establecer la investigación ética.

## NOTAS

1. Verbo activo o transitivo "es aquel cuya acción, con preposición o sin ella, recae en la persona o cosa que es término directo de la oración". Diccionario Real Academia Española, Madrid, 1998. "Transitivi sono i verbi che esprimono una azione che passa dal soggetto sul complemento oggetto", Cappellini, Dizionario Grammaticale. Istit, Geografico di Navara, 1967.
2. La acción del agente cualifica el ser del paciente creando así, una comunidad de ser en la cualidad. Los medievales se referían a una causalidad unívoca sinónima cuando el agente traspasa su "cualidad sustancial" de ser; por ejemplo, en la reproducción biológica (un ser humano procrea a otro ser humano); y denominaban "equívoca" (homónima) la causa, cuando el agente traspasa una cualidad accidental (algo distinto de sí): el ser humano que produce una obra de arte, por ejemplo. Sobre esta terminología, ver Santo Tomás, IV Sentencia 1, 1, 4 q1a 4c.
3. Lo que se quiere decir es que en la manifestación de algo hay un cambio en aquel que recibe la manifestación.
4. Decimos que es el acto más original en el sentido en que Santo Tomás, citando a Avicenna, dice: "Lo primero que el alma concibe es el ente", *De Veritate*, art. 1, c.
5. La idea de círculo hermenéutico (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) tiene su primera formulación en el *credo ut intelligam* anselmiano.
6. A raíz de la ética de la comunicación, K. O. Apel: *Transformation der Phillosophie*, Frankfurt, M. Surhkamp, 1973, 1 Vol., Habermas: *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Surhkamp, 1981, se han basado en un argumento análogo, fundado en la célebre demostración eléctica de Aristóteles (IV Metaph.), para mostrar que existen condiciones rigurosamente *a priori* en la comunicación. Contra este apoyo aristotélico: P. Aubenque, *Verité et scepticisme*, Diogéne, n. 132, 1985 y Bárbara Cassin, *Parle, si tu es un homme*, Les études philosophiques, 1988. Más referencias, en Enrico Berti, *Les stratégies contemporaines de l'interpretation d'Aristote*, Rue Descartes, 1, 1991.

7. PLATÓN, *Cratilo*, 386 c 4-391 c 4. En *Desde las Palabras*, Nueva Universitaria, 1981. Hemos examinado esta visión "lingüística" del conocimiento (Capítulo II, pág. 19).
8. Sobre la continuidad del pensamiento entre Platón y Aristóteles, *Breve Trattato di Filosofia*, Marino Gentile, Cedam, 1987.
9. Aristóteles, *De Anima*, 431b 18.
10. Nos referimos especialmente al pensamiento de Enrico Castelli y, en este caso, a su obra *L'Indagine quotidiana*, Bocca Editori, Milano, 1945.
11. El "más allá" del mundo es algo que resulta de la concepción misma de "mundo", en el sentido contemporáneo y medieval del término (*mundanus*). "Más acá": el domicilio; "más acá" todavía, lo inobjetable de la vida humana.
12. Las causas universales son, en un sentido muy propio que no es el caso desarrollar aquí, causa de la realización de los universales, es decir, de las especies animales y vegetales.
13. Actos poéticos, Aristóteles, 1094a, ss.: los actos cuya realización termina en un producto. Se comprende, el Acto puro no es un acto poético; pero sí lo son los movimientos de las Divinidades Celestes, "che di su prendono e di sotto fanno", como dice Dante (Par. II, 123).
14. Especie significa lo mismo que Idea: el principio de lo Uno, en la multiplicidad real. En el espacio civil: el esquema, el molde productor.
15. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Cap. III, N° 14, 15, 16 (trad. Jorge Edo. Rivera, Ed. Universitaria).
16. En un sentido estricto, acciones (no necesariamente humanas) como "contagiar" son lógicas en cuanto en ellas se cumple rigurosamente el principio de transitividad ( $x, z, y$ ). Ey.  $xRy$ .  $yRz$   $xRz$ ). Pero, también son transitivos actos tales como "ordenar", "vender", "preguntar", etc., en cuanto hay *algo, uno y lo mismo*, que transita de un ente a otro ente, bajo cierta modalidad de traspaso.  
Estas condiciones permiten determinar, de modo lógicamente riguroso, el punto de origen de una transacción.
17. Sobre la imprevisibilidad de los hechos sociales, la importante obra de Alasdair Mac Intyre, "After Virtue", Oxford, 1981, 1984, Capítulo 8.

18. "Al realizar un acto ilocucionario, el hablante intenta producir un cierto efecto haciendo que el oyente reconozca su intención de producir ese efecto; y, además, si está usando las palabras literalmente, intenta que ese reconocimiento se logre en virtud del hecho de que las reglas para el uso de las expresiones que emite, asocian la expresión con la producción de ese efecto. Es esta combinación de elementos la que necesitamos expresar en nuestro análisis del acto ilocucionario". Searle, *Actos de habla*, ed. Cátedra, 1980, Capítulo II, pág. 54 y ss.
19. A los actos explícitos como "yo ordeno que..." Austin los llama "realizativos". Una persona que dice "Yo prometo" no solamente promete sino que dice lo que hace (citado por Searle, op. cit., pág. 73).
20. Tético, en el sentido de afirmar una realidad cualquiera que se manifiesta.
21. El mito cristiano del pecado original, tiene una proyección gnoseológica no siempre destacada: hay un punto proto-histórico, por llamarlo así, en que el hombre, despertando de la ensoñación paradisiaca de la unidad, se hace consciente, de modo subitáneo, de estar limitado por algo, frente a sí, que se escapa a su visión; que se le escapa como ser, en cuanto no lo puede hacer suyo, en cuanto *secreto*. Desde esta perspectiva mítica, la sentencia avicenniana: "lo primero que concibe el alma es el ente" debería traducirse en algo así como "Yo no soy aquello" adánico.
22. "Los amantes permanecen cada uno para sí en una subjetividad total...". Sartre, *El ser y la nada*, Losada, pág. 469.
23. Estos son propiamente los significados primarios. Pero, también la última razón puede ser una cualidad del objeto, causa del deseo que nos haga decir: Deseo eso porque es bello o bueno.

## CAPÍTULO IX

### *Espacio civil y experiencia moral*

1. Al hablar —y nos referimos al habla cotidiana—hacemos, o pretendemos hacer un traspaso unos a otros de “un mundo”; esto es, de una realidad pretendidamente común que incluye cosas, estructuras, relaciones, pero, *sobre todo*, significados tales como indicar, pedir, estar de acuerdo, desear, tener reservas, negar, ocultar, etc., significados por los que una conciencia expresa *para otra*, sus estados, sus disposiciones, su modo de enfrentar lo que pasa. Y es un hecho que quien habla espera que el destinatario aprehenda *el mismo significado* que el emisor intenta expresar por sus palabras. Y esto es, como ya hemos visto, lo que se llama propiamente comunicar o quererlo hacer, cada vez que nos dirigimos al prójimo.

Ahora bien, como hizo Aristóteles a propósito del principio de no-contradicción, partiremos de este *supuesto radical*: de que no se puede negar, y menos públicamente, que existen *algunos significados comunes*; y que no es necesario demostrarlo: que sólo basta esperar el ataque de los impugnadores de este supuesto para *mostrarles* que usan, y por tanto, dan crédito, al supuesto que impugnan<sup>1</sup>.

Como ya tendremos ocasión de señalar, la presunción de que *hay un mundo común y comunicable* representa un compromiso ético muy serio para la vida de todos y, sobremanera, para la del filósofo. Pero, no sólo un compromiso ético: la posibilidad de llamar “verdadera” o “falsa” una afirmación, la que sea y de quien sea, está fundada en esa convicción de la que venimos de hablar: de que los

interlocutores —usted y yo— *estamos en lo mismo*; y que, si ocasionalmente esto no llega a ocurrir, es algo que por principio puede ser corregido con un nuevo esfuerzo de convergencia o de ajuste de las perspectivas ontológico-lingüísticas (hermenéuticas) en torno al objeto que de alguna manera ambos tenemos en la mira de *una misma significación*.

En definitiva, al hablar, y, por el hecho de hacerlo, afirmo la convicción de que mi experiencia es transmisible a, comunicable con, la suya; que mediante el acto de nombrar, esta experiencia va co-identificando los diversos objetos (teóricos y prácticos) con que se encuentra el interés común, y al mismo tiempo *significando* ese interés, proponiéndolo bajo una cierta luz a la consideración pública. Este es uno de los aspectos de la cuestión. Pero, hay otro, que es justamente el que nos proponemos desarrollar ahora: la convicción de que hay una experiencia común no debería inducir a nadie a suponer que en ella y por ella terminen las diferencias, conflictos y lejanías entre los sujetos. Todo lo contrario, la experiencia común es experiencia de un conflicto siempre renovado; un anhelo de aclaración jamás satisfecho plenamente.

Ahora bien, el campo de esta convergencia-divergencia es lo que Heidegger ha llamado “mundo” y que nosotros, a causa de algunas notas diferenciales que quisiéramos mantener, denominamos “espacio civil”.

Pero, lo que más importa, por el momento, son las coincidencias: En contraste con lo que ocurre con el espacio abstracto, “objetivo”, no podría decirse que en este espacio civil (o en “el mundo” de Heidegger) estén allí contenidos, ni los hombres, ni las cosas indiferentes, insolidariamente y sin que el modo de ser de éstos afecte al ser del otro. Debemos afirmar, al revés, que este espacio civil sólo empieza a existir en virtud de la presencia de dos o más hombres, y que las cosas se organizan allí, vueltas hacia los significados que provienen de aquella presencia.

Igual que la idea de "mundo", y con más razón aún, tampoco este término de "espacio civil" hace referencia, a algo propiamente "subjetivo". Y ¿cómo podría ser subjetivo lo que está siempre "antes" que el individuo, lo que está "ya ahí, instituido", y hacia donde el individuo siempre está vuelto (la intencionalidad, en el sentido heideggeriano); donde se suele perder, pero a la vez, la única vía por la que puede reencontrarse a sí mismo? Así, si es verdad que este espacio no es "una categoría" en el sentido realista, tampoco es un invento, una demarcación arbitraria. Y a tal punto no lo es que el sin sentido, la locura o la maldad son esencialmente modos de quedar fuera del espacio civil: *conductas atópicas*.

2. Nuestro tema específico es ahora el de la experiencia moral. Digamos por lo pronto que llamaremos "experiencia moral" a los significados de "bueno" y "malo" tal como se entienden en el espacio civil recién descrito. Al desplazar la investigación "axiológica" hacia este campo, no hacemos más que continuar el derrotero iniciado en la Primera Parte de este libro. En efecto, este espacio no es otro que el examinado anteriormente, bajo el título general de "Topografía cotidiana" con tres estructuras espaciales básicas: el domicilio, la calle, el trabajo. Estas estructuras, en un sentido simbólico, estarán presentes en este nuevo enfoque de la espacialidad civil (sobre todo en los conceptos analógicos de "inobjetabilidad", "acto intencionado", proyecto de ser).

El sujeto sigue siendo, pues, el hombre en ese su modo habitual, sostenido de ser: nosotros mismos en nuestra reiterada circulación por este "mundo de la vida"<sup>2</sup>.

Hay un privilegio propio de este espacio y que alcanza a la Ética, y sólo a ella, a tal punto de dejarla en virtud de ese don, por encima de cualquier otra disciplina sistemática, racionalmente organizada, en torno a un campo específico de intereses.

Vamos a suponer que estos rasgos generales de sistematicidad y de organicidad racionales propios de cualquier disciplina científica, también los posee la Ética, disciplina cuyo interés específico consistiría en investigar “objetivamente” los principios —que más adelante llamaremos “dignidades”— por los que una conducta luce cierta cualidad o, por el contrario, “denuncia” cierta *deuda de ser determinada*. En otras palabras: “lo bueno” y “lo malo” de las acciones por las que el ciudadano muestra su modo de habitar el mundo y de recoger su propio ser de él.

Supongamos por un momento la existencia de un saber objetivo acerca de la existencia humana. Esto equivaldría a afirmar que contamos con algunas pocas personalidades sabias y expertas en asuntos de la vida, así como existen algunos pocos expertos en biología molecular u otros, en egiptología, u otros —ya en el campo de las derivaciones— expertos en el manejo de instrumentos de alta precisión, a los que hay que acudir toda vez que se deban salvar cuestiones difíciles en una u otra materia. Pero, esta hipótesis lleva a uno de los conflictos más crónicos e insolubles entre teoría y práctica, entre el ámbito de las razones especulativas y el de las convicciones operantes. Entre filosofía y vida.

Porque ocurre, en este punto, que el hombre común, que reverencia a veces hasta niveles desmedidos la autoridad de los sabios y de los expertos, apenas el conocimiento de éstos roza ciertos puntos neurálgicos de su propia realidad personal, entonces, dando un salto atrás, se pone en guardia contra “las razones”, por muy bien fundadas que sean, y contra “la observación rigurosa de los fenómenos” y no reconoce ventaja alguna al juicio científico respecto del valor de sus propias opiniones.

Unas de las zonas “sensibles”, la más sensible, es la del saber moral, incluido allí el político. Y preferimos seguir llamando a este saber “experiencia moral” a fin de presentarlo en una oposición visible al conocimiento distanciado de la Ética.

Es un hecho que en este territorio nadie estará dispuesto a renunciar a lo que su experiencia dictamine o a lo que "su vida le ha enseñado" como bueno o como malo, como justo o injusto, a despecho de cualquier "simple teoría". Este es el reducto *intransable* de la experiencia.

Cabría suponer aún que es por tozudez o ignorancia de las cosas que esta experiencia no acepta sobre sí un conocimiento distanciado, impersonal, que eventualmente la contradiga y amenace invalidarla; que es, en buenas cuentas, por estrechez intelectual que se cierra ante él. Paso a paso quisiéramos ir mostrando que esta suposición no es exacta, cuando se trata justamente de una experiencia de cualidades<sup>3</sup>; específicamente, de ciertas cualidades que lucen o deslucen a través de las acciones humanas.

Por el momento, plantearemos el conflicto de la siguiente manera: el campo propio de la Ética es la experiencia. Sin embargo, tal experiencia "no reside" en un sujeto que otro sujeto, el "sujeto científico", pueda objetivar —pues, entonces, no podríamos hablar de "experiencia"—. Reside, por el contrario, en una colectividad de sujetos morales; y estos sujetos no pueden perderse en el traspaso de la práctica a la teoría sin que se derrumbe *ipso facto* el sentido de la investigación. En otras palabras: no es posible que la Ética hable de cosas que de alguna manera pudieran pasar inadvertidas o ser inalcanzables para la experiencia común, como ocurre respecto de la generalidad de las otras ciencias; por el contrario, es a la Ética que *le va su ser* en que los hechos a los que apunta como sujeto de su investigación, sean hechos radicados en una realidad, no determinados causal, directamente, por otros hechos externos. Le va su ser en que sean realmente "hechos subjetivos"<sup>4</sup>.

Si miramos las cosas, ahora desde el otro lado de la contraposición: esa experiencia que aparecía tercamente irreductible al juicio distanciado de la ciencia, corresponde a un saber que no es simplemente *uno más entre otros saberes posibles*, sino a ese saber preciso y único por el que

el portador de la experiencia acredita su condición de *sujeto inobjetable*. De modo que, someter este saber a una decisión final del juicio docto, no representaría como en cualquier otro caso, un simple acto de humildad sino la renuncia a la condición de sujeto. Renuncia que tal experiencia intuye como degradante (mala). Y este es el punto clave. Que es lo que comprendió el Segismundo calderoniano y que lo hizo despertar de su sueño cavernario y solipsístico<sup>5</sup>.

En definitiva: como aquel individuo indiferenciado que soy; en mi calidad de empleado, de padre de familia, de ciudadano, soy también ese ser que no puede delegar en ningún otro ser humano ni divino aquel saber cualitativo que configura mi experiencia moral: aquel saber por el que constantemente estoy evaluando mis acciones y las del próximo.

Un saber que no puedo delegarlo. Sin embargo, se trata de un saber ganado en actos transitivos al interior de mi mundo. Y esto es lo que llamamos "experiencia moral". Ahora bien, es cierto que mi personal experiencia de vida *siempre* puede levantarse como una objeción —como una seria objeción— como una réplica, como una acusación o como una excusa a los imperativos y normas del proceso común público, eminentemente discursivo. Pero, el conflicto es, digámoslo así, horizontal: pertenece a la vida de *un proceso* cuyo rasgo esencial es éste: el de ser un saber que, llegado el momento, ningún individuo perteneciente al grupo, podría ignorar impunemente: *un saber exigible*.

Este rasgo constituye un privilegio respecto de cualquier otro tipo de conocimiento, por más elevado que sea; pero, en primer término, respecto de la ciencia ética, cuyo campo queda limitado por este privilegio y, además, *fundado en él*.

Nos encontramos, así, ante una situación curiosa, única y profundamente promisoria: si la ética aspira a ser conocimiento territorialmente autónomo respecto de otros conocimientos colindantes, tales como la psicología, por

ejemplo o la sociología, estará forzada por esto mismo a reconocer en el acta de su fundación como ciencia, que aquella presunción de los "seres racionales" de contar con un saber último e intransferible respecto de ciertas cosas, es la condición *sine qua non* de su propia inmunidad territorial; que si las cosas fueran de otro modo de como las experimentan y las saben *los sujetos morales*, entonces, caería su única condición de privilegio; sería en todo una ciencia de "objetos" sometidos a leyes objetivas que va descubriendo y luego, controla y manipula el experto: el Sujeto científico.

Pero, lo que hace el investigador en el dominio de la ética es descubrir, en el sentido de "leer", de interpretar, un saber *ya ahí*, con sus propios testimonios. Un saber exigible, además. Si entendemos la ética en esta acepción autodelimitante de "saber hermenéutico" —y no sustitutivo o reductor de la experiencia moral—, entonces, será lícito sostener que su tarea primordial consiste en describir a fondo el imperativo que tal experiencia se hace a sí misma: el de ser un saber irrenunciable y pleno. Y este era el privilegio que antes anunciábamos.

Si esto es así, la palabra la tiene el sujeto *intransable* del que veníamos de hablar. Sin embargo, no la tiene en cuanto sujeto solitario, arrancado de su vida cotidiana y obligado a pronunciarse sobre sí mismo, tal vez en las condiciones más deformantes y artificiosas. No, porque, además, esto sería privilegiar un parecer en desmedro de otros. La palabra la tiene ese sujeto, pero, en la misma medida en que hace uso de ella en el comercio diario con otros sujetos —sus pares—; en la medida en que enjuicia y es enjuiciado; en que justifica y es justificado respecto de aquellas cosas que concretamente cree deber saber en virtud de su trato con "el mundo de la vida". Y este intercambio, cogido en la espacialidad que le es propia, en su temporalidad y, esencialmente, en "un juego lingüístico" en el que cada individuo está dando y recibiendo de cara a la realidad,

constituye el aspecto más recuperable en términos teóricos (sistemática, racionalmente organizados) del espacio civil, que es el *topos* hacia el cual se ha desplazado nuestra investigación.

Hablaremos en este capítulo sólo de la “espacialidad” de este intercambio. Un enfoque adecuado del nuevo terreno al que nos hemos desplazado exige ganar un punto de observación tal que evite en lo posible el pronombre personal “yo” y todo trato directo y continuo con la subjetividad. En lo posible, hay que desplazar a segundo plano a los actores que configuran esta experiencia común e iluminar, en cambio, el campo (o espacio), “gravitacional”, en medio del cual las intenciones humanas toman figura y sentido, se animan de movimiento y asumen visiblemente el carácter de lo civil. O de lo juzgable, que es otra manera de decirlo.

Metafóricamente el espacio que más se aviene con esta imagen que proponemos es el espacio de la calle. A la calle se le llama en efecto, “territorio de todos y de nadie”: territorio público. Es también el espacio menos jerarquizado —más abierto— de la topografía cotidiana, por lo que en él la comunicación resulta ser más latente que explícita, más gestual que verbal. Por último, es tan imprevisible y está a tal punto cargado de signos y señales que más parece renovar a cada instante la comunicación por la virtud de sí mismo que por la de los ciudadanos que lo atraviesan. Pero este parecer tiene límite y medida, como veremos más adelante.

Ahora bien, queremos imaginarnos el espacio civil, con virtudes de apertura y elasticidad más o menos semejantes a las de la calle (pero sin que esto signifique que actúe mágicamente con independencia de los sujetos). Como lo habíamos adelantado, para que surja este espacio basta la posición de dos “cargas intencionales”, así como surge un campo de tensiones con la mera posición (de los equipos en la cancha) y de una pieza blanca y de otra negra en el tablero de ajedrez.

Ese hombre que se me aproxima, *dando signos* a distancia, por el hecho de aparecer en mi horizonte, convierte el campo edénico contemplativo, *global* en que yo estaba inmerso, en un campo polarizado y en una estructura al servicio del juego de intenciones reales y supuestas que allí empiezan a desarrollarse.

Junto con el surgir del otro en el horizonte, surge *la interpretación* como arte previsor. Y a este modo vital, cotidiano, de intuir-previsor lo llamaremos, en una terminología próxima a la de *Ser y Tiempo*, "estado interpretativo civil", que termina de configurar el espacio propio de la vida civil. Podría decirse que *signo e interpretación* son los elementos visibles originales, primarios, que "cargan" y "recargan" este espacio, que lo dinamizan y lo mueven. Apariencia y realidad: esto es, reino del signo como aparición o apariencia de un significado, y por lo tanto, búsqueda (inacabada) de la realidad del otro a través de la interpretación.

Todo esto podría parecer relativamente cierto, pero no en el límite al que nosotros queremos llegar y pronto. Permítasenos, pues, recurrir a una imagen algo insólita a fin de avanzar con más rapidez hacia la proposición de ese límite.

Imaginemos a ciertos seres vivientes, racionales, pero que, a diferencia de nosotros, posean un cuerpo gráfico. Estos seres caminarán por las calles, tomarán cerveza, se acostarán y tendrán pesadillas o sentirán pena, igual que los hombres de carne y hueso. Sin embargo, a ellos les sucederá que cuando sientan pena, por ejemplo, su cuerpo gráfico tome la forma de la expresión "PENA", y cuando duden de algo, su cuerpo gráfico tome la forma de la expresión "DUDA"; y así, siempre asumirá la forma gráfica de lo que les está pasando.

Divisar a uno de estos sujetos que se nos acerca en la calle, corresponderá, entonces, a algo semejante a una *lectura*. Respecto de aquel ente que nos hace señas a la dis-

tancia, de inmediato nos percatamos de que se trata de “un ser gráfico”; pero lo que nos interesa apenas lo divisamos es saber qué estado actual expresa su forma gráfica: qué se propone, ahora que viene hacia mí en actitud ambigua o misteriosa.

A propósito de esta imagen quisiéramos preguntar lo siguiente: supuesto que el cuerpo del prójimo, en algún sentido, es semejante a la forma gráfica móvil de la que venimos de hablar. ¿Qué significa leer esos signos? En general leer, significa dirigir la atención desde una serie de signos gráficos hacia la cosa significada por ellos: desde la expresión escrita “árbol” al árbol real denotado por la expresión.

La pregunta que nos hacíamos podrá, entonces, reformularse así: ¿Hacia cuál realidad lleva “al lector” el cuerpo humano cada vez —esto es: siempre— que es *significante* de algo?

Habría que responder: hacia un tipo muy especial de *significados*; por ejemplo, a la pena que alguien tiene, a la duda que le asalta, al recelo o al miedo a la nostalgia o a la evocación; *significados* que no se refieren a cosas —árboles, circunferencias—; que son, *esencialmente*, modos por los que un sujeto está en una relación precisa con su mundo (sufriendo por, pensando en algo, etc.). De eso ya habíamos hablado<sup>6</sup>. Ahora bien, para una “lectura” adecuada de los signos que tiene ante sí debemos suponer que “el lector” posee algunas condiciones previas: a) un sistema hipotéticamente común de significados —“la apertura”— dentro del cual “caen” o desde el cual se pueden alcanzar, las cosas, y los hechos a los que van a dar gestos, ademanes y palabras del prójimo; b) una cierta práctica en la lectura, y lo que no es menos importante, en la metalectura de esos signos gráficos. Ayuda, por lo demás, a la posibilidad de tal lectura directa el hecho indiscutible de que nuestro cuerpo es un *significante* natural en relación a lo que significa. Vale decir: que la pena que tengo,

por ejemplo, aflora, se deja entrever, se asoma y se prolonga, unas veces más, otras menos, en el cuerpo significativo que soy. En otras palabras: que el signo es coextensivo y cointensivo a la cualidad que significa; siempre que, durante lo que dura, el significado no reprima ni exagere su intensidad<sup>7</sup>. Porque, entonces, se vuelve un signo sospechoso de estar mostrando para ocultar.

Sin embargo —y este es el punto clave que queremos alcanzar—: la pena que tengo es distinta, *ontológicamente distinta*, de todos los signos que expresan mi pena; jamás los signos de mi cuerpo llegarán a ser su significado, a identificarse con él. Se trata, pues, de una distancia *infranqueable* entre la exhibición que hace el signo y lo que sería, si esto tuviera sentido<sup>8</sup>, la presencia misma de lo significado. Esto es lo que queríamos enfatizar.

Ahora bien, es justamente de este desnivel insuperable, de esta no-identidad, que en última instancia, se cargan y recargan el espacio civil y el estado interpretativo que hemos intentado describir. Si el significado apareciera allí, sin residuo alguno en el significante, si no conservase para sí un trecho inabarcable a la mirada del “lector” que sigue su rastro, bastaría una cierta experiencia más dos o tres recetas de correspondencia fisiognómica para tener en nuestras manos sin *lectura previa* el enigma del prójimo. Y sin apelaciones, tampoco. Y así, el espacio de la intersubjetividad sería un espacio tan previsible, inerte, como lo es el espacio del geómetra. Sería un espacio objetivo: sin sujetos.

Pero, es un hecho que este cuerpo esencialmente significativo que somos sirve a las maravillas para representar significados; para *actuar*, en el sentido teatral del término, y permitir así que la verdadera intención del actor se deslice a nuestras espaldas, detrás del escenario civil.

Previa a toda libertad pública concreta pertenece a la más profunda e inmediata libertad del prójimo el poderse replegar de la circulación pública, *más acá del mundo*, el domi-

ciliarse. Y es exacto decir a este respecto que no es la lejanía de los otros lo que hace nuestra soledad (lo que nos asola), sino, por el contrario, su cercanía. Es ésta la que revela aquella posibilidad siempre al acecho de que el otro nos retire su presencia, dejándonos delante sólo una re-presentación de sí.

En resumen: es en virtud de esta realidad que se nos escapa a través del signo mismo por el que se nos muestra; es en virtud de ese “fundamento de ser” siempre al resguardo de nuestra mirada, que estamos condenados a vivir día a día “leyendo” e interpretando la conducta ajena, sabiendo, además, que corremos el riesgo permanente de ser inducidos a una lectura errada de los significados que parece proponernos el cuerpo significante del prójimo. Es la proximidad siempre inestable, la lejanía que jamás se puede cubrir, al verdadero principio de esa realidad que está allí, a nuestro alcance, y que nos interesa, lo que mantiene la tensión permanente del campo.

Volvamos ahora a nuestro planteamiento metodológico: el logro, como investigadores, de nuestro acercamiento teórico a este espacio va a depender en una medida decisiva de que sepamos reproducir los modos básicos, de por sí elementales, por los que la vida en común entiende (*intus legit*) el sentido de los movimientos, el sentido de las palabras, de esta humanidad evasiva que se esconde detrás de su mismo mostrarse. El éxito o fracaso de este intento va a depender de que demos con el centro de la siguiente cuestión, de por sí elemental: ¿Qué es lo que esperamos “leer” en el texto viviente del prójimo cuando detenemos en él nuestra mirada? Este es el problema clave.

Y no digamos que nos interesa “leer” qué es lo que hace y cómo, pues tal interés —que no se puede negar que sea un interés ambientalmente presente— es previo a una lectura propiamente dicha: *está a la vista* que mi vecino se pasea todas las noches alrededor de la manzana. Eso ya lo sabemos. Lo que nos resulta enigmático, en cambio, es

*para qué lo hace*, si es que este acto lo hace *para* algo. En todo caso, sabe *por qué*.

En el ámbito de la indagación cotidiana esas dos preguntas (*para qué y por qué*) son esenciales<sup>9</sup>: una conducta parece propiamente humana, ya sea cuando está dirigida a algún fin previsto por quien la cumple: cuando se hace *para algo*; o, al menos, cuando el sujeto que la cumple sabe qué principio interno, qué significado está expresando ahora su cuerpo, como significante: por qué se ríe; por qué está llorando. Saber por qué nuestro cuerpo se expresa así y se mueve de tal modo y hacia este lugar más bien que hacia otro, representa *la real medida* de nuestra identidad cotidiana. Saberlo y tener el imperio de esas expresiones es dar carácter definitorio (*ethos*), y estilo, a aquella identidad.

Pues bien, es de esa identidad, de ese núcleo activo de *ser y de verdad* de lo que permanentemente se está hablando en la conversación cotidiana. Y es a propósito de las cualificaciones que resultan de esta referencia a la conducta propia y a la ajena, que nadie está dispuesto a delegar en otro más especializado la última palabra sobre el asunto. Es en esta experiencia y no en otras en la que cada cual asume la dignidad de sujeto in-objetable y primero respecto de cualquier otro saber.

## NOTAS

1. "En cualquier caso, la norma es no pretender que el adversario diga que una cosa es o no es (pues, objetaría de inmediato que se presume lo que hay que demostrar) sino que dé un significado a lo que dice para sí y para los otros" (Aristóteles, *Metaph. IV*, 1006, a 8-9).  
Se ha estudiado y criticado últimamente esta argumentación aristotélica: Jan Lukasiewicz, *Sur le principe de contradiction chez Aristote* (trad. francesa, Rue Descartes, 9-31, 1991); también artículo de Bárbara Cassin, *Parle si tu es homme, Diogéne*, págs. 145-55, 1985.
2. Una posición semejante se encuentra en Joachin Ritter: "*Ethos* es, antes que nada, el lugar donde se habita y, por consiguiente, ligado a cada lugar particular. 'Lo justo', para Aristóteles, pertenece al *ethos* y al *nomos* de la polis: al hábito domiciliario". *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1977, págs. 77-78 y 110-113, citado por Enrico Berti, *Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote*, Rue Descartes, págs. 9-33, 1991.
3. La experiencia es esencialmente experiencia de cualidades que se "verifican" en la experiencia común.
4. Esta afirmación no está —no quiere estar— en la línea del subjetivismo moral. "Cada individuo es un mundo cerrado". Lo que se afirma aquí es que una particular experiencia de vida puede volverse, como hemos dicho, una objeción, una acusación que se revierte sobre los acusadores, sobre la sociedad, sobre "la vida", en general. Lo que se quiere hacer presente es la intuición profundamente cristiana que dice que el hombre "es un individuo y como tal es sí mismo y, al mismo tiempo, la especie entera" (Soren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. italiana, Capítulo I, 1, Sansoni edit., 1965); que los otros no somos simples espectadores de la vida del prójimo. Este principio, será "ejemplificado" en nuestro trabajo mediante la descripción de la estructura transubjetiva del diálogo (Capítulo v).
5. El sueño, en cuanto vivido como tal, no nos exime de nuestras intenciones; todo lo contrario: las revela más patente-

mente al sujeto, como ha mostrado la hermenéutica psicoanalítica (la esencia de la terapia: reconciliarnos con nuestros sueños, con las intenciones reprimidas). En un sentido moral, soñar que se vive (que es la hipótesis metodológica cartesiana) y vivir la vida como un sueño (que es la realidad de Segismundo), vienen a ser lo mismo.

6. Capítulo II, págs. 35, 36.
7. Un gesto que se prolonga más allá o “se corta” más acá del “tiempo debido” deja entrever la inadecuación sospechosa (la no-verdad) entre el significado que *somos* y el significante (la apariencia) que expresamos.
8. No lo tiene, porque el significado es una relación en la que aparece uno sólo de los relatos: justamente al que apunta el “acto intencional” (en la acepción husserliana).
9. Ya lo vimos en el Capítulo II. La primera pregunta se refiere a la intención que mueve al sujeto; la segunda, al significado que vive y *es*.

## CAPÍTULO X

### *El diálogo moral*

La dificultad mayor consistirá ahora en hacer investigable, sistemáticamente investigable, el espacio que hemos intentado esbozar y justificar en el capítulo anterior; y evitando dos peligros inmediatos que pudieren descaminar nuestros propósitos: olvidarnos de que hay un sujeto que ostenta antes que nadie y al abrigo de cualquier teorización, el privilegio de la experiencia del bien y del mal morales; olvidarnos, movidos por esa voluntad de fundamento y de conclusiones propia del filósofo, que es a aquel sujeto in-objetable a quien debemos interrogar. Eso, antes que nada. El otro escollo deriva justamente del hecho de querer evitar el primero: suponer que el privilegio que hemos mencionado autoriza al individuo en cuanto tal a absolutizar su propia situación, su propio mundo y a asumir la propia como la voz de todos.

Retomemos, pues, firmemente el hilo de nuestra reflexión anterior: sujeto de este estudio es aquel que somos en nuestro esencial inacabamiento cotidiano, en aquel *status viae* magníficamente evocado en nuestros tiempos por M. Heidegger en la Analítica de *Ser y Tiempo*. Nuestro sujeto es el hombre en su medianía cotidiana<sup>1</sup>, digamos: cualquiera de nosotros sumido en sus preocupaciones habituales. Sin embargo, no es sobre "un representante" del hombre medio que recaerá nuestra atención. Nos desplazaremos más bien hacia ese espacio tensional —de intenciones que se declaran, que se suponen, de enjuiciamientos, de juicios de valor en que se mueve la medianía—;

nos desplazaremos hacia el estilo de hablar cotidiano, "el parloteo", según la expresión de Heidegger. Es en este punto en el que quisiéramos propiamente detenernos a investigar más a fondo; acaso con una mirada más amable que la del pensador alemán para lo que allí está ocurriendo.

Hay buenas razones de índole general para que nuestra investigación, limitada al campo de la transubjetividad, se reduzca, además, en su primera fase a una consideración exclusivamente lingüística. De las razones que pueden darse para esta elección, una ya la habíamos señalado en el capítulo anterior: quien habla, decíamos, piense lo que piense de la eficacia y de la veracidad de la comunicación humana, hablando, no hace otra cosa que testimoniar la vigencia *de un campo común de significaciones*. En esto no hay escapatoria: estamos frente a una convicción pre-argumentativa, en cierto sentido, frente a un *a priori*.

Pero, hay razones más próximas, menos formales, que nos permiten confirmar como buena la elección que hemos hecho al elegir el método lingüístico.

*Una de ellas* es que los agentes concretos, visibles, de esta experiencia actúan como verdaderos significantes de su relación actual con "el mundo" en que interactúan: significantes del temor que sienten o de la codicia o de la ira que los consume, etc. Puede decirse, entonces con propiedad, que nuestra investigación versa sobre una realidad en gran medida lingüística.

*Otra razón:* Cabe que el término "espacio" (o "campo") que en más de un aspecto cualifica adecuadamente el "lugar" (*topos*) en que ocurren los hechos de que hablamos, no destaque lo suficiente el aspecto fluido de los mismos; que postergue u oscurezca un rasgo primordial: el hecho de que este espacio civil es *también* un proceso a cada instante nuevo, irreversible. Conviene precisar entonces, ambos aspectos: que es un hecho espacial, en el sentido que ya habíamos indicado: en cuanto abarca y afecta en su efi-

cacia una realidad extensa cargada de intencionalidades, de insinuaciones, de amenazas; que es justamente el *topos* civil por el que se mueve cotidiana, “circularmente” el ciudadano. Pero, hay que remarcar ahora que es también —y lo es esencialmente— un hecho temporal en cuanto proceso *sui generis* en el que está ocurriendo a cada instante nada menos que el traspaso de aquel *topos*, o un traspaso de mundo, que va de un individuo a otro, de una generación a otra, con todas las ambigüedades, con todos los conflictos y residuos que esto implica.

Ahora bien, tal entrega (*traditio*) transcurre cotidianamente a través de este medio de cuerpos significantes y de voces, del que hemos hablado. Medio que, amoldándose a las modulaciones del proceso, registrando sus ambigüedades, conflictos, residuos, etc., los encauza, sin embargo, dentro de los márgenes de una razón dialógica compartida o, por último, compartible en virtud de conductas hermenéuticas confiables. Así, pues, una delimitación atinada del medio parlante a través del que pasa continuamente el proceso, debería llevarnos a ganar una perspectiva internamente ajustada de su ritmo y profundidad.

*Detengámonos, finalmente, en una última razón.* Todo acto comunicativo es, directa o indirectamente, *apofántico*; vale decir: es mostración que un sujeto hace a otro sujeto, de algo que presuntamente debiera interesarle. Y aun cuando la mostración está revestida necesariamente del ropaje de los tiempos, y de las ambigüedades y conflictos que el proceso arrastra —y en este aspecto, de una fatal relatividad— sin embargo, cada acto de mostración representa, dicho con palabras de P. Ricoeur, “un acontecimiento de sentido”<sup>2</sup>. Cada mostración es “inmortal en su sitio”. Y lo es por el hecho de aspirar a coger cada significado y cada cosa en ese ser propio y en esa mismidad que ni el tiempo ni la subjetividad pueden negarle. Es esta disposición hacia la cosa misma lo que determina desde siempre, *a priori*, su justa dirección (su sentido).

Ahora bien, cuando se trata de lo que ocurre en el campo de la vida civil, creemos que el viejo significado de "verdad": como cualidad propia y primaria<sup>3</sup> de la proposición apofántica, vuelve a adquirir una fuerza que, tal vez, en el plano de las grandes cuestiones metafísicas, en el espacio natural o en el matemático, no alcanza a manifestar.

En esta investigación quisiéramos atenernos al significado que pueda tener el término "verdad" desde la perspectiva del individuo que usa el lenguaje que posee, y que lo usa directamente para comunicar su experiencia de mundo.

Desde esta perspectiva propia del espacio civil hay que tener firme lo siguiente: se habla *para* hacer presente un peligro inadvertido, un deseo, una orden; como hemos dicho, se habla para mostrar algo que presumiblemente interesa a quien nos escucha; algo que se le escapa ahora entre la masa de acontecimientos sumergidos en la penumbra de lo actualmente no atendido. Y es ese algo lo que se vuelve común, lo que es iluminado a través de la comunicación apofántica.

Ahora bien, el sentido y la fuerza de lo que se dice está en relación directa a "la distancia" que el aserto intenta cubrir, y éste se volverá más tenso, más intenso, sin lugar a dudas, en la medida en que intenta coger o, al menos, tocar aquello que, *importándonos sobremanera*, se encuentra habitual o definitivamente desterrado de nuestro mundo visible. Y que, justamente por ocultársenos así, hace aparecer como incompleto o como "apariencia", todo lo encontrable, todo lo que se muestra fácilmente "ante los ojos".

Nada más justo que pensar en el lenguaje de los filósofos como paradigma de ese lenguaje tenso del que hablábamos. Pero puede ocurrir —y ocurre— que las realidades que postula o vislumbra el filósofo se vuelvan realidades con las que no tiene más trato que a través de "la razón pura", y en las horas establecidas para de-

dicarse a la especulación. O que el filósofo cree un dominio propio: su sistema, desde el cual haga evaporarse toda diferencia entre apariencia y realidad. Y que así, viva tranquilo, en su inexpugnable domicilio.

Sin embargo, nuestra vida cotidiana no es posible disponerla de esa manera. Aquí, el reino de la confrontación apariencia-realidad ocurre inevitablemente; en este espacio una realidad también inalcanzable opera desde su ensimismamiento, detrás de los signos que parecen dejarla ver, y pone diariamente en jaque nuestras decisiones más vitales. Es grave y urgente saber, entonces, aquí y ahora, hasta qué punto una sonrisa, un gesto amistoso o, en fin, el signo visible que se nos ofrece, expresa la verdadera relación que el que lo entrega tiene con el que lo recibe; hasta qué punto ese gesto muestra la intención que hay “detrás de él”. Y en el caso más comprometedor, el del signo verbal: hasta qué punto la acción destinada a mostrar (el decir) no sirve más bien para esconder algo que el emisor no quiere o incluso no puede mostrarnos.

En definitiva, los significados de “verdadero” y “falso” no pertenecen de modo secundario y derivado al discurso —al menos, a cierto tipo de discurso— sino fundamentalmente a él. Esto es lo que queríamos destacar: que tales significados toman su actualidad y tensión, antes que nada, en aquella trascendencia que hay entre un sujeto y otro: trascendencia negativa, decíamos, que tiene el poder ocultador de mostrar lo que no es o de callar lo que es, condenando al otro al reino de la apariencia.

Estas son, pues, las razones más pertinentes del privilegio que otorgamos al lenguaje en cuanto “uso”, en cuanto “acto de habla”<sup>4</sup>. Con todo, conviene desde ya imponer ciertos límites a cada elección: en primer término, circunscribir el examen a aquello que sólo en la acepción más restringida cabría llamar “intercambio verbal”: circunscribirlo a *un dar y un recibir inmediatos*, sin distancia ni tiempo

histórico que mediatice el traspaso. En segundo lugar, algo que no es menos importante que lo primero: circunscribirlo a situaciones en las que los hablantes ya se encuentren implicados, complicados, en aquello que dicen. Un discurso cara a cara a “la realidad”.

Muchos son, sin embargo, los actos de habla, “los juegos de lenguaje”, que podrían cumplir con esta condición general: desde el simple intercambio de saludos, pasando por el preguntar-informar que declara cómo están las cosas y de qué manera deben hacerse, etc., hasta la polémica<sup>5</sup>, que disputa sin concesiones un derecho o el diálogo, que lo negocia racionalmente o, finalmente, la conversación entre amigos, que se solaza en mirar las cosas a orillas de la acción; y tantos otros, cada uno con su “estilo”, con sus propias cualidades expresivas, con su propio modo de proponer “la realidad”.

De entre todos estos modos de comunicación de “ida y vuelta”, quisiéramos enumerar algunas razones, poderosas, a nuestro entender, para elegir al diálogo como “objeto metodológico” exclusivo en nuestra aproximación a la experiencia moral<sup>6</sup>.

Es decisivo, en primer término, el hecho de que el diálogo no ocurre porque sí, gratuitamente, como la conversación, por ejemplo; o con ese carácter subitáneo, atropellador, de la disputa. Se llega al diálogo por la toma de conciencia de que hay un desajuste en la actividad —sea ésta práctica o teórica— en que los dialogantes están implicados habitualmente, y a fin de enfrentar de una manera teórica o meta-teórica esa dificultad y superarla.

Este es el rasgo “re-flexivo” propio del diálogo en general: ya sea el de la pareja que intenta “salvar su pasado”, o en el que convienen, con miras a evitar la huelga “las partes” de un conflicto laboral, o al que convocan los agentes políticos ante la inminencia de un enfrentamiento cívico-militar. Pero, no lo fue menos, el histórico diálogo con el que Sócrates debe de haber provocado día a día a sus con-

ciudadanos a fin de que cada cual tomase conciencia de la responsabilidad y del sentido de sus actos. "Rasgo reflexivo" o, más bien, algo así como una *epojé práctica* a propósito de las cosas que los hombres declaramos querer seguir haciendo en común ya sea en el domicilio, en el foro o en el trabajo, y que se nos han venido entrabando en el camino; que han llegado a ser inoperantes o han perdido consistencia y fundamento. Pero, a este punto ya nos habíamos referido en el Capítulo I.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, elegir el diálogo como objeto metodológico de aproximación a la experiencia común significa *salir a la caza de los hechos mismos*, esto es: a la caza de un discurso siempre ahí, continuo, desplegado por sujetos normalmente en conflicto. Y es preciso tomar, estos hechos en un nivel de teorización, llamémoslo "suficiente", y no más que suficiente, para que no se nos congele ante la mirada inquisitiva el dinamismo del proceso; y nos permita, así, observar la contraposición de intereses e interpretaciones *reales* en juego. Sin alterarla. Es esta posibilidad de introducirnos, sin mediaciones, en el flujo continuo de la realidad social, una de las razones más fuertes de nuestra elección.

Pero, hay otra que refuerza y continúa la anterior.

Es posible, y casi inevitable, que detrás de lo que se ventila en el diálogo se jueguen intereses de grupo, "posiciones de fuerza", ideologías. No obstante, hay otro hecho también, diríamos, inevitable que no debiéramos desconocer: En la vida civil, lo que nos disputamos los hombres es el derecho a poseer ciertas cosas, ciertas garantías; y el derecho a gozar efectivamente de ellas. No nos disputamos *directamente* las cosas, salvo cuando alguna vez perdemos esa civilidad.

La función del diálogo no es, entonces, la de defender de modo directo intereses de grupos, sino más bien, poner a prueba los principios, los supuestos —y la interpretación de éstos— que eventualmente fundamentan la le-

gitimidad (relativa) de tales intereses: la de exponerlos a la refutación y a un eventual desenmascaramiento. Así, pues, ocurra en la Academia, en la Bolsa o en el domicilio, el diálogo expresa siempre una bipolaridad no de individuos en cuanto tales, sino de posiciones o funciones sociales en pugna (obreros-patronos; gobernados-gobernantes; padres-hijos, etc.), desde las que, el individuo defiende sus derechos y sus aspiraciones en el seno de una sociedad abierta, democrática.

Una última razón, que para nuestros fines se vuelve decisiva:

Al aceptar los dialogantes este paréntesis reflexivo en busca de una reaproximación entre las partes, tienen que haber convenido tácitamente someter sus intereses u opiniones a la eficacia de la prueba que allí mismo resulte irrefutable o, al menos, más convincente. Es decir: *deben* recurrir a él con una declarada disposición hacia la verdad *transubjetiva* que se desprende del enfrentamiento: “*deben*”; esta, la palabra clave. Y no se nos esconde la ardua dificultad que encierra alcanzar tal disposición; el riesgo que corre el diálogo —*siempre*— de que se le use como pura estratagema para ganar tiempo, amontonar material bélico y, así, demoler después al adversario. Pero, justamente entonces, *y por eso mismo*, por tener o no tener aquella predisposición hospitalaria hacia el argumento ajeno, respecto de lo verdadero, respecto de lo justo que éste puede mostrarnos, la acción de dialogar, tomado en serio, es una acción *enjuiciable*, una auténtica conducta moral<sup>7</sup>.

Enumeradas las razones de índole general, podemos acercarnos ahora a nuestro tema: al del diálogo que propiamente cabría llamar “moral”, a causa de las conductas y de los actos específicos que pone en juego.

Adelantemos que vamos a entender este diálogo, más que como un hecho ocasional, que surge a propósito de tal o cual conflicto, como *el flujo continuo* en el que viven y por el que se comunican, incluso antes de entablar con-

traposiciones concretas, puntuales, los sujetos de la experiencia común.

La experiencia común no es, sin más, la experiencia del acuerdo. Se comprende. Sucede que el prójimo, mientras más próximo, más parece alejado, de lejanías insuperables; y junto con eso, imprevisibles en sus posibilidades y consecuencias. De ahí el hecho que vivir en cercanía espacial, ser vecinos, nos obligue a vivir al acecho de lo que hacen y dicen los otros. Pertenece a nuestra humanidad más temprana el ser expertos, antes de aprender las primeras letras, a descifrar los signos del alma ajena. Sin embargo, se llega a la larga a saber, y también por experiencia, que hay algo definitivo y esencial en el otro que se nos escapa siempre, y justamente por escapársenos nos excluye de un secreto que nos importa. Hecho insoportable —¡y esto ya lo supo Adán!— en la medida en que nos empuja hacia el reino de las apariencias. De ahí, pues, el permanente estado de interpretación en que vivimos. El estado interpretativo ambiente es un estado atmosférico cargado de preguntas que no llegan a formularse (*por qué* o *para qué* alguien hace lo que hace), o no se contestan verbalmente. Pero, la carga en este campo de tensión no sólo consiste en ese carácter expectante sino, además, en lo que podría denominarse su vocación "afirmativa". Y lo que "se afirma" a cada momento y en cada encuentro o choque de unos con otros, es el *déficit* de ser de la conducta, el *déficit* de ser de la voluntad ajena, en general, el *déficit* de ser de la vida en relación. En el fondo y en el principio de todo: el enjuiciamiento. Y su respuesta posible, incluso, sin palabras, atmosférica: la justificación.

Así, por ejemplo, la mirada del jefe que el empleado interpreta como enjuiciadora, acaso baste para abrumar de intenciones justificativas su conducta habitual de escribir a máquina, como diciendo: "¡Mire, usted cómo trabajo!".

Ahora bien, si el mecanógrafo ha interpretado bien aquella mirada, con su respuesta completa la estructura

básica, molecular, de lo que venimos llamando “diálogo moral” —sin palabras, en este caso—, y cuyo análisis en detalle haremos en los dos capítulos siguientes.

Digamos por ahora que *enjuiciamiento* y *justificación* no constituyen los elementos correlativos de un esquema valedero para *todo* diálogo, esquema que se repetiría *mutatis mutandis* abstractamente en situaciones diversas y *cerradas en ellas mismas*, así como se repite lo general en lo particular y lo específico en el individuo. Lo que afirmamos, en cambio, es que constituyen eslabones concretos de un proceso también concreto, *único*, de un *discurso continuo*. El contrapunto enjuiciamiento-justificación surge y vuelve a surgir en el curso de ese discurso infinito, al que mueve y transforma en su contenido histórico. En otras palabras: el diálogo moral “existe” en éstos y sólo a través de estos contrapuntos que va trascendiendo sin cesar.

Llamaremos “trascendencia positiva” a este carácter de antelación y posterioridad que mantiene el diálogo respecto de todos “los enfrentamientos” puntuales que en el espacio civil ocurren entre individuos. En otros términos: queremos decir que el antecedente de cualquier diálogo concreto no es una situación o un hecho extracivil, físico, natural, sino la reasunción de un momento del diálogo “ya ahí”.

Pero, si estaba ya ahí, ¿por qué, trascendencia?

Porque entendemos por trascendencia no sólo lo metaempírico sino también lo transempírico, es decir, lo que tomado en un punto que se quiera de un proceso real, siempre se antecede, siempre está “antes” de sí mismo. Algo como lo que ocurre con el tiempo: nos vemos obligados, en efecto, a imaginarlo siempre “antes” de cualquier realidad, “antes” del Universo, “antes”, incluso, del principio del tiempo y después de cualquier fin. O en el mismo sentido que imaginamos la extensión: como trascendente a todo lo que está en ella; que escapa a sí misma —en un escapar infinito— a través de ella misma. Por último, en un sentido muy próximo al nuestro se ha dicho que una proposición

se refiere *siempre* no a una cosa extraproposicional sino a otra proposición. En todos estos casos se trata de “fenómenos” transempíricos. Y a esto es, pues, lo que llamábamos “trascendencia”.

Ahora, ¿por qué positiva?

Porque en contraposición a la trascendencia de la intimidad, que tiene la última palabra y que debiera cerrar toda ulterior discusión (legítima), esta otra trascendencia, la del discurso, es tal porque aquí es inconcebible una última palabra —al menos humana— en el sentido de “nada más que agregar”. Ni una primera: “Nada más que fundamentar”.

Tal carácter, hay que reconocerlo, puede juzgarse como algo bastante alejado de lo que se considera una virtud: puede juzgarse, más bien, como impotencia para alcanzar certezas definitivas. Y ya lo veremos: una manifestación de esa supuesta impotencia, digámoslo así “conclusiva” consistiría justamente en tener que dejar, por razones gnoseológicas y éticas, en suspenso “la última palabra”, en dejarla fuera de su dominio, y resignarse, entonces, a la afirmación infundada, al mero “se dice”, al murmullo; resignarse a rondar entre apariencias.

El hecho cierto es que todo juicio sobre el prójimo, por esa especie de ausencia esencial del otro (su trascendencia negativa), puede ser reabierto a la luz de nuevos antecedentes, a la luz de nuevos principios, de nuevas perspectivas valóricas; de tal modo que lo que hoy parece injustificable mañana tal vez lo sea, y de tal manera que el que hoy juzga, mañana será juzgado a causa de los juicios que emitió. Y es desde este punto de vista que en el diálogo no hay una última palabra, y esto es lo que podría llamarse su falta de vocación conclusiva.

Sea como fuere, esta impotencia, o pujanza del diálogo moral por trascender incluso los mismos principios y valores que genera, afecta, por cierto a todo conocimiento propiamente teórico y distanciado que pueda haber sobre la valoración de la conducta humana, por más que se precie de

estricto. Esto significa, para referirnos una vez más a la trascendencia o, si se quiere, a la inconclusividad de este discurso, que la Ética, como disciplina monológica que es, no puede competir con la reserva de proposiciones argumentativas que el discurso moral posee o encuentra en su camino histórico y que, salvo que se trate de meros ejercicios lingüísticos, cualquier voluntad destinada a cambiar los valores de la existencia humana o simplemente a comprenderlos deberá entrar en el flujo de esta discursividad más vieja que todo discurso y, entonces, arriesgar ser allí transformada, disuelta, banalizada; en fin, deberá flotar como pueda en su curso incontrolable. Esta es, en resumen, su trascendencia.

Es la experiencia —la experiencia común— la que evalúa, en fin, a las teorías. Y las pone a la medida del sujeto. Y en esto hemos insistido desde el principio. La dificultad para el investigador reside en dejarla ser tal como ella es; en transcribir su proceso, sus movimientos, sin interferir de un modo significativamente deformador; sin destituir su dignidad.

Guiados por este propósito, luego de las descripciones preliminares acerca de “los movimientos re-flexivos” de la vida cotidiana, el primer intento fue el de instalarnos en el campo más propio y teóricamente recuperable de la transubjetividad: el lenguaje. La elección del intercambio verbal como núcleo del análisis ofrecía, a nuestro entender, posibilidades y ventajas considerables: evitaba, para empezar, esa cuestión difícil y, a primera vista, desconcertante cual es la de describir la experiencia común en términos de opiniones personales y de categorías subjetivas; la intercomunicación verbal, y todo cuanto ella significa, presupone como condición de su posibilidad, un sistema de significaciones comunes (“los hechos psíquicos”) que convergen en medio de conflictos permanentes hacia un mundo que sólo mediante ellas se hace común, que sólo mediante ellas se explicita y se oculta a la vez. Sin ese antecedente no habrá en absoluto espacio civil.

Luego, el diálogo en general, en el acto de verbalizar conflictos civiles, además de presuponer este mundo y de registrar sus divergencias puntuales, busca criterios comunes para superar las contradicciones y las vacilaciones de significado propias de la experiencia histórica y social, renovando así la tarea inteligente y participativa en relación a la cual, y sólo en relación a la cual, una sociedad civil es plenamente humana

En lo que concierne, finalmente, al diálogo moral, éste permite acoger y transcribir al dominio teórico, una estructura ontológica que, por decirlo así, es esencialmente verbal.

Hay, en fin, una última ventaja que quisiéramos destacar: si lo que se ha tratado de hacer aquí es una especie de transcripción de la experiencia moral, entonces, lo que hemos afirmado en este capítulo —es decir, que toda acción de dialogar es moralmente juzgable— confirma que estamos en un territorio que no es extraño a lo que intentábamos hacer.

A todo esto habría que agregar ahora —nuestra propia certeza— de que así como todo diálogo posee un carácter moral, igualmente, la experiencia moral no puede ser concebida sino como experiencia dialógica. Es esta complementariedad entre diálogo y moral la que nos permitirá así —al menos como un sólido postulado— expresar de ahora en adelante la dinámica moral en una estructura dialógica.

Ya hemos adelantado los nombres de las partes constitutivas de esta estructura transempírica: enjuiciamiento y justificación. No nos queda sino mostrar qué papel cumple en la estructura cada parte; cómo opera la parte que juzga y la parte que justifica para producir, en primer término, un cambio en la otra parte y, de allí, un cambio en el conflicto de razones y de intereses en juego.

Nos queda hacer visible, en fin, el movimiento supraindividual que el contrapunto genera, y los límites entre los que la experiencia encauza el conflicto, en tanto que experiencia común y participativa<sup>8</sup>.

# NOTAS

1. "La interpretación" del ser-ahí no debe partir de un existir diferenciado y determinado, sino que debe descubrirlo en su indiferente ser antes que nada y las más de las veces (Zunächst und Zumeist). Esta indiferencia de la cotidianidad del ser-ahí no es una nada, sino más bien, un carácter positivo de este ente. Todo existir es como es a partir de este modo y en relación a él. Esta cotidiana indiferencia del ser-ahí la llamamos "medianidad" (Durchschnittlichkeit). Heidegger, *Ser y Tiempo*, Capítulo I; traducción española de Edo. Rivera, Ed. Universitaria, 1998. El término de "término medio" o "medianía" se lo pido en préstamo a la hermosa obra de Jorge Acevedo, *En torno a Heidegger*, Editorial Universitaria, 1990, pág. 44.
2. PAUL RICOEUR, *Evénement et sens*, Archivio di Filosofia, Roma, 1978, págs. 54-73, hay traducción castellana, Testimonio, Acontecimiento y Sentido, Ed. Andrés Bello, 1984.
3. "Luego, queda de manifiesto por lo dicho que 'verdadero' se dice más propiamente de la composición o división del entendimiento; en segundo lugar, de las definiciones de las cosas, en cuanto implican una composición verdadera o falsa; en tercer lugar, de las cosas, en cuanto se adecuan al entendimiento divino o son aptas naturalmente para adecuarse al entendimiento humano; en cuarto lugar, del hombre, que es el que elige sus propias oraciones, verdaderas o falsas, o que produce una estimación verdadera o falsa acerca de sí o de todas las demás cosas mediante lo que dice o hace". Santo Tomás, *De Veritate*, Q.I., art. 3, trad. española, Editoria l Universitaria, 1978. La Rev. *Filosofía*, Turín, a cargo de Gianni Vattimo dedicó el número de 1988, al problema de la Verdad.
4. "Actos de habla" en el sentido del libro homónimo de Searle, ya citado.
5. Sobre los diversos "estilos" del habla cotidiana, capítulo de la Primera Parte de este libro, *La re-flexión cotidiana*, Capítulo III, pág. 75.
6. La conversación, hecho domiciliario, constituye, como lo hemos expresado, una suerte de rescate del tiempo lineal por

el que se escapa una existencia. Esa es su importancia. El diálogo, en cambio —incluso “el diálogo del alma consigo misma”—, es la médula del proceso por el que el espacio civil conserva su “unidad objetiva” (institucional, procesual).

7. “El diálogo es el lugar propio de la Tolerancia”. Sobre este tema: Humberto Giannini, *La tolerance, Autrement*, Paris, 1991.
8. Esta tarea aquí sólo quedará indicada, pues corresponde a una Historia de la Experiencia Moral.

## CAPÍTULO XI

### *Enjuiciar*

Todo acto propositivo<sup>1</sup> pretende mostrar desde sí y por sí mediante el engarce de las categorías y la comunicación interna de los significados que emplea, una figura de ser, un hipotético estado de cosas. Es a esta virtud conformativa a lo que habitualmente se le llama “sentido”<sup>2</sup>, y es esa virtud la que guía propiamente la mirada del que escucha o del que entiende, hacia algún “estado de cosas” externo o interno, actual, posible o meramente imaginario. La efectiva conformación de “un significable”<sup>3</sup> es lo que autoriza a hablar, como lo haría San Anselmo de *verdaderas proposiciones* —en cuanto en mayor o menor medida logran lo que intentan: pro-poner “algo” — aun cuando no se trate siempre, ni la más de las veces, de *proposiciones verdaderas* en la acepción rigurosamente definida de mostrar una cosa ante los ojos, un ser real o al menos, realizable bajo ciertas condiciones que leyes empíricas determinan como regularidades “de la naturaleza o de la vida”.

Las proposiciones de la filosofía y de las ciencias altamente teoréticas se presentan, en general, como cuerpos proposicionales de meros realizables; como a su manera también, el universo de la poesía y de la literatura. Leer y empezar a comprender, por ejemplo, una obra como la *Fenomenología del Espíritu* consiste en re-configurar y coger el sentido propio de lo que en cada construcción lingüística se está pro-poniendo como configuración de ser. Y es sólo a partir de esta configuración ontológica que es posible, tal vez, volver luego los ojos hacia un estado de

cosas allí presente (óntico) que confirma lo que la proposición afirma. Sin embargo —y a esto queríamos llegar— la no verificabilidad no destituye en absoluto su sentido propio. Pensar lo contrario ha sido uno de los grandes dogmas en que cayó hasta hace poco la filosofía analítica.

Pero, no vamos a detenernos en esta controversia; quisiéramos movernos más bien hacia el terreno del intercambio verbal propio de la vida cotidiana. En él, la amplitud direccional del *sentido* (lo real-realizado; lo real-realizable; lo meramente realizable, etc.) *de hecho* queda también restringida, pero de un modo muy diverso del que pretendía imponer *de iure* la filosofía analítica. Presentémoslo de esta manera: cuanto se propone en el espacio y en el tiempo civiles, se mueve dentro de un horizonte y a través de una trama de situaciones e intereses más o menos inmediatos y/o “consecuentes”. Si detengo en la vía pública a un peatón para lanzarle una frase como esta: “Dios existe”, con todo el sentido que el sujeto abordado pudiere eventualmente reconocer a lo que expreso, sin duda me tomará por un lunático, salvo que se lo diga en el momento preciso en que, por ejemplo, el hombre, desesperado, está por arrojar al Mapocho. En tal caso, esa misma proposición podría adquirir lo que vamos a llamar “sentido común”, distinto, pero no, contrapuesto, del sentido esencialmente teórico, “apofántico” del que venimos de hablar: del sentido propio.

Resulta, entonces, que el sentido común tampoco tiene que ver, al menos directamente, con lo que es *verificable*, en la acepción antes señalada, sino más bien, con la *oportunidad* de lo que se dice y de lo que se responde; con el cómo se responde a lo que nos pasa y con qué medios. Va a ser esto en última instancia lo que decide cuándo tiene sentido hablar de Dios y cuando no lo tiene; cuándo tiene sentido sonreír y con qué duración (*durée*)<sup>4</sup>. Es a esta virtud de la oportunidad que los griegos llamaban “*kairós*”.

¿Por qué detenerse en esta consideración? Porque, dado el plano en que se ha venido situando nuestro análisis, quisiéramos volver a diferenciar, pero ahora desde otro ángulo, *lenguaje cotidiano* de lenguaje teórico. Esto por una parte, pero también diferenciarlo, por otra, de la *inoportunidad* o falta de sentido común, amenaza que está al acecho sólo o esencialmente en este campo.

Vamos a "fundar" esta distinción en el hecho elemental de ser el cotidiano un lenguaje que ocurre, la más de las veces, en un tiempo oportuno; o sea, cuando la conducta —verbal, en nuestro caso— es atinente a cierto estado de cosas que, dentro de perspectivas mentales intercambiables o de una situación compartida, parece interesante, útil, adecuado, que alguien perciba y separe de la masa compacta de acontecimientos que "están pasando": "¡Mira, se ha puesto a llover!"; "Te advierto que voy a tomar mis medidas"; "Dos y dos son cuatro, ¿no?"; "Dios existe", etcétera.

Es dentro de este marco de sentido común que transcurre el *diálogo moral*, y transcurre, como ya fuera advertido, con ocasión de alguna falla en el rodaje en el mundo civil o de una falla en sus roles y funciones.

El enjuiciamiento, del que ahora hablaremos, corresponde a una de las instancias de la estructura siempre bipolar del diálogo. Más aún: es el resorte que desencadena una y otra vez la instancia contrapuesta del proceso: la justificación. Esta "iniciativa" se explica, al menos parcialmente, por el hecho de que la experiencia común arrastra en su sustancia más íntima la pre-visión de lo que debiera hacerse y, por tanto, de *lo que debe ser exigido*. Tal existencia está "ya ahí" atmosféricamente cuando el individuo entra a participar en una comunidad; ella ya tiene decidido qué es justificable y qué no lo es en absoluto.

Entremos, pues directamente en nuestro propósito.

Son enjuiciamientos expresiones tales como:

—"Es un robo lo que me han hecho".

—“Tu hermano no debió contestarle con tanta hostilidad”.

—“X es un perfecto hipócrita”.

Y tantas otras proposiciones semejantes cuya intención podría ser la de criticar, reprender, insultar a alguno; o bien, la de aconsejarlo o de prevenirlo respecto de un tercero, etc. Si, como hemos señalado, la virtud básica de un acto lingüístico es la de *mostrar*, en la amplia acepción de “configurar” un *mero realizable*, entonces, nuestra primera tarea será examinar qué es lo que se con-figura y se muestra en tales enjuiciamientos, en contraposición, por ejemplo, a proposiciones de atribución supuestamente inequívoca y de verificabilidad inmediata, como las llamadas “proposiciones atómicas”.

Dentro del ámbito que recién hemos definido como sentido común, tendemos a suponer, de partida, que estos enjuiciamientos de uso frecuente dicen, pro-ponen algo: que no son mero sinsentido<sup>5</sup>, aunque ya podemos prever que su sentido es muy distinto del que tienen las proposiciones referidas a estados de cosas “meramente ante los ojos”. Es a todas luces patente que quien dice “X es un hipócrita” se refiere y cualifica así a un sujeto que simula amistad o beneplácito cuando “en el fondo de su alma” estaría experimentando sentimientos totalmente opuestos a los que expresa. “Hipócrita” significa algo tan preciso en el campo de la experiencia intersubjetiva como “mancha negra” en el campo de la sensibilidad.

Lo primero que hay que examinar es, pues, el sentido propio de los enjuiciamientos, en general, para luego verificar si este sentido nos conduce hacia algún rasgo o modo de ser presenciabile, óntico, de la cosa juzgada, así como “mancha negra de la alfombra” lleva la vista hacia un punto preciso del espacio doméstico.

Detengámonos, entonces, en el sentido propio de los enjuiciamientos; preguntemos cuál es el estado de cosas que pro-ponen.

En primer término, es patente el ámbito limitadísimo de su referencia.

No se enjuicia cualquier cosa (cualquier S); se enjuician propiamente ciertas acciones del ser humano: aquellas en virtud de las cuales el hombre es *sujeto*, en el sentido de sabedor de lo que está haciendo o padeciendo; y además, *actor*, en el sentido de que podría hacer tales acciones de otro modo de como las hace. Y por eso se le juzga. Se enjuician, en resumen, las acciones intencionadas o las que, debiendo serlo, no lo son: la irresponsabilidad ética.

Segunda limitación: hay enjuiciamiento si y sólo si se atribuye a esa acción intencionada una raíz defectiva, una suerte de *deuda de la voluntad* (*debitum volendi*) respecto de lo que sería la intención correcta, buena y, en general, *exigible*, para ese género de acciones: la relación exigible en una acción de compra-venta, en el diálogo, en el vínculo amoroso, etc. En conclusión, el estado de cosas que se “muestra” mediante el enjuiciamiento es *el defecto* de una acción humana respecto de lo que debiera *quererse* —o con la intensidad que debiera *quererse*— en circunstancias semejantes. “Muestra” su *realidad* defectiva. Y esta es la parte medular de su sentido propio.

Por lo que toca ahora a la verificabilidad: Determinar la cualidad de un acto cualquiera implica problemas epistemológicos bien diversos de los que derivan del hecho de determinar la presencia o la ausencia de una cualidad sensible en *una cosa*: en una alfombra, por ejemplo, su estar manchada o su no estar bien extendida. Distingamos ahora esta cualidad ad-junta de la presencia continua de la cosa física —*cualidad adjetiva*— de la *cualidad adverbial*, esto es, del valor que poseen determinadas acciones o movimientos en relación a determinados fines.

Por cierto, en comparación a la cualidad ad-jetiva, este valor es *discontinuo*: sólo reaparece cuando se presenta

la ocasión propicia para que el actor vuelva a realizar ciertos actos: el generoso, actos de generosidad; el avaro, actos mezquinos, etc. Sólo entonces aquella virtualidad o potencia como agazapada en nosotros, vuelve a manifestarse y a revelarnos el ser que somos, y que rara vez dejamos ser. Y esta será la condición clave para examinar luego, si es posible verificar, y cómo, lo que dice el enjuiciamiento.

Observemos lo siguiente: verificar es asegurarse por percepciones (cuidadosa y metódicamente dirigidas, tratándose de la ciencia) de que un determinado estado de cosas ha sido y sigue siendo tal como se ha afirmado que es. Si esto es así, por lo que toca al enjuiciamiento va a venírse nos encima un grueso problema: y es que, mientras la cualidad adjetiva denota un modo de ser que, como decíamos, sigue a la "subsistencia" más o menos estable, pero de todos modos *rigurosamente continua* de la cosa individual, en el caso de esta otra cualidad, de la adverbial, tenemos un modo de ser discontinuo y pasajero, como los actos mismos que cualifica. Se "es" honrado de una manera muy diversa a como se "es" rubio. Sin embargo, empleamos el verbo "ser" con tanta convicción e intensidad como en el primer tipo de proposiciones. El problema es, pues, saber de qué modo podríamos mostrar o demostrar la verdad de estos juicios que emitimos con tanta frecuencia y convicción.

Esto parece imposible, si verificar significa hacer "coincidir", en cierta medida, el tiempo verbal de la proposición con el tiempo de lo referido por ella. Lo que dice el enjuiciamiento respecto del ser más propio de alguien: su calidad de ser, puede ser dicho y perfectamente entendido, pero no mostrado, porque pertenece a una secuencia temporal que jamás puede estar presente por entero, como lo está esa mancha en la alfombra, respecto de ningún observador. Así, la mera percepción, en el sentido en

que se usa en otros contextos, por más rigurosa que sea, es aquí absolutamente insuficiente para decidir ante qué cualidad de ser nos encontramos. Lo que digo no puede ser verificado ahora que lo digo de otro modo que *reconstituyendo narrativamente* los hechos “tal como ocurrieron”: diciendo su *mithos*.

No cabe otra posibilidad.

Hay que hacer hincapié en el hecho de que la narración asume aquí en el diálogo moral un rol esencial. Gracias a ella los destinatarios del discurso quedan en situación de “intuir” —rol eidético— y, luego, de resolver por su cuenta —rol inductor—<sup>6</sup> cuánto hay de verdad en el enjuiciamiento que se emite; cómo el acto enjuiciado es verdaderamente injusto o malintencionado; en qué sentido es deficitario respecto de lo que *debe quererse* en tales circunstancias, etcétera.

En buenas cuentas es la “premisa” narrativa<sup>7</sup> la que permite al auditor participar y llegar a una sentencia en este pequeño proceso que llamamos “enjuiciamiento”.

Con todo, las condiciones que harían legítimo (en un sentido ético y lógicamente conclusivo) este proceso, son por decir lo menos, harto difíciles de cumplir.

En primer término, nos enfrentamos con los problemas de la irremediable incompletitud de los datos disponibles, con la inevitable parcialidad en la selección de ellos, con el problema, en fin, del horizonte interpretativo, problemas todos que van a exacerbarse a raíz de la reconstitución de un hecho civil cualquiera. En una palabra: topamos con la imposibilidad de que la historia narrada —¿y qué otra historia hay sino la narrada?— pueda prescindir de condicionamientos “existenciales” que la hacen incierta en su naturaleza misma. Sobre esta condición de la historia mucho se ha escrito en nuestros tiempos.

Pero ese no es sino un aspecto de la cuestión ética: quien realiza un enjuiciamiento sabe que está apuntando hacia un ser —el ser íntimo de cada cual— que posee la capaci-

dad *esencial* de parapetarse, de hacerse *inobjetable* detrás de las apariencias por las que se presenta y expresa. Y este es un hecho no siempre destacado: la libertad, como experiencia vivida, no sólo consiste en cierto poder y autonomía para volverse hacia un mundo, sino, y también *esencialmente*, en la permanente posibilidad de abstraerse a él. Esta es la trascendencia “más próxima” con que tiene que vérselas la preocupación humana. Hecho negativo, es cierto, y que, sin embargo, fundamenta tanto el sentido propio como el sentido común de toda comunicación.

Ahora bien, si la intimidad del prójimo es por principio lejanía inobjetable, entonces, esta pretensión del enjuiciamiento, de mostrar o demostrar mediante un proceso narrativo la naturaleza última y verdadera de la conducta humana, tal pretensión resulta ser *radicalmente injustificada*. Todo enjuiciamiento aparece, así, como un acto gnoseológicamente injustificado y éticamente injustificable. Y esto lo sabe la experiencia común, y lo repite sin cesar: “No juzgues a tu prójimo si no quieres ser juzgado”, “No se juzgan las intenciones”, etc. Sin embargo, tal arraigada convicción no impide en absoluto que vivamos al acecho de los signos, en la tortuosa búsqueda de los significados ocultos, de la cualidad verdadera de ser que hay detrás de las apariencias por los que el otro se presenta en el escenario público. En resumen: la vida en común mantiene una doble y ambigua disposición frente a los actos de habla que llamamos “enjuiciamientos”: por una parte, como vimos recién, no puede hacer menos que reconocer lo racionalmente injustificado y éticamente injustificable de la pretensión enjuiciadora; pero, por el otro, tampoco puede no preocuparle *la cualidad intrínseca* del actuar: *su verdad*. Y es así como permanentemente, sobre la base de *principios* siempre implícitos, está subsumiendo cada género de conducta singular bajo un paradigma: cómo debe ser el matrimonio, cómo debe ser la crianza de los hijos, las relaciones laborales, comerciales, políticas, etc. Y en este

sentido, la vida en común es experta en coger por los signos el significado último, real, de cada una de nuestras relaciones genéricas con el mundo; sobre manera, experta en coger los significados negativos, y nombrarlos con una riqueza de expresiones que la ética no conoce o no se ha preocupado por lo general de examinar.

## NOTAS

1. El acto lingüístico por el que se declara el ser o la ausencia de algo.
2. Sentido propio, en nuestra terminología, para diferenciarlo del sentido común.
3. La teoría sobre los "significables" (complejos significables) se remonta a Gregoria da Rimini (s. XIV). Sobre este concepto: Hubert Else, *Le complexe significable*, Vrin, Paris, 1936.
4. "Una sonrisa tiene una duración; más allá, si demasiado larga, se transforma en mueca; si muy corta, en algo insignificante" E. Castelli, *Tempo Esaurito*, Cedam, Roma, 1953.
5. El sinsentido no configura ninguna situación o realidad posibles.
6. En el sentido de mover el espíritu (inducir) desde la presentación de ciertos hechos elegidos a la determinación de un juicio.
7. El silogismo del enjuiciamiento estaría compuesto por una premisa que declara en qué consiste un determinado defecto (deuda de ser); y una premisa narrativa, puesta como paradigma del cumplimiento de esa condición.

## CAPÍTULO XII

### *Justificar-se ante otro*

1. En un sentido que precisaremos, justificar es dar razón de una cosa; dar razón de su estado actual, de su ser, de su destinación<sup>1</sup>.

¿De qué 'cosas' es posible dar razones? Respecto de la existencia de las cosas naturales, por ejemplo, ¿se puede decir que haya propiamente 'una razón' para que algo sea o llegue a ser lo que es? Cabe aquí una duda profunda. Y ya en sus albores, la filosofía se formuló la pregunta con inquietante simplicidad: ¿Qué razón hay para que haya algo? ¿Por qué el ser y no más bien la nada?

Con todo, el pedir o dar razones a propósito de las cosas que pasan sigue siendo una exigencia permanente de la vida reflexiva —y no tanto respecto de las cosas 'naturales'— sobre todo, y con una frecuencia abismante, cuando se trata de la conducta humana (¿Por qué hiciste esto?... ¿Por qué dijiste aquello? ¿Por qué?... ¿Por qué?...).

Ahora bien, nuestro tema actual: —la justificación propiamente ética, el *justificar-se ante-otro*—, no se limita a la esfera del discurso. Va, por tanto, más allá del enjuiciamiento, aun cuando lo supone y lo arrastra.

Me justifico, en efecto, porque alguno de mis actos, incluso mi vida, 'están en tela de juicio', real, supuesta o potencialmente, en tela de juicio; o porque no me acepto tal como meramente resulto ser en las cosas que hago o como parezco ser ante los otros. Así es como la justificación entra cada día, abierta o disimuladamente, en el dinamismo de la convivencia: como una continua aclaración

y ajuste de sí ante otro; de lo que se hace, de lo que se dice, de los pequeños desaciertos.

En pequeñas dosis, en la excusa, por ejemplo, con la que uno se presenta ante el desconocido para disipar su enfado, mostrándole con una breve fórmula mímico-lingüística de pesadumbre (‘¡mil excusas!, ¡perdón!’), que no ha estado en nuestro ánimo causar el contratiempo que estamos causando.

En el otro extremo, conductas que ya rebasan una relación de presencia puntual y que pueden llegar a ser verdaderas representaciones, en el sentido teatral del término (como el futbolista que, después de perderse ‘un gol cantado’ se devuelve a su campo evidenciando signos de cojera). O verdaderos ritos inconscientes para desandar un hecho vivido como odioso o reprobable (y aquí el campo es inmenso: desde los pequeños automatismos, tics y manías, que se instalan subrepticamente en nuestros actos cotidianos, hasta la conducta demencial, que lucha insensatamente para probar que son sensatas las cosas que hace).

Por último, más de algún acto de heroísmo, de renuncia al mundo o de inmolación, puede entenderse —y esta es una verdadera tentación para el enjuiciamiento—, como forma de borrar ‘grandes errores de la vida’, subrayando conductas opuestas o complementarias, repetidas ritualmente.

El hecho de que haya comportamientos dramatizados no es algo accidental. Revela qué celo se pone —y qué niveles patológicos éste puede alcanzar— para que el prójimo perciba una ‘imagen verdadera’ de nuestras vidas; incluso, controlada por nosotros, como en el caso de la re-presentación. Comportamientos extremos, en los que se estaría expresando más angustiosamente que en los ‘normales’ la secreta pasión por justificar la existencia o salvar nuestros actos de la permanente amenaza del sinsentido.

2. Por el momento debe preocuparnos encontrar un hilo de enlace entre la variedad inmensa de actos justificativos, verbales o no, éticos, existenciales, religiosos; normales o patológicos, etc. Y apuntar hacia su significado común.

Y si el dar razones parece un acto demasiado lógico, intelectual, hay otra expresión —el dar y pedir pruebas de algo— que, por debajo, se acerca a la que estamos examinando.

Expresiones como ésta: '¿Cómo justificas lo que me estás diciendo...!?' pueden significar: necesito una prueba concreta del afecto que dices tenerme, o de la verdad que vienes propalando, de la solidez de tus promesas... etc. E incluso pueden querer decir: 'necesito una prueba de que existe eso que tú llamas 'amor', 'verdad', o de eso que tiene el nombre de 'Dios'. Una prueba, a propósito de algo que no es suficientemente sólido o que ha dejado de serlo; que ya no es confiable y que ha sido puesto en tela de juicio...

Y desde aquí, de alguna manera, el significado de prueba encamina hacia el significado pleno de justificación.

Hay un famoso razonamiento filosófico que acaso haga más claro lo que habría de menos en la prueba, 'lógicamente entendida', respecto de la justificación.

Anselmo de Aosta 'inventó' la que más tarde vino a llamarse 'prueba ontológica de la existencia de Dios'<sup>2</sup>. Como se recordará, allí se demuestra que el nombre 'dios'—con minúscula— significa algo (*aliquid*) a lo que el pensamiento no puede negarle existencia sin renegar *eo ipso* de sí mismo: que el nombre 'Dios' nombra un Ser necesario. Entonces, concluye Anselmo, nombra algo superior a cualquier ente del que, sin problema alguno, la inteligencia puede, conociendo lo que significa su nombre, negar su existencia.

Pese a la crítica kantiana, son muchos los pensadores que siguen sosteniendo que el argumento anselmiano es 'lógicamente impecable', aun cuando se reconozca que una

lógica tal, más que convencer, vence; más que iluminar, aplasta. O, como diría Pascal: no logra embarcarnos.

¿Por qué no convence? ¿Por qué no logra embarcarnos?

Porque el hecho de que pensemos algo (*aliquid*) que resulta forzoso concebir como no circunscrito a una mente que lo piensa —‘esta suerte de emboscada lógica’, se ha dicho— no es una razón suficiente para que encuentre aquí mi propia justificación de ser, con el goce espiritual que esa justificación supondría. Y si no justifica la existencia de la criatura, entonces, el argumento tampoco debería justificar la existencia del Creador. Prueba, pero no justifica.

Dicho de otro modo: el mérito ‘probatorio’ de una justificación real no consiste de manera alguna en demostrar la autosuficiencia solitaria, imparticipable de algo (‘Sólo Dios es’ o, en el argumento cartesiano, ‘Sólo mi existencia es evidente’). Consiste en una cosa, en cierta medida, opuesta: en mostrar que una existencia, que parecía ‘estar de más’ e injustificada, participa, en verdad, de un bien que la excede, y reviste a tal existencia de dignidad y sentido<sup>3</sup>.

Por tanto: sólo si Dios es el Bien mismo, entonces importa su existencia; y en este sentido, el único argumento ‘impeccable’ sería el platónico, que pone el Bien por encima de todo lo que es<sup>4</sup>.

Este es el significado ontológicamente vinculante, efusivo, de la participación. Y es en este sentido que se supone, se espera y, en algunos casos, se exige que nuestros actos posean cierto grado de justificación; por ejemplo, que a lo que afirmamos como verdadero lo avale alguna razón, algún principio (axioma) ‘por virtud del cual’ eso que decimos resulta confiable y *digno* de ser creído. O que lo que hacemos, lo hagamos movidos por algún propósito que eleva nuestra conducta a lo que es *digno* de ser elegido y realizado. Uno puede preguntarse, por último —como lo hace Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco<sup>5</sup>— si no habrá algo en el mundo que justifique nuestro esfuerzo diario de vivir y sobrellevar las privaciones y el dolor. Y hasta qué grado.

En todos estos casos, justificar es probar, más bien mostrar, que algo aparentemente disperso y desarraigado —aquella proposición, esa conducta, esta vida que llevo, etc.— está, en verdad, sostenido, avalado, por alguna cualidad que lo excede; cualidad de la que alguno de esos entes extrae su propia y particular dignidad de ser.

Resumiendo: En contraste con la prepotencia de la necesidad ontológica, que impone como realidad soberana aquello cuya inexistencia es lógicamente impensable, la participación importa el reconocimiento de lo otro, de un Bien que, una vez acogido, nos reviste de su cualidad de ser y nos regala, parónimamente, su nombre<sup>6</sup>.

En dos sentidos hablo de reconocimiento:

- a) En el sentido de admitir honradamente, sin reservas, la realidad de algo que nosotros no alcanzábamos a percibir, pero que ahora sí vemos con claridad ('Admito, reconozco que...').
- b) Pero también, en el sentido de un adherir gozoso a esta nueva realidad que nos cualifica ('Expresar reconocimiento por...').

Los griegos llamaban 'axioma'<sup>7</sup> a cualquiera de estos principios o cualidades por los que los entes son sostenidos en su ser, dignificados en su mera condición de ser ahí.

En oposición a esto, injustificable es lo desamparado de toda 'razón de ser', de todo sentido, de toda gracia. La desgracia pura.

3. Cuatro son los rasgos por los que puede mostrarse la unidad significativa de esta inmensa variedad de actos justificativos. Y responden a las siguientes preguntas:

- a) Qué es aquello de lo que uno debiera justificarse.  
*Iustificandum.*
- b) Qué hecho o argumento es realmente justificativo.  
*Iustificans.*

- c) En vistas de qué; cuál es, el sentido último de la justificación.
- d) Cuál es su destinatario. Ante quién se realiza la justificación.

Teniendo como marco e introducción las determinaciones ya señaladas, nos limitaremos a examinar ahora la justificación moral.

a) *De qué debiéramos justificarnos*

Estamos ligados a nuestros semejantes por transacciones que realizamos con ellos; por situaciones que compartimos.

La respuesta inmediata es, pues, que debemos justificarnos respecto de algo que sucede supuestamente por causa nuestra, en una transacción en que las cosas debieron ocurrir de otro modo, de acuerdo al significado compartido de lo que estaba en juego; de acuerdo a cómo 'deberían ser las cosas' en ese género de transacciones.

No se trata de un deber ser ideal, utópico, exigido *in abstracto* a toda la humanidad ni de un imperativo categórico, en el sentido kantiano, sino de la forma de reciprocidad<sup>8</sup> que normalmente se espera del otro en la situación que se comparte con él. Así, este deber ser se prolonga pacíficamente en un cómo se espera que sean las cosas: si se compra o se vende, conforme a las leyes y normas éticas que regulan el traspaso de bienes; si se dice amar, conforme al significado que damos al amor; si se juega a las cartas, conforme a las reglas del juego, etcétera.

Y como ya se subrayó, compartir una situación no significa simplemente estar en un mismo espacio; por, ejemplo, en una misma habitación, y teniendo frente a los ojos las mismas cosas. Compartimos una situación —estamos en lo mismo— cuando algo conmensurable o correlativo nos pasa con ocasión de algo que pasa. Y en el compartir

real del ser-con va implícita la posibilidad siempre presente, inmediata, de quedar ante aquel con el que simplemente se estaba<sup>9</sup>. Ser interpelado. Esto es lo que podríamos llamar la conversión de un presente fáctico, en un presente ético.

Y por aquí ingresamos a la zona de peligrosa vulnerabilidad a la que estamos expuestos constantemente los seres humanos. A la vulnerabilidad como estado de indefensión frente al otro, con pérdida de esa reciprocidad sustentadora de toda transacción.

*Es en esta no reciprocidad donde reside la ofensa, nervio del conflicto moral.*

¿Cómo expresar un sentimiento tan subjetivo como éste de ofensa, que compromete el reducto más sensible, concreto, individual de la vida humana?

La ofensa es corte, cercenamiento. Lo recuerda el término mismo. Y este corte invisible tiene que ver con nuestra condición de sujetos expuestos, no a los peligros del mundo físico, sino a la omisión y a la violencia ejercitadas por otro sujeto; tiene que ver con el ser-ante otra subjetividad y con algo que allí, y sólo allí, diariamente se omite, se distorsiona, se transgrede, se triza, se quiebra. Lo que puede ocurrir de muchas maneras, y a cada momento en la vida común. Por inadvertencia: la de quien pasa por alto el ser-ante otro que implica el estar con-otro o tener con él algún tipo de relación. Por omisión o por ausencia: la de quien debió 'salir' a nuestro encuentro en el modo y en el tiempo que la situación lo requería; por simulación de reciprocidad en la transacción: la del que para realizar sus propios fines, induce a otro a un falso encuentro (el disimulo, el engaño, la seducción, la astucia, la falacia, etc). Y, en fin, por violación desenmascarada de todo vestigio de libre reciprocidad, como la del que intimida, acorralla, extorsiona o tortura a otro.

El significado de ofensa resume, en todos sus grados, este sentimiento de desolación que experimenta el sujeto.

Somos desolados por los otros.

¿Cómo investigar y expresar —decíamos— un estado de tal recogimiento y desolación de la subjetividad?

Pues, pareciera que del examen de lo común nos empezáramos ahora a desviar hacia lo más recóndito e inobjetable de la subjetividad.

Sin embargo, habría que tener presente que estamos escribiendo la subjetividad sólo en cuanto es partícipe de un mismo significado con otra; es decir, en cuanto está empeñada en una transacción. Esto es siempre lo primero y lo fundamental en el examen que hacemos.

Y habrá que recordar entonces que una transacción es tal por implicar cierta correlación de las acciones (comprar-vender; hablar-escuchar; pedir-responder, etc.); y por implicar, además, algo que hemos llamado 'la conmensurabilidad'. Es decir, que la acción de cada agente es comprendida; pero, para lo que aquí importa más: es valorada (medida según patrones comunes) por el otro: 'Hizo bien las cosas...'; 'las hizo mal...'

Ahora, el hecho de hacer bien la transacción que hacemos es equivalente a hacerla conforme al significado de la acción; participar de un bien 'con-sabido, objetivo' para la experiencia común (en la que nos movemos).

Y es esta participación en un bien concreto, reconocido, lo que constituye la dignidad de un acto, la dignidad del agente; y es ésta, justo, la que pone en peligro, la que vulnera el ofensor.

En resumen: El punto ontológicamente exacto por el que sufre menoscabo la persona sería el que denominamos —y todo el mundo denomina— el de la dignidad.

Y tal dignidad no habría que buscarla sólo —como hiciera el humanismo clásico— en las grandes obras o en las grandes hazañas del espíritu o, en el otro extremo, acordándonos de ella sólo a propósito de los crímenes y atropellos en los que suele degradarse la vida, hasta lo abyecto. Sería preciso remarcar, en cambio, que cada gesto, que

cada palabra, que cada movimiento humanos, participan de cierta calidad de ser —de cierta dignidad propia, con la que un sujeto se presenta ante otro sujeto. Y, a su vez, puede cobrar de éste en cualquier instante reconocimiento como tal. Este es el sentido más preciso en que decimos, que 'todo sujeto es éticamente un interlocutor válido'. La ofensa, así concebida, es aquello de lo que habría que justificarse o lo que habría que reparar, si en verdad nos importa la dignidad de los otros. Este es el problema moral.

## b) *Lo justificativo*

5. Lo anterior nos lleva de inmediato a la segunda cuestión propuesta (al punto b): qué es lo que hace que una conducta, la que sea, tenga un valor moralmente justificativo (*iustificans*).

Hay dos demarcaciones tajantes para esta segunda pregunta:

*Una.* En la esfera moral no es posible justificar algo si eso no significa también justificarse. El acto por el cual uno se justifica corresponde, pues, a un acto esencialmente reflexivo.

Pero esto no es todo. El acto reflexivo de justificar-se no se cumple sino 'ante' un sujeto llamado a testimoniar (presenciar) la autenticidad de tal reflexión.

La estructura del significado sería ésta: justificar-se de algo-ante alguien. Esta es la primera demarcación.

*La otra.* Sabemos que no toda respuesta a un enjuiciamiento es una justificación moral, en el sentido más pleno. Cabe legítimamente discutir una impugnación o interpretar de otro modo el significado que está en juego, racionalizar las motivaciones; incluso, revertir los hechos y enjuiciar el enjuiciamiento que se nos hace. En el desarrollo del conflicto moral cabe también que alguien intente justificarse recurriendo a un principio puramente 'lógico' o ideo-

lógico. Es el caso de quien, ante una acusación concreta de violencia, de egoísmo, responde que 'el fin justifica los medios' o que 'la caridad empieza por casa', o da la respuesta pretendidamente 'objetiva': ¡Qué le vamos a hacer, yo soy así!''.

Todas éstas son posibilidades en el proceso abierto y, en gran medida, inconclusivo, del diálogo moral, aun cuando las respuestas no siempre ni las más de las veces sean propiamente justificaciones.

¿Cómo se resuelve, entonces, moralmente un conflicto moral?

Voy a responder negativamente a la pregunta: no se resuelve si los principios (o los hechos) esgrimidos por el supuesto ofensor sólo son razones contrapuestas a la presión del enjuiciamiento, razones que, sin embargo, no libe-  
ran en absoluto al ofendido de su sentimiento de sin sentido y soledad.

Dicho ahora positivamente: Tendrá valor justificativo sólo aquella respuesta que tienda a eliminar la raíz de lo que ha generado la ofensa, si es verdad como creemos, que la ofensa es el núcleo del conflicto moral.

Apele, pues, al recurso que apele, la conducta justificante (*iustificans*) para ser tal, debe tener un carácter que yo quisiera llamar 'con-donativo': mutuamente donante.

Y éste es el meollo del asunto: pues es en virtud de ese carácter que el significado moral tiene algo de irreductible a los conceptos propios de una ética clasificatoria y jerárquica de los deberes, o a los términos generales de una legislación objetiva o, por último, a la mera racionalidad abstracta.

Esta conducta con-donativa significa, en resumen, que al justificarse el ofensor, justifica también al ofendido, al revalidar el significado de lo que ambos hacían en común; al reintegrar esa transacción a un tiempo común y participativo. Experiencia de un presente ético. Experiencia de la reconciliación.

Y éste era el segundo deslinde que había que hacer.

c) *De cuál es el sentido último de la justificación*

6. Abordemos la tercera cuestión (el punto c). En cierto grado ya se dio una respuesta: el 'en vistas de qué', el fin de la conducta justificativa es la reintegración de lo individual y disgregado a una dignidad de ser que nos excede. Reintegración que puede tener diversas versiones, según el orden de cosas por las que el individuo expresa su ser. Se decía: puede tratarse de una opinión, para la que se busca su fuente de validez, el principio (axioma) por el que esta opinión puede proclamarse ahora como verdadera. Puede tratarse de una conducta ética, que nos haga participar, como decía Santo Tomás, 'en el reino de los justos'. De una conducta justa o, al menos, justificable.

Cabe, por último, que el 'en vistas de...' obedezca sólo a la necesidad de ser aceptado. Gesto espurio, propio de la patología de la vida social.

d) *Sobre el destinatario de la justificación (el "Ante-Quién")*

7. Volvamos a la condición ontológica (a la condición de posibilidad) del 'con-quié' de la actividad civil, reflexiva. Decíamos: el 'ante quié', es la relación potencial, que garantiza la dignidad de una transacción; sea la que fuere.

No obstante, sólo en el acto justificativo el 'ante quié' aparece de modo privilegiado como la disponibilidad libre y reflexiva de uno de los sujetos para la mirada del otro. En el espacio propio de la experiencia moral, justificarse significa reformular los signos, reacomodar las apariencias que falseaban nuestro ser 'verdadero', ante los ojos de quien nos importa; reinscribimos inequívocamente en el seno de una experiencia y de un tiempo comunes.

En muchos casos, el destinatario inmediato está a la vista o es fácilmente determinable: el padre, la compañera, los hijos, las amistades más próximas, etc. Otras veces, el des-

tinatario parece más diluido o lejano: la opinión pública, la Historia, Dios. En todo caso, será ante el ofendido y no simplemente ante quien nos enjuicia, que intentaremos reinscribir nuestra conducta, reinterpretar nuestro pasado, a fin de mostrarle el ser que somos o hemos llegado a ser. Ante aquel que ha sufrido la ofensa. Y es sólo desde esta perspectiva que deberá juzgarse el valor 'aproximativo' de un gesto, de una palabra o de una conducta.

La condición fundamental de ser 'ante-el ofendido' impide, así, que el acto real de justificarse pueda tener un destinatario general e indeterminado. Un destinatario retórico.

8. Pero hay un hecho que debe ser subrayado una vez más, y es que el otro —el ante-quién— no es llamado para que él mismo nos justifique (entonces, no seríamos 'ante' él). El gesto es más complejo, más profundo que eso: Es el ofensor quien, en un acto de especial solemnidad reflexiva, se justifica, se 'hace justo' ante la mirada del otro. Es lo que decíamos a propósito de la estructura de este acto: Que mientras el enjuiciamiento no puede ser reflexivo, este acto de justificarse no puede ser sino reflexivo. Formal y solemnemente reflexivo.

¿Por qué tal solemnidad?

Es innegable que sólo la certeza de ser transparente para sí mismo es la que posibilita y garantiza una presencia real 'ante' cualquier sujeto, en la forma del ser auténtico, veraz, absoluto. Una justificación que no conlleve este ánimo es el acto de la más tremenda inautenticidad e hipocresía. Una nueva ofensa: la de la falsa presencia.

En resumen: Para ser ante-otro en el modo de la reconciliación, el supuesto ofensor debe estar en la disposición de justificarse a sí mismo.

¿Y en qué consiste este hecho reflexivo de justificarse?

Radicalmente, en volverse hacia sí y confirmar para sí la voluntad indivisa de querer presentemente o de haber

querido ese bien que se nos cobra. Ser una voluntad íntegra repropuesta ante el otro.

La plenitud del significado sería entonces: hacerme justo ante mí mismo, dejando ver a quien me interesa —el ofendido, en este caso— el ser que verdaderamente quiero ser —es decir: que soy. Ser de la única manera que puedo ser éticamente: como voluntad de ser. Y mostrar que pese a las apariencias externas o a las flaquezas interiores, mis deseos, mis anhelos coinciden con lo que se me cobra y por lo que el prójimo me ha enjuiciado. Esto es justificarse.

9. Puede ocurrir, sin embargo, que en el hecho reflexivo radical que hemos examinado, justifique mis deseos —me justifique ante mí mismo— sin encontrar el modo de reintegrarme a los otros; de mostrarme auténticamente como ellos me quisieran ver.

La inconclusividad del diálogo moral se explica por el hecho de que la justificación no tiene siempre ni las más de las veces, la virtud de cerrar el conflicto, la virtud moral de justificar al otro.

Primero, porque el anhelo de transparencia y de reintegración real es algo que siempre puede ser puesto en tela de juicio a causa de la inevitable ambigüedad de la presencia humana.

Luego, porque puede resultar que el querer ser, como hecho radical de la vida —querer ser, sin excusas, ante sí mismo—, más que reintegrarme a los demás, me ponga en un renovado conflicto con lo que los otros se exigen a ellos mismos y esperan de mí.

## NOTAS

1. De su destino. Se sabe que el prolongado debate entre teología protestante y teología católica acerca del destino final de la vida individual, ha estado centrado en el tema de la justificación. Si el ser humano se justifica ante-Dios sólo por la fe, como parece acentuarlo radicalmente la doctrina paulista. 'Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe; lo que no viene de la fe es pecado'. Rom. XIV, 23. Algunas obras generales sobre el tema: H. Küng, *La justificación. Doctrina de Karl Barth y su interpretación católica*, Barcelona, 1967. Darío Bellucci, *Fede e Giustificazione in Lutero*, Roma, 1963; D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Salamanca, 1968. Y en el orden filosófico, cabe citar la obra de Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Presses de France, 1955.
2. Sobre la prueba ontológica de San Anselmo: Anscombe, G.E.M. '¿Por qué la prueba de Anselmo en el Proslogion no es un argumento ontológico?'. "Anuario Filosófico", 1982, pp. 9-18; Malcolm, N. *Anselm's Ontological Argument*, *Philosophical Review*, Nº 68, 1960, pp. 416-2; Miguel Pérez de L. *El argumento anselmiano del Proslogion*, Roma, 1994. También en mi libro *Desde las palabras*, Ed. Universidad Católica, Stgo., 1982.
3. Esta es una de las objeciones más fuertes. Sin embargo, el argumento no termina con la atribución de 'lo mayor', sino de 'lo mejor'.
4. Más tarde San Buenaventura heredará esta posición platónica, en polémica contra el ontologismo de Aristóteles. La polémica del sabio (que busca el bien) contra el filósofo que se entretiene en el examen del ser en cuanto ser.
5. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* 1097 b 30.
6. Veraz es quien dice la verdad; justo, quien hace la justicia. Esto es lo paronímico: un término derivado del término primitivo.
7. Axioma-atos, valor dignidad. El término es empleado nuevamente por Vico en *Scienza Nuova*, en este sentido helénico y fuera del ámbito de las matemáticas.
8. A la relación conmensurabilidad-correlativa la hemos llamado también principio de reciprocidad.
9. Sobre esta categoría, ser-ante-otro, ver cap. 1,2.

ACERCA DE LA  
DIGNIDAD DEL HOMBRE

HOMENAJE A JORGE MILLAS  
A 20 AÑOS DE SU MUERTE



## *Acerca de la dignidad del hombre*

*De dignitate hominis*. Un título que nos recuerda a autores y obras saludando el fin del medievo. Y que nos recuerda también viejas cuestiones pendientes acerca del “derecho natural”.

Hay quienes atraviesan el corto trayecto personal de esta larga historia humana sin proponerse jamás el problema de su dignidad, como aquellos campesinos sin camisa, felices tal vez del incomprensible regalo que son para ellos mismos, no les preocupa saber de donde les viene.

Ha habido también fugaces primaveras orgullosas, por lo que sabemos, de su poder de conquista y comprensión de las cosas: Renacimiento, edad de las luces, del progreso, etcétera.

No es menos cierto, sin embargo, que al hombre occidental le ocurre con frecuencia caer en “depresiones históricas” y llegar a este hecho inaudito de tener que justificarse a sí mismo *como especie*. A darse ánimos para vivir en medio de los poderes que construye o instala en el centro de su vida: tabúes, dioses incomprensiblemente crueles, técnicas ambiguas de vida y muerte, estados-dioses, etc. Es un sino de nuestra condición que, buscando lo humano y más allá aún, lo sobrehumano, caigamos en lesa inhumanidad. A la conciencia de este oscuro instinto de muerte respondieron el humanismo antiguo, el premoderno y cuanto humanismo ha aparecido en estos tiempos de inhumanidad suicida e irracional.

Jorge Millas fue, entre nosotros, un hombre dotado, dolorosamente, diríamos de esa conciencia.

Recuerdo uno de los cursos más bellos que seguí en el viejo Instituto Pedagógico de Macul: un viaje línea a línea, escollo a escollo, a través de la *Crítica de la Razón Práctica*,

de Kant. Jorge Millas sabía escrutar los misterios del imperativo moral, como un viejo marino sabe reconocer los signos estelares en medio de la noche. Recordando esos días ya lejanos me he convencido de que a lo largo de su obra escrita y de su enseñanza magistral, en Millas es siempre la vocación humanista la que se impone.

Por eso hemos querido abordar un tema que en cierto sentido resume su pensamiento, su preocupación y su actividad: la cuestión de los derechos del hombre.

Hay dos razones circunstanciales, pero significativas, que nos mueven a hacerlo. Una de ellas tiene que ver con un hecho puntual, pero importante para la vida nacional: la constitución en Chile de la Comisión de Derechos Humanos, en 1978. Doce, los miembros que formularon y firmaron el acta constitutiva; entre ellos, Jorge Millas<sup>1</sup>.

Otra razón para abordar el tema: tal vez jamás pensara el filósofo en otros tiempos de su vida, que la realidad lo iba a urgir, casi señalándolo con el dedo, a replantearse el sentido y el valor de la dignidad humana. Como actor, como testimonio.

Ahora, entre testimoniar y demostrar "el valor" de algo hay una diferencia difícil de colmar.

Así como sería casi imposible convencer a un suicida al borde del abismo, de que la vida "es bella" y "que vale la pena vivirla"; casi imposible porque su experiencia es radicalmente otra; así, también parece poco menos que imposible "demostrar" algo como la dignidad de la vida, cuando toda experiencia común parece agotada. Ingenuidad de filósofos, podría decirse.

Por eso hemos querido aludir, a propósito de los derechos humanos, a su labor de profesor y de ciudadano. Porque en esta encrucijada, la filosofía —el pensador— no puede menos que asumir una tarea impostergablemente mostrativa, testimonial, si quiere alcanzar la conciencia ajena.

Se comprende que esto no dispensa al filósofo de la aclaración teórica que propiamente de él se espera: de un razonar que deje ver el fondo justificativo de sus juicios y creencias. Al menos, no podía dispensar a un pensador como Millas, que apostó todas sus cartas a la eficacia de la razón. El artículo que tenemos ante la vista, *Fundamentos de los Derechos Humanos*<sup>2</sup>, apareció poquísimos días antes de su muerte. Artículo breve, de ardua concisión. Es la tercera razón que motiva nuestro ensayo, como homenaje al maestro.

Y lo que sigue es una meditación a partir de este artículo póstumo.

Millas creía firmemente en la eficacia teórica y práctica del pensamiento. Dicho con prudencia: era un filósofo racionalista. Y le conturbaba el alma todo juicio a la deriva, suelto, anacoluto. Pensaba que la función del filósofo era iluminar la experiencia; fundamentarla, en lo posible.

El problema que abordaremos ahora es, no obstante, la prueba de que el racionalismo de Millas estaba lejos de ser dogmático. La razón —decía— es un órgano de comprensión que no tiene por qué, que no debe reducir lo comprendido a cálculo o a construcciones abstractas ni a secas objetividades. La razón es búsqueda de los fundamentos de lo que a simple vista aparece como inarticulado y gratuito. Es luz expositiva y no imposición ni despojo.

Pues bien, el fundamento del derecho hay que buscarlo en nuestra específica condición de hombres; en un valor objetivo que se deja ver sólo a los ojos del espíritu: "axioma", en el sentido griego de dignidad.

¿Y cuál es la dignidad de la que emanan los derechos básicos de la vida?

Aunque mil antecedentes vergonzosos hagan desconfiar de esta cansada fórmula, "el hombre es un animal racional"; pese a nuestro comprensible escepticismo, es por esa racionalidad que proyecta, calcula y enriquece su situación en el mundo, con múltiples posibilidades y ries-

gos; es por ella que la experiencia se vuelve saber articulado, norma de vida, previsión, técnica, enseñanza. Sin embargo, no solo es eso. No sólo un “más” en comparación a la animalidad pegada a un mundo en que el hombre se desplazaría con paso más libre y seguro.

Creemos interpretar el pensamiento de Millas al sostener que el ser humano no es tal por ninguna otra “virtud” que no sea esta su racionalidad de vida; que ella y no otra es la fuente de su dignidad y de su comunión con el Universo.

Tal afirmación —de viejo origen estoico por lo demás—, creemos, no sólo es la tesis medular de este ensayo sobre los derechos sino de todo su pensamiento.

Pero, no nos conformemos con las fórmulas. Aún no nos hemos puesto de acuerdo en qué consiste tal “virtud”.

La racionalidad se expresa, antes que nada, por ese acto absolutamente “simple” y original de suspender la relación agresivo-posesiva hacia las cosas, propia del instinto, y plantarse frente a ellas a preguntarles por su ser: “el ente es la primera concepción del espíritu”, como decían en el medievo. Como hombres no podemos renunciar a esta actitud fundamental que pregunta por el sentido y el porqué de lo que aparece y desaparece frente a nosotros. A la satisfacción de tal necesidad connatural a la vida humana se le llama desde antiguo “metafísica”.

De la metafísica como actitud, como “instinto” teórico previo, incluso a todo comportamiento práctico, el hombre no puede librarse. Constitucionalmente, tal es su humanidad.

Así, la pregunta por el qué es esto o aquello y cuál es el sentido de lo que pasa y se oculta en el tiempo y en el espacio, es la primera en el orden de dignidad que puede hacerse un hombre acerca de las cosas entre las cuales le toca vivir. Lo que se sostiene aquí es que en esta actitud le va a él mismo —al que pregunta— su dignidad ontológica. Le va su ser, como diría Heidegger.

Volvamos, pues, a preguntarnos, ¿en qué consiste más propiamente la dignidad de esta razón? ¿Y qué derechos derivan de ella?

“Se puede hablar —responderá el filósofo— de una cuádruple raíz de los derechos humanos: metafísica, la primera, otra moral, otra social y una última, práctica” (de eficiencia práctica)<sup>3</sup>.

Enfrentemos, entonces, el problema de los derechos humanos en el mismo orden propuesto por el autor. Llamaremos a la primera cuestión, “la pregunta fundamental”. Es la pregunta metafísica, que ha conmovido por siglos a la filosofía del Derecho:

¿Qué puede significar esto de poseer derechos? ¿Y en virtud de qué? ¿Y ante quién?

Se podría zanjar la cuestión de la dignidad, sosteniendo que el hombre “no posee derecho alguno”; que éstos surgen, que se inventan a partir de una paulatina ordenación de la vida social. Era el convencimiento de Epicuro: técnicas de convivencia, contratos de no agresión, de tolerancia; implícitos primero, explícitos en una sociedad más compleja, a fin de usufructuar de los bienes de la Tierra y defenderse en común de los extraños. O como Spinoza, negar que desde el punto de vista del “derecho natural”, el hombre venga al mundo con alguna prerrogativa: la naturaleza proclama sin rubores que se tiene derecho sólo a lo que se puede<sup>4</sup>. Por la astucia o por la fuerza, en la selva o en “el mercado libre”. En suma, la fuerza sólo regulada por la fuerza. Teoría que se reencuentra con los viejos argumentos de Trasímaco y Calicles<sup>5</sup>. O como Hegel, para quien el derecho pertenece finalmente a la razón institucionalizada: al espíritu objetivo.

En ninguna de estas posiciones cabe inscribir el racionalismo de Millas:

“La raíz de los derechos humanos se alimenta en el subsuelo le nuestra existencia”<sup>6</sup>.

Lo que significa que el derecho no tiene su fundamento en la utilidad o en una mera convención; tampoco —¡en absoluto!— que sea la manifestación de un espíritu supraindividual. Lo que sostiene es que pertenece radicalmente al individuo y que le pertenece como expresión inequívoca de *un valor* (de una “dignidad”, diríamos nosotros).

Este es el meollo de la cuestión metafísica en la que ahora debemos detenernos: determinar ese valor y la raíz que lo nutre.

El hombre, desde que ha tomado distancia de la naturaleza, desde que ha reconocido lo otro simplemente como otro, como distinto de sí, desde que ha llegado de este modo a saberse a sí, como residuo transparente a sí en esta relación; desde entonces, no es una cosa entre las cosas de la naturaleza. Como diría un teólogo —Millas estaba lejos de serlo— el hombre, a causa de esta reflexividad, no es inocente. O como diría Sartre —que también estaba lejos de la teología— “no es lo que es”. No inocencia es fisura, distancia de lo que “es naturalmente”. Con todo, esta conciencia “no inocente” que con sus vacilaciones, sus ensayos y errores substituye a la función cíclica y ahistórica del instinto, emerge, sin embargo, como una realidad más íntegra, más valiosa, en cuanto mide el Ser del Universo y se deja medir por él, desde su propio ser residual<sup>7</sup>. Pero esto tiene consecuencias desconcertantes: pues, así como no hay número si no existe una conciencia numerante, ni tiempo, sin una conciencia temporal, ni medida en general, sin una conciencia mensurante, así y del mismo modo, la valía de las cosas y del Universo entero sólo puede ser rescatada, salvada de su “anonimato”, *si y sólo si* existe una conciencia evaluante.

Pues bien, una semejante entidad habrá de poseer el máximo valor, la máxima dignidad de ser, sobre todas las cosas del Universo, justamente en cuanto ella constituye *el residuo integrador* del ser total y de sus valores.

“El para sí de la conciencia humana, contrapuesto a la inconsciencia del mundo, es un *radical hecho de valor*<sup>8</sup>. Porque el hombre, que es conciencia de ser, es al mismo tiempo y al unísono con esa conciencia, conciencia de valer relativamente al mundo entero”<sup>9</sup>.

¿No recuerda el racionalismo de Millas —además de viejas concepciones estoicas— aquel *esprit de finesse* de Blas Pascal? (“El hombre no es sino una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. Y no es preciso que el Universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua son suficiente para matarlo. Pero aun cuando el Universo lo aplastara, el hombre será aún más noble que aquello que lo mata, porque él sabe que muere y sabe la ventaja que el Universo tiene sobre él. El Universo no lo sabe”)<sup>10</sup>.

Volvamos ahora a nuestro autor.

El hombre no es sólo un saberse inmediato, en el acto de recoger, enriquecida, la luz interrogadora que lanza al mundo; no un hecho puntual de conciencia. Es, además, ciencia, pensar. Digámoslo de otra manera: este ente que es el hombre se diferencia de las bestias por este otro “hecho de valor”: por ser capaz de re-presentarse lo que no está allí ante los ojos. Sartre diría: un ente capaz de “descolgarse” de la presencia inmediata (del presente), para retroceder hasta lo que ya no es o sobrepasarse e ir al encuentro de lo que está por ser. Reconquista del ser en el recuerdo; conquista de lo que va a ser o puede ser en la expectativa, en la esperanza y en la imaginación. Este ir y venir por territorios fantasmales, más allá de la presencia inmediata, insuficiente y trunca del presente, esto es el pensar. Amarre, restauración permanente de una realidad fugitiva; *logos* (reunión), decían los *griegos*. Pastoreo del ser, en el lenguaje poético de Heidegger.

Por último, gracias a este constante “descuelgue” de sí el ser humano es también disponibilidad para sí: un ser libre que llena con su propia realidad inventada, los huecos de no ser.

Resumiendo: esta presencia ante sí que es la conciencia; este rescate de lo distante y sumergido que es el pensamiento; y esta disponibilidad para sí que es la libertad, son los dones, la mayor de las veces dolorosos, de la vida humana. Y son su valía, su dignidad, en cuanto condiciones sustentadoras, restauradoras y creadoras de la realidad del Universo.

He aquí lo que cabría llamar la justificación de la dignidad humana. Una antropodicea.

En una concepción no teológica —concretamente no creacionista— como la de Millas, el hecho puro de ser, como ente, como cosa, no otorga dignidad alguna a lo que existe y, por tanto, ningún derecho. Que algo sea no implica que valga y por ende que posea derecho objetivo a ser respetado y conservado en su ser. En este punto habría cierta coincidencia con Spinoza.

Ahora bien, si la dignidad del hombre —su valor— radica en aquella condición triunitaria de ser consciente-pensante-libre, entonces su destino y el destino de las instituciones que crea no pueden ser otros que el de conservar y exaltar ese ser que metafísicamente es: esa alma de idealidad, en la mayoría de los casos sofocada por su propia iniciativa. Y tal deber ser, tal ideal, habrá de cumplirse —si ha de cumplirse— social, históricamente.

A la ética corresponde una teoría del deber ser. Así, el segundo fundamento que propone Millas es de orden moral.

La ética es una exigencia de más realidad, de más humanidad, en medio de lo que simplemente y soberanamente es: la naturaleza. Y tiene que ver con la conducta, con las decisiones humanas. Esto va de suyo. Ahora bien, la decisión ética, que en verdad apunta al individuo o lo obliga esencialmente a él sólo, tiene que ver, sin embargo, en su estructura íntima y esencial, con la vida de los otros: en cada decisión personal está en juego algo de la vida ajena. Vivir es, de modo radical, convivir:

“En el prójimo reconocemos intuitivamente a un ser idéntico a nosotros mismos, por su carácter consciente, pensante y libre”<sup>11</sup>.

Tal intuición significa que inevitablemente en la experiencia que hacemos del otro, experimentamos no sólo la presencia de un cuerpo con tales o cuales rasgos físicos naturales inherentes a su corporeidad. Lo que experimentamos es la intimidad del otro, paradójicamente, como una intimidad inviolable —no experimentada, diríamos— semejante a la mía. Como una experiencia también depositaria del secreto del Universo.

En resumen: a la existencia ajena la percibimos, nuevamente, no como una cosa, sino como “un hecho de valor”. Y no puede ser otro el fundamento de la conducta ética: que nos obligue con una coacción no sujeta a nada extraño a ella misma, a tratar a todo ser humano como una realidad portadora de valores. O volviendo a recordar a Kant: *como un fin en sí mismo*.

Y esta obligación que descubro en mí cuando percibo al prójimo, corresponde al derecho que tiene el prójimo de cobrármelo.

Hemos examinado e interpretado brevemente dos de los cuatro fundamentos a que se refiere Millas en su artículo póstumo.

Sin embargo, estos fundamentos deben ser planteados en medio de la realidad: objetivados en la modalidad social e histórica de la vida humana:

“Porque es un hecho que la obligación moral —y sólo moral— se agota en la exigencia interna de un ‘tú debes’ y en la sanción también puramente moral de la opinión pública que aprueba o desaprueba”<sup>12</sup>.

Por eso, la intención moral —en este caso la valoración de los derechos del otro: “Reclama como parte de su moralidad, ser instrumentalizada por el derecho positivo”<sup>13</sup>, de tal manera que lo que era una mera obligación para mi subjetividad, se convierte en un *derecho real* que

mis semejantes, llegado el caso, puedan reclamar o exigirme.

Vemos así cómo los derechos, desde su fuente metafísica y moral van ahora derivando hacia normas objetivas de convivencia y de reconocimiento mutuo en el seno de una sociedad jurídicamente constituida.

Detengámonos, pues, en el tercer fundamento que Millas ha señalado: en la consolidación social de tales derechos.

Interesa a una sociedad como tal, es decir, para su propia sobrevivencia como estructura, la validez y vigencia de los derechos de la persona humana. Se trata ahora de un valor eminentemente práctico-social. Una sociedad que no respeta a sus miembros no se respeta a sí misma, se disgrega o se envilece casi al extremo de llegar a ser un mecanismo alimentado —regulado, diría algún teórico de la economía de mercado— por la potencia egoísta de sus átomos.

Pero, ¿de dónde puede provenir el corrosivo, el principio insolidario de una estructura social?

En primer término, de la falta absoluta de normas de regulación de la vida común o de su total ineficacia. Pero eso no es todavía una sociedad, sino el hacinamiento de voluntades e intereses en conflagración.

Hablemos en cambio de una comunidad jurídicamente organizada.

En verdad, la sociedad humana concretamente a mi alcance se llama "prójimo". Y este es siempre "mi prójimo", es decir, una condición gratuita en medio de la cual he sido puesto a vivir. En efecto: con estos hombres y no con otros me toca entenderme en la vida diaria, en un punto concreto y tenso de una Humanidad que me trasciende por todas partes.

Soy así, un ente moral en la misma medida en que doy y recibo en el juego reglamentado sí, pero inmediato de las exigencias que me acosan aquí, en este espacio y en este tiempo de mi humanidad finita<sup>14</sup>.

Debo reconocer, sin embargo, que vivo dentro de un conglomerado jurídico, histórico y territorialmente demarcado, muchísimo más amplio que la realidad de mi prójimo; debo reconocer que mi responsabilidad humana se prolonga mucho más allá de las fronteras que establecen mis ojos, mis oídos o mis brazos; que se prolonga hasta un horizonte más lejano, que es justamente la sociedad histórica a la que pertenezco. Y, finalmente, que estoy ligado a aquellos hombres de distancias y rostros imprecisos, por reglas comunes de reconocimiento mutuo y de interacción mediata.

Ahora bien es el Poder político central el que genera y regula tales reglas. Y la moral social, no siempre visible como la que se urde en la convivencia inmediata, implica también un relacionarse negativo o positivo, pero siempre real, a esas reglas que el Poder político maneja: aceptándolas, evadiéndolas, trampeándolas, enfrentándose a ellas.

En última instancia, pues, es este Poder el que deberá hacer valer las normas efectivas para garantizar aquellos derechos universales que veíamos provenir desde las raíces de la existencia humana y de su experiencia moral. Cabe, sin embargo, que en vez de garantizarlos, posibilite o permita con su acción o inacción, que los lazos de coherencia social sean precarios; que posibilite o permita que una clase o casta, por ejemplo, domine a las otras. O que él mismo se postule en medio de la sociedad como criterio absoluto de valor de las normas que genera; que olvide o niegue su empírica condición vicaria y que hipostasiando su misión, declare que las razones del Estado, por ser del Estado, son buenas. Que se convierta, en fin, bajo este pretexto, en dictador y ejecutor de normas que violen los derechos de los ciudadanos, de los vecinos o de la Humanidad entera.

Es así como el Poder político se separa de la fuente que lo legitima: la conciencia, la inteligencia y la libertad de sus representados; es decir, de los principios éticos y metafísicos que daban valor a sus normas. Llegamos a la última

etapa del pensamiento de Millas: a la validación práctica de los derechos.

Los derechos del ciudadano deben ser resguardados por las instituciones que una sociedad se va dando a sí misma. Cuando tales instituciones caen en los tentáculos de un Sujeto único político, toda la sociedad queda afectada en sus derechos, de la misma manera que cuando no existe poder alguno y reina el principio darwiniano del más fuerte.

Ningún ideal político justifica, por tanto, la suspensión de los derechos; ni el ideal de la eficacia, ni el ideal del orden, ni el del bienestar o el del progreso. Por lo demás. Ninguno será prácticamente posible si se conculcan los derechos ciudadanos y el proyecto pertenece a una sola Voluntad:

“Es sin duda una trivialidad —afirma Millas— reconocer hoy que el progreso material del hombre se halla ligado al conocimiento, y que éste reclama la libertad de la inteligencia individual y de la comunicación entre los hombres. Pero, no lo es tanto, quizás, admitir que dicho progreso es, en todos sus aspectos, una función de la vigencia de los derechos humanos en su conjunto<sup>15</sup>.

Ahora bien, la política como proyecto de vida común es una instancia fundamentalmente práctica de la metafísica: la de saber traducir a realizaciones concretas su visión de la vida humana (sociedad sin clases, sociedades de bienestar, sociedad libre, etc.).

Tenido esto en cuenta, si aceptamos con Millas la racionalidad como el primer fundamento de la dignidad del hombre, y de sus derechos, entonces, en un proyecto político consecuente tal racionalidad de vida debería dominar todas las formas de interacción social.

Entonces, el derecho “a vivir humanamente” no sólo significará el resguardo de ciertos derechos elementales de sobrevivencia y autonomía, como el derecho al trabajo y a la expresión pública.

Supuesto este fundamento racional, la organización social ha de concretar derechos que toquen más estrechamente tal condición ontológica: como el derecho a ser educado a la altura exacta de la humanidad, de sus logros, en sus inquietudes; el derecho a participar en la inteligencia y sentido de la obra que el hombre ejecuta con sus manos y con su intelecto y a gozar de los frutos que la obra produce; el derecho a participar y a gozar de los bienes de la Tierra común, sin exclusiones, sin alambres de púas que separen a unos de otros; el derecho a poder expresarse, ser escuchado y, en caso de sentir agravio en sus derechos, poder recurrir a las leyes que él mismo se ha dado en actos libres y soberanos de participación cívica.

# NOTAS

1. Acta constitutiva de la Comisión Chilena de los Derechos Humanos: 10 de diciembre de 1978.
2. Revista *Análisis*, noviembre 1982.
3. Artículo citado.
4. SPINOZA, *Tractatus Theologico-politicus*, Capítulo XVI.
5. PLATÓN, *Gorgias* 484a; *República* 338e y 367c.
6. MILLAS, art. cit.
7. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, art. II, resp.
8. MILLAS, art. cit.
9. MILLAS, art. cit.
10. B. PASCAL, *Pensamientos*, fragmento 347.
11. MILLAS, art. cit.
12. MILLAS, art. cit.
13. MILLAS, art. cit.
14. No sabemos si Millas hubiese estado de acuerdo en emplear este término de "prójimo" con las connotaciones que le hemos venido dando.
15. MILLAS, art. cit.

## OBRAS DEL MISMO AUTOR

- *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
- *El mito de la autenticidad*, Ediciones de la Universidad de Chile, 1968.
- *Sócrates o el Oráculo de Delfos*, Editorial Universitaria, Cormorán, 1970.
- *Vida inauténtica y curiosidad*, Escritos Breves, Prensa Latinoamericana, 1971.
- *De la Tolerancia*, Salesianos, 1974.
- *Esbozo para una historia de la Filosofía*, Vera y Giannini, 1976.
- *Desde las palabras*, Nueva Universidad (Universidad Católica), 1981. Premio Municipal de la I. Municipalidad de Santiago, 1981.
- *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Editorial Andrés Bello, 1982.
- *La re-flexión cotidiana*, Editorial Universitaria, 1987 (2ª edición).
- *La re-flexión quotidienne*, Alinea, París, 1991.
- *La experiencia moral*, Editorial Universitaria, 1992.
- *Del Bien que se debe, del Bien que se espera*, Dolmen, 1997.
- *Breve Historia de la Filosofía*, Editorial Universitaria, 2001 (18ª edición).
- *Cuando los dioses callaron*, Flisfich y Giannini, Lom, 2001.
- *Del pasar del tiempo y su medida*, Humberto Giannini y otros, Editorial Universitaria, 2001.

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 2669

# La "reflexión" cotidiana

## Hacia una arqueología de la experiencia

Humberto Giannini

"He aquí el libro de Humberto Giannini, un producto de preocupación filosófica en mi país. Y su texto, en su excepcional sujeto reflexivo, nos ha llamado la atención y nos ha hecho sorprendernos...". Jorge Acevedo, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 1981.

"Me parece indiscutible que Humberto Giannini inaugura un modo nuevo, que yo no conocía, de filosofar; un filosofar adherido a las cosas, a las vivencias más comunes de cada día, sin por ello abdicar del rigor, sin renuncia tampoco de nuestros anhelos de eternidad...". José Echeverría, *Diálogos* 57, Puerto Rico, 1991.

"Existe una razón principal para decir que la obra numerosa y generosa de Humberto Giannini da testimonio de un ineludible ejercicio pensante: está gobernada por una vocación de realidad...". Pablo Oyarzún, "Artes y Letras", *El Mercurio*, 26 de octubre de 1997.

"La capa que ahora hay que perforar es la de los modos degradados de la vida cotidiana, que el autor va ejemplificando en la pereza y el aburrimiento. Las páginas que consagra a estos dos estados de ánimo son absolutamente notables". Paul Ricoeur, *La Réflexion Quotidienne*, Ed. Alinea Paris- 1991 y Prefacio a este mismo libro.

Humberto Giannini es Profesor Titular de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Autor de numerosas obras y artículos en revistas especializadas de América y Europa. Profesor Honoris Causa de la Universidad de París VIII; Premio Nacional de Ciencias Humanas y Humanidades (1999); Premio Jorge Millas, de la Universidad Austral (1992); Premio Manuel Montt (1993); Primer Premio Municipalidad de Santiago (1981).

ISBN 956-11-1720-7



9 789561 117204

REFLEXION COTIDIANA, LA  
184057 / Rustico C-31118  
12/24/2006 SM

