

# Unidad 9

- Otros Existencialistas

9.1 Merleau-Ponty

9.2 Gabriel Marcel

9.3 Karl Jaspers

9.4 Simone de Beauvoir

9.5 Nikolai Berdiaev

## LA FENOMENOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY

*A. Camus: el absurdo y la filosofía de la rebeldía. — Merleau-Ponty: el cuerpo-sujeto y su mundo. — Merleau-Ponty y el marxismo. — Lévi-Strauss y el bomboñ.*

1. Cuando un filósofo se pone a discutir temas como la libertad humana, la autenticidad, el autocomprometerse y las relaciones personales, es inevitable que los trate de un modo abstracto y los exprese valiéndose de conceptos generales o universales. Karl Jaspers, por ejemplo, distinguió con agudeza entre la objetivación científica del hombre y la empresa filosófica de hacer luz en las profundidades en que íntimamente nos percatamos de nuestra libertad con miras a que se le aclaren al hombre sus posibilidades básicas de autotranscendencia.' Pero hasta Jaspers mismo hubo de escribir *acerca del hombre*, empleando conceptos universales, por más que insistiera en que para ello se necesitan unas categorías especiales. Es, pues, comprensible que ciertos escritores, como Sartre y Marcel, además de sus obras más profesionalmente filosóficas hayan publicado piezas teatrales y, en el caso de Sartre, también novelas, en las que han expuesto los "problemas de la vida" en términos de acciones, peripecias, opciones y relaciones de individuos concretos. Tales obras pueden dar una expresión Vivida y dramática a temas que ya han sido tratados de un modo más abstracto, o, como en el caso de Marcel, pueden preceder a la expresión más abstracta y filosófica. Pero en ambos casos los dos tipos de obras tienen entre sí una notoria relación que falta, en cambio, cuando un escritor produce por un lado obras

filosóficas y, por otro, populares novelas policíacas con las que aumentar sus ingresos.

Ahora bien, si a propósito de la filosofía francesa se examina el pensamiento <sup>1</sup> de Sartre es por aquellos de sus escritos que profesan ser y son en-efecto obras filosóficas, y no a cuenta de producciones teatrales como *Les mouches* (*Las moscas*) o *Huis clos* (*A puerta cerrada*), aunque éstas tengan obvia relación con aquéllas. Y se plantea la cuestión de si está justificado el incluir en el examen a literatos cuya significación o importancia filosófica es ampliamente reconocida pero que no sólo no han publicado obras filosóficas en el sentido académico sino que, además, se han abstenido de toda pretensión de ser filósofos. Es difícil establecer reglas para las que no haya alguna excepción razonable. Si concebimos la filosofía como una ciencia que trata de probar que algunas proposiciones son verdaderas, será poco probable que incluyamos un estudio sobre Dostoievsky en una historia de la filosofía rusa. Y aunque su nombre aparece mencionado con bastante frecuencia, por ejemplo, en la obra de N. O. Lossky,<sup>2 3 4</sup> esas menciones son incidentales y no se le cuenta allí entre los filósofos rusos. Pero también se puede adoptar un criterio más amplio respecto a la literatura filosóficamente importante, y a nadie le habría sorprendido mucho que se considerasen dentro aspectos del pensamiento de Dostoievsky. De hecho, la *Encyclopedia of Philosophy* dirigida por Paul Edwards contiene un artículo dedicado al gran novelista ruso.

---

1 El punto de vista de Jaspers podría expresarse así: Considerado como objeto de estudio científico, el hombre o algo ya hecho, y los individuos son clasificables de diversos modos por los fisiólogos, los psicólogos, etc. Para los filósofos de la "existencia" (*Existenz*) el hombre es el agente libre que se hace a sí mismo: es siempre "existencia posible" Y ¡cual individuo es único, una única posibilidad de autotranscendencia.

2 *History of Russian Philosophy* (Nueva York, 1951).

3 Desde luego que hay un buen número de literatos franceses actuales cuyos escritos tienen significación filosófica, pero en una historia de la filosofía no se puede tratar de todos ellos. Georges Bataille, autor de *L'Esprituel in-teritute* (*La experiencia interior*, 1943). *Sur Nterqche* (*Sobri Ntenzche*, 194 5) y otras obras, es uno de los más destacados.

4 Trad. inglesa, por S. Gibben, como *The Outsider* (Londres, 1946) y *The Stranger* (Nueva York, 1946).

A propósito del pensamiento francés contemporáneo, cabe plantearse algunas cuestiones respecto de A. Camus.<sup>5</sup> Pues ciertamente no fue filósofo de profesión, ni pretendió nunca serlo. Sin embargo, en vista de los temas de sus escritos, es común mencionarle cuando se expone el existencialismo francés, aunque él negó que fuese un existencialista. Y la inserción de algunas notas acerca de él parece defendible, bien que no obligatoria.

Albert Camus (1913-1960) nació y se educó en Argelia. Marchó en 1940 a París, donde participó activamente en la Resistencia. En 1942 publicó su novela *L'étranger* (*El extranjero*)<sup>4</sup> y un famoso ensayo intitolado *Le mythe de Sisyphe* (*El mito de Sísifo*). Después de la guerra siguió dedicándose a actividades políticas, y algunos de sus ensayos políticos, que originariamente vieron la luz en el periódico *Combat* y en otras publicaciones, han sido reimpresos en los tres volúmenes de *Actuelles*.<sup>6 7 8</sup> La célebre novela *La peste* salió al público en 1947,<sup>7</sup> y en 1951 *L'homme révolté* ensayo que llevó a Camus a un rompimiento con Sartre. La novela titulada *La chute* (*La caída*)<sup>9</sup> apareció en 1956. Al año siguiente recibía Camus el Premio Nobel de Literatura. Pero en 1960 pereció en un accidente de carretera. Sus *Carnets*<sup>9</sup> y varias de sus piezas teatrales<sup>10</sup> han sido traducidos a diversas lenguas.

---

5 Trad. inglesa, por J. O'Brien, como *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (Nueva York y Londres, 1955).

6 París, 1950-1958. Una selección de estos artículos ha sido publicada en versión inglesa por] O'Brien con el título *Resistance, Rebellion and Death* (Nueva York y Londres, 1961).

7 Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *The Plague* (Londres y Nueva York, 1948).

8 Trad. inglesa, por J. O'Brien, como *The Fall* (Londres y Nueva York, 1957).

9 Trad. inglesa, por P. Thody, *Notebooks 1939-1942* (Nueva York y Londres, 1963) y por J. O'Brien, *Notebooks 1942-1951* (Nueva York, 1965).

10 Trad. inglesa, por S. Gilbert, como *Caligula and Three Other Plays* (Londres y Nueva

Es muy conocida la afirmación de Camus de que “no hay más que un problema verdaderamente importante: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía”.<sup>11 12</sup> Ante esta declaración, quizá parezca propia de un excéntrico su opinión de la filosofía. Pero lo que Camus da por supuesto es que el hombre anda buscándoles al mundo, a la vida humana y a la historia un sentido en el que fundamentar sus ideales y valores. El hombre necesita asegurarse de si la realidad es un proceso teleología) inteligible que comprende un orden moral objetivo. Es decir, el hombre desea seguridad metafísica de que su vida forma parte de un proceso inteligible dirigido hacia una meta ideal, y de que al esforzarse por lograr sus ideales personales cuenta con el respaldo o con el apoyo del universo o de la realidad, en todo su conjunto. Los grandes dirigentes religiosos y los creadores de sistemas metafísicos y de concepciones del mundo han procurado satisfacer esta necesidad. Pero sus interpretaciones del mundo no resisten la crítica: el mundo acaba revelándosele al hombre clarividente como falto en absoluto de finalidad o de sentido. El mundo no es racional. De ahí el sentimiento del absurdo (*le sentiment de l'absurd*). Hablando con rigor, el mundo no es en sí absurdo: simplemente es. “El absurdo surge de esta confrontación entre la llamada de auxilio del hombre y el irracional silencio del mundo. (...) Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que resulta de su confrontación, he aquí los tres personajes del drama [...]”.<sup>13</sup> El sentimiento del absurdo puede originarse de diversos modos: por ejemplo, al percibir la indiferencia de la naturaleza respecto a los valores e ideales del hombre, al reconocer que el final es la

---

York. 1958).

11 *Le mythe de Sisyphe* (nueva ed. francesa, París, 1942), p. 15.

13. *Ibid.*, p. 45. Distingue Camus entre el sentimiento del absurdo y la idea o la convicción (la conciencia clara)

14 De la pieza de teatro *Calígula*.

muerte, o al percatarse de pronto de lo indeciblemente tediosa que es la rutina del vivir. Hay quienes, reflexionando, llegan a darse cuenta del absurdo, pero entonces adoptan una actitud de escapismo. Así Karl Jaspers salta de la zozobranza “tabla de naufrago” de la ansiedad humana al Trascendente, y Leo Chestov da un salto parecido hacia un Dios que está más allá de la razón. En cambio, el hombre que, como Nietzsche, es capaz de mirar de frente al absurdo de la humana existencia ve desaparecer el sentido del mundo. De ahí el problema del suicidio. Pues “ver disipado el sentido de esta vida, ver que nuestra razón de existir desaparece, es insoportable. No se puede vivir si la vida no tiene sentido”.<sup>14</sup>

Sin embargo, Camus no recomienda el suicidio. En su opinión, suicidarse significa someterse al absurdo, capitular. El orgullo y la grandeza del ser humano no se muestran sometiéndose, ni tampoco mediante ese escapismo en el que incurren los filósofos existenciales (*les philosophes existentiels*, como Jaspers), sino viviendo en la conciencia del absurdo y, no obstante, rebelándose contra él a base de comprometerse consigo mismo a vivir con la mayor plenitud o intensidad posible. Porque no hay patrones absolutos conforme a los cuales podamos dictaminar cómo ha de vivir cada hombre. Todo está permitido, según dice Ivan Karamazoff. Aunque de ello no se sigue que el absurdo “recomiende el crimen. Esto sería pueril. [...] Si todas las experiencias son indiferentes, la del deber es tan legítima como cualquiera otra. Se puede ser virtuoso por capricho”. El hombre del absurdo (*l'bomme absurde*) puede adoptar varias formas. Una es la de Don Juan, que goza al máximo, mientras es capaz de gozarlas, cierto tipo de experiencias, aunque sabiendo que ninguna de ellas tiene

---

del absurdo.

significación última. Otra es la del que, reconociendo el sinsentido de la historia y la absoluta futilidad de la acción humana, se dedica empero, en su situación histórica, a una causa social o política. Otra forma es la del artista creador, que sabe de sobra que tanto él como sus creaciones están condenadas a la extinción y que, no obstante, consagra su vida a la producción artística. Y en *La peste* plantea Camus la cuestión de si es posible ser un santo ateo. El hombre del absurdo vive sin Dios. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que no pueda dedicarse, autosacrificándose, al bienestar de sus semejantes. Y si lo hace así, sin ninguna esperanza de recompensa y consciente de que, a fin de cuentas, da lo mismo cómo actúe, demuestra la grandeza del hombre precisamente en este combinar el reconocimiento de lo fútil de sus acciones con el vivir sacrificándose y amando. Es posible ser un santo sin ilusión, sin autoengañarse.

En lo de que el mundo y la historia humana carecen de sentido (esto es, de una meta y una finalidad dadas con independencia del hombre) Camus está sustancialmente de acuerdo con Sartre, aunque éste no insista tanto como aquél en el tema del “absurdo”. Pero Sartre no es la fuente de la suposición de Camus. Desde luego que, tratándose de un escritor tan original como Camus, no es concebible que se limitara a tomar en préstamo sus ideas de un predecesor. Pero es evidente que Nietzsche le influyó mucho. Camus estaba convencido de que Nietzsche había previsto certeramente el advenimiento y el auge del nihilismo; y, como el filósofo alemán, también él consideraba que el hombre es el único ser capaz de superar el nihilismo. Mas no por eso cabe calificar con propiedad a Camus de nietzscheano, pues a él le preocupó incesante y progresivamente la injusticia y la opresión en la sociedad humana de un modo que no le importó a Nietzsche. En efecto, aunque Camus no dejó nunca de creer “que este mundo carece

de sentido último”,<sup>16</sup> insistió cada vez más en la revuelta contra la injusticia, la opresión y la crueldad antes que en la rebeldía contra la condición humana en cuanto tal. Y llegó a convencerse de que el sentimiento del absurdo, tomado de por sí, puede ser utilizado para justificar cualquier cosa, incluso el asesinato. “Si no se cree en nada, si nada tiene sentido, si no podemos afirmar ningún valor, cualquier cosa puede permitirse y nada es importante. [...] Se es libre para encender hornos crematorios o para dedicar la vida a cuidar leprosos.”<sup>15 16</sup> De hecho, la revuelta presupone la afirmación de unos valores. Claro que son creación del hombre. Pero esto no quita que, si me rebelo contra la opresión o la injusticia, afirmo los valores de la libertad y la justicia. En otras palabras, con Camus el absurdo cósmico tiende, por así decirlo, a retirarse hacia el fondo, y pasa al primer plano un idealismo moral que no propugna la formación de una élite, de una aristocracia de hombres superiores a expensas del rebaño, sino que insiste en que ha de haber para todos libertad y justicia, una libertad y una justicia auténticas y no esclavitud u opresión que se enmascaren con tan prestigiosos nombres.

Camus no fue un admirador de la sociedad burguesa. Pero llegó a comprender muy bien que la rebeldía contra el orden establecido puede degenerar en imposición de esclavitud. “El terrible evento del siglo xx fue el abandono de los valores de la libertad por el movimiento revolucionario, la gradual retirada del socialismo basado en la libertad ante los ataques de un socialismo cesarista y militarista.” El hombre no puede representar el papel de espectador de todo el conjunto de la historia, y ninguna empresa histórica puede ser más que un riesgo o una aventura a la que quepa atribuir algún grado de justificación racional. Por consiguiente no es legítimo aducir

---

15 *Tratado de la Rebelión*, p. 13.

16 *Rebelión, Rebelión y Deseo*, p. 67.

ninguna empresa histórica para justificar “el exceso de una posición tiránica y absolutista”.<sup>17</sup> Así, no se justifica el matar y oprimir en nombre del movimiento de la historia o de un paraíso terrenal que haya de alcanzarse en un impreciso futuro. Si el nihilismo absoluto puede servir para justificar cualquier cosa, también sirve para ello el racionalismo absoluto, en el que Dios es sustituido por la historia. Tocante a sus consecuencias, “en nada difieren las dos actitudes. Desde el momento en que se las acepta, la tierra se transforma en un desierto”.<sup>18</sup> Dejémosnos de absolutos y volvamos a la moderación y a las limitaciones. “La libertad absoluta es el derecho del más fuerte a imponer su dominio”,<sup>19</sup> con lo cual se prolonga la injusticia. “La justicia absoluta se logra suprimiendo toda contradicción: así pues, destruye la libertad.”<sup>20 21</sup> Es en nombre de los seres humanos vivientes y no en el de la historia ni en el de una edad futura en el que se nos llama a rebelarnos contra la opresión y la injusticia actuales, dondequiera se hallen. “La auténtica generosidad de cara al futuro consiste en dar todo al presente”.

Como ya queda indicado, la publicación de *L'homme revolté* fue causa de un rompimiento de relaciones entre Camus y Sartre.<sup>22</sup> Este último se había ido aproximando mucho al comunismo, aunque sin llegar a afiliarse al partido, y estaba dedicándose ya a desarrollar su proyecto de combinación del existencialismo con el marxismo. Camus, aunque rechazando el marbete de “existencialista”, estaba convencido de que esos dos extremos eran incompatibles y de que el marxismo, con su secularización del cristianismo y su sustitución de Dios por el

---

17 *Trt Rebeli*, p. 253.

18 *Ibid*, p. 253.

21 *Ibid*, p. 251.

20 *Ibid*, p. 252.

23 *Ibid*, p. 268.

22 Francis Jeanson publicó una recensión crítica de la obra Camus replicó en forma de carta al editor de la revista, Sartre mismo. Y esta carta suscitó una combativa respuesta de Sartre.

movimiento de la historia, llevaba directamente a la muerte de la libertad y a los horrores del stalinismo. En cuanto a la democracia burguesa, que remplaceó las eternas verdades divinas con los abstractos principios de la razón, su mal está, según Camus, en que los principios no han sido aplicados. En nombre de la libertad la sociedad burguesa ha condescendido con la explotación y con la injusticia social, y ha sancionado la violencia. ¿Qué es, pues, lo que querría poner Camus en lugar del comunismo, del fascismo, del nazismo y de la democracia burguesa? Aparte unas cuantas observaciones sobre los beneficios que ha reportado al hombre el sindicalismo, no nos da una idea muy clara. Por lo que Sartre no deja de hacer notar que Camus critica, sí, los diversos movimientos, pero sin ofrecer a cambio nada más que abstractas vaguedades. Pero la verdad es que Camus no tiene ninguna intención de proponer un plan detallado. Su filosofía de la revuelta apunta principalmente a los valores morales y al desarrollo de la responsabilidad moral e insiste en que, si bien el rebelde deberá actuar cuando crea tener razón para hacerlo, deberá también actuar admitiendo que pudiera equivocarse. Mientras que el comunista no quiere ni oír hablar de que él pueda equivocarse; de ahí su implacable actitud impositiva. La única esperanza para el futuro es una sociedad abierta, en la que la pasión por la rebeldía y el espíritu de moderación se contrarresten en constante tensión equilibradora.<sup>23</sup>

Mas ello no supone que Camus sea un optimista que confíe de un modo ilimitado en el hombre con sólo que se puedan echar abajo las instituciones injustas, En *La chute (La caída)* hace que su personaje central, Clamence, se refiera a “la básica duplicidad

---

<sup>23</sup> Camus insistió mucho en que había que reducir la violencia. Lo cual incluía, para él, la eliminación de la pena de muerte. Véanse sus “Reflexiones en torno a la guillotina”, en *Resistancia, Rebelión and Death*.

del ser humano”,<sup>24</sup> como poniendo en el hombre mismo la raíz del mal. Lo que no es, por cierto, incompatible con lo que ha de decir acerca de las instituciones sociales; pues éstas son hechura del hombre. Por lo demás, parece que en su pensamiento se va dando un cambio de tono y que, en vez de pasar del absurdo resultante del enfrentamiento del hombre con el mundo a los males sociales, tiende a pasar de los males de la sociedad al mal en el corazón del hombre. Evidentemente es imposible saber cómo habría evolucionado su pensamiento de no haber venido a interrumpirlo su prematura muerte.

Camus fue un hombre que se sintió incapaz de aceptar la fe cristiana, pero que no sólo tenía altos ideales morales sino que se preocupaba apasionadamente por la libertad humana, la justicia social, la paz y la eliminación de la violencia. No era anticristiano en el sentido en que suele entenderse este término. A lo que se oponía no era tanto al cristianismo en cuanto tal (tema amigos cristianos a los que admiraba) como a las actitudes ambiguas y de componendas respecto a los males políticos y sociales, actitudes que le parecían traiciones a la inspiración cristiana originaria. “Cuando el hombre somete a Dios al juicio moral, le mata en su corazón.”<sup>25</sup> Plantease, pues, la cuestión de la base de la moralidad. Si negamos a Dios en nombre de la justicia, “¿es comprensible la idea de justicia sin la idea de Dios?”<sup>26</sup> Camus no se interesó por la filosofía profesional lo suficiente como para dedicar tiempo y energías a una prolongada reflexión sobre tales problemas. Pero estaba convencido de que el hombre no puede vivir sin valores. Si prefiere vivir, afirma ya con ello un valor, a saber, que la vida es buena o digna de vivirse, o que debería hacerse que lo fuera. El

---

<sup>24</sup> *The Collected Fiction of Albert Camus* (Londres. 1960), p. 282.

<sup>25</sup> *The Rebel*, p. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 57.

hombre, en cuanto tal, puede rebelarse contra la explotación, la opresión, la injusticia y la violencia, y por el mismo hecho de rebelarse afirma los valores en cuyo nombre se rebela. Una filosofía de la rebeldía o de la revuelta tiene, por lo tanto, una base moral; y si esta base se niega, ya sea explícitamente ya a título de alguna abstracción como el movimiento de la historia o por una política expeditiva, lo que empezó como rebeldía, como expresión de libertad, degenera en tiranía y en supresión de la libertad. Camus pretendía a montar sus tesis sin andamiajes de desarrollos teóricos; pero indudablemente sus afirmaciones eran esclarecedoras, como se le reconoció al otorgársele el Premio Nobel: lanzaban haces de luz sobre la problemática de la conciencia humana en nuestros tiempos. Esta problemática le interesó genuina y profundamente, y al tratarla' combinó de singular manera el compromiso con el despego, según lo han advertido sus comentaristas. Es innegable que se comprometió, pero al mismo tiempo supo mantener el despego o la distancia precisa para no seguir la tendencia, tan lamentable como frecuente, a fulminar denuncias y acusaciones contra los males de un determinado sistema político a la vez que se excusan parecidos o aún peores males de otro sistema o de otro país. Dicho con otras palabras; el compromiso de Camus fue básicamente moral más bien que político.

2. Pasando de Albert Camus a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) dejamos a un ensayista, novelista y dramaturgo social y políticamente comprometido para fijarnos en un filósofo profesional. Y no es que a Merleau-Ponty se le pueda llamar no comprometido. Pues pensaba que es imposible separar la ética de la acción política, y hasta cierto punto apoyó a los marxistas, aunque le agradaba poco el dogmatismo marxista. Pero mientras que en Camus no podemos considerar su pensamiento aparte de su compromiso social y político, mucha de la filosofía de

Merleau-Ponty puede ser tratada a un nivel puramente teórico.

Tras estudiar en la Escuela Normal de París y obtener su agregación en filosofía, Merleau-Ponty enseñó primero en un liceo y después en la Escuela Normal. Terminada la guerra, durante la cual sirvió como oficial, fue profesor primeramente en la Universidad de Lyon y luego en la Sorbona. En 1952 se le nombró titular de la cátedra de filosofía en el Colegio de Francia. Merleau-Ponty fue uno de los fundadores de *La temps moderna* y coeditor de la revista junto con Sartre. A veces se le ha calificado de existencialista,<sup>27 28</sup> pero aunque hay buenos motivos para asociarle con el existencialismo ateo, parece mejor tenerle por fenomenólogo. Esta etiqueta sirve, al menos, para diferenciarle de Sartre. Claro que Sartre ha desarrollado también análisis fenomenológicos, Pero lo cierto es que la etiqueta de “existencialista”, junto con el hecho de que Merleau-Ponty estuvo durante algún tiempo asociado con Sartre, viene a dar la impresión de que fuese un compañero más joven o incluso un discípulo de éste, siendo así que, en realidad, se trata de un pensador independiente y original.

La primera obra importante de Merleau-Ponty fue *La structure du comportement*, publicada en París en 1942. A ésta le siguió en 1945 la *Phénoménologie de la perception*,<sup>29 30 31 32</sup> En 1947 dio Merleau-Ponty a las prensas *Humanisme et terreur, essai sur le problème communiste*, escrito en el que examinaba el problema del empleo del terror por los comunistas. Una colección de ensayos intitulada *Sens et non-sens* vio la luz en 1948.<sup>52</sup> La lección inaugural de Merleau-Ponty en el Colegio de

---

27 Por ejemplo, un excelente trabajo sobre su pensamiento es el de A. de Wachlens intitolado *Une philosophie de l'ambiguïté: existentialisme de Merleau-Ponty* (Lovaina, 1951).

28 Trad. inglesa, por A. L. Fisher, como *The Structure of Behaviour* (Boston, 1963).

29 Trad. inglesa, por C. Smith, como *Phenomenology of Perception* (Londres y Nueva York, 1962).

30 Trad. inglesa, por H. L. y P. A. Dreyfus, como *Sense and Non-sense* (Evanston, Illinois, 1964).

31 Trad. inglesa, por J. Wild y J. M. Edie, como *In Praise of Philosophy* (Evanston, 111., 1963).

32 Trad. inglesa, por R. C. MacClary, como *Signs* (Evanston, 111., 1964).

3 5 *Signs*, pp. 226-227

Francia fue publicada en 1953 con el título *L'éloge de la philosophie*.<sup>53</sup> En 1955 publicó *La aventure de la dialectique*, que incluye una crítica a Sartre, y a esta obra le siguió en 1960 la titulada *Signes*.<sup>14</sup> Antes de morir había iniciado Merleau-Ponty un nuevo escrito. *Le visible et l'invisible*, que iba a ser un replanteamiento de su filosofía. La parte del mismo que dejó redactada se publicó en 1964, junto con sus notas para las demás partes del plan proyectado.

En una conferencia que dio en Ginebra en 1951 sostiene Merleau-Ponty que el siglo xx ha eliminado la línea divisoria entre el cuerpo y la mente y “ve la vida humana como íntegramente mental y corpórea, basada siempre en el cuerpo y siempre interesada por las relaciones entre las personas (hasta en sus modalidades más carnales)”. Esta afirmación apunta naturalmente, por una parte, a la superación del dualismo, y, por otra, contra un reduccionismo materialista. Y el lector se preguntará tal vez si semejante afirmación no resulta demasiado drástica. Sartre, por ejemplo, es sin duda alguna un escritor del siglo xx, y, sin embargo, en lo que respecta a su análisis de los conceptos de “lo en-sí” y “el para-sí”, la distinción entre los dos parece agudizarse antitéticamente, en un dualismo bastante obvio. Merleau-Ponty sabe esto muy bien. Al decir lo que dice del pensamiento del siglo xx, está claro que se refiere a la que considera él su corriente más significativa y válida, que es la de una autoconcienciación cada vez más cabal del hombre, condensación que se expresa, principal aunque no exclusivamente, en la propia filosofía de Merleau-Ponty. La línea de pensamiento que él resume en su concepto del “cuerpo-sujeto” triunfaría según él, por un lado, sobre el dualismo y, por otro, sobre el materialismo y el conductismo, o, en otras palabras, rebasaría la antítesis entre el idealismo y el materialismo. El existencialismo ve al hombre como siendo en

esencia un ser en el mundo, relacionado con éste dialécticamente en el sentido de que no se puede entender al hombre aparte del mundo, aparte de su situación, mientras que lo que llamamos “el mundo” sí que puede ser entendido aparte de los significados que le confiere el hombre. Una concepción así la hay desde luego en Sartre y expresa el sesgo del pensamiento al que se refiere Merleau-Ponty. Sólo que Sartre recalca también la distinción entre la conciencia y su objeto de tal modo que da nueva vida a una versión del dualismo cartesiano, contra lo cual reacciona vigorosamente Merleau-Ponty.

Por dualismo, Merleau-Ponty entiende la concepción del hombre como un compuesto de cuerpo y espíritu o mente, considerándose al cuerpo como una cosa entre las cosas, como sujeto a las mismas relaciones causales que hallamos entre otros objetos materiales, mientras que al espíritu se le considera como la fuente de todo conocimiento, de la libertad y de la apertura hacia los demás hombres, o, para emplear el término de Merleau-Ponty, como “existencia”. Evidentemente Merleau-Ponty no niega que al cuerpo puede tratarse como un objeto y considerarse así en el estudio y en la investigación científica. Pero a su juicio esta posibilidad presupone que el cuerpo humano es él mismo un sujeto, en diálogo con el mundo y con las demás personas. No se trata de mantener que hay en el cuerpo un alma o espíritu distinto del cuerpo, en virtud del cual al compuesto se le puede llamar sujeto. Esta opinión implica, como es obvio, un entender el cuerpo en un sentido bastante diferente de aquel en que lo suele entender la concepción dualista, según la cual el cuerpo es lo opuesto al espíritu o a la mente o alma. Tal oposición es precisamente la que Merleau-Ponty desea superar y la que cree haber superado con su concepto del cuerpo-sujeto. Si partimos de un dualismo y tratamos luego de superarlo haciendo a uno de sus dos

elementos el factor primario, entonces o bien reducimos el alma al cuerpo o bien identificamos a todo el hombre real con un alma o espíritu incorpóreo. Pero Merleau-Ponty rechaza semejante reduccionismo e insiste en que el cuerpo humano es una realidad material y espiritual al mismo tiempo. Naturalmente adviene que aquí entran en juego factores que, por lo menos *prima facie*, dan pie al dualismo, y es consciente de la grave dificultad con que tropezamos si queremos evitar el empleo de un lenguaje que implica el dualismo. En otras palabras, reconoce que el concepto del "cuerpo-sujeto" es difícil de expresar, y que hay que ver de encontrar un nuevo lenguaje para expresarlo. Sin embargo, está convencido de que esto es precisamente lo que los filósofos deberían tratar de conseguir, en vez de resignarse a permanecer sometidos a viejas trabas lingüísticas y conceptuales.

Quizá se note una marcada similitud entre este proyecto de Merleau-Ponty y el de Gilbert Ryle en su obra *The Concept of Mind* (*El concepto de entendimiento*). Desde luego que en algunos aspectos se parecen. Ambos filósofos son contrarios al dualismo, pero ninguno de los dos desea reducir al hombre a una máquina. Para cada uno de ellos el ser humano es una singular realidad "encarnada" que vive, desea, piensa, ama, etc. Al mismo tiempo, hay también entre ellos una clara disimilitud. Uno de los supuestos de Ryle es que todas las operaciones de la mente se han de entender en términos de actividades públicas o comprobables por testigos.<sup>56</sup> Es natural, pues, que dedique su atención a aquellos fenómenos mentales de los que nos percatamos fácilmente; y en contra del dualismo aduce constantes ejemplos de expresiones que se suelen usar en el lenguaje corriente y muestran desacuerdo con la idea de que existan actividades mentales puramente privadas y ocultas, así como con la noción de espíritu o del "duende dentro de la máquina". En cambio Merleau-Ponty trata de hacer comprender que las

actividades mentales, en el sentido de actividades al nivel de la conciencia más o menos clara, no constituyen una vida mental que venga a añadirse a un cuerpo carente en sí de subjetividad, sino que presuponen ya el cuerpo-sujeto. No pretende reducir los procesos psíquicos a los meramente físicos. Lo que él sostiene es que ya a un nivel preconsciente el cuerpo es sujeto. Dicho de otro modo, quiere explorar un terreno que subyace a y es presupuesto por las diversas actividades que dan origen a las expresiones dualistas del lenguaje ordinario. Compréndese, por tanto, que insista en la necesidad de nuevos conceptos y nuevas formas de expresión.

El campo especialmente elegido para sus investigaciones por Merleau-Ponty es el de la percepción. En un trabajo que redactó cuando aspiraba como candidato a la cátedra del Colegio de Francia dice que sus “dos primeras obras intentaron restaurar el mundo de la percepción”. Pero si afirmáramos sin más que Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología de la percepción, podría entenderse mal. Pues ahí la palabra “percepción” acaso sugiera que lo que se trata de describir es la estructura esencial de esta actividad consciente cuando se ha convertido ya en objeto de la reflexión. Mientras que lo que Merleau-Ponty<sup>33</sup>  
<sup>34</sup> estudia es la percepción como el modo de existencia del cuerpo-sujeto a un nivel preconsciente, es decir, el diálogo entre el cuerpo, como sujeto, y su mundo a un nivel que es presupuesto por la conciencia. En cuyo caso ya se entiende que el método fenomenológico, tal como lo emplea Merleau-Ponty en este contexto, no puede tomar la forma de una fiel descripción del dato inmediato de la percepción o conciencia reflexiva. Aquí hay que adentrarse en una zona de oscuridad, y

---

33 Este aspecto de su pensamiento es el que ha dado pie para la acusación de behaviorismo. acusación cuya validez rechaza Ryle.

34 *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. de J. M. Edie (North-western University Press, 1964), p 3

Merleau-Ponty admite que este oscuro campo nunca lograremos esclarecerlo del todo. Lo único que se puede hacer es avanzar a tientas, vislumbrando o presintiendo cada cual su propio camino y tratando de iluminarlo o ponerlo lo más posible en claro. Pero él cree que es importante hacer el esfuerzo. Porque “el mundo percibido es la base siempre presupuesta de toda racionalidad, de todo valor y de toda existencia”. No se trata de mantener, por ejemplo, que el pensamiento consta de sensaciones transformadas. Sino que se trata de penetrar hasta la base misma que el pensamiento y toda actividad consciente presuponen y de elucidar la estructura de esa base. El filósofo, tal como Merleau-Ponty le concibe, tiene mucho de explorador.

En su primera obra más extensa. *La structure du comportement (La estructura del comportamiento)* aborda Merleau-Ponty el tema de las relaciones del hombre con su entorno examinando varias teorías fisiológicas y psicológicas modernas, tales como el behaviorismo y la psicología de la *Géstaie*. O sea, que se pone al nivel de las teorías científicas y las va confrontando con los que él cree que son los hechos del comportamiento perceptual del hombre. Sostiene, por ejemplo, que no podemos explicar los hechos interpretando la relación entre el cuerpo humano y su entorno en unos términos que impliquen que el cuerpo es una máquina cuyos preestablecidos mecanismos son puestos en movimiento simplemente por reacción a estímulos externos. “El verdadero estímulo no es el definido por la física y la química; la reacción no es esta o aquella serie particular de movimientos; y la conexión entre los dos no es la simple coincidencia de dos eventos sucesivos.”<sup>59</sup> La ciencia, para sus propios fines, puede legítimamente considerar el cuerpo como una cosa entre las demás cosas; pero el punto de vista científico se establece mediante un proceso de abstracción a partir del nivel del comportamiento real, en el que el

organismo manifiesta una especie de actividad prospectiva, comportándose como si estuviera orientado hacia fines o metas. Por supuesto que la capacidad de respuesta significativa u orientada sólo puede ejercerla el organismo dentro de unos límites y dependiendo de las condiciones de su medio ambiente. Sin embargo, la suya no es una respuesta simplemente “diga”. El organismo da muestras de “subjetividad”, aunque a un nivel preconsciente.

La línea argumental de Merleau-Ponty viene a ser ésta: La relación entre <sup>35</sup> el organismo humano y su entorno no puede expresarse simplemente en términos de recíproca causalidad mecanicista. Es decir, no podemos reducir la acción recíproca entre los términos de la relación “a una serie de determinaciones unidireccionales”.<sup>40</sup> Hay, ciertamente, interacción causal. Por ejemplo, el alimento actúa sobre el organismo, y éste actúa sobre el alimento asimilándolo. Pero el alimento sólo es *alimento* en virtud de la estructura, las necesidades y la actividad del organismo. El efecto producido por *x* no se puede entender simplemente en términos de *x*. Hay una compleja relación dialéctica. Y se da subjetividad cuando para uno de los factores de la relación todos los demás factores constituyen un mundo. Merleau-Ponty no quiere decir con esto que el mundo percibido (al nivel de experiencia que se considera) sea percibido conscientemente por el cuerpo-sujeto como un mundo. Pero insiste en que al nivel del comportamiento perceptual se da ya un entorno o medio global, como término de una relación dialéctica, correlativo a las aptitudes (al “poder” o capacidad) del sujeto. A medida que van siendo más altos los niveles de experiencia y de conciencia, el entorno va tomando nuevas formas o configuraciones, en correlación con la actividad del

---

<sup>35</sup> *Ibid.* . p. 13.

<sup>40</sup> *Théorie de l'incertitude* de *W. v. O. Quine*. p. 99

sujeto dador de sentidos. Mas estas nuevas formas presuponen un nivel preconscious en el que el organismo humano confiere inconscientemente sentidos y constituye un medio ambiente o entorno. Claro está que esos sentidos no se los confiere a la nada, ni tampoco crea él las cosas en derredor suyo. Pero si podemos hablar del yo y de su mundo al nivel de la conciencia, también podemos hablar del cuerpo-sujeto y de su mundo al nivel de lo preconscious. Ahí no se da todavía la distinción epistemológica entre el sujeto y el objeto. Mas no por eso deja de haber una vital o *vivida* relación dialéctica, que constituye la base constantemente presupuesta para los niveles superiores de la experiencia, aunque un nivel más alto difiera cualitativamente de otro más bajo.

Afirmar que hay una relación dialéctica entre el hombre y su entorno es afirmar que el hombre es desde su comienzo mismo un ser en el mundo y que ambos términos de la relación son reales. En este sentido, Merleau-Ponty es realista. Al nivel de la conciencia reflexiva se hace posible para los filósofos proponer teorías que subordinan el objeto al sujeto, o sea, teorías idealistas; pero este tipo de teorías distorsiona la fundamental relación originaria entre el hombre y su entorno, relación que es presupuesta por todo nivel de comportamiento y de experiencia. Al mismo tiempo, decir que esta relación es dialéctica o que es un continuo diálogo entre el hombre y su entorno equivale a decir, entre otras cosas, que los sentidos de los seres son determinados no sólo por el objeto sino también por el sujeto. Para poner un ejemplo sencillo: si aquel árbol parece lejano, es para mí, en relación a mí mismo, como parece estar lejos. Yo soy el centro respecto al cual un árbol parece estar cerca y otro parece estar lejos. Por descontado que al nivel científico puede adoptarse libremente el patrón de referencia que más convenga para el fin que se persiga; pero al nivel del comportamiento

perceptual las relaciones espaciales “aparecen” dentro del diálogo entablado entre el organismo humano y su entorno. Asimismo, los colores no son ni puramente objetivos ni puramente subjetivos: aparecen o constan en el diálogo vivido entre el cuerpo-sujeto y el mundo. Obviamente, el entorno o la situación cambia. Y también cambia el sujeto, no sólo por efecto de los estímulos externos sino también por sus propias respuestas activas, que contribuyen a determinar los sentidos o significaciones de los estímulos. La relación dialéctica no es estática; el diálogo activo es incesante, perdura tanto como la existencia del sujeto. Pero sólo en el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su entorno viene a aparecer “el mundo”, aunque sus apariencias cambien.

En *La estructura del comportamiento* considera Merleau-Ponty, como ya lo hemos mentado, ciertas teorías psicológicas modernas. Trata de mostrar que los datos hallados por estos psicólogos se contradicen entre sí y no se ajustan a sus presupuestos ni encajan en sus implícitas perspectivas ontológicas. Por el contrario, los hechos no requieren ni que se reduzca, el sujeto a una cosa o a un objeto ni que se monte toda una teoría idealista de una conciencia creadora del objeto, sino más bien que se reconozca la situación básica de un sujeto “encarnado”, envuelto o implicado en el mundo y en constante diálogo con este entorno que le envuelve. Dicho de otra manera, Merleau-Ponty hace suyas ciertas teorías y procura penetrar en la oscura región presupuesta como base por todo pensamiento y por todo conocimiento. En su siguiente obra, *Phénoménologie de la perception (Fenomenología de la percepción)*, se instala ya desde el comienzo en la actitud perceptual “con el propósito de analizar esta excepcional relación entre el sujeto, su cuerpo y su

mundo”.<sup>36</sup> Pero aquí no podemos dar idea de todo el contenido de esta notable obra. Nos contentaremos con señalar algunos puntos.

Acaso se le haya ocurrido al lector que, puesto que el pasaje que acabamos de citar distingue explícitamente entre sujeto y cuerpo, no parece muy concorde con lo que hemos venido diciendo sobre el concepto merleau-pontiano del cuerpo-sujeto como una única realidad. Es preciso, sin embargo, hacer algunas distinciones. Podemos, sin duda, considerar el cuerpo de un modo puramente objetivo, y entonces distinguimos naturalmente entre el cuerpo como objeto y el sujeto. Pero “el cuerpo objetivo no es la verdad del cuerpo fenoménico, es decir, no es la verdad del cuerpo tal y como lo vivimos. Es sólo una imagen empobrecida del mismo, y el problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma no atañe al cuerpo objetivo, que solamente tiene una existencia conceptual, sino al cuerpo fenoménico”.<sup>37</sup> El cuerpo, considerado como un objeto puramente físico distinto del sujeto, es una abstracción, legítima sin duda alguna para muchos fines, pero no es expresión del cuerpo tal como es éste vivido o experimentado.

Este último es el cuerpo-sujeto. Por otra parte, el cuerpo-sujeto es temporal: se trasciende a sí mismo, y aquí son discernibles varios niveles. Así, el cuerpo en tanto que grupo de hábitos puede ser considerado como “mi cuerpo” por el sujeto o “yo” en cuanto que trasciende lo ya dado. “No decimos que [...] el sujeto *se conciba a sí mismo* como inseparable de la idea del cuerpo.”<sup>43</sup> Ciertamente Merleau-Ponty habla a veces de “el alma” como de un nivel superior de la autoorganización del sujeto. Pero insiste en que tales distingos se refieren a los aspectos discernibles de una única realidad, y en que no se los ha

---

36 *The Primacy of Perception*, pp 4-5.

37 *Phénoménologie de la perception*, p. 49).

de entender en un sentido dualista. Todas esas distinciones se hacen dentro de una unidad: el cuerpo-sujeto.

El rechazo por Merleau-Ponty de cualquier interpretación dualista del ser humano va naturalmente acompañado, o seguido, de un rechazo de toda distinción real entre lenguaje y pensamiento. Verdad es que las expresiones lingüísticas, una vez creadas y cuando ya han pasado a ser posesión común de una determinada sociedad, con significaciones establecidas por convención, pueden ser repetidas y transmitidas de una generación a otra. La “palabra hablada”,<sup>44</sup> el lenguaje en cuanto ya constituido, forma, pues, un dato del que los seres humanos se apropian en el curso de su educación. Y como, supuesto este dato, les es posible a los escritores inventar expresiones nuevas para expresar nuevos conceptos, añadiendo así “la palabra hablante”<sup>45</sup> a “la palabra hablada”, hay una inclinación natural a considerar que el pensamiento es una actividad interior distinta del lenguaje: se piensa y después se da expresión verbal al pensamiento. Pero a Merleau-Ponty le parece que esto es interpretar erróneamente la situación. En el caso de la “palabra hablante” la significación se halla, sin duda, en proceso de hacerse, de llegar a ser; pero de ello no se sigue en modo alguno que llegue al ser *antes* que su expresión simbólica o lingüística. Cabe decir, por ejemplo, que el poeta anda buscando las palabras con que expresar sus pensamientos, pero el pensamiento poético se configura, se realiza o toma cuerpo en su expresión y a través de ella. El poeta no tiene primero su poema “en su mente” en un estado de inexpressión y después lo expresa. Si lo tiene en su mente, ya lo ha expresado. El que luego lo haya puesto por escrito o lo haya sólo recitado es irrelevante. Si puede decirse que el poema está en su mente, es que está allí expresado. En el caso de la “palabra hablante” es precisamente en el que mejor se evidencia la relación entre el pensamiento y

el lenguaje, que no son más que dos aspeaos de una misma realidad. Si los separamos, las palabras son tan sólo meros sucesos físicos, *fiatus vocis*, para decirlo con un término medieval.

La tesis general mantenida por Merleau-Ponty acerca de la relación entre el pensamiento y el lenguaje está en armonía con la que sostienen los llamados “analistas lingüísticos”, que se oponen a la idea de una separación o distinción real entre una actividad oculta, el pensamiento, por un lado, y, por otro lado, el público fenómeno del lenguaje. Lo mismo que Gilbert Ryle, reconoce Merleau-Ponty que es absurdo lamentar que de filósofos del pasado como Platón o Hegel sólo nos hayan quedado las palabras y no gocemos del acceso a sus pensamientos o a su espíritu. Pues los pensamientos del filósofo están expresados en sus palabras, en sus escritos, y el tener acceso a éstos es tenerlo también a su espíritu o mente. Ahora bien, a los filósofos del lenguaje ordinario les interesa sobre todo lo que Merleau-Ponty llama “la palabra hablada”. En la medida en que no excluyen, en principio, la revisión del lenguaje ordinario ni la invención de nuevos términos, dejan espacio para la “palabra hablante”. Pero ellos insisten en ocuparse de la “palabra hablada”, mientras que Merleau-Ponty atiende más bien a la “palabra hablante”. Porque lo que le interesa es patentizar los nexos entre su teoría del lenguaje y su teoría del cuerpo-sujeto. Reconoce una especie de prelingüística intelección de su mundo por el cuerpo, una “practognosis”, como él la llama, que no es distinta del comportamiento corporal en cuestión. Pero el pensamiento, en todo el sentido propio de la palabra, viene a existir en y por medio de la expresión lingüística. Los aspeaos sociales del sujeto se manifiestan por de pronto en la “palabra hablada”. Pero el sujeto humano es capaz de trascender lo ya dado o adquirido; y este aspecto se exhibe en la “palabra ha-

blante”, en la creatividad de los científicos, de los poetas y de los filósofos. Sin embargo, aun en ellos van juntos el pensamiento y la expresión; lo cual evidencia que el pensamiento está anclado, por así decirlo, en el cuerpo-sujeto. Hay una serie de niveles de subjetividad; pero el sujeto es siempre el sujeto “encarnado” que, según desenvuelve sus potencialidades, da nuevos sentidos al mundo. El pensamiento representa un aspecto del cuerpo-sujeto, su subjetividad, mientras que el lenguaje representa otro aspecto, su corporeidad. Pero así como el cuerpo-sujeto es una sola realidad, aunque con aspeaos distinguibles, así también el pensamiento y el lenguaje son una sola realidad.

Hemos hablado del diálogo del hombre con su entorno. Este entorno es simplemente el mundo físico de las cosas o de los objetos. El hombre ha nacido en una situación histórica y cultural. “Yo no tengo solamente un mundo físico, no vivo solamente en un medio de tierra, aire y agua, sino que a mi alrededor hay carreras, plantaciones, poblados, calles, iglesias, utensilios, una campana, una cuchara, una pipa. Cada objeto de éstos lleva estampada en él la impronta de la acción humana para la que sirve.”<sup>47</sup> Pero aunque el ser humano nazca en un mundo de objetos culturales, evidentemente no es cuestión de influir de tales objetos la existencia de otras personas. Esa inferencia nos daría a lo sumo un anónimo Alguien. “En el objeto cultural experimento yo la cercana presencia del Otro bajo un velo de anonimato.”<sup>48</sup> ¿Habría que decir, pues, que inferimos la existencia de las demás personas a partir de su comportamiento ostensible, de sus movimientos corpóreos? Resulta difícil ver qué otra cosa podría decirse si hubiera que entender el cuerpo en el sentido que requiere el dualismo. Pero, en cambio, si el sujeto no es algo oculto en el interior de un cuerpo sino que es el cuerpo mismo, el cuerpo-sujeto, podemos

comprender que la existencia de otros sujetos se experimente ya en el diálogo prerreflexivo del hombre con el mundo. El bebé ciertamente no *infirtt* la existencia de su madre a partir de la sonrisa que ve en el rostro materno ni a partir de los movimientos de las manos de ella. Tiene una percepción prerreflexiva de su madre en el diálogo de sus recíprocos comportamientos. Hemos de admitir, sin duda, que pueden surgir conflictos entre los diferentes sujetos, y que un sujeto puede tratar de reducir a otro al nivel de un objeto. Pero tales conflictos presuponen, evidentemente, la percepción de la existencia de otras personas. Cabe objetar que es sólo en cuanto apareciendo a mí o para mí como vienen a existir en mi mundo otras personas. Más de aquí no se sigue que no aparezcan para mí como otros sujetos. Ciertamente, yo no puedo *ser* el otro sujeto. La comunicación no puede ser total y completa: el yo está siempre envuelto en una cierta soledad. Pero la Soledad de la vida real no es la del solipsismo. “La soledad y la comunicación no han de ser consideradas como los dos términos de una alternativa, sino como dos momentos de un único fenómeno, puesto que, de hecho, otras personas existen para mí.”<sup>49</sup> Existir es existir en un mundo que incluye una dimensión social, y el enigma teórico que al nivel reflexivo puede surgir respecto a nuestro conocimiento de los otros presupone un diálogo experimentado o vivido con otros sujetos.

En la *Fenomenología de la percepción* hace Merleau-Ponty algunas observaciones muy certeras a propósito de la libertad. Comienza resumiendo brevemente la teoría expuesta por Sartre en *El ser y la nada*. Para Sartre la libertad es absoluta. Nuestras decisiones no son determinadas por motivos. Pues “el presunto motivo no influye de hecho nada en mi decisión; al contrario, es mi decisión la que da al motivo su fuerza”.<sup>50</sup> Además, depende de mí el que vea yo a los hombres como cosas o como seres

humanos, como objetos o como sujetos libres; y depende de mi voluntad de hacer alpinismo el que una roca me parezca inescalable o me parezca sólo un obstáculo difícil. Merleau-Ponty objeta que si se dice que la libertad es absoluta e ilimitada, se le quita a la palabra “libertad” toda significación definida. “En efecto, si hay igual libertad en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones [...] no puede decirse que haya ninguna *acción libre*. [...] Ella (la libertad) estará por doquier, si así lo queréis, pero sin estar realmente en parte alguna”. Es indiscutible que soy yo quien da a ese precipicio el significado de ser un “obstáculo” para la ascensión de la montaña que yo estoy planeando; pero mi diálogo con el mundo, en el que este significado se produce, *es* un diálogo y no un monólogo. La relación entre el precipicio y mi cuerpo no depende simplemente de mí. Cuando doy al precipicio el significado de ser un obstáculo, yo estoy ya en una situación. Asimismo, mi conducta pasada y los hábitos que he ido adquiriendo constituyen también una situación. De lo cual no hay que concluir que mi actual opción esté determinada; sino, más bien, que la libertad no es nunca absoluta, antes siempre “situada”, condicionada. Ni esto quiere decir tampoco que la acción libre sea divisible, como si constara de una parte propiamente libre y otra determinada. Lo que quiere decir es que el hombre no es pura conciencia, sino que el nivel de la conciencia y de la libertad está condicionado por otro nivel preconsciente. Un ejemplo que pone Merleau-Ponty <sup>12</sup> es el del intelectual burgués que rompe con su clase y se identifica con el movimiento revolucionario proletario haciéndolo todo ello libremente; pero a tomar esta decisión llega no como una conciencia pura, que exista aparte de todas las clases sociales, sino como alguien que por su nacimiento y por su formación está ya situado de una cierta manera. Su decisión, aunque libre, es la

decisión de un burgués intelectual; elige precisamente en cuanto tal, y aunque al fin consiga cerrar el hiato entre el burgués intelectual y el miembro de la clase proletaria, esto no puede lograrlo mediante una decisión inicial de romper con su propia clase y abrazar la causa del otro. Su ejercicio de la libertad está condicionado por una situación preexistente.

Merleau-Ponty no pretendía, ni mucho menos, haber hallado las soluciones definitivas de los problemas que consideró. Su pensamiento era exploratorio, y estimaba que sus aportaciones contribuían a abrir el camino por el que la reflexión pudiera seguir avanzando. En general se debatió con el problema de armonizar la tesis de que el hombre, el sujeto existente, confiere sentidos o significados a su mundo con el hecho palmario de que, como seres conscientes, nos encontramos en medio de un mundo lleno ya de sentido. Su tratamiento de la percepción y del comportamiento perceptual al nivel preconscious contribuyó a solucionar este problema. Pero Merleau-Ponty no sostuvo nunca que todos los niveles de la experiencia fuesen reducibles al nivel preconscious, ni que las estructuras características de los niveles superiores pudieran describirse o analizarse simplemente en los términos de las estructuras que caracterizan el nivel de la percepción, El reino de la percepción, el “mundo-vida”, constituía para él la base de k» demás niveles. Todos Continuamos viviendo en el reino de la percepción. Pero, a la vez, los niveles superiores requieren tratamiento individual, y Merleau-Ponty tenía el proyecto de añadir a *La estructura del comportamiento* y a la *Fenomenología de la percepción* obras sobre temas tales como el origen de la verdad y la importancia sociológica de la literatura en prosa. De hecho, estos volúmenes planeados no fueron escritos, pero Merleau-Ponty expuso sus ideas sobre numerosas cuestiones en importantes ensayos. Un ejemplo es su

escrito sobre la fenomenología del lenguaje (1951), donde mantiene que "cuando yo hablo u oigo hablar, experimento esa presencia de los otros en mí o de mí mismo en los otros que es la dificultad con que tropieza la teoría de la intersubjetividad".<sup>55</sup> Otro ejemplo es el notable ensayo titulado *L'outil et l'esprit (El ojo y ti espíritu)*, publicado en 1961.<sup>54</sup> Fue éste el último trabajo que dio a las prensas Merleau-Ponty mismo. En él expresó su opinión de que la ciencia operacional ha perdido hasta el último contacto con el "mundo real" y también la de que el arte está hoy en vías de ser la fábrica del sentido que la ciencia moderna "preferiría ignorar".<sup>56</sup> La reflexión sobre el arte sirve de apoyo a la idea básica del cuerpo-sujeto copio realidad percipiente y perceptible, realidad en el mundo a través de la cual el Ser se hace pardalmente visible o se revela. Nuestro autor se refiere a la música como a lo que representa "ciertos rasgos del Ser: su fluir y refluir, su auge, su pujanza, su turbulenda"; pero centra la atención principalmente en la pintura, que expresa de un modo directo las realidades concretas. Por descontado que Merleau-Ponty no trata de sugerir que la ciencia sea inútil o que se la deba dejar de lado, pero si sugiere que la ciencia se aleja del mundo real al que el artista tiene acceso directo.

¿Qué entiende Merleau-Ponty por Ser? En sus últimos escritos, especialmente en la parte de *Lo visible y lo invisible* que pudo terminar antes de morir, su fenomenología toma un giro más metafísico, y el tema de una realidad última o fundamental pasa al primer plano. El hombre es una realidad perceptible y, como tal, pertenece a la Naturaleza o al mundo. Es también una realidad percipiente, en diálogo con el mundo. Pero de esto no se sigue que como sujeto sea el hombre una

---

38 3. *Signs*, p. 97.

54. Una trad. inglesa va incluida en *The Primacy of Perception*.

55. *The Primacy of Perception*, p. 161.

56. *Ibid.*, p. 161.

conciencia aparte o fuera del mundo. Lo que hay que concluir es que en el acto de la visión humana el mundo se hace visible a sí en el hombre y a través del hombre. Para decirlo de otro modo, el percibirse el hombre de la Naturaleza es el percibirse la Naturaleza de sí misma, puesto que el hombre pertenece a la Naturaleza y está enraizado en ella. Esto es lo que viene a significar metafísicamente la afirmación de que el hombre es a la vez realidad percipiente y realidad perceptible. Pero aunque el hombre en cuanto percipiente constituye su mundo (no en el sentido de que él lo cree sino en el de que hace que aparezcan sus estructuras), la realidad es más que lo que se hace visible o perceptible. Y lo que llega a hacerse visible y lo que subyace a la distinción entre el sujeto y el objeto es el Ser. En sí mismo el Ser es invisible. Para decirlo paradójicamente, se manifiesta él mismo como el inaparente fundamento de lo que aparece en el diálogo entre el cuerpo-sujeto y su entorno. Él mismo no es una estructura perceptible sino el campo de todas las estructuras. El Ser se hace visible a sí mismo en el hombre y por medio del hombre, pero sólo en forma de estructuras perceptibles. Lo que Merleau-Ponty llama “la carne del mundo” fundamenta tanto al sujeto como al objeto, precediéndoles lógicamente. Se automanifiesta en las estructuras perceptibles y también al pensamiento (en el sentido de que el hombre puede llegar a aprehender intelectualmente su realidad); pero, considerado en sí mismo, permanece oculto.

Es perfectamente razonable que se vea en esta teoría del Ser un significativo desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty. Y es comprensible que algunos de quienes, admirándole como filósofo, se inquietan por su inicial exclusión de conceptos tales como el Absoluto y Dios gusten de hacer hincapié en un desarrollo metafísico que recuerda la concepción de Schelling de la naturaleza viniendo a conocerse a sí misma en y por el

hombre y del Ser como oculto en sí pero fundando el sujeto y el objeto. Mas, por otra parte, al concepto merleau-pontiano del Ser no deberían atribuírsele demasiadas cosas. El Ser es, para Merleau-Ponty, la dimensión invisible de lo visible. Es, ciertamente, la realidad última, en el sentido de que se hace visible en las estructuras del mundo; pero no es el Dios del teísmo. Y aunque este sesgo o giro metafísico en su pensamiento le facilitaría un abrirse a la fe religiosa, nada justifica realmente el que se trate de anexar a Merleau-Ponty al cristianismo.

3. Lo dicho hasta aquí tal vez haya dado la impresión de que Merleau-Ponty se mantuvo aparte de las cuestiones sociales y políticas y se dedicó solamente a la filosofía abstracta. En realidad de verdad, sintió una fuerte atracción por el marxismo. Entre otras razones por lo mucho que recalcó Marx la situación básica del hombre como un ser en el mundo y por la importancia que dio al diálogo del hombre con su entorno. Merleau-Ponty quizá tendiera a interpretar el marxismo en los términos de su propia filosofía, pero le impresionaba sinceramente la estrecha conexión que el marxismo establece entre los ideales y las realidades sociales y entre la ética y la política. Nunca fue hombre que aceptara una ideología impuesta por autoridad ni que sometiera su inteligencia a las directrices de un partido, y la interpretación determinista de la historia no era precisamente de su agrado. Pero en *Humanismo y terror* sostuvo que el marxismo “no era más que la simple afirmación de aquellas condiciones sin las cuales no habría nunca ni humanismo alguno [...] ni racionalidad en la historia”,<sup>57</sup> y que como crítica de la sociedad existente y de las demás teorías del humanismo era insuperable. Pero aunque en esta obra hizo Merleau-Ponty cuanto pudo por ponerse en el caso y comprender el empleo del terror en la Unión Soviética y las “purgas” promovidas por Stalin, posteriormente no sólo se convirtió en severo crítico del

régimen soviético y de la ortodoxia' comunista sino que llegó a admitir que la práctica comunista era la consecuencia lógica de la adopción por Marx de una teoría de la historia que permitía a los dirigentes comunistas jactarse de conocer científicamente el curso y las exigencias de la historia y justificar sus acciones y su conducta dictatorial y represiva de un modo análogo a como los ministros de la Inquisición solían justificar sus acciones amparándose en su conocimiento de las verdades divinas y de la voluntad de Dios.<sup>8</sup> Merleau-Ponty no dejó nunca de admirar a Marx como pensador; pero simpatizaba poco con la idea de que una filosofía se hubiese transformado en ciencia y pudiera ser utilizada para justificar la dictadura. No fue, ciertamente, fautor del capitalismo. Pero tampoco fue comunista. Y parece que puede decirse razonablemente que nunca fue en realidad marxista. Lo que del pensamiento de Marx le atraía eran los elementos que en él concordaban con su propia filosofía. Y así, habiendo tratado primeramente de disociar a Marx mismo de los desarrollos comunistas con que no podía estar de acuerdo, pasó después a pensar que los orígenes de esos desarrollos podían hallarse en algunas ideas del último Marx.

En un ensayo hace notar Merleau-Ponty que ya siempre, a partir de Nietzsche, hasta el más modesto estudiante suele rechazar del todo una filosofía que no le enseñe a vivir plenamente.<sup>9</sup> Esta observación tiene por contexto la de que a los pintores no les acusamos de escapismo, mientras que los filósofos están fácilmente expuestos a tal reproche. Ahora bien, contexto aparte, ¿serviría de guía para la vida la filosofía de Merleau-Ponty? Es difícil decirlo, puesto que quedó incompleta. Según está, cabe entender que exige un reconocimiento recíproco entre los seres humanos, un respeto a la libertad humana y un autocomprometerse y entregarse a la causa de la liberación social sin que se pretenda la posesión de ningún conocimiento

absoluto ni derecho alguno a ejercer coerción sobre los seres humanos en nombre de ese presunto conocimiento. Dicho de otra manera, la filosofía de Merleau-Ponty se puede considerar como una forma de humanismo. Pero si a su autor se le recuerda será, presumiblemente, por sus investigaciones fenomenológicas. Y a éstas podemos suponer que no se las tendrá por tratamientos definitivos (cosa que Merleau-Ponty nunca pretendió que fueran) sino por explicaciones estimulantes y puntos de partida.

4. Uno de los ensayos de Merleau-Ponty se titula *De Mauss á Claude Lévi-Strauss*,<sup>60</sup> y Lévi-Strauss dedicó su obra *La ptinstt sauvagt*<sup>61</sup> a la memoria de Maurice Merleau-Ponty, su colega en el Colegio de Francia Lévi-Strauss nació el mismo año (1908) que Merleau-Ponty, y, hechos sus estudios, enseñó durante algún tiempo filosofía en liceos. En 1935 aceptó la cátedra de sociología en la Universidad de Sao Paulo, en el Brasil, donde permaneció hasta 1939. Después de la guerra fue agregado cultural en la Embajada de Francia en Washington. En 1947 regresó a Francia, llegó a ser director de estudios en la École des Hautes Études de París, y en 1959 se le confió la cátedra de antropología social, en el Collège de France. Es, ante todo y sobre todo, antropólogo; pero sus ideas tienen, o se les han atribuido, implicaciones filosóficas. Al estructuralismo se le ha presentado como la concreción o la implicación de una manera de ser al hombre que difiere bastante de la manera existencialista. Michel Foucault<sup>45</sup> lo ha representado como un completar la nietzscheana “muere de Dios” con la “muerte del hombre”. Por eso, aunque yo no sería competente para discutir temas antropológicos, aun suponiendo que tuviéramos aquí espacio para tal discusión, sin embargo parece impropio terminar este examen de la filosofía francesa sin hacer algunas indicaciones, siquiera sean inadecuadas, sobre el movimiento

estructuralista en el pensamiento francés mis reciente.

En el primero y en el último capítulo de su *Antbnpolopt structurait* discute Lévi-Strauss el uso de términos como etnografía, etnología, antropología física, antropología social y antropología cultural. A su juicio, la etnografía, la etnología y la antropología no constituyen tres disciplinas diferentes sino más bien “tres estadios o tres momentos en la misma línea de investigación”.<sup>39</sup> <sup>40</sup> <sup>41</sup> La etnografía, por ejemplo, “aspira a registrar con la mayor exactitud posible los respectivos modos, de vida de los diversos grupos”; <sup>42</sup> su cometido es observar y describir. El movimiento de la mente es, pues, de síntesis, en el cual movimiento la etnología representa una fase. Ahora bien, la síntesis concierne ante todo a las relaciones entre fenómenos sociales; y la antropología trata de establecer las relaciones estructurales básicas que subyacen a todo el conjunto de la vida y la organización social del hombre. El sociólogo, tal como lo ve Lévi-Strauss, estudia la sociedad del propio observador o sociedades del mismo tipo, mientras que el antropólogo procura formular teorías que sean aplicables “no sólo a sus propios paisanos y contemporáneos, sino también a las más distantes poblaciones indígenas”.<sup>43</sup> Además el antropólogo, sin descuidar naturalmente los procesos conscientes de la mente humana, ha de incluir también sus procesos inconscientes, con miras a reducir a fórmulas las estructuras básicas, de las que son proyecciones o manifestaciones todas las instituciones sociales y culturales. En otras palabras, la antropología se interesa por lo que Marcel Mauss describió como el fenómeno social total. Sin

---

39 Lévi-Strauss discute el empleo de términos como “etnología”, “antropología social” y “cultural”, y “sodnología” en el capítulo XVII de su *Anthropologie structurait* (1958; trad, inglesa, por C. Jacobson y B. G. Schoerf. como *Structural Anthropology*, Nueva York y Londres, 1965).

63 Autor de *Les mots et les choses* {*Las palabras y las cosas*} (París, 1966).

64 *Structural Anthropology*, p. 356.

42 *Ibid.*, p. 2.

66 *Ibid.*, p. 363

embargo, aunque no le son indiferentes las sociedades muy desarrolladas, que expresan la conducta consciente del hombre, ni los procesos históricos que llevaron a su desarrollo, su propósito es ir más allá del ámbito de las ideas y los fines conscientes y de los procesos históricos, para abarcar “toda la gama de las posibilidades inconscisas”.<sup>44</sup> Estas posibilidades, según Lévi-Strauss, son limitadas en número. Por lo tanto, si el antropólogo lograra determinar las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre estas diferentes posibilidades o potenciales, podría formular un marco o entramado lógico válido para todos los desarrollos histórico-sociales. Lévi-Strauss cita la frase de Marx de que los hombres son los hacedores de su propia historia, pero ignoran que son ellos los que la hacen; y comenta que si la primera parte de la frase justifica la Historia, la segunda justifica la Antropología.

En la génesis de su idea del análisis estructural en la antropología Lévi- Strauss fue influido por la lingüística, que en su opinión era la ciencia social que más notoriamente había progresado. Este progreso se debía al desarrollo de la lingüística estructural por obra de N. Troubetzkoy y otros. En su *Psychologie du langage*<sup>45</sup> asignaba Troubetzkoy a la lingüística estructural cuatro operaciones básicas: estudiar la infraestructura inconsciente de los fenómenos lingüísticos, analizar en especial las relaciones entre los términos, patentizar las estructuras de los sistemas fonémicos (o sistemas de los sonidos vocálicos), y descubrir las leyes generales o fórmulas de las relaciones necesarias fundamentales. Lévi-Strauss no pretende que pupds tomarse el método fie la lingüística estructural y aplicarlo sin más, literalmente, ep antropología. Pues el antropólogo se ocupa de conductas y actitudes humanas que son irreductibles a

---

67 Ibid., p. 23  
45 Paris, 1933. (*Psicología del lenguaje.*)

sistemas terminológicos o no puede demostrarse que sean tan sólo expresiones lingüísticas. Aunque interprete la sociedad en los términos de una teoría de la comunicación, Lévi-Strauss no restringe la comunicación al lenguaje; ni considera que todas las demás formas de comunicación se deriven del lenguaje. Por otro lado, insiste en la colaboración entre lingüistas y antropólogos y en sus mutuas relaciones, y el método de la lingüística estructural le ha servido de modelo para formular un método de la antropología. Estima que las relaciones entre los fenómenos sociales proporcionan el material para la construcción de modelos abstractos<sup>46</sup> que hagan inteligibles los hechos observados. El antropólogo tratará de ir más allá (o por debajo) de los modelos conscientes a los modelos inconscientes y, estudiando las relaciones entre los tipos de modelos, procurará esclarecer las relaciones necesarias que rigen la vida mental, afectiva, artística y social del hombre. Además, aunque no sostiene que todos los fenómenos sociales hayan de ser susceptibles de medición numérica, Lévi-Strauss contempla la posibilidad del empleo de las matemáticas como instrumento en el análisis antropológico.

La cuestión puede aclararse algo de esta manera: En *La pttsée sauvage* rechaza Lévi-Strauss la distinción, hecha, por ejemplo, por Lévy-Bruhl, entre la mentalidad lógica del hombre civilizado y la mentalidad prelógica del primitivo. “La mente del salvaje es lógica en el mismo sentido y del mismo modo que las nuestras, aunque como las nuestras lo es tan sólo cuando se aplica al conocimiento de un universo en el que reconoce simultáneamente propiedades físicas y semánticas.”<sup>47 48</sup> En este

---

69. Un modelo estructural ha de tener —se nos dice— las características de un sistema, en el sentido de que ninguno de sus elementos pueda sufrir un cambio sin que se produzcan cambios en los restantes elementos. Además ha de ser posible, en todo modelo dado, establecer la serie de transformaciones que resulten en el grupo de modelos del mismo tipo.

47 *The Savage Mind*, p. 268.

71 Admitir Lévi-Strauss\*\* ijur a la antropología se la presente como ciencia «ucial Pero rechaza toda lendetua a conaidriarla como disciplina aislada Mediante la antropología física ir vincula con las ciencia« natural«. v ir vincula laminan con lo« «nidio\* huma mítico», por

caso, por supuesto, ha de haber una lógica en los mitos. Y al escribir sobre la mitología en *Le cru et le cuit (Lo crudo y lo cocido)*, 1964) arguye Lévi-Strauss que no hay desorden y arbitrariedad o mera fantasía en la elección de las imágenes ni en los modos de asociarlas, oponerlas o limitarlas. Porque los mitos expresan unas estructuras mentales inconscientes que son las mismas para todos los hombres. Ahora bien, estas estructuras son de carácter puramente formal. Es decir, no proporcionan contenido como los arquetipos de Jung, sino más bien los entramados o modelos formales que condicionan todas las formas de vida mental. Pese a las diferencias obvias, en los mitos y en la ciencia se expresan las mismas estructuras formales. En cierto sentido; las estructuras básicas equivalen a las categorías *a priori* de Kant. Sólo que no están referidas a ningún sujeto o yo trascendental. Pertenecen a la esfera de lo inconsciente, y Lévi-Strauss piensa, sin duda, que tienen su origen en el trasfondo del hombre, entendiendo éste en un sentido no metafísico sino naturalista.

Lévi-Strauss ha escrito sobre numerosos temas particulares, tales como las estructuras del parentesco (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949), el totemismo (*Le totémisme aujourd'hui*, 1962, y *La pensée sauvage*, 1962) y, como hemos dicho ya, sobre mitología. Ha utilizado la literatura antropológica más relevante y también sus propios trabajos de campo; y, naturalmente, se considera con razón antropólogo y no filósofo. Es más, las filosofías parecen ser para él fenómenos que, como los mitos, proporcionan material de estudio e investigación al antropólogo, en cuanto que encierran las estructuras formales que se expresan en todo el conjunto de la vida y la cultura humanas. Al mismo tiempo, el ámbito que

abarca la antropología, tratando ésta como trata de la totalidad de los fenómenos sociales y siendo Su objeto descubrir los fundamentos formales de la vida mental del hombre, resulta tan amplio que se hace difícil trazar una clara línea de demarcación entre la antropología como ciencia social<sup>71</sup> y la antropología filosófica. Y el hecho de que Lévi-Strauss no pretenda ser filósofo no prueba necesariamente que no tenga un personal punto de vista filosófico que está implícito y a veces halla expresión más o menos explícita en sus escritos antropológicos.

Algunas de las observaciones hechas por Lévi-Strauss en el capítulo noveno de *La pense'e sauvage* implican claramente una filosofía del hombre. Discutiendo allí el concepto sartriano de la razón dialéctica, Lévi-Strauss admite que a él puede tenersele, en la terminología de Sartre, por “materialista trascendental y esteta”.<sup>49 50</sup> Es un “materialista trascendental” porque considera que la razón dialéctica no es algo distinto de la razón analítica sino algo adicional en la misma línea de la razón analítica. “Sartre llama a la razón analítica razón en reposo; yo a la misma razón la llamo dialéctica cuando, tensada por sus esfuerzos para trascenderse, se lanza a la acción.”<sup>51</sup> El esfuerzo de la razón por trascenderse no es, empero, un esfuerzo por aprehender la Trascendencia sino por hallar las bases últimas del lenguaje, de la sociedad y del pensamiento, o, diciéndolo de un modo más provocativo, el esfuerzo por “tratar de resolver lo humano en lo no humano”.<sup>52</sup> En cuanto al término “esteta”, Lévi-Strauss dice que se le puede aplicar en el sentido en que lo usa Sartre, a saber, para referirse a quien estudia a los hombres como si fuesen hormigas. En efecto, el fin último de las ciencias humanas “no es constituir al hombre, sino disolverlo”.<sup>77</sup>

---

49 *The Savage* A1/W. p. 246.

73 *Ibid.*, p 246.

74 *Ibid.*, p 247.

74 *Ibid.*, p 246

Es evidente que Lévi-Strauss no tiene la intención de negar que existencia los seres humanos. El objeto de su estudio es el hombre. La palabra "disolver" ha de entenderse en términos de reducción. Pero Lévi-Strauss insiste en que él no se refiere a la reducción de un nivel "más alto" a otro "más bajo". El nivel por reducir debe concebirse con todas sus características y cualidades distintivas, y si se lo reduce a otro nivel se le comunicará retroactivamente a este otro nivel algo de la riqueza del más alto. Por ejemplo, si lográsemos entender la vida como una función de la materia inerte, encontraríamos que "esta última tiene propiedades muy diferentes de las que se le atribuyeron con anterioridad".<sup>53</sup> No se trata de reducir lo complejo a lo simple, sino de sustituir una complejidad menos inteligible por otra que es más inteligible. Así, el reducir la vida afectiva, mental y social del hombre a estructuras o patrones formales inconscientes no equivale a negar que la primera sea lo que es, sino a hacer inteligible la complejidad de formas de los fenómenos sociales y culturales a la luz de una estructura compleja que es expresada en los fenómenos y los unifica, pero a partir de la cual no pueden deducirse simplemente *a priori* los fenómenos. Pues también hemos de tener en cuenta la dialéctica entre el hombre y su entorno y entre unos hombres y otros.

Lévi-Strauss cree, sin duda, que estas ideas pertenecen de lleno al campo de la antropología y que es un error presentarlas como teorías filosóficas. Pero aunque él de hecho no las despliega como una filosofía, parece estar bastante claro que implican un naturalismo diferente del burdo reduccionismo de algunos *philosophes* del siglo XVIII. Si Lévi-Strauss no ve inconveniente en aceptar el sartriano calificativo de "materialista trascendental", lo cierto es que su materialismo tiene algo de la

ambigüedad típica del materialismo dialéctico, el cual efectivamente ha ejercido cierta influencia en su pensamiento. De todos modos, opone una visión, que reintegra al hombre en la Naturaleza, a la sartriana dicotomía entre lo para-sí y el en-sí, y opone también un condicionamiento de la mente y la actividad del hombre, por estructuras formales que subyacen bajo el nivel de la conciencia, a la libertad absoluta proclamada por el autor de *El ser y la nada*.

Los antecedentes del estructuralismo se hallan, por ejemplo, en la psicología estructural y, más recientemente, en la lingüística estructural, así como en las teorías de Durkheim y de Mauss. Su principal campo de aplicación es el de las ciencias humanas, donde se ocupa sobre todo de las relaciones y de las leyes supuestamente invariantes de combinación entre los fenómenos correlativos. No desprecia el desarrollo histórico, el elemento “diacrónico”; pero atiende sobre todo al elemento “sincrónico”, en las estructuras formales básicas, que cree ser independientes de los cambios históricos. Este enfoque y método se ha aplicado en diversos campos, tales como la crítica literaria, el arte, la psicología y la interpretación del marxismo; y en la medida en que se trata de un método heurístico es obvio que no puede hacerse ninguna objeción seria a que se experimente con él y se evalúen los resultados. Lo que ocurre es que el método está en conexión con hipótesis de las que cabe decir razonablemente que implican una filosofía naturalista que difiere tanto del existencialismo como del marxismo, aunque incorpora elementos que se derivan de ambas fuentes. Dado lo mucho que se insiste en su empleo como método heurístico, es sin duda una exageración hablar de un sistema de filosofía estructural. Asimismo, dada la amplitud del campo de aplicación de este método en las ciencias humanas, muy bien puede hablarse de una corriente de pensamiento que, diferenciándose

del existencialismo y del marxismo, es tal vez presentable como un nuevo naturalismo basado en la reflexión dentro del campo de la antropología social y cultural.

## 19. GABRIEL MARCEL

A) DESARROLLO Y PECULIARIDAD. Gabriel Marcel (n. 1889) pertenece con Karl Jaspers (al que se le compara a menudo) al segundo grupo de filósofos de la existencia, que marchan por un camino propio, ya que, frente a Heidegger y Sartre, reconocen una trascendencia “vertical” (en la dirección hacia Dios) junto a la trascendencia “horizontal” y, en segundo lugar, rechazan una ontología en el sentido clásico de la palabra y operan, no con análisis racionales, sino más bien con puras descripciones de las vivencias existenciales. Además, la actitud de Marcel es tan expresamente antisistemática que la exposición sucinta de su doctrina resulta más difícil que la de ningún otro filósofo de la existencia; de hecho, nadie ha logrado todavía exponerla sistemáticamente. Por esta razón, y también porque Marcel anuncia la publicación de la obra principal (*Research into the Essence of Spiritual Life, Investigación de la esencia de la vida espiritual*) que nos aportará, en lo posible, una sistematización, parece aconsejable limitar la exposición de su filosofía a lo más esencial, a pesar de su gran importancia.

Marcel es, en el tiempo, el primero de los filósofos de la existencia, pues ya en un artículo de 1914, titulado *Existence et Objectivité* expuso tesis existencialistas. Entre todos los representantes del existencialismo es quien más se acerca a Kierkegaard; pero hay que advertir que no había leído ni una sola línea de él cuando desarrolló sus ideas fundamentales. También su desenvolvimiento, según lo expone en sus dos “Diarios de metafísica” (*Journal Métaphysique, 1914-1917* y *Être et Avoir, 1918-1933*), marcha por un camino paralelo al de Kierkegaard: así como el pensador danés partió de una toma de posición frente a Hegel, Marcel se ha liberado poco a poco del idealismo después de un detenido estudio de los neohegelianos

ingleses y, especialmente, de Royce (*La métaphysique de Royce*, 1945), para desembocar en una filosofía subjetiva, existencial. Arrancó de la idea de que, para responder a la cuestión de la existencia de Dios es imprescindible precisar primero el concepto de existencia. Las investigaciones al respecto desembocaron en una filosofía concreta. Después, Marcel se ha convertido al catolicismo y pasa ahora en Francia por uno de los católicos más destacados en el campo de la filosofía. Mas hay que advertir que su actitud frente a la filosofía católica tradicional, especialmente el tomismo, ha sido siempre negativa. En el año 1949 fue invitado por las *Gifford Lectures*, recibiendo un honor que pocos pensadores continentales han compartido (H. Driesch, E. Gilson, Karl Barth, entre otros). Sin embargo, Marcel es en tan poco grado un maestro universitario como Sartre; pero gracias a sus múltiples relaciones con la juventud, ha ejercido una influencia considerable en el pensamiento francés; en la actualidad es uno de los filósofos más conocidos de Europa.

B) IDEAS FUNDAMENTALES. El ser-objeto y la Existencia pertenecen, según Marcel, a dimensiones del ser radicalmente diferentes, lo cual se ve claramente en el problema fundamental de la encarnación (*incarnation*): las relaciones entre mi cuerpo y yo mismo no pueden designarse ni como “ser” ni como “haber”; yo *soy* mi cuerpo y, sin embargo, no me puedo identificar con él. La cuestión de la encarnación ha llevado a Marcel a distinguir claramente entre *problema* y *misterio*. Un problema se refiere a algo que se halla por completo delante de mí, que yo como espectador puedo contemplar objetivamente, mientras que el misterio es “algo en lo cual estoy comprometido” (*engagé*) que, por lo tanto, no puede estar esencialmente fuera de mí. Sólo los misterios importan para la filosofía y por eso la filosofía debe ser transobjetiva, personal, dramática y hasta trágica. “No

estoy asistiendo a un espectáculo”, éste es el lema que Marcel quiere recordar todos los días. La posibilidad del suicidio es, para él, un punto de arranque de toda metafísica auténtica. Esta metafísica no debe ser racional, pero tampoco intuitiva: resulta por una especie de reflexión segunda (*réflexion seconde*).

Marcel no ha desarrollado por completo esta metafísica, pero sí ha perfilado su marcha metódica. Debe ofrecer una respuesta a la exigencia ontológica fundamental: tiene que haber ser; tiene que haber algo que no pueda ser eliminado por reducción, al modo como, por ejemplo, el psicoanálisis elimina los fenómenos psíquicos. Estamos seguros de que hay ser gracias a la misteriosa realidad del “yo soy” (no: *cogito ergo sumí*). Así se supera la oposición entre objeto y sujeto, entre realismo e idealismo. La realidad humana se revela como la realidad de un *homo viator*; un ente que siempre está deviniendo; cualquier filosofía que desconozca esta verdad y pretenda explicar el hombre mediante un sistema, será incapaz de comprenderlo.

Lo que antes que nada nos conduce a la comprensión del ser del hombre es la consideración de las relaciones humanas, de la realidad que corresponde a los juicios en segunda persona, es decir, en el modo del *tú*. Estas “relaciones-tú”, no objetivas, son creadoras: yo me creo en ellas y, al mismo tiempo, ayudo al otro a crear su libertad. En este aspecto, Marcel está muy cerca del pensador judío Martin Buber (1878-1965), que antes que él expuso ideas semejantes. En el centro de las “relaciones-tú” se halla, según Marcel, la fidelidad; aparece como la encamación de una 'realidad más alta, más libre, en la cual la fidelidad se crea a sí misma en la libertad. Pero todavía más fundamental que la fidelidad es la esperanza: la fidelidad se levanta sobre la esperanza. La esperanza posee un peso onto- lógico: muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente

y nada último. Marcel considera su tesis de la esperanza como la más importante de su obra; con ella se separa radicalmente de Sartre, Heidegger y también, a lo que parece, de Jaspers.

Pero el “tú” humano puede ser objetivado, puede ser concebido como un “él”. Hay, sin embargo, cierto límite tras el cual se esconde un Tú absoluto, que ya no se deja captar como objeto: Dios. No es posible demostrar la existencia de Dios por vía racional; se topa con Dios en el mismo plano que con “el otro”, en el plano del tú, en el amor y la veneración, mediante una participación en el Ser verdadero, que acaso comience ya con el preguntar del 'filósofo.

## 20. KARL JASPERS

A) CARACTERIZACIÓN E INFLUENCIAS. Karl Jaspers (1883-1969) fue de los primeros en presentarse en público con trabajos de inspiración existencialista. También es quien, entre todos los filósofos de ese aire, ha trazado el sistema más compacto y más cercano a la metafísica. Por esta razón nos ocupamos de él en último lugar. En sus primeros años fue psiquiatra. Su importante obra *Psychologie der Weltanschauungen* (1919, *Psicología de las concepciones del mundo*) representa su tránsito a la filosofía, a la que se dedicó en adelante. Su obra capital en tres volúmenes lleva el título de *Philosophie* (1932) y nos presenta su sistema entero con virtuosismo y detalle. Además, tenemos una serie de obras entre las cuales hay que mencionar especialmente el primer tomo de su monumental *Philosophische Logik* (1947, 1103 páginas).

Su pensamiento es, por lo general, más equilibrado que el de la mayoría de los demás filósofos existencialistas. Así, por ejemplo, concede a las ciencias un espacio mayor y se enfrenta muy de verdad con sus teorías. Sus libros, escritos en un

lenguaje relativamente sencillo y sin abuso del neologismo que tanto dificulta la lectura de otros autores, esconden todos un tesoro de análisis excelentes. Le distingue de sus compañeros su empeño visible por lograr una metafísica y una especie de teología natural. Pero tampoco deja de participar en la actitud fundamental y en las convicciones comunes a todos los existencialistas.

Según lo reconoce el mismo Jaspers, el filósofo que mayor influencia ha ejercido sobre él sería Kant. Y, en efecto, los supuestos kantianos han sido recogidos por él. También figuran como padrinos Kierkegaard, Nietzsche y el sociólogo Max Weber. Sin embargo, hay que fijarse en cuatro nombres que él cita en ocasiones: Plotino, Bruno, Spinoza y Schelling. Jaspers, y en ello no cabe duda alguna, no sólo es un filósofo de la existencia fuertemente influido por Kant, sino también, y quizá en mayor grado, un neoplatónico.

B) LA BUSCA DEL SER. Jaspers rechaza ciertamente una ontología racional, pero su actitud es, sin embargo, ontológica y metafísica. Según él, la filosofía es por esencia metafísica: se plantea el problema del ser. Sin embargo, el ser no es, como tantas veces se supone, algo dado. “Sería una insensatez creer que el ser es algo de lo que todo el mundo puede hablar/” En este respecto, el pensador admite dos tesis fundamentales de Kant, que para él es “el filósofo por antonomasia”, que no encuentra parangón. Por un lado, hace valer el *principio de la conciencia*: no hay objeto sin sujeto, todo lo que tiene carácter de objeto ha sido determinado por la conciencia en general. El ser objetivo (lo existente, *Dasein*) es siempre una apariencia. Por otro lado, acoge Jaspers la doctrina kantiana de las *ideas* y la desarrolla: jamás se nos da el todo y así las tres ideas kantianas (mundo, alma, Dios) se convierten en tres “abarcadores” (*Umgreifenden*). Todo lo que conocemos nos es cognoscible dentro del marco de

un horizonte. Aquello que abarca todos los horizontes es lo abarcador incognoscible: en primer lugar, lo abarcador que es el mundo, después lo abarcador de mí mismo, finalmente lo abarcador total, la trascendencia. A estos dos rasgos fundamentales se alía luego una experiencia existencial que constituye, quizá, el meollo del pensamiento de Jaspers: la experiencia del desgarramiento y resquebrajamiento de todo ser. El mundo es, como tal, una ruina permanente. No ofrece ningún apoyo firme. La realidad cósmica no es ninguna totalidad. La existencia jamás se realiza. El hombre es, realmente, no más que como existencia histórica, posible. La realidad genuina del ser va deslizándose sin cesar hasta que puede anclar en la trascendencia. Pero la trascendencia no se da objetivamente. Se nos hace real en la ruptura con toda existencia. Así llegamos, mediante el fracaso de todo, también de la busca misma, al ser. “El fracaso es lo último”.

Se puede hablar del ser en tres sentidos. Encontramos primero el ser como lo existente (*Dasein*), como aquello que es objeto. También conocemos el ser como algo que es para sí, que en su raíz es distinto de todo ser de las cosas y que lleva el marchamo de Existencia (*Existenz*). Por último, tenemos lo que es en sí, que no puede ser abarcado ni por lo existente ni por el para sí: la trascendencia. Estos tres modos del ser son otros tantos polos del ser en los que yo me encuentro. Cualquiera que sea el ser de donde arranque no encuentro nunca la totalidad del ser. Por eso la empresa de la filosofía es un *trascender*. La trascendencia se ejecuta de tres maneras: en la orientación en el mundo, en el esclarecimiento de la Existencia y en la metafísica. La primera levanta al mundo de los goznes de la consistencia objetiva que descansa en sí misma y marcha hacia los límites, que ya no se pueden sobrepasar. El esclarecimiento de la Existencia arranca del yo como existente, como objeto de la

psicología, y llega, trascendiendo, a “uno mismo” como Existencia. El trascender en la metafísica le es posible únicamente a la Existencia que de lo existente ha llegado a sí misma; se eleva, todavía, en la trascendencia metafísica. En esas tres maneras se trata de superar la oposición entre objeto y sujeto para encontrar el ser verdadero. Se comprende que este proceder no sea accesible a la razón. Jaspers busca en su filosofía el punto aquel en que anclan el objeto y el sujeto. En ese reino ya no hay más conceptos. Las palabras ya no poseen sentido: se habla en movimientos de pensamiento que no tienen significación. Las palabras son indicaciones que marcan la dirección por donde ir pero nada más.

C) ORIENTACIÓN EN EL MUNDO. La orientación filosófica en el mundo trata de quebrantar el hermetismo cósmico que ha surgido en la orientación empírica del mundo. En primer lugar, señala los *límites de lo forzoso*: en las matemáticas, los axiomas, en las ciencias empíricas la vinculación de los hechos a las teorías, en la concepción del mundo la dificultad de la comunicación y la ausencia de perfección sistemática. Subraya, expresamente, antinomias que se presentan por doquier. Muestra cómo la unidad de la imagen cósmica es inalcanzable. Porque en el mundo se dan cuatro *esferas de realidad*: materia, vida, alma y espíritu. Todas las cuales son reales —el espíritu particularmente no es sólo intencional, sino real en un sentido estricto— aunque con un sentido diverso en cada capa del ser. Representan modos heterogéneos de ser objeto: entre ellos hay siempre el salto. Por ejemplo, la teoría de la evolución es algo obvio para la investigación encaminada a la orientación en el mundo, pero se enfrenta antinómicamente a la conciencia del espíritu. Se propende a hacer del espíritu o de la naturaleza algo absoluto, negando cualquier otra realidad, pero una orientación

sensata en el mundo se mantiene en los hechos y reconoce la existencia de las cuatro esferas de la realidad. Éstas no pueden reducirse a un principio unitario ni tampoco siquiera lo inorgánicamente existente.

Esta *falta de unidad* se muestra también en la acción técnica, en la solicitud, en la educación, en la política: por todas partes tropezamos con muros que *no* se pueden trasponer. Jaspers ilustra lo que dice con un análisis de las diversas actitudes de un médico frente a un enfermo, mostrándonos cómo ninguna de ellas es suficiente. Después estudia el sentido y el valor de la ciencia de la naturaleza, examinando las objeciones que se hacen contra ella. Luego examina detenidamente las ciencias del espíritu y la clasificación de las ciencias. Se llega a ver que toda clasificación de las ciencias es relativa y que fracasa cuándo pretende presentarse como la verdadera. Así como el mundo no se cierra en sí mismo —puesto que no tiene ningún fundamento en sí mismo— tampoco se cierra la orientación en el mundo que las ciencias ofrecen.

Lo mismo se puede decir de esas orientaciones filosóficas del mundo tan compactas y acabadas como el positivismo y el idealismo. El positivismo consiste en convertir en absoluto el pensamiento mecanicista y la ciencia forzosa; pero no puede comprenderse a sí mismo. La vida positivista se muestra ya como imposible al tratar de justificarse, lo cual carece de sentido desde un punto de vista positivista. Pero el idealismo no es menos unilateral y falso que el positivismo. Ambos contestan a la pregunta de qué es lo que realmente es: el todo y lo universal; pero desconocen, por completo, la Existencia y no ven en el individuo más que un objeto. Les parece que el ser es algo demostrado y que se puede demostrar. En su ética la resolución humana ha perdido su raíz. La orientación en el mundo muestra la *imposibilidad de una imagen válida del mundo*.

Pero gracias, precisamente, a su fracaso, estos intentos prestan gran servicio a la filosofía existencialista. Sólo hay dos caminos para salir de esa crisis: volvemos a la autoridad y a la revelación o seguimos adelante hacia la independencia filosófica. La antítesis entre *religión* y *filosofar* cobra con la teología y la filosofía toda su tensión. Ninguna de las dos puede pregonar un saber forzoso como explicación de una fe. Pero hay que escoger entre las dos: o nos arrojamos en brazos de la autoridad o arrostramos el peligro de existir a nuestro riesgo. Hay una lucha entre el filosofar y la religión, pero cuando ambos son auténticos y no se han estampado en un saber objetivo, cada uno respeta al otro como verdad posible, aunque no puedan entenderse entre sí.

D) LA EXISTENCIA. LO que en el lenguaje mítico se denomina "alma" en el filosófico se llama "Existencia". Se trata de un ser que se encara con todo el ser cósmico. No es, propiamente, sino que puede y debe ser. Este ser soy yo mismo, con tal de que no me convierta en objeto para mí mismo. Representa una irrupción en el ser del mundo y no se halla más que en el hacer. Tropezamos con esta irrupción en las situaciones límites o fronterizas (muerte, padecimiento, lucha y culpa), en la conciencia histórica, en la libertad y en la comunicación.

La percatación reflexiva de la Existencia es lo que Jaspers llama *esclarecimiento de la Existencia* (*Existenzerhellung*). Pero los recursos mentales de semejante esclarecimiento deben poseer un carácter peculiar, porque la Existencia no es ningún objeto; jamás podré decir de mí lo que soy. El pensamiento esclarecedor jamás podría captar la realidad de la Existencia, porque ésta se encuentra únicamente en el hacer de hecho. Sin embargo, cuando el esclarecimiento no es meramente pensado, sino pensado trascendiendo la Existencia (que, a su vez, es un trascender) no es menos que la realización de la posibilidad

existencial y puede aprehender la Existencia posible.

He aquí los métodos de esclarecimiento de la Existencia: ir hasta el límite, donde no hay más que vacío; la objetivación en el lenguaje psicológico, lógico y metafísico; finalmente, la concepción de un universal específico. Mediante lo último se establece un lenguaje con el cual vibra a la par la Existencia posible y se establece también un esquema formal de la Existencia que es, por lo general, inadecuado y sólo posee un sentido conductor para interrogar a la Existencia.

Con ayuda de semejantes esquemas se puede describir la Existencia mediante un haz de *categorías* peculiares que se enfrentan a las de Kant y que hay que aplicar a la Existencia: en lugar de estar sometida a reglas, la realidad existencial es absolutamente histórica. Tiene el origen en sí misma, es decir, es libre; ser significa aquí decidirse. La Existencia no es algo rígido, sino algo que perdura en el tiempo. No conoce ninguna causalidad recíproca, sino la comunicación. No es real en ella lo que corresponde a una sensación, sino lo absoluto en el momento decisivo. A la magnitud de lo existente corresponde el rango de la Existencia; en contraste con la posibilidad objetiva tenemos la posibilidad de elección como indecisión del futuro en que consiste mi Existencia. A la necesidad de lo existente se enfrenta el tiempo lleno del instante y al tiempo indefinido el presente eterno. La Existencia no es objetiva, mensurable, experimentable, universal, sino libre en su raíz. Cada Existencia posee su tiempo; hay en ella origen y nacimiento.

Entre las diversas seudodefiniciones de la Existencia que ofrece Jaspers (puesto que es imposible una verdadera definición) la siguiente sería la más adecuada: “La Existencia es lo que nunca puede convertirse en objeto, el origen a partir del cual yo pienso y obro, del cual hablo en movimientos del pensamiento que no son conocimientos; la Existencia es aquello

que se comporta consigo mismo y, de este modo, con su trascendencia.”

Pero sería un error peligroso pretender concebir la Existencia como subjetividad. En la realidad cala el estrato del ser objeto y del ser yo. Se halla más allá de esta diferencia: mediante el filosofar *se pone en cuestión la objetividad y la subjetividad*. La Existencia puja hacia dos lados: hacia lo objetivo y hacia lo subjetivo. La meta del filosofar se halla, en este caso, en este nuevo dominio oscilante de la objetividad. Se comprende que Jaspers no pueda expresarse en una terminología objetiva ni siquiera al tratar el problema de la objetividad.

Si pretendemos definir más agudamente la Existencia tendremos que ver con claridad los conceptos de comunicación, historicidad y libertad que la Existencia “es”

E) COMUNICACIÓN. La Existencia surge de sí misma, pero no sólo por sí misma y consigo misma: la Existencia se da únicamente como comunicación que se percata de que lo es, yo soy únicamente en comunicación. Jaspers distingue diversas clases de comunicación en las cuales el hombre sólo se da como un existente. Todas ellas tienen sus límites y más allá de ellos encontramos la comunicación de las Existencias. Es éste el proceso en que el yo se abre y realiza como “mismo”. En ella, el “mismo” (*Selbst*) se da al “mismo” en recíproca creación. La comunicación es una *lucha amorosa*. La Existencia pugna en ella por la franqueza sin límites. Pero se trata de una lucha muy especial: no se busca la superioridad ni la victoria: cada cual pone todo a disposición del otro. El amor no es todavía comunicación, pero sí su fuente; sin comunicación existencial, el amor es problemático. Jamás cesa la lucha amorosa de la comunicación si no se ha renunciado a ella. Se manifiesta como un hacerse a partir de la nada, pero no podemos saber su meta final.

La comunicación puede revelarse también en el mandar y el servir (como lealtad y bondad, como humildad y responsabilidad), en el trato social, que representa una existente condición de la comunicación, en la discusión, cuando se trata de la buena voluntad para entenderse, y hasta en la vida política siempre que no se haga de ella algo absoluto. La comunicación desempeña un papel muy importante en la filosofía. En la introducción a su obra principal dice Jaspers: “no filosofamos arrancando de la soledad, sino de la comunicación. Se nos convierte en punto de partida lo siguiente: cuál es la actitud y el comportamiento del hombre frente al hombre, como individuo frente a individuo”. No es posible filosofar sin comunicación. Es filosóficamente verdadero un pensamiento en la medida en que su marcha reclama comunicación. La verdad filosófica encuentra su origen y su realidad en la comunicación. La razón es obvia: filosofar es un acto de la Existencia quien, a su vez, arraiga únicamente en la comunicación. Siendo esto así, no puede haber *ninguna verdad definitiva* como sistema filosófico, porque también el sistema de la verdad se va logrando a través del proceso en que el “mismo” deviene y sólo puede ser realizado al final de los días, cuando ya han cesado el tiempo y el proceso.

F) LA SITUACIÓN Y LA HISTORICIDAD. La Existencia se halla siempre en situación. Entiende Jaspers por situación una realidad para un sujeto interesado en ella como un existente porque significa constricción o cierto juego libre. Las situaciones pueden cambiar o pueden ser atajadas, pero hay también situaciones absolutas. Son las *situaciones límites*, que no pueden ser cambiadas por nosotros, que son definitivas, en las que fracasamos. Estas situaciones no pueden ser aprendidas, sino únicamente sentidas por la Existencia. Son las siguientes: yo, en calidad de existente, me hallo siempre en una situación

determinada: la muerte; el padecimiento; la lucha; la culpa. Reaccionamos ante las situaciones límites gracias a que en nosotros aflora la Existencia posible: nos hacemos nosotros mismos al penetrar con los ojos abiertos en las situaciones límites. Sólo en una situación límite tiene lugar la realización del todo de la Existencia. En otras palabras, la Existencia real es realidad histórica que cesa de hablar.

Porque la Existencia es *historicidad*. En la historicidad se me trasluce la duplicidad de mi conciencia: soy únicamente como existente en el tiempo y yo mismo no soy temporal. Pero estos dos aspectos en la conciencia existencial son originariamente uno. La historicidad es la unidad de lo existente y de la Existencia, de la necesidad y de la libertad: tanto la necesidad absoluta como la libertad sin obstáculos quedan canceladas en la conciencia histórica. Nada sería la Existencia de no ser yo un existente; porque no hay Existencia que no sea un existente. Pero yo tampoco sería de no ser como Existencia, por eso, también la historicidad es unidad de tiempo y de eternidad. La Existencia ni es atemporalidad ni tampoco temporalidad como tal, sino una cosa en otra. En el “instante” se manifiesta este carácter de la Existencia: el “instante” es la identidad de la temporalidad y la atemporalidad, el ahondamiento del momento de hecho en presente eterno.

Resulta claro que en la conciencia histórica se capta el ser y no lo universal. Por eso la historicidad no es pensable. Pero tampoco por ello es lo irracional, puesto que lo irracional es algo puramente negativo mientras que lo absolutamente histórico es por entero positivo. Es lo que conlleva la conciencia de la Existencia, hontanar y no límite, origen y no residuo.

G) LIBERTAD Y CULPA. La Existencia “es” libertad. Esta libertad se halla en un plano completamente distinto de la cuestión del determinismo y el indeterminismo. Porque ambos toman al ser

objetivo como si fuera todo el ser y la libertad se les hace perdediza por el mismo camino. La libertad de la Existencia no es objetiva, tampoco es demostrable ni refutable. No se identifica con el saber, tampoco con el arbitrio ni con la ley; sin embargo, no hay libertad sin saber, sin arbitrio y sin ley. Tengo conciencia de la libertad en la elección “existencial”, es decir, en la decisión de ser yo mismo. Como es idéntica con la Existencia, la libertad es sencillamente incomprensible. Yo sí tengo certeza de ella, no en el pensamiento, sino en el existir. Por eso se presenta la libertad como unidad contradictoria entre arbitrio y necesidad: puedo, puesto que debo. Libre en la elección, me vinculo por ella, pues realizo y soporto consecuencias. No es una vinculación por la realidad empírica, sino por la autocreación en el instante de la elección. De aquí se sigue que así como no tenemos Existencia alguna que no esté como existente, tampoco existe ninguna libertad absoluta.

Como me sé libre me reconozco también como culpable. Pero la culpa no es algo ajeno a la libertad: se da dentro de mi libertad y por el hecho de ser yo libre. Porque existimos en una actividad que es fundamento de sí misma: tengo que querer y obrar para vivir. Ya el no obrar es un obrar. Pero mediante la elección y la acción echo mano de una alternativa, es decir, que debo dejar a un lado otras posibilidades. Estas otras posibilidades son los hombres. Mediante la decisión de mi existir desemboco en la culpa. Esta culpa destruye toda autojustificación de la Existencia en su devenir. Esta culpa primordial está en la base de cualquiera otra. Es inevitable, es la Existencia misma.

H) LA TRASCENDENCIA. Lo existente no tiene fundamento alguno y se halla desgarrado; la Existencia es una insuficiencia sin fin. Es tan sólo con relación a la trascendencia o no es nada. Todo ser como subsistente y todo ser como libertad es *un ser*

pero no *el* ser. El ser verdadero es trascendencia. Es algo que carece en absoluto del carácter de objeto y algo absolutamente escondido. La metafísica, que se ocupa de él, no puede emplear sino símbolos; su pensamiento se derrumba lógicamente. El ser y el no ser alternan en ella en un cambio perpetuo. Como objetividad metafísica la trascendencia aparece en el mito, en la teología y en la filosofía, pero en lucha perpetua. El verdadero método de la metafísica, sin embargo, consiste en seguir uno de los tres caminos: el camino del trascender formal, el de la referencia “existencial” y el de la lectura de cifras.

En el *trascender formal* no sólo se trascienden las categorías de lo existente, sino la misma Existencia. Resulta casi inevitable pensar a Dios como personalidad, pero la divinidad permanece oculta.

Las *referencias “existenciales”* a la trascendencia son: pertinacia y entrega, caída y levantamiento de la Existencia, la ley del día y la pasión de la noche, la riqueza de lo múltiple y lo uno. Entre las referencias se ha hecho famosa la doctrina de las dos leyes. Al existir, nuestro ser parece referido a dos potencias: la *ley diurna* ordena, fomenta la claridad y la lealtad, se empeña en realizar en el mundo. La *pasión noctámbula* es un ímpetu de arruinarse en el mundo; quebranta todos los órdenes, es oscuridad, se asienta en la vinculación terrena, en lo materno, en la sangre. La erótica es su expresión. Ambos mundos se hallan en relación entre sí, pero en ninguna Existencia se cumple su síntesis. En su teoría sobre lo múltiple y lo uno rechaza Jaspers la aplicabilidad de la unidad o de la multiplicidad numérica a la divinidad, lo mismo que cualquier otra unidad y multiplicidad conocidas de nosotros. La trascendencia es lo uno, pero tanto el monoteísmo como el politeísmo son igualmente insuficientes. Ni siquiera se puede atribuir a Dios la personalidad, porque la personalidad se da únicamente frente a otras personalidades y la

divinidad no tiene contertulios. En todos estos aspectos Jaspers es un fiel discípulo de Plotino. Su divinidad es como la del neoplatonismo: recóndita, incognoscible, unidad absoluta que sobrepasa todas las categorías. Es trascendencia, pero está, al mismo tiempo, en lo existente y en la Existencia. Pero su teoría sobre las “cifras” contiene algo nuevo, aunque en sus grandes rasgos sigue fiel a la tradición neoplatónica.

I) LECTURA DE CIFRAS Y FRACASO. El método más importante de la metafísica es la lectura de cifras. Se llama “cifra” \* al ser que nos pone en presencia de la trascendencia sin que para ello ésta tenga que convertirse en un ser objeto o en un ser sujeto (Existencia). En la cifra es imposible separar el símbolo de aquello que simboliza: trae la trascendencia a presencia, pero no es interpretable. Siempre resulta multívoca. Y mucho menos habrá una interpretación general de las cifras; toda explicación es siempre una interpretación para la Existencia. El lugar de lectura de las cifras es la Existencia. Se lleva a cabo en nuestra acción; en esta lectura capto un ser al pugnar por él. Esta lectura nada tiene que ver con la ontología, no existe ningún saber forzoso, compulsivo.

Nada hay que no pudiera ser cifra: todo lo existente, la naturaleza y la historia, la conciencia en general, el hombre mismo, su unidad con la naturaleza v con su mundo, su libertad, etcétera; pueden ser cifras de la trascendencia. Eí lenguaje en que se vierte la lectura de las cifras es arte. Pero también la especulación filosófica consiste en la lectura de cifras. Por eso las demostraciones de Dios no son sino la lectura especulativa de cifras; su fuente se halla en la conciencia ontológica de la Existencia. Pero la trascendencia no se demuestra jamás, sino que se da testimonio de ella. La cifra decisiva de la trascendencia es el desvanecimiento de lo existente: el ser en fracaso.

La experiencia nos enseña que el fracaso es la última palabra: todo fracasa. Pero lo que fracasa en las situaciones humanas es la Existencia misma. Ahora bien, hay un fracasar auténtico y otro postizo. Así, por ejemplo, cuando se busca el fracaso y, en especial, cuando se quiere el fin de todas las cosas: he ahí un fracasar de pacotilla. El fracaso genuino se logra en la construcción de un mundo existente con voluntad de norma y duración, pero con conciencia y riesgo de derrumbe. Este fracaso genuino significa eternización y puede convertirse en cifra colmada del ser. La conciencia del fracaso acarrea pasividad únicamente cuando se presupone la perduración como patrón de valores y cuando se extrema a lo absoluto la existencia cósmica.

El fracaso es necesario. Habiendo libertad, la vigencia y la perduración deben ser quebradizas. Como la libertad sólo es a través y en contra de la naturaleza, tiene que quebrantarse como libertad o como existente. La lectura de cifras no es posible más que al socaire del fracaso en las decepciones de lo existente, en el fracaso de todo saber y de toda filosofía; sobre todo, cuando lo finito ha de ser vasija de lo genuino tiene que convertirse en fragmentario. Parece como si Jaspers nos quisiera dar a entender que el fracaso de todo ser finito significa la revelación y corroboración supremas de la infinitud de Dios, el único ser verdadero. Sólo en un derrumbe total puede hacérsenos visible. De aquí que el lema definitivo de esta filosofía rece: “filosofar no es otra cosa que aprender a morir” y la consigna: “experimentar el ser en el fracaso”



## OBSERVACIONES CRÍTICAS FINALES

Para hacer justicia a la filosofía de la existencia comencemos por distinguir claramente en ella dos rasgos diferentes. La filosofía de la existencia significa, en primer lugar, un retorno a las cuestiones candentes del destino humano, tan importantes en el sentido de la concepción del mundo, y en este aspecto aporta un nuevo análisis de la existencia humana basado en fundamentos ontológicos y metafísicos.

1) No cabe duda que, pensando en el porvenir de la cultura europea, hay que congratularse de este viraje hacia las cuestiones humanas —lo que designaremos como elemento “tíquico” (del griego τυχη, destino) del existencialismo—, ya que el interés por el destino humano parece inseparable de la cultura europea, plasmada por fuerzas helénicas, romanas y cristianas. Pero en el curso de los siglos “modernos” este elemento “tíquico” casi fue eliminado de la filosofía europea. Ya Spinoza decía: “El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte”, y en el siglo xix todo lo personal pasaba por “anticientífico”. Pero no hay que concebir el elemento “tíquico” como religioso: Nietzsche, por ejemplo, que es un pensador expresamente “tíquico”, no es, sin embargo, un filósofo religioso. Tampoco hay que identificarlo con lo existencial; ya dijimos que ni San Agustín ni Pascal eran existencialistas. La significación de este elemento en filosofía nos podría aclarar una comparación entre Haeckel y Nietzsche. Los dos eran ateos y deterministas y, sin embargo, sus pensamientos marchan por senderos radicalmente distintos. Así, por ejemplo, la no existencia de Dios es para Haeckel una tesis demostrada, mientras que para Nietzsche es un drama. Si pensadores al estilo de Haeckel decidieran la suerte de la filosofía europea, ésta se hundiría arrastrando consigo a la cultura misma. Al restaurar el elemento “tíquico” el existencialismo ha contribuido, sin duda, la restauración de nuestra salud y de nuestro pensamiento.

Pero, como ocurre tan a menudo, el existencialismo ha exagerado la reacción, por lo demás justificada, contra el pasado. Para algunos filósofos de la existencia no parece haber más

cuestiones que las “tíquicas” o del destino. Todo su filosofar gira en torno a la muerte, el dolor, el fracaso, etcétera. Así descuidan otro factor no menos esencial de la cultura europea, su sentido por lo objetivo y lo científico, tan desarrollado sobre todo entre los griegos. El existencialismo marcha a veces tan lejos en la dirección de lo “tíquico” que ya no parece una filosofía europea, sino más bien hindú, es decir, un pensamiento encaminado exclusivamente, hasta en su lógica, a ser un instrumento de salvación. Por esta razón muchos filósofos europeos serios, y hasta podríamos decir que la mayoría, miran con justificado recelo el existencialismo.

2) Junto al elemento “tíquico” encontramos en la filosofía de la existencia el elemento técnico-filosófico. En este aspecto podemos apuntar en su favor algunas ideas y resultados preciosos. Así, es innegable que estos pensadores han enriquecido la filosofía con toda una serie de excelentes análisis psicológicos y fenomenológicos y que hasta han explorado así por primera vez dominios nuevos, por ejemplo, las relaciones puramente personales entre los hombres (el “ser-con”, el “ser-para-otro”, el “tú”, la “comunicación”). Ha surgido en este punto una nueva problemática que significa una ampliación esencial de la filosofía. También son fundamentales las controversias de los existencialistas con el positivismo, por un lado, y el idealismo, por otro. Oponen con éxito al primero la irreductibilidad del ser humano a lo material y superan al segundo al afirmar con gran energía y convicción la prioridad del ser frente al pensar. También han hecho mucha ontología, que en algunos de ellos resulta acabada y hasta coronada por una metafísica. Hay que destacar especialmente que su comprensión de diversos problemas antropológicos supera con mucho a todo lo que el siglo XIX aportó en este aspecto e insistir de nuevo en que la filosofía de la existencia no es sólo un llamamiento profético, sino, también, una filosofía técnicamente muy valiosa.

Pero en este aspecto técnico, precisamente, es donde encontramos las mayores fallas del existencialismo. Estos filósofos apenas si han podido superar del todo el idealismo; presuponen que lo objetivo ha de estar condicionado necesariamente por el sujeto y por eso buscan el ser en un pretendido “transobjetivo”, que ya no es

pensable ni, por lo mismo, expresable en palabras. Lo concreto se ha convertido en una preocupación tan apremiante que no se presta atención sino “a lo de uno”. Pero de este modo la filosofía de la existencia se convierte a menudo en una pura autobiografía, que en una forma más bien poética que científica, presta expresión poco inteligible a puros sentimientos. Pero la situación es también más escabrosa en lo que se refiere a la ontología de los existencialistas; desde el punto de vista de la profunda doctrina del ser que resurge en la actualidad, aparece a menudo como un juego de aficionados con conceptos *poco perfilados* (en Sartre, sobre todo el de la nada). Ningún filósofo de la existencia ha penetrado realmente en el ser como ser y todos reinciden en la confusión del *nivel del ser*, propio del hombre, como un *modo del ser* que se le atribuye erróneamente. No se supera con una ontología auténtica la escisión cartesiana del ser en lo humano y lo no humano, que ha pesado tan fatalmente sobre casi todo el pensamiento “moderno”, sino que, por el contrario, resulta agravada. Por esta razón, y a pesar de sus grandes méritos y de sus muchas aportaciones metafísicas valiosas —por ejemplo, su visión de la contingencia del ente y de la trascendencia de Dios—, el existencialismo sigue siendo insatisfactorio. La filosofía del ser trata estos mismos problemas en forma más seria y penetrante.

## NIKOLAI BERDIAEV

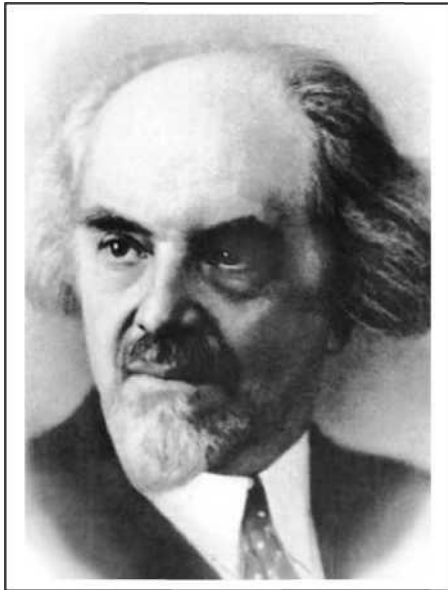
Nicolai Alexandrovich Berdiaev nació en Kiev en 1874, en el seno de una familia de tradición militar, e inició sus estudios en la Academia Militar. Pasó después a la Facultad de Derecho de la Universidad de Kiev, pero en 1898, antes de haber terminado los estudios, fue arrestado y deportado a Vologda, por pertenecer a un círculo socialista. Esta circunstancia vino a truncar para siempre los estudios oficiales de un hombre que, posteriormente, había de revelar una asombrosa instrucción, una amplitud de intereses filosóficos, culturales y sociales más asombrosa todavía, y un extraordinario talento como escritor y publicista.

Al igual que otros muchos jóvenes estudiosos contemporáneos, Berdiaev simpatizó al principio con el marxismo, pero pronto sintió la necesidad de una revisión filosófica del mismo, para lo cual se sirvió de las ideas neokantianas entonces de moda. Una vez superado este estadio, pasó al realismo religioso, sobre todo bajo la influencia de Vladimiro Soloviév, y comenzó a elaborar gradualmente su propia concepción cristiana del mundo, cuya idea dominante y casi obsesiva es la de la libertad creadora.

En 1902, juntamente con Bulgakov (otro ex marxista que volvió a la Ortodoxia y llegó a ser más tarde un teólogo ortodoxo de fama) y otros autores, que luego se hicieron célebres en la filosofía rusa, publica la antología *Problemas del idealismo*, que anuncia el paso de la «intelligentsia» rusa del marxismo a la investigación filosófica profunda, a la reflexión sobre los problemas morales, y, posteriormente, sobre los religiosos. En 1909 aparece, bajo la égida de Berdiaev, una segunda antología, *Vecji* que fue como un examen de conciencia

de la «intelligentsia» rusa y un manifiesto del renacimiento cristiano; se trataba de un libro celeberrimo, cuyos ecos todavía perduran. En 1918, Berdiaev colabora en una tercera antología, *Iz glubiny* prohibida por Lenin y de la cual se publicaron clandestinamente unos pocos ejemplares en 1921, que en seguida fueron confiscados. En 1922 fue expulsado de la Rusia leninista junto con una veintena de filósofos que habían mantenido una actitud de resistencia frente al marxismo oficial. Vivió en el exilio, primero en Berlín y luego (a partir de 1925) en París, en donde murió el 24 de marzo de 1948.

Entre la amplia gama de Intereses filosóficos de Berdlaev, la filosofía de la historia ocupa un lugar preeminente, tanto por la cantidad de obras dedicadas a ella (*El sentido de la historia*, *La filosofía de la desigualdad*, *La nueva Edad Media*, etc.), como por la temática misma, que aparece en la mayoría de sus escritos. La obra que aquí presentamos fue escrita durante su exilio



de Berlín e hizo célebre en Occidente a su autor (fue traducida al francés en 1949). Más que de filosofía de la historia, trata de historiosofía, y busca en las profundidades del ser (de Dios) los orígenes, la razón de ser, las leyes, los avalares, el significado y la finalidad del drama de la historia. Tomando como modelo las «primeras» filosofías de la historia (el *Libro de Daniel* y la *Civitas Dei*, de S. Agustín), ve en lo «histórico» la manifestación de lo «metafísico», pone al descubierto las Insuficiencias del método «ilustrado» en lo que respecta al estudio de la historia, del cual reconoce los indiscutibles méritos científicos, a la vez que muestra las insolubles aporías. Para Berdlaev, el iluminismo es un momento presente en toda época histórica, un momento dialécticamente inevitable, pero que debe ser superado, si queremos alcanzar una comprensión de la historia. Sin ignorar las reservas de la crítica histórica, Berdiaev

se esfuerza apasionadamente por rehabilitar la tradición histórica y el mito como las verdaderas fuentes de la comprensión histórica, con lo cual se anticipa a ciertos autores occidentales, como Jung y Jaspers. Pone de relieve la Insuficiencia de la comprensión histórica subyacente al mundo helénico, a la cual contrapone la comprensión judeo-cristiana, y en este punto también es un pionero.

Para Berdiaev, la historia comienza en el seno mismo de la Divinidad, y el hombre, a través de su propia historia, participa en este drama divino-humano. Sólo en Dios es posible comprender el tiempo y la eternidad, el principio y el fin. En general, el análisis del tiempo constituye uno de los momentos sobresalientes de esta obra; por el contrario, su comprensión de la Divinidad (que guarda grandes semejanzas con la de Bóhme), aunque sugestiva, resulta más

En su obra “El sentido de la Historia” que lleva por subtítulo “Experiencia del destino humano”, Berdiaev presenta un prácticamente un compendio de su pensamiento. En dicha obra encontramos un capítulo especial y original dedicado al destino del pueblo hebreo, con su grandeza y sus límites, con su función preparatoria del cristianismo y... del socialismo.

Según Berdiaev (que en esto sigue a Schelling), sólo en el cristianismo se da una comprensión plena y exhaustiva del misterio de la historia, entre cuyos aspectos originales (que son muchos) destaca el de haber liberado al hombre del terror a las fuerzas de la naturaleza, preparando así el advenimiento de la ciencia moderna y de la técnica. También aquí aparecen barruntos que anticipan el debate sobre el secularismo, tan de moda hoy.

Contiene también un capítulo sobre el Renacimiento y el

humanismo que es un canto a las conquistas de esta época extraordinaria de la historia de la humanidad, de la cual destaca su belleza y fecundidad, a la vez que muestra cómo y por qué se malograron sus ideales. El Renacimiento y el humanismo llevaron la concepción puramente humanística de la historia a su apogeo, pero también al absurdo.

El final del Renacimiento y la crisis del humanismo se estudian en dos capítulos llenos de iluminaciones fulgurantes y de presagios. También aquí se anticipa la temática del final de la época moderna, ilustrada posteriormente por un célebre libro de Guardini. Nietzsche y la máquina, Comte y Marx, democratización y desintegración del ideal humano, Dostoievsky y el humanismo cristiano son aquí otras tantas voces que se entrecruzan, se superponen, se contradicen y terminan por darnos una visión global, sugestiva y estimulante, de este grandioso fenómeno.

En el capítulo dedicado a la teoría del progreso, el talento de Berdiaev alcanza una vez más las cimas de la genialidad. El autor muestra las generosas aspiraciones y las inevitables contradicciones inherentes a aquella teoría, y sitúa la posible solución del drama de la historia en un plano escatológico. En este punto, Marx y el socialismo son también tenidos en cuenta, y, sobre todo indirectamente, vienen sometidos a una crítica que, además de genial, podríamos calificar de premonitoria; sin duda alguna, se trata de un capítulo particularmente útil en orden a inmunizar contra la fe ingenua en el progreso, que parece resurgir en nuestros días. Lo mismo puede decirse del «sociologismo», que Berdiaev conoce muy bien (pues ha sido educado en él, por así decirlo) y del que muestra las contradicciones y los límites.

El apéndice da la impresión de haber sido agregado a la obra de un modo un tanto forzado; no cabe duda de que ésta

podría prescindir de él sin sufrir menoscabo alguno; al contrario, sin el apéndice, la obra saldría ganando. Pero Berdiaev quería exponer su opinión sobre la obra de Spengler, entonces reciente y de moda; por otra parte, en la confrontación entre ambas concepciones de la historia queda patente la mayor profundidad, amplitud y genialidad de pensamiento del filósofo ruso.

En suma, se trata de un libro que, después de casi cincuenta años, no ha perdido su actualidad, circunstancia que, por sí sola, acredita la validez de sus planteamientos. Por otra parte, constituye un esbozo de lo que el autor ha desarrollado después en otras obras, pero un esbozo completo y elocuente en sí mismo, que nos da la medida del genio de Berdiaev, cuya fuerza no estuvo nunca en la precisión de la investigación, la multitud de citas bibliográficas, el aparato crítico, el trabajo de detalle.

A continuación para profundizar aún más en el pensamiento de Berdiaev presentamos en fragmento de la obra *“El Sentido de la Historia”*-.

#### VOLUNTAD DE VIVIR Y VOLUNTAD DE CULTURA

1. En nuestra época, no hay tema más apremiante en el ámbito del conocimiento y en el de la vida que el de la cultura y de la civilización, de su correlación y de las diferencias existentes entre ambas. Es el tema del destino que nos aguarda, y nada sacude al hombre con tanta fuerza como su destino. El extraordinario éxito del libro de Spengler sobre la decadencia de Europa se explica por el hecho de haber planteado con tanta energía a la humanidad culta la cuestión de su destino. En los momentos de transición, en las épocas de crisis y de catástrofes, conviene meditar seriamente sobre el destino histórico de los pueblos y de las culturas. El reloj de la historia universal señala la hora fatal de la decadencia inminente; es tiempo de encender

las lámparas y de prepararse para la noche. Spengler afirma que la civilización es el destino fatal de toda cultura. Y la civilización desemboca en la muerte. No se trata de un tema nuevo para nosotros. Este tema resulta particularmente familiar para el pensamiento ruso y para la filosofía rusa de la historia. Los pensadores rusos más notables han descubierto hace tiempo la diferencia entre cultura y civilización y han ligado este tema al de las relaciones recíprocas entre Rusia y Europa. Toda nuestra conciencia eslavófila ha experimentado siempre una gran aversión no por la cultura, sino por la civilización europea. La tesis según la cual «Occidente perece» significaba justamente que la gran cultura europea se aproxima a su fin, y comienza a triunfar la civilización europea, desprovista de alma y de todo principio superior. Chomiakov, Dostoievski y Leontiev sentían verdadero entusiasmo por el gran pasado europeo, por esta «tierra de los santos milagros», por sus monumentos sagrados, por sus piedras venerables. Pero la vieja Europa ha traicionado su pasado, ha abdicado de él. La civilización irreligiosa burguesa ha triunfado sobre la vieja cultura sagrada. La lucha entre Rusia y Europa, entre Oriente y Occidente, era interpretada como una lucha del espíritu contra el indiferentismo, de la religiosidad de la cultura contra la irreligiosidad que lleva consigo la civilización; deseaban que Rusia no emprendiera el camino de la civilización, que hubiera seguido su propio camino, que hubiera tenido su destino propio; pensaban que en Rusia todavía era posible una cultura sobre bases religiosas, una cultura auténticamente espiritual. La conciencia se planteó este tema con verdadera pasión.

Ahora bien, ¿puede afirmarse que este tema es extraño a la conciencia occidental, que el pensamiento europeo no ha llegado a plantearse, y que ha sido afrontado por primera vez por Spengler? El fenómeno Nietzsche está ligado a una aguda toma

de conciencia de este tema, tan dramático para la cultura occidental. La nostalgia de Nietzsche por la cultura trágica, dionisiaca, es una nostalgia que nace en la época en que comienza el triunfo de la civilización. Los espíritus más elevados de Occidente experimentaron este disgusto mortal ante el triunfo del «mammonismo» en la vieja Europa, ante la extinción de la cultura espiritual (caracterizada por su dimensión sagrada y simbólica) y la aparición de la civilización técnica y sin alma. Todos los románticos de Occidente son personas vulneradas, casi mortalmente, por la civilización triunfante, tan ajena a su espíritu. Con ímpetu profético, Carlyle se rebelaba contra la civilización, que asfixia al espíritu. La rebelión encendida de León Bloy contra el «burgués» en sus geniales estudios sobre la sabiduría «burguesa» fue una rebelión contra la civilización. Todos los católicos franceses, simbolistas y románticos, se refugiaron en el medioevo, en la lejana patria del espíritu, para salvarse del tedio mortal que la civilización triunfante llevaba consigo. La inclinación de los occidentales por las épocas culturales pretéritas o por las culturas exóticas de Oriente significa una rebelión del espíritu contra el tránsito definitivo de la cultura a la civilización, pero es la rebeldía de un espíritu demasiado refinado, decadente, debilitado. Los hombres de una vieja cultura decadente no tienen la fuerza necesaria para escapar del monstruo de la civilización y pasar a otra dimensión, a la de la plenitud del ser, a la del ser eterno; se salvan refugiándose en el lejano pasado, que ya no es posible resucitar, o bien en los mundos culturales fosilizados de Oriente, que les son completamente ajenos.

Así quedan gravemente dañados los fundamentos de la superficial teoría del progreso, en virtud de la cual se creía que el futuro sería siempre más perfecto que el pasado, que la humanidad avanzaba en línea recta hacia formas superiores de

existencia. La cultura no puede desarrollarse indefinidamente. Ella lleva en sí el germen de la muerte y contiene principios que la arrastran irreversiblemente hacia la civilización. Ahora bien, la civilización es la muerte del espíritu de la cultura, es un fenómeno de un tipo completamente diverso y monstruoso. Pero hay que comprender este fenómeno, que resulta tan característico para la filosofía de la historia, para entender el proceso histórico. Spengler no nos ofrece ninguna explicación profunda de este profenómeno de la historia.

2. En toda cultura, el momento del florecimiento, de la complejidad y del refinamiento va seguido de un agotamiento de las energías creadoras, de una disipación y extinción del espíritu, de una pérdida del mismo. La orientación global de la cultura cambia para volverse hacia la realización práctica del poder, hacia la organización práctica de la vida, es decir, se vuelve cada vez más superficial. El florecimiento «de las ciencias y de las artes», la profundización y agudización del pensamiento, los vuelos de la creación artística, las contemplaciones de los genios y de los santos dejan de entusiasmar a los hombres y ya no forman parte de la «vida» auténtica y real. Nace una voluntad espasmódica de «vivir», que está orientada hacia la praxis «vital», hacia el poder de la «vida», hacia el goce de ella, hacia el dominio sobre ella. Y esta voluntad espasmódica de «vivir» destruye la cultura, lleva consigo la muerte de ésta... En las épocas de decadencia de la cultura existe una voluntad desenfrenada de «vivir», de construir, de organizar la «vida». Por el contrario, las épocas de florecimiento cultural presuponen la limitación de esta voluntad de «vivir», un espíritu de sacrificio que controla el ansia de vivir. Cuando en las masas humanas aumenta desmesuradamente el ansia de «vivir», la cultura espiritual superior, que es siempre aristocrática, es decir, cualitativa y no cuantitativa, deja de ser la finalidad última. Este

objetivo último se sitúa en la «vida» misma, en su praxis, en su fuerza y felicidad. La cultura deja de ser un valor en sí misma, y por eso muere la voluntad de cultura. Ya no existe una voluntad de genialidad; los genios desaparecen. Ya no hay el menor interés por la contemplación, el conocimiento y la actividad desinteresadas. En estas circunstancias, la cultura empieza a perder altura y decae necesariamente, pues carece ya de la fuerza para mantener su elevada calidad, y el principio cuantitativo va apoderándose de ella. Comienza un proceso de entropía social, de dispersión de la energía creadora de la cultura; ésta se desintegra y entra en un proceso de decadencia, pues no puede durar eternamente, al no realizar las metas y los objetivos para los que había sido creada.

La cultura no tiene por finalidad la creación de una nueva vida, de un nuevo ser, sino la realización de nuevos valores. Todas las conquistas de la cultura son simbólicas, no reales. La cultura no es una realización de la verdad, del bien, de la belleza, del poder, de la divinidad en la vida; ella sólo realiza la verdad a través del conocimiento y de las obras filosóficas y científicas; el bien, a través de las costumbres, los usos y las instituciones sociales; la belleza, en las obras poéticas, en los cuadros, en las esculturas, en la arquitectura, en los conciertos y en las representaciones teatrales; lo divino, a través del culto y del simbolismo religioso. Todo acto operativo de la cultura la arrastra hacia abajo, la degrada. La vida nueva, el ser superior vienen dados únicamente en imágenes, en figuras, en símbolos. El acto creador del conocimiento produce un libro científico, el acto creador artístico da lugar a costumbres e instituciones sociales; en el ámbito religioso, el acto creador da origen al culto, a los dogmas y a un ordenamiento eclesiástico simbólico, que sólo constituye una analogía de la jerarquía celeste. Pero, ¿en dónde está la «vida»? Parece como si a través de la cultura

no pudiese conseguirse una transfiguración real. Y el dinamismo encerrado en la cultura y en sus formas cristalizadas arrastra irresistiblemente a salir del marco de aquella y a entrar en el ámbito de la «vida», de la praxis, de la fuerza. De este modo se realiza el paso de la cultura a la civilización.

En Alemania constatamos el máximo impulso y florecimiento de la cultura a finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando se la celebraba como la patria «de los poetas y de los filósofos». Es difícil encontrar otra época que pueda compararse a ésta en lo que podríamos llamar voluntad de genialidad. En pocos decenios, el mundo pudo contemplar las figuras de Lessing y Herder, Goethe y Schiller, Kant y Fichte, Hegel y Schelling, Schleiermacher y Schopenhauer, Novalis y todos los románticos. Las épocas sucesivas recordarán con envidia este período. El filósofo de la decadencia cultural, Windelband, recuerda esta época de integridad y de genialidad del espíritu como un paraíso perdido. Pero en la época de Goethe y Kant, de Hegel y Novalis, ¿ha existido verdaderamente una «vida» superior? Todos los hombres de este maravilloso período atestiguan que, en la Alemania de entonces, la «vida» era pobre, mezquina, desconsolada. El estado alemán era débil, mísero, dividido en pequeños fragmentos; en ninguna parte se realizaba una «vida» plena, el florecimiento cultural sólo tenía lugar en las cimas del pueblo alemán, que, globalmente considerado, permanecía a un nivel bastante bajo. Y durante el Renacimiento, una época de inaudito impulso creador, ¿existió realmente una verdadera «vida» superior? A pesar de que el romántico Nietzsche, inmerso en una civilización a la que odiaba, se sintió amorosamente atraído por la época renacentista, que, en su opinión, había tenido una «vida» plena y genuina, el Renacimiento no conoció tal cosa, sino una «vida» terrible, perversa, desprovista de toda belleza. Las vidas de Leonardo y

de Miguel Ángel fueron realmente trágicas y estuvieron llenas de amargura. Siempre ha sido así: *la cultura ha llevado siempre consigo un fracaso de la vida*. Existe como una contraposición entre cultura y «vida». La civilización trata de realizar la «vida», crea el poderoso estado germánico, el capitalismo y el socialismo (que son inseparables), lleva a la práctica la voluntad de dominio y de organización a escala mundial; pero esta poderosa Alemania imperialista y socialista no posee ya ningún Goethe, ninguna gran figura en el campo del idealismo, del romanticismo, de la filosofía o del arte: todo se ha vuelto técnica, incluido el pensamiento filosófico (como podemos verlo en las corrientes gnoseológicas). La actitud dominante y conquistadora ante la realidad prevalece sobre la experiencia intuitivo-integral del ser. En la poderosa civilización del Imperio británico ya no son posibles un Shakespeare o un Byron. En Italia, en donde se ha construido el monumento a Vittorio Emanuele, que rompe la armonía de Roma, en la Italia del movimiento socialista, ya no son posibles un Dante o un Miguel Ángel. Aquí radica la tragedia de la cultura y de la civilización.

3. En toda cultura, a un cierto nivel de su desarrollo, comienzan a manifestarse principios que minan sus fundamentos espirituales. La cultura está ligada al culto, se desarrolla a partir del culto religioso, es el resultado de su diferenciación y de su expansión en distintas direcciones. El pensamiento filosófico, el conocimiento científico, la arquitectura, la pintura, la escultura, la música, la poesía, la moral, todo está incluido de una manera orgánica e integral en el culto eclesiástico, si bien de un modo aún no diferenciado. La más antigua de las culturas, la egipcia, comenzó en los templos, y sus primeros creadores fueron los sacerdotes. La cultura está ligada al culto de los antepasados, a la tradición y a la transmisión, está llena de simbolismo sagrado y nos ofrece imágenes y signos de una realidad diversa,

espiritual. Toda cultura (incluso la materialista) es cultura del espíritu y tiene un fundamento espiritual, es el producto de la actividad creadora del espíritu sobre los elementos de la naturaleza. Pero en la cultura misma se manifiestan factores que tienden a disolver sus fundamentos religiosos y espirituales y a rechazar su simbolismo. Tanto la cultura antigua como la de la Europa occidental sufren el proceso de la «Ilustración», en el que se produce un alejamiento de los fundamentos religiosos de la cultura y se destruye el simbolismo que ésta encierra. En esto consiste la trágica dialéctica de la cultura, la cual, llegada a un cierto estadio, comienza a poner en cuestión sus fundamentos y a minarlos. Ella misma prepara su propia ruina al alejarse de sus fuentes vitales. La cultura se agota espiritualmente y disipa su propia energía, pasando así del estadio «integral» al «crítico».

Para comprender el destino de la cultura es necesario considerarla en su dinámica y penetrar en su trágica dialéctica. La cultura es un proceso vivo, es el destino viviente de los pueblos, y, por consiguiente, no puede mantenerse siempre a la altura que alcanzó en sus momentos de esplendor, ni su estabilidad es eterna. En todo tipo de cultura que se ha desarrollado a lo largo de la historia hay como un corte, un descenso, un tránsito inexorable a un estadio que ya no puede recibir el nombre de «cultura». En el seno de la cultura comienza a manifestarse una desenfrenada voluntad de «vivir», una voluntad de poder, de praxis, de felicidad y de goce. La voluntad desmesurada de poder tiende a transformar la cultura en civilización. La cultura se desinteresa de sus conquistas supremas; por el contrario, la civilización es esencialmente interesada. Cuando la razón «iluminada» barre los obstáculos espirituales para disfrutar y gozar de la «vida», cuando la voluntad de poder y de posesión organizada de la «vida» alcanza su máxima tensión, la cultura muere, y da comienzo la

civilización. Este es el paso de la cultura, de la contemplación, de la actividad creadora de valores, a la «vida», una búsqueda de la «vida», un abandonarse a su curso desenfrenado, una organización de la «vida», un embriagarse de sus energías. En la cultura viene a flote una tendencia práctico-utilitarista, típica de la civilización; las grandes creaciones de la filosofía y del arte pierden todo valor, al igual que el simbolismo religioso; tales cosas ya no son consideradas como algo «vital», y las máximas conquistas culturales quedan invalidadas ante el tribunal de la «vida». Mediante diferentes métodos se pone en evidencia el carácter no sagrado y no simbólico de la cultura. Ante el tribunal de la «vida» real, la cultura espiritual es condenada como algo ilusorio, como el autoengaño de una conciencia todavía no liberada y autónoma, como fruto de la desorganización social; una técnica y una organización de la vida liberarán definitivamente a la humanidad del fraude de la cultura y crearán una civilización plenamente «realista». Las ilusiones espirituales de la cultura han sido engendradas por la desorganización de la vida y por la debilidad de la técnica; tales ilusiones deben desaparecer, serán superadas cuando la civilización se sirva de la técnica para crear una perfecta organización de la vida. El materialismo económico es una filosofía muy característica y típica de la época de la civilización. Esta teoría traiciona el secreto de la civilización y pone de manifiesto su *pathos* interior. No fue el materialismo económico el que inventó el predominio del economismo, ni el que trajo la decadencia de la vida espiritual: el materialismo se limitó a poner de manifiesto un estado de cosas, a saber, que la cultura espiritual se había convertido en una «superestructura» y todos los valores se habían disuelto; todo esto había ocurrido ya antes de que el materialismo económico lo reflejase en su teoría.

La ideología del materialismo económico se limita, por

consiguiente, a reflejar la realidad; es la ideología característica de la época de la civilización, la ideología más radical de esta época. En la civilización domina necesariamente el economismo, la civilización es, por su misma naturaleza, técnica, y, en ella, toda cultura espiritual, todo ideal, es simplemente superestructura, ilusión, irrealidad. La civilización denuncia el carácter ilusorio de todo ideal y de toda espiritualidad, y se centra en la «vida», en la organización del poder, en la técnica como realización genuina de esta «vida». En contraposición a la cultura, la civilización es irreligiosa ya en sus mismos fundamentos, y representa el triunfo de la razón «ilustrada», una razón que ya no es abstracta, sino puramente pragmática. Al contrario que la cultura, la civilización no es simbólica, ni jerárquica, ni orgánica, sino realista, democrática, mecanicista. Ella no desea conquistas simbólicas, sino «reales», su único interés es la vida misma, y no los signos, figuras o símbolos de otros mundos. En la civilización, tanto capitalista como socialista, el trabajo colectivo elimina la creatividad individual. La civilización despersonaliza, la presunta liberación de la persona que ella habría debido traernos es mortal para la originalidad individual. El principio personalista sólo pudo desarrollarse en el ámbito de la cultura. La voluntad de poder destruye a la persona. Tal es la paradoja de la historia.

4. El paso de la cultura a la civilización se debe a un cambio radical en las relaciones del hombre con la naturaleza. En efecto, todos los cambios sociales ocurridos a lo largo de la historia van unidos a transformaciones de este tipo. El materialismo económico ha puesto de relieve esta verdad y la ha hecho accesible para la conciencia de la civilización. La era de la civilización ha comenzado con la entrada triunfal de la máquina en la existencia humana. La existencia deja de ser orgánica y pierde su vinculación con el ritmo de la naturaleza;

entre ésta y el hombre se interponen los instrumentos con los cuales se intenta someterla. Aquí se manifiesta la voluntad de poder, de explotación real de la vida, en contraposición a la conciencia ascética del medioevo. El hombre pasa de una actitud de resignación y contemplación a una dominación de la naturaleza, a un intento de organizar la vida, de potenciar las energías interiores de ésta. Esto no contribuye precisamente a aproximar al hombre a la naturaleza, a la vida interior y al alma misma. El hombre se aleja definitivamente de la naturaleza al poner en marcha el proceso técnico de explotación organizada de sus reservas y energías con vistas a aumentar el propio poder. La organización asesta un golpe mortal a la organicidad. La vida se tecnifica cada vez más, la máquina deja su impronta sobre el espíritu del hombre, sobre todos los aspectos de su actividad. La civilización no tiene un fundamento natural ni espiritual, sino mecánico, es, sobre todo, técnica, y consagra el triunfo de la técnica sobre el espíritu, sobre la organicidad. En la civilización, hasta el mismo pensamiento se vuelve técnico, y toda actividad creadora y todo arte adquieren un carácter cada vez más técnico. El arte futurista es tan característico de la civilización como el arte simbólico de la cultura.

También es típico de la civilización el predominio del gnoseologismo, del metodologismo, o sea, del pragmatismo. La misma idea de filosofía «científica» es un producto de la voluntad de poder de la civilización, del deseo de apoderarse de un método que acreciente la propia fuerza. En la civilización triunfa el principio de la especialización y falta la integridad espiritual de la cultura; todo es hecho por especialistas y a todos se les exige una especialización.

La máquina y la técnica fueron un resultado del movimiento espiritual que lleva consigo la cultura y de sus grandes descubrimientos, pero conmueven sus fundamentos

orgánicos y destruyen su espíritu. El alma de la cultura muere, y ésta se transforma en civilización. El espíritu pierde altura y la calidad es sustituida por la cantidad. La humanidad espiritual, al afirmar su voluntad de «vida», de poder, de organización, de felicidad, entra en decadencia, pues una vida espiritual superior no es posible sin una actitud ascética y una cierta resignación. Esta es la tragedia de los destinos históricos, ésta es su fatalidad. El conocimiento, la ciencia, se transforman en un instrumento al servicio de la voluntad de poder y de la felicidad, en un medio para implantar la tecnificación de la vida, para gozar de todo lo que ella lleva consigo. El arte pasa a ser un instrumento al servicio de esta tecnificación y queda convertido en un simple ornamento. Toda la belleza de la cultura, encarnada en los templos, en los palacios y en las villas, emigra a los museos, que se llenan de algo así como cadáveres artísticos. El único vínculo que la civilización mantiene con el pasado es justamente el de los museos. El culto a la vida comienza así a prescindir del sentido de ésta: nada posee ya un valor propio y autónomo, ninguna experiencia vital, ningún instante de la vida posee profundidad ni comunica con la eternidad. Cada instante, cada experiencia, es sólo un medio para acelerar los procesos vitales, lanzados hacia la perversa infinidad; cada instante está vuelto hacia el vampiro insaciable del futuro, del poder y de la felicidad venideros. El ritmo veloz y cada vez más acelerado de la civilización sólo mira hacia el futuro. La civilización es futurista, mientras que, por el contrario, la cultura ha tratado siempre de contemplar la eternidad. Esta aceleración, esta tensión exclusiva hacia el futuro, han sido producidas por la máquina y por la técnica. La vida del organismo es más ponderada y su ritmo no es tan precipitado. En la civilización, la vida se exterioriza, sale a la superficie. La civilización desplaza a segundo término la cuestión de los objetivos y del sentido de la

vida y se centra en los medios e instrumentos al servicio de la vida; los fines son considerados como algo ilusorio, sólo los medios son reales. La técnica, las organizaciones, el proceso productivo, son cosas reales; la cultura espiritual no lo es. La cultura es considerada tan sólo como un instrumento al servicio de la vida. La relación entre los medios y los fines queda deformada: todo es para la «vida», está al servicio de su creciente poder, de su organización, del goce de la misma. Pero la vida misma, ¿tiene algún sentido o alguna finalidad? Así va muriendo el alma de la cultura y ésta deja de tener significado. La máquina ha adquirido un poder mágico sobre el hombre y lo ha envuelto en una red de corrientes mágicas. Con todo, el rechazo romántico de la máquina y de la civilización como momento del destino humano y como experiencia instructiva para el espíritu no conducen a nada. Una simple restauración de la cultura es imposible. En una época de civilización, la cultura es siempre romántica, siempre está vuelta hacia épocas orgánico-religiosas pasadas; es ley de vida. Una cultura de estilo clásico es imposible en medio de la civilización, y los máximos personajes de la cultura del XIX fueron románticos. Ahora bien, el único método para hacer triunfar la cultura es la transfiguración religiosa.

5. La civilización es «burguesa» por naturaleza, en el sentido más profundo y espiritual del vocablo. El «burguesismo» es justamente el reino civilizado de este mundo, la voluntad de poder organizado y de goce de la vida. El espíritu de la civilización es un espíritu burgués, que se apega a las cosas corruptibles y pasajeras y no ama la eternidad. El burguesismo es un vivir esclavizado por lo efímero y un odio a todo lo que es eterno. La civilización de Europa y de América, que es la más perfecta del mundo, ha creado el sistema capitalista-industrial, el cual no sólo es un fenómeno económico de enorme envergadura,

sino también espiritual, o, mejor dicho, un fenómeno que lleva consigo la aniquilación de toda dimensión espiritual. El capitalismo industrial creado por la civilización destruyó toda idea de eternidad y de lo sagrado. La civilización capitalista de la época más reciente suprimió a Dios y es la más atea de cuantas han existido; ella es mucho más responsable del delito de deicidio que el socialismo revolucionario, que, al fin y al cabo, se limitó a hacer suyo el espíritu de la civilización «burguesa» y recogió su herencia negativa. Es verdad que la civilización capitalista-industrial no rechazó completamente la religión, pero esta actitud sólo fue motivada por razones utilitaristas y pragmáticas. En la cultura, la religión se movía en una dimensión simbólica; en la civilización, ella se vuelve pragmática. Incluso la religión puede ser útil y eficaz para organizar la vida y aumentar su poder. En efecto, la civilización es, ante todo, pragmática, y no en vano el pragmatismo es tan popular en América, el país de la civilización por antonomasia. El socialismo ha rechazado esta pragmaticidad de la religión, pues piensa que el ateísmo es más adecuado para el desarrollo del poder y del goce de la vida por parte de grandes masas de la humanidad. La actitud pragmático-utilitarista hacia la religión en el mundo capitalista fue lo que realmente dio origen al ateísmo y al saqueo espiritual. Un Dios que es útil y eficaz para el desarrollo del capitalismo industrial y favorece sus objetivos no puede ser el verdadero Dios; resulta fácil desenmascararlo. El socialismo, en la medida en que se limita a constatar un hecho, tiene razón. El Dios de las revelaciones religiosas, de la cultura (que es simbólica), ha abandonado hace tiempo a la civilización capitalista, y ésta le ha abandonado a él. La civilización capitalista-industrial se ha apartado hace tiempo de todo lo que es ontológico; es antiontológica, mecánica, ha creado un reino puramente funcional. La mecanicidad, el tecnicismo y el

maquinismo de esta civilización se contraponen radicalmente a la organicidad, cosmicidad y espiritualidad de todo ser. La economía no es algo meramente mecánico y ficticio, posee fundamentos morales, divinos, y el hombre tiene el deber de desarrollarse en el plano económico; pero cuando se disocia la economía del espíritu, cuando se la eleva a principio supremo de la vida, cuando se destruye la organicidad de la vida para dar paso al imperio de la técnica, la economía se transforma en un ámbito puramente mecánico y ficticio. El materialismo que está en la base de la civilización capitalista crea un reino mecánico y artificial; el sistema capitalista- industrial de la civilización destruye los fundamentos espirituales de la economía, y, con esto, prepara su ruina. El trabajo deja de tener un sentido y una justificación espirituales y se rebela contra todo el sistema. La civilización capitalista encuentra su merecido castigo en el socialismo, pero también éste continúa la obra de la civilización; en definitiva, es un aspecto más de la civilización «burguesa» y se esfuerza por continuar el desarrollo de ésta sin aportar ningún espíritu nuevo. El industrialismo de la civilización, que sólo engendra ficciones y sombras, mina inexorablemente la disciplina y la motivación espirituales del trabajo, preparando así su propio fracaso.

La civilización no es capaz de realizar su sueño: el de un poder universal que se acrecienta indefinidamente. La torre de Babel no podrá ser construida. En la guerra mundial hemos visto ya la decadencia de la civilización europea, el derrumbamiento del sistema industrial, el desenmascaramiento de las ficciones de las que ha vivido el mundo «burgués»: ésta es la trágica dialéctica del destino histórico, de la cultura y de la civilización. Nada puede ser entendido desde una perspectiva estática; es necesario contemplarlo todo desde un punto de vista dinámico, pues sólo así descubriremos que, en el destino histórico, todo

tiende a transformarse en su contrario, todo está lleno de contradicciones internas y lleva en sí mismo el germen de su propia ruina. El imperialismo es un producto técnico de la civilización. El imperialismo no es cultura, es voluntad notoria de poder universal, de organización de la vida a escala mundial; el imperialismo «burgués» de los siglos XIX y XX (tanto el inglés como el alemán) está ligado al sistema capitalista e industrial, es técnico por naturaleza. Hay que distinguirlo, pues, del imperialismo de tiempos pretéritos, por ejemplo, del sacro imperio romano o del sacro imperio bizantino, los cuales se sitúan en un plano simbólico y pertenecen a la cultura, no a la civilización. En el imperialismo se manifiesta la dialéctica inexorable del destino histórico: a través de la voluntad imperialista de poder universal se disuelven y pulverizan los cuerpos históricos de los estados nacionales, que pertenecen a la época de la cultura. El Imperio británico significa el final de Inglaterra como estado nacional. La voraz voluntad imperialista lleva en sí el germen de la muerte; el imperialismo, a través de su evolución irresistible, mina sus propios fundamentos y prepara su transformación en socialismo, el cual está obsesionado a su vez por la voluntad de poder y de organización universales y representa tan sólo un momento ulterior de la civilización, otro aspecto de la misma. El imperialismo y el socialismo, tan semejantes entre sí, representan una crisis profunda de la cultura. En la época capitalista-industrial del imperialismo en disolución y del socialismo naciente triunfa la civilización, y la cultura entra en decadencia. Esta decadencia no significa su muerte, pues, en un sentido más profundo, la cultura es eterna. La cultura antigua entró en decadencia y, aparentemente, murió, pero continúa viviendo en nosotros, constituye un estrato profundo de nuestro ser. En la época de la civilización, la cultura se retira a las profundidades; sólo

conserva su aspecto cualitativo, no el cuantitativo. En la civilización comienzan a manifestarse procesos de barbarie, de envilecimiento, de pérdida de las formas perfectas elaboradas por la cultura. Esta barbarie puede adoptar diferentes formas. Después de la cultura griega, después de la civilización universal romana, comenzó una época de barbarie, la del primer medioevo. Se trataba de una barbarie ligada a los elementos de la naturaleza, derivada del aflujo de nuevas masas humanas que traían sangre joven y llevaban en sí el olor de las selvas septentrionales. La barbarie que puede despuntar en el apogeo de la civilización europea y mundial no es de este tipo; será una barbarie procedente de la civilización misma, del olor de las máquinas, una barbarie que la técnica misma de la civilización lleva en germen. Esta es la dialéctica de la civilización. En la civilización se agota la energía espiritual y se extingue el espíritu, que es la fuente de la cultura; entonces comienzan a dominar sobre las masas humanas no las fuerzas naturales, bárbaras (en el sentido más noble del término), sino las fuerzas del reino del maquinismo y de la mecanicidad, que reemplazan al ser auténtico. La civilización nació del deseo del hombre de vivir una vida «real», adquirir un poder y una felicidad «reales», en contraposición al carácter simbólico y contemplativo de la cultura. Este es uno de los caminos que llevan de la cultura a la «vida», que conducen a una transformación técnica de la vida. Era necesario que el hombre recorriese este camino hasta el final y descubriese el alcance de las energías técnicas; ahora bien, por esta vía no se alcanza una existencia auténtica y la imagen del hombre queda destruida.

6. Pero a partir de la cultura es posible el nacimiento de una voluntad de «vivir» diferente, de una voluntad de transfigurar la «vida»; la civilización no es el único camino para pasar de la cultura (con su trágica contraposición a la «vida») a

la transfiguración de la «vida» misma. Existe también el camino de la transfiguración religiosa de la vida, de la realización del ser auténtico. En el destino histórico de la humanidad podemos distinguir cuatro épocas o estadios: la barbarie, la cultura, la civilización y la transfiguración religiosa. Estas épocas no hay que entenderlas únicamente como sucesivas, pues pueden coexistir, ya que son tendencias del espíritu humano; ahora bien, si consideramos un período determinado de la historia, predominará en él uno de tales estadios. En la época helenística, en la época de la civilización universal romana, había de surgir de las profundidades la voluntad de transfiguración religiosa, y entonces apareció en el mundo el cristianismo. Y apareció, sobre todo, como transfiguración de la vida, circundado del milagro y operando milagros: el anhelo de lo milagroso va ligado siempre a una voluntad de transfiguración real de la vida. Pero el cristianismo, a lo largo de la historia, pasó por los estadios de la barbarie, de la cultura y de la civilización. No en todos los períodos de su destino fue transfiguración religiosa. Durante el estadio cultural, el cristianismo fue, ante todo, simbólico, ofreció solamente imágenes, signos y analogías de lo que es la transfiguración de la vida; durante la época de la civilización se volvió, sobre todo, pragmático, se transformó en un instrumento eficaz para potenciar la vida, en técnica de disciplina espiritual, pero el anhelo de lo milagroso se debilitó y comenzó a extinguirse en el apogeo de la civilización. Los cristianos de la época de la civilización continúan profesando una fe tibia en los milagros del pasado, pero ya no los esperan en el presente, ni poseen una voluntad creyente en el milagro de la transfiguración de la vida. No obstante, es preciso que surja una fe en la transfiguración de la vida, en una transfiguración que no es técnico-mecánica, sino espiritual-orgánica; sólo así se abrirá un camino desde la cultura en decadencia a la «vida» misma, un

camino diferente del que ha recorrido la civilización. La religión no puede ser un aspecto secundario de la vida, ha de lograr la transformación ontológica de la vida, a diferencia de la cultura, que sólo realiza esta transformación de un modo simbólico, y de la civilización, que sólo la lleva a cabo en el plano técnico. Pero quizá hemos de pasar todavía por un período en el que dominará una civilización de la pura apariencia.

Rusia es un país enigmático, cuyo destino resulta todavía incomprendible, un país en el que se ocultaba el sueño apasionado de una transfiguración religiosa de la vida. Entre nosotros, la voluntad de cultura estuvo siempre limitada por una voluntad de «vida», la cual se movía en dos direcciones distintas que, a menudo, se entremezclan: hacia la transformación social de la vida a través de la civilización y hacia la transfiguración religiosa, hacia el advenimiento del milagro en la vida de la sociedad humana, en la vida del pueblo.

Nosotros los rusos hemos comenzado a experimentar la crisis de la cultura sin haber conocido a fondo la cultura misma; siempre hemos estado insatisfechos de la cultura, nunca nos hemos decidido a crear una cultura propiamente dicha. El apogeo de la cultura rusa es Pushkin y la época de Alejandro I, pero la gran literatura y el pensamiento rusos posteriores a Pushkin ya no fueron cultura, aspiraron a la transfiguración religiosa de la vida. En este marco hay que contemplar las creaciones de Gogol, Tolstoi, Dostoievski, Soloviév, Leontiev, Fedorov, así como las corrientes filosófico-religiosas más recientes. Entre nosotros, las tradiciones culturales siempre fueron demasiado débiles y el elemento bárbaro, demasiado fuerte. Por lo que respecta a nuestra voluntad de transfiguración religiosa, hay que decir que llevaba en sí una cierta inclinación hacia lo fantástico, hacia lo extravagante. Pero a la conciencia rusa le fue dado comprender

la crisis de la cultura y la tragedia del destino histórico de un modo mucho más agudo y profundo que a los pueblos occidentales, más prósperos. Quizá el alma rusa posee una mayor aptitud para expresar el anhelo de la transfiguración religiosa de la vida. Nuestro pueblo tiene necesidad de la cultura, al igual que todos los demás, y hemos de recorrer el camino de la civilización; no obstante, nosotros nunca seremos tan prisioneros de la cultura y del pragmatismo de la civilización como los pueblos de Occidente. La voluntad del pueblo ruso tiene necesidad de purificarse y de robustecerse, nuestro pueblo ha de hacer penitencia; sólo así su voluntad de transfiguración de la vida le dará derecho a definir su propia vocación en el mundo.

