



# Colección Esprit

*Director*

Andrés Simón Lorda

*Consejo editorial*

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,  
Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,  
Jesús M<sup>a</sup> Ayuso, Eduardo Martínez, Mariano Moreno,  
Ángel Barahona, José Antonio Sobrado.

*Director editorial*

J. Manuel Caparrós

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión  
en cualquier otra forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,  
mecánico, reprográfico, gramofónico o cualquier otro,  
sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

© 1987, Éditions Grasset & Fasquelle

© De la traducción, Tomás Domingo Moratalla, 1996

© 1996, CAPARRÓS EDITORES, S. L.

Moratín, 5 • 28014 Madrid

Tel.: 91-4200306 • Fax: 91-4201451

Composición: LA FACTORÍA DE EDICIONES, S. L.

Impresión: INDUGRAF MADRID, S. A.

ISBN: 84-879443-XX-X

Depósito Legal: M-XXXXX-1997

Impreso en España • Printed in Spain

Colección Esprit

22

Con la colaboración del  
Instituto Emmanuel Mounier



*Michel Henry*

**La barbarie**

Traducción de Tomás Domingo Moratalla

CAPARRÓS EDITORES



## Introducción

*Es difícil hacer una presentación adecuada de un filósofo y de su obra cuando en él se dan cita ciertas características, en concreto, la amplitud y profundidad de temas que trata y, al mismo tiempo, su desconocimiento entre nosotros, también profundo. Cuando no hay lugares comunes a propósito de una filosofía, prejuicios que desbaratar o ideas que afirmar, la introducción a una obra y la presentación de una filosofía deja de ser mera retórica. Nuestra introducción no pretende entrar polémicamente con lo que Michel Henry defiende, sino sólo, por ahora, marcar los hitos de su reflexión, los “lugares” que frecuenta, los caminos de su pensar<sup>1</sup>.*

*Tres preguntas nos servirán de referencia en estas páginas introductorias. La primera de ellas es bastante directa, ¿quién es M. Henry? La segunda, ¿qué dice M. Henry? Es decir, cuáles son sus obras, de qué tratan. Y en este momento señalaremos el lugar de este libro, La Barbarie, en el conjunto de su obra, los temas fundamentales que aborda, así como el carácter introductorio que posee y, al mismo tiempo, esencial. Y la tercera, ¿a propósito de qué hablan? O lo que es lo mismo, a qué apunta su pensamiento, el tema que está en cuestión, su importancia y relevancia, es decir, por qué nos importa a nosotros<sup>2</sup>.*

### ¿Quién es Michel Henry?

*Michel Henry es un filósofo francés nacido el 10 de enero de 1922 en Haiphong (Vietnam), entonces colonia francesa. Tomó parte activa en la Resistencia*

1. No hay, por el momento, demasiados trabajos sobre Michel Henry. Señalo alguno que, por lo menos, pueda servir de referencia: J. Lacroix, “Un philosophe du sentiment, M. Henry”, en *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 164-170; A. Domínguez, “Michel Henry, un filósofo de la immanencia”, *Pensamiento*, vol. 34, 1978, pp. 145-176; P. Ricœur, “Le Marx de Michel Henry”, *Esprit*, Octubre, 1978, recogido en *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, pp. 265-293; G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry. Une philosophie de la vie et de la praxis. Problèmes et controverses*, Paris, Vrin, 1980; T. Rockmore, *Introduction to M. Henry. A Philosophy of Human Being*, Bloomington, Indiana Press University, 1983; R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/Munich, Alber, 1992.

2. Quiero mostrar mi agradecimiento, ya desde estas primeras líneas de la introducción, por la ayuda prestada por el Profesor Miguel García-Baró y, sobre todo, por Jesús M<sup>o</sup> Ayuso por su paciente y laboriosa revisión de la traducción.

*cia francesa uniéndose al Maquis. Terminó sus estudios en París en 1943, con un diploma de estudios superiores que obtuvo mediante un trabajo sobre Spinoza. Toda su vida está dedicada a la enseñanza e investigación filosófica, principalmente en la Universidad Paul-Valéry de Montpellier de la que es actualmente profesor emérito. Esta dedicación a la filosofía la ha combinado con la creación literaria.*

*Su filosofía es una fenomenología. Se mantiene dentro de la fenomenología, pero, como casi todos los fenomenólogos, quiere radicalizarla, porque Husserl no ha sido lo suficientemente radical, ni tampoco sus continuadores —según M. Henry—. Por tanto su filosofía se nos presenta, de entrada, como una de las “herejías” de la fenomenología, si es que sobre ella ha existido alguna “ortodoxia” o un “canon fenomenológico”, más allá de algunos principios —por otra parte fundamentales— y de un cierto aire de familia, que pudiera delimitar lo que es fenomenología de lo que no lo es.*

*Nuestro autor no transforma la fenomenología en otra cosa, no hay un “giro” operado en la fenomenología o una transformación, sino una radicalización. Su filosofía es una fenomenología radical. Quizás M. Henry es de los pocos filósofos fenomenólogos que, más allá de su adscripción a la fenomenología, puede desentrañar “lo que la fenomenología realmente ha querido decir” —más allá de mero intérprete—, porque él mismo tiene algo que decir. ¿Cuáles son las obras de esta fenomenología donde este decir propio se expresa?*

### La fenomenología radical en su desarrollo

*Pasamos a mencionarlas brevemente y señalar concisamente cuál es el tema básico de cada una de ellas.*

*Su primera gran obra, y probablemente “su gran” obra, es L’essence de la manifestation (Paris, P.U.F., coll. “Épiméthée”, 1963). Esta obra constituye el núcleo de su tesis doctoral, tras cuya lectura en La Sorbona, Jean Lacroix no dudó en calificar a M. Henry —al día siguiente, en el periódico Le Monde—, como un “nuevo Bergson”.*

*Su filosofía nace en el interior de la fenomenología, pero discute su presuposición fundadora. Lo que la fenomenología quiere alcanzar es la evidencia de lo que aparece, y eso es por lo que se pregunta M. Henry; por la esencia de la “phenoménalité”, es decir, la esencia de la manifestación. Es una*



*investigación del aparecer puro; el problema es saber si puede ser comprendido sin la consideración de un objeto que aparece y si la presencia de éste no lastra siempre la investigación de aquél. Para M. Henry, Husserl sigue prisionero de un presupuesto ya presente en la filosofía clásica que no es otro que la necesidad de presentar el fenómeno en la “distancia fenomenológica”: lo que se nos presenta se nos presenta como distinto de nosotros y como ya siempre “separado”. A partir de entonces el ser va a ser pensado siempre en la Exterioridad trascendental, en un Ek-stasis, en una ruptura y separación originaria. Esta distancia, esta separación y ruptura —que tienen en común tanto la filosofía clásica del Ser como la filosofía moderna de la conciencia— es común a toda la historia de la filosofía, o casi toda, posición que denomina M. Henry “monismo ontológico”.*

*Frente a la Trascendencia (la Exterioridad) en la que se ha movido la filosofía anterior, M. Henry se va a detener en la dimensión de inmanencia radical donde el aparecer se presenta a sí mismo, la cual es, a su vez, condición de su mismo aparecer y de todo aparecer ulterior. Esta inmanencia absoluta, esta presencia radical a sí mismo, es la autoafección, que originariamente no conoce ninguna objetividad, ninguna alteridad. Esta posibilidad de autoafección es lo más íntimo de cada uno, la esencia de la ipseidad, de lo que somos, y que llama M. Henry “vida”. Desde este suelo ganado, desde esta idea radical de vida, se desplegará una auténtica “destrucción” no sólo de toda la tradición filosófica anterior sino también de la tecno-ciencia y el mundo que ha engendrado, un mundo de barbarie.*

*Lo que pretende Henry en esta primera obra es conferir un estatuto fenomenológico riguroso a estas estructuras de la inmanencia. La inmanencia radical es autoafección y esta es afectividad, sentimiento.*

*Cuando apareció esta obra, la fenomenología no era precisamente una filosofía “demasiado” considerada. Estaba oscurecida por psicoanálisis, marxismos o estructuralismos. Ha sido con la retirada de estos -ismos —lo que en muchos casos ha quedado patente que no era más que una moda— cuando las tesis de este gran libro han mostrado su fuerza. Libro que todavía está por descubrir, y que ya contenía en germen el despliegue posterior de la filosofía de Henry y, con él y más allá de él, los elementos necesarios para una fenomenología concreta de la vida.*

*En el año 1965 publicó su segunda obra, aunque escrita con anterioridad, Philosophie et phénoménologie du corps (Paris, P.U.F., coll. “Épiméthée”, 1965). Se puede leer en consonancia con la obra anterior. Se encuadra dentro*

*del intento de establecer una fenomenología que quiere aclarar el estatuto de la “fenomenalidad” en la que se basa.*

*En esta obra aparece con especial fuerza el carácter subjetivo del cuerpo, que Henry encuentra ya en la obra de Maine de Biran. Al igual que la subjetividad no es sólo conciencia, intencionalidad, relación a un objeto, “ek-stasis” del ser, de la misma manera el cuerpo no es sólo acción, sino más fundamentalmente pathos, pasión; reconocimiento de una pasividad radical. La filosofía de un cuerpo subjetivo radicalmente inmanente será la base para una crítica del dualismo cartesiano y, sobre todo, de sus consecuencias, así como un requisito a la hora de considerar los elementos materiales (corporales) de la vida —sexualidad, necesidades, afectos, etc.—. De ahí el sentido de convertir una fenomenología radical en una fenomenología material.*

*Un paso decisivo en esta dirección que indicamos lo constituye su trabajo sobre Marx: Marx. Une philosophie de la réalité (t. I). Une philosophie de l'économie (t. II) (Paris, Gallimard, 1976). Es una obra de más de mil páginas que propone una nueva lectura de Marx, en su aspecto filosófico (primer volumen) y en su aspecto económico (segundo volumen). Una lectura que intenta releer los textos importantes de Marx, que han pasado desapercibidos en muchas veces y ocasiones. Estos textos van a posibilitar una crítica a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica, como son los de “objetividad” o “conciencia”. En estos textos se aprecia el surgimiento de una nueva definición de subjetividad, caracterizada por su concreción, su carácter individual, “práxico”. Lo que hace Marx, y le interesa señalar a Henry, es reconducir el sistema de la economía al trabajo vivo, a la praxis. Es una reducción —en el sentido de re-conducción—, de la objetividad a la subjetividad viva, tantas veces olvidada.*

*Desarrollando y completando algunas tesis de su primera obra —lo que hace en su obra sobre el psicoanálisis (Généalogie de la psychanalyse, Paris, P.U.F., coll. “Épiméthée”, 1985)—, distingue entre una ontología de la representación y una ontología de la vida. Una ontología de la vida que define a ésta como afectividad e inmanencia, única ontología capaz de alcanzar la realidad, y no una ontología de la representación a la manera kantiana. Esta ontología de la vida fue vislumbrada ya por Descartes (aunque la abandona), por Schopenhauer y, sobre todo, por Nietzsche, que siempre se mantuvo fiel a esta ontología de la vida. También Freud, y de ahí la necesidad de detenerse en el psicoanálisis, se ha situado en esta ontología, aunque de manera ambivalente, pues se ha movido, por ejemplo, entre una concepción del inconsciente como*

*afectividad (ontología de la vida) y otra que lo interpreta como portador de representaciones (ontología de la representación).*

*La obra siguiente es precisamente la que tenemos entre manos, La Barbarie (Paris, Grasset, 1987). Es una obra que se sitúa en la estela de la obra de Husserl La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental<sup>3</sup>. Retoma la crítica de la reducción del mundo de la vida al mundo de la ciencia. Pero el objetivo es otro que el de Husserl; no se trata de volver a una subjetividad olvidada. La crítica a la reducción galileana es más amplia, más radical, más esencial. La vida es la fuente de todas las formas de cultura, tanto de sus manifestaciones elementales como superiores. Las grandes respuestas que la vida ofrece a su deseo son el arte, la ética, la religión. Distanciarse de la vida, significa eliminar la cultura; la ciencia es extraña al arte, a la cultura y a la vida, pues supone la eliminación de la sensibilidad. La ciencia dejada a sí misma se convierte en técnica, la cual excluye toda acción subjetiva dejando todo en manos de dispositivos objetivos. Supone la eliminación del individuo. Es un análisis dramático de una sociedad sin cultura que conduciría a un pesimismo desesperado si no subyaciera una afirmación apasionada de la vida.*

*En relación con este mismo tema se puede leer Voir l'invisible (Paris, François Bourin, 1988). Nos hallamos ante la elaboración de una estética fenomenológica de gran calado que se realiza desde los análisis de Henry sobre la fenomenalidad, con el par decisivo y constantemente repetido de inmanencia y trascendencia. Esta fenomenología encuentra en Kandinsky un buen ejemplo. La fenomenología de la vida de Henry puede verse como una elucidación del fundador de la pintura abstracta. La pintura abstracta no es sólo una revolución en el mundo del arte, sino que apunta al hecho de poder permitirle al hombre recuperarse a sí mismo, sobrepasando el objetivismo galileano; por tanto, en continuidad con La barbarie como veremos.*

*El conjunto de textos que constituye el libro Phénoménologie matérielle (Paris, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1990) pretende precisar algunos temas mayores de la fenomenología material de Henry, como es el pathos (la materia fenomenológica), la fenomenología hilética que en Husserl es sacrificada en beneficio de una fenomenología intencional. El segundo texto muestra cómo la fenomenología intencional oculta la autodonación originaria de la vida. Y el tercer texto muestra el fracaso de la intencionalidad en la constitución de la relación a otro. La comunicación intersubjetiva es posible en la medida en que el pathos constituyente de la vida es la materia misma de la comunicación.*

3. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Crítica, 1991.

*Y por último, su obra Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe (Paris, Odile Jacob, 1990) desarrolla alguna de las tesis que quedaron expuestas en su gran libro sobre Marx. La fuerza de la vida, principio de toda crítica, reside en el individuo, no en ninguna entidad supraindividual como en el caso del marxismo se piensa que es la Sociedad, el Estado, etc. De igual manera el liberalismo económico descansa en un sistema tan abstracto o más.*

*En los últimos años, desde los presupuestos de su fenomenología radical ha llevado a cabo la lectura de algunos temas teológicos. Dicha lectura se ha mostrado sugerente, y en algunos momentos podríamos decir que incluso sorprendente. Podemos destacar el libro C'est moi la vérité (Paris, Seuil, 1996), donde hace una filosofía del cristianismo desde la noción de vida, central en el Evangelio de San Juan, y su comprensión fenomenológica de la vida absoluta. Además, podemos mencionar la reciente recopilación de artículos Vie et révélation. Henry nos muestra que la fenomenología, más allá de su propia historia, no se agota en sí misma: los caminos le están abiertos.*

*También M. Henry se ha dedicado a la literatura con novelas como Le jeu officier, Paris, Gallimard, 1954; L'Amour les yeux fermés (Prix Renaudot 1976), Paris, Gallimard, 1976; o Le Fils du roi, Paris, Gallimard, 1981.*

Lo que está en cuestión en la filosofía de M. Henry

*Lo que M. Henry quiere hacer es una fenomenología material, que sea capaz de hacerse cargo de la humanitas del hombre, es decir, de la vida, aquello que todos sabemos y, al mismo tiempo, nos es lo más desconocido. Ha llegado ya el momento de que la filosofía deje de pensar el sujeto bajo las categorías del objeto y piense realmente la subjetividad misma; esta tarea sólo la fenomenología puede hacerla. Mas esto no se queda en un análisis teórico, que lo es, sino que tiene una profunda dimensión práctica desde el momento en que desde él se propone un análisis crítico de la cultura. Análisis no adherido desde fuera a los planteamientos fenomenológicos —como por otra parte ocurre muchas veces—, sino una crítica cultural que conserva la impronta, la matriz, fenomenológica. Si la fenomenología es una fenomenología de la vida, lo que la crítica cultural va a defender con ahínco es la vida misma, poniendo de relieve el carácter abstracto (antivital) de construcciones que la enmascaran.*

*M. Henry no ha sido un hombre de una gran producción literaria. Además,*

por otra parte, su obra —preciso es decirlo en una introducción a una de sus obras— es difícil. Dificultad que proviene tanto del tema que intenta acotar, la esencia de la manifestación, como del nivel de abstracción en el que se sitúa, que siempre es un nivel trascendental; como también del amplio horizonte histórico en el que se mueve.

Pese a todo, su filosofía es sugestiva y profunda; por muchos rodeos que dé no pierde nunca el norte de su pensamiento: desentrañar la vida, la intimidad, la afectividad. Es un pensamiento poco común, original, decidido y rico. Su filosofía es una interpretación que abre perspectivas. Sus lecturas, tanto de filósofos como de cambios sociales y culturales, son penetrantes y relevantes, y ello en la medida en que su mirar, su leer, no es inocente; no es un mero diagnóstico, sino un pensamiento que se eleva a propuesta.

Lo que en definitiva cuestiona, mediante medios fenomenológicos, es la oportunidad de las categorías de sujeto/objeto, y todavía más cuando recaemos obstinadamente en el objeto, para pensar lo que somos, la realidad y nuestra realidad. Quizás sean más acertadas las categorías de inmanencia y trascendencia, y sobre todo la primera. Henry lanza una crítica a las concepciones habituales (tanto filosóficas o científicas, como del sentido común), sobre la realidad exterior que la consideran como lo trascendente al hombre. Lo válido, lo absoluto, es la inmanencia, la interioridad, pues sólo ella cumple las condiciones esenciales del aparecer; ella es la esencia de la manifestación, pues ella, y ella únicamente, se manifiesta a sí misma. En definitiva, el problema de Henry es el de la verdad y, frente a él, afirma la existencia de un conocimiento absoluto: la presencia de la vida a sí misma, a nosotros mismos.

Mi pretensión ha sido, únicamente, ofrecer pistas para leer a Henry. El camino de Henry es un camino nuevo, pero a la vez muy antiguo, muchas veces comenzado, y muchas veces también ocultado: el de la filosofía misma. Una filosofía que hace de la presencia humana, de la persona, una fuente de recursos y una meta. Pensar el ser del yo es lo que este pensador nos ofrece, y ello mediante los recursos de la fenomenología. Nos lanza a una tarea para nosotros mismos, la cual no tenemos detrás, sino delante: “La filosofía del sujeto no debe avergonzarse de su pasado, ni mucho menos volverse nostálgicamente hacia él: no tiene pasado. Sus trabajos y sus tareas los encuentra en ella misma, los tiene por delante”<sup>4</sup>.

Tomás Domingo Moratalla

4. M. Henry, “La critique du sujet”, en *Cahiers Confrontation* XX, Aubier, Paris, 1989, p. 152.



## *Lo nunca visto*

Entramos en la barbarie. Ciertamente no es la primera vez que la humanidad cae en la noche. Se puede incluso pensar que esta aventura amarga le ha sucedido muchas veces, y que, en efecto, con un nudo en la garganta, el historiador o el arqueólogo levanta acta de las huellas de una civilización desaparecida. Pero siempre hubo otra que le sucedía. Sobre las ruinas de antiguos santuarios se levantan nuevos templos, más poderosos, más refinados. Los campos que los sistemas de riego abandonados han transformado en ciénagas pestilentes son, un día u otro, drenados y desecados de nuevo, una agricultura más próspera se instala allí. De esta manera podía uno representarse la historia de forma cíclica. A cada fase de expansión le sucede una de declive pero, allí o en otra parte, un nuevo despegue tiene lugar, llevando más lejos el desarrollo de la vida.

Este desarrollo aparece como algo global. Las fuerzas que tienen su sede en el hombre se despliegan conjuntamente, apoyándose unas en otras y exaltándose mutuamente: actividad económica, artesana, artística, intelectual, moral, religiosa van unidas. Y sea la que sea la que privilegie el intérprete, constata esta eclosión simultánea de los saberes práctico, técnico y teórico cuyo resultado se llama Sumeria, Asiria, Persia, Egipto, Grecia, Roma, Bizancio, Edad Media, Renacimiento. Aquí, en estos “espacios” privilegiados, siempre era la totalidad de los valores que constituyen la humanidad los que se expandían a la vez.

Lo que sucede bajo nuestros ojos es bien distinto. Asistimos desde el comienzo de la era moderna a un desarrollo sin precedente de los saberes que constituyen “la ciencia” y reivindican arrogantemente este título. Por ciencia se entiende un conocimiento riguroso, objetivo, indiscutible, verdadero. De todas las formas aproximativas, incluso dudosas, de conocimientos, de creencias o de supersticiones, que la habían precedido, se distingue, en efecto, por el poder de sus evidencias y de sus demostraciones, de sus “pruebas”, al mismo tiempo que por los resultados extraordinarios que ha obtenido y que trastornan la faz de la tierra.

Tal trastorno, desgraciadamente, es también el del hombre mismo. Si el conocimiento cada vez más comprensivo del universo es indudablemente un bien,

¿por qué camina a la par que el hundimiento de los demás valores, hundimiento tan grave que cuestiona nuestra misma existencia? Pues no es solamente la faz de la tierra la que ha cambiado de hecho, llegando a ser tan horrorosa que la vida ya no es en ella soportable. De esta manera, la belleza —que los hombres habían elaborado y conquistado tan pacientemente— muestra no estar ligada únicamente al aspecto de las cosas sino ser una condición interior de esta vida, destilada y querida por ella. Porque es la misma vida la que es herida, son todos sus valores los que se tambalean; no solamente la estética, también la ética, lo sagrado —y con ellos la posibilidad de vivir cada día—.

La crisis de la cultura, que apenas es posible ocultar hoy día, ha sido objeto de análisis más o menos sospechosos. La “explicación” más admitida generalmente es la siguiente: con la ciencia moderna el saber ha hecho inmensos progresos; para ello ha debido fragmentarse en una proliferación de investigaciones cada una con sus propias metodologías, sus aparatos conceptuales y sus objetos. En adelante, ya no es posible que alguien pueda dominarlas todas, ni tan siquiera algunas, ni tan siquiera una. Lo que se cuestiona es la unidad del saber y con ella la presencia de un principio que asegure la concordancia, y con ella la validez de las conductas, de las apreciaciones en todos los dominios y de los pensamientos mismos. Nuestro comportamiento cotidiano es significativo al respecto: ante cada problema particular, llamar a un especialista. Mas si esta forma de actuar se muestra eficaz ante un dolor de muelas o la reparación de una máquina, no suministra todavía ninguna perspectiva de conjunto sobre la existencia humana y su destino, sin la cual es imposible, sin embargo, decidir sobre lo que hay que hacer en cada caso, en la medida en que concierna precisamente a nuestra existencia, y no a una cosa.

Con la interpretación de la crisis de la cultura como resultado de la multiplicación indispensable de saberes que obedecen a la voluntad de rigor y objetividad de la ciencia, se mantiene una presuposición que pasa por obvia: estos saberes, por diversos que sean, constituyen el único saber posible, el único fundamento asignable a un comportamiento racional en todas las esferas de la experiencia. ¿Cómo se explica entonces que en lugar de este comportamiento acomodado y seguro de sí mismo, se observe por todas partes, tanto en cada uno de los órdenes de la vida sensible, afectiva y espiritual, como en la misma vida intelectual o cognitiva, la misma incertidumbre y el mismo desasosiego —no el socavamiento de los valores del arte, de la ética o de la religión, sino propiamente su aniquilación, brutal o progresiva—? Pues no es de una crisis de la cultura de lo que en realidad se trata, sino más bien de su destrucción.



Así el hiperdesarrollo de un hipersaber, cuyos medios teóricos y prácticos marcan una ruptura completa con los conocimientos tradicionales de la humanidad, tiene como efecto no sólo abatir esos conocimientos dados como si fueran ilusiones, sino la humanidad misma. Mientras que, como semejantes a las marejadas del océano, todas las producciones de las civilizaciones del pasado subían y bajaban a la vez, como de común acuerdo y sin dislocarse —el saber productor del bien, que producía lo bello, a la vez que lo sagrado iluminaba todo—, ante nosotros encontramos en efecto lo nunca visto: la explosión científica y la ruina del hombre. He aquí la nueva barbarie que no es seguro que esta vez pueda ser superada.

¿Por qué y cómo un cierto tipo de saber, aparecido en la época de Galileo y considerado desde entonces como el único saber, produce, según los desarrollos de una necesidad acotable y plenamente inteligible, la subversión de los demás valores y así de la cultura y, de esta forma, de la humanidad del hombre? Esto es perfectamente comprensible si se dispone de una teoría de la esencia de todo saber posible y de su fundamento último. Pues este fundamento es también el de los valores, el de la cultura, el de la humanidad y el de todas sus realizaciones. La ciencia moderna precipita nuestro mundo en el abismo, sin saberlo, porque, de manera extraordinaria, deja a un lado este fundamento. Portando todavía la antorcha de un conocimiento “extraño” que acompaña a la humanidad desde que está sobre la tierra y le ha permitido subsistir e incluso recorrer el ciclo de las civilizaciones y las espiritualidades, podemos todavía, situados al borde del abismo, lanzar al menos desde él los últimos destellos de una luz que desvele para nosotros su amenaza, sus grandes rupturas, sus hundimientos.



## Capítulo primero

# Cultura y barbarie

La barbarie no es un comienzo; es siempre segunda con respecto a un estado de cultura que le precede necesariamente, y sólo en relación con él puede aparecer como un empobrecimiento y una degeneración. La barbarie, dice Joseph de Maistre, es una ruina, no un rudimento. La cultura es, pues, siempre primera. Incluso las formas más toscas de actividad y de organización social, las que cabe atribuir, por ejemplo, a las hordas primitivas, son ya modos de cultura; presentan justamente una organización, leyes implícitas, tipos de conductas destinados a hacer posible la existencia del grupo y su supervivencia. Incluso cuando parece que estas formas elementales están anquilosadas y que su transmisión ciega conduce a la simple reconducción de estructuras indefinidamente repetidas, están actuando fuerzas profundas, que no se dedican sólo a mantener el estado de cosas que permite la continuidad de la vida. Se diría más bien que se mantienen al acecho y que, no contentas con preservar lo que existe, esperan, con una paciencia a la medida de los milenios que recorren, la ocasión para tomar apoyo sobre lo adquirido y dar un salto, descubrir relaciones aún desapercibidas, inventar un útil, una idea, hacer levantarse un mundo nuevo.

¿Qué es, pues, la cultura? Toda cultura es una cultura de la vida, en el doble sentido en que la vida constituye a la vez el sujeto de esta cultura y su objeto. *Es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la que se transforma a sí misma en cuanto que es ella misma la que transforma y lo que es transformado.* “Cultura” no se refiere a nada distinto de esto. “Cultura” designa la autotransformación de la vida, el movimiento por el que no cesa de modificarse a sí misma para alcanzar formas de realización y de cumplimiento\* más altas, para acrecentarse. Pero si la vida es este movimiento incesante de autotransformarse y de realizarse a sí misma, entonces ella es la cultura misma o, al menos, la lleva inscrita en sí misma y querida por ella como eso mismo que ella es.

\*. Con la palabra “cumplimiento”, y las derivadas, estamos traduciendo la palabra francesa “accomplissement”, y las derivadas respectivas. Hay que tener en cuenta, en muchas de sus apariciones —muy numerosas—, el sentido fenomenológico del término, aunque no siempre es un término técnico. “Cumplir” es llenar, ocupar por completo, conseguir, realizar (N. del T.).

¿De qué vida hablamos aquí? ¿En qué consiste esta fuerza que no cesa de mantenerse y acrecentarse? No es, de ninguna manera, la vida estudiada por la biología, el objeto de una ciencia: las moléculas y partículas que el científico espera encontrar a través de sus microscopios, cuya naturaleza él elabora valiéndose de procedimientos múltiples para, con todo ello, construir laboriosamente un concepto cada vez más adecuado, pero siempre sujeto a revisión. De manera que esta vida que estudian los biólogos nunca se sabrá completamente lo que es: sólo en el término ideal y, como tal, nunca alcanzado del progreso científico. Pero si nosotros tenemos, todavía hoy, nada más que una idea imperfecta de lo que es la vida biológica, conviene señalar en todo caso, que la humanidad ha vivido durante milenios sin tener de ella la menor idea, sin sospechar de su existencia, *sin que precisamente ninguna de las modificaciones de la vida humana —su mantenimiento, su crecimiento, su cultura—, le deban nada*. Así presentimos ya esta primera verdad, sobre la que no es inútil meditar a finales del siglo xx: *la cultura no tiene originariamente y en sí misma nada que ver con la ciencia y no proviene en modo alguno de ella*.

Por ello, la vida de la que nosotros hablamos aquí no se confunde con el objeto de un saber científico, objeto cuyo conocimiento estaría reservado a los que están en posesión de ese saber y que han debido adquirirlo. Sino más bien es lo que todo el mundo sabe, al ser eso que somos. Pero ¿cómo “todo el mundo”, es decir, cada uno en cuanto que viviente, puede saber lo que es la vida, si no es en la medida en que la vida se sabe a sí misma y en la medida en que este saber originario de sí constituye su esencia propia? Pues la vida se siente y se experimenta a sí misma, de tal manera que no hay nada en ella que ella no experimente o sienta; y esto porque el hecho mismo de sentirse a sí mismo es precisamente lo que define a la vida. Así, todo lo que lleva en sí esta propiedad maravillosa de sentirse a sí mismo está vivo, mientras que todo lo que se encuentra despojado de ello es muerte. La piedra, por ejemplo, no se experimenta a sí misma: se dice que es una “cosa”. La tierra, el mar, las estrellas son cosas. También son cosas las plantas, los árboles, los vegetales en general, a menos que se haga aparecer en ellos una *sensibilidad* en el sentido trascendental, es decir, esa capacidad de experimentarse a sí mismo y de sentirse a sí mismo que precisamente haría de ellos seres vivos —no ya en el sentido de la biología sino en el sentido de una vida verdadera, la cual es *la vida fenomenológica absoluta, cuya esencia consiste en el hecho mismo de sentirse o de experimentarse a sí misma, y no es nada más*—: eso es a lo que llamaremos una subjetividad.

Ahora bien, si nosotros decimos que esta propiedad extraordinaria de experimentarse a sí mismo es un saber, y sin duda el saber en su forma más profunda, y que así la vida es en sí misma, en cuanto viviente, ese saber original, como “saber” se dice también y sobre todo a propósito de la ciencia, importa precisar de qué clase de saber se trata en los dos casos y cómo se distingue el uno del otro, si no se quiere que el debate relativo a la cultura y a la barbarie se pierda en vaguedades. Ambas mantienen con el saber en general una relación esencial, ya sea positiva o negativa.

El saber científico es objetivo por principio. Pero por tal se entiende dos cosas que habitualmente se confunden. “Objetivo” quiere decir, en primer lugar, que el saber de la ciencia es racional, universalmente válido y, como tal, reconocido por todos. Es el saber verdadero por oposición a las opiniones variables de los individuos, a los puntos de vista particulares, a todo lo que sólo es “subjetivo”. Ahora bien, esta pretensión de superar la particularidad y la relatividad de lo “subjetivo” debe ser tomada en su plena significación. Excediendo sobradamente el simple rechazo de las diferencias individuales, remite a la naturaleza profunda de la experiencia y de la condición humana y no se comprende más que a partir de ella. Así es como ha jugado un papel decisivo en la época de Galileo, en el nacimiento de la ciencia moderna, es decir, de la ciencia matemática de la naturaleza.

El mundo, en efecto, se nos presenta mediante apariciones sensibles, variables y contingentes, que aún no componen más que un flujo heracliteano —este río donde nunca nos bañamos dos veces— donde nada subsiste: ningún punto de apoyo fijo para un conocimiento sólido. Ahora bien, según esta ciencia galileana de la naturaleza que iba a trastornar el modo de pensamiento del hombre europeo y haría de él lo que es, sigue siendo posible exhibir, más allá de sus apariciones subjetivas, un ser verdadero del mundo, un mundo en sí. Y esto ocurre porque, en el conocimiento de este mundo, se hace precisamente abstracción de las cualidades sensibles y, de una manera general, de todo lo que es tributario de la subjetividad para no retener, como existiendo realmente, sino las formas abstractas del universo espacio-temporal. Estas formas se prestan entonces a una determinación geométrica que es la misma para cada espíritu. Así se propone, en lugar de las impresiones individuales y de las opiniones variables que suscitan, un conocimiento unívoco del mundo, de lo que él verdaderamente es.

La esfera de la subjetividad, de las sensaciones, de las opiniones, de los pensamientos personales, etc. —lo que puede llamarse el mundo del espíritu o de

la espiritualidad humana—, descansa sobre esta naturaleza cuyo ser verdadero es evidenciado por la ciencia y se explica últimamente por ella. Las “ciencias del espíritu” o, como se dice hoy, las “ciencias humanas” no tienen, pues, ninguna autonomía, no constituyen el contrapunto de las ciencias de la naturaleza; sus investigaciones aparecen provisionales, destinadas más temprano o más tarde a ceder el lugar a otro saber, que, abandonando la realidad psíquica, es decir, el nivel de la experiencia humana, se orienta hacia sus basamentos escondidos, por ejemplo el universo de las moléculas o de los átomos. Si la cultura tuviera por objeto esta esfera de la espiritualidad humana, es justo que fuera retrocediendo cada día en beneficio de disciplinas cada vez más apropiadas, que se podrían llamar ciencias del fundamento.

No se puede silenciar el extraordinario vuelco operado por la fenomenología husserliana de estas tesis tan conocidas, que sostienen la ideología cientificista y positivista de nuestra época<sup>1</sup>. Las determinaciones geométricas, a las que la ciencia galileana intenta reducir el ser de las cosas, son idealidades. Éstas, lejos de poder dar cuenta del mundo sensible, subjetivo y relativo en el cual se desarrolla nuestra actividad cotidiana, se refieren necesariamente a este mundo de la vida; solamente por relación a él tienen un sentido y es sobre el suelo ineludible de este mundo sobre el que están construidas. Desde este punto de vista, si se considera la tierra no ya como un planeta que gira alrededor del sol en las construcciones teóricas de la ciencia, sino como este suelo de toda experiencia al que las idealizaciones científicas remiten inevitablemente, es necesario retomar la extraña sentencia de Husserl y decir con él: “el Arca-originaria Tierra no se mueve”<sup>2</sup>.

Por otra parte, en cuanto idealidades, las determinaciones geométricas y matemáticas de las que hacen uso las ciencias de la naturaleza suponen la operación subjetiva que las produce y sin la cual no existirían: no hay en la naturaleza ni número ni cálculo, ni suma ni resta, ni recta ni curva: son significaciones ideales que encuentran su origen absoluto en la conciencia que las crea, en el sentido estricto de la palabra, y a la que se puede llamar, respecto de ellas, conciencia trascendental. Si, pues, las idealizaciones geométricas y matemáticas provienen de la subjetividad es que, lejos de reducir ésta a no ser más que una apariencia, el mundo de la ciencia encuentra en ella, al contrario, el principio

1. Sobre esto cfr. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [trad. J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991].

2. Manuscrito de Edmund Husserl, mayo 1934, trad. Didier Franck, en *Philosophie*, nº 1, enero 1984 [Trad. cast. Agustín Serrano de Haro, excerpta philosophica 15, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Madrid-1995].

que lo engendra continuamente como la condición permanente de su propia posibilidad.

En la medida, en fin, en que el mundo del espíritu, con sus leyes y sus creaciones propias, descansa, al parecer, sobre una naturaleza, sobre una corporeidad humana o animal, esta naturaleza no es precisamente el mundo de la ciencia con sus idealidades abstractas, sino el de la vida —un mundo al que sólo hay acceso en el interior de una sensibilidad como la nuestra y que no se nos da sino a través del juego sin fin de sus apariciones subjetivas constantemente cambiantes y renovadas—. La ilusión de Galileo —como de todos los que, tras su estela, consideran la ciencia como un saber absoluto— fue haber considerado el mundo matemático y geométrico, destinado a suministrar un conocimiento unívoco del mundo real, como el mundo real mismo, este mundo que sólo podemos intuir y experimentar en los modos concretos de nuestra vida subjetiva.

Ahora bien, esta vida subjetiva no crea solamente las idealidades y las abstracciones de la ciencia (como de todo pensamiento conceptual en general): da primero forma al mundo de la vida en medio del cual se desarrolla nuestra existencia concreta. Pues una realidad tan simple como un cubo o una casa no es una cosa que exista fuera de nosotros y sin nosotros, en cierto modo por sí misma, como el sustrato de sus cualidades. Ella sólo es lo que es gracias a una actividad compleja de la percepción que pone, más allá de la sucesión de los datos sensibles que de ella tenemos, *el cubo o la casa* como un polo idéntico ideal al cual se refieren todas estas apariciones subjetivas. Cada percepción de una cara del cubo o de una fachada de la casa remite a las percepciones potenciales de las otras caras todavía no percibidas, según un juego de relaciones indefinidas. Y lo mismo ocurre con todo objeto en general, toda formación trascendente, que siempre implica una operación sintética específica de la subjetividad trascendental, sin la cual no existiría.

Sin duda, en nuestra vida cotidiana no prestamos atención a esta conciencia que constituye el mundo de nuestro entorno habitual. Percibimos la casa y su percepción nos pasa desapercibida. Siempre tenemos conciencia del mundo y nunca conciencia de nuestra conciencia del mundo. Es tarea de la filosofía evidenciar esta actividad incansable de la conciencia que percibe el mundo, que concibe las idealidades y las abstracciones de la ciencia, que imagina, que recuerda, etc., produciendo así todas las representaciones irreales que no cesan de acompañar el curso de nuestra vida real.

Es cierto que algunos científicos no temen poner en duda la existencia misma de esta conciencia que la filosofía clásica situaba en el corazón tanto de la

ciencia como de todo conocimiento en general y, en primer lugar, del conocimiento sensible del mundo que nos rodea. Así, los fundadores del conductismo exigían que se les “hiciera ver” esta pretendida conciencia igual que las demás ciencias son capaces de mostrar, en sus probetas o en el fondo de sus microscopios, los objetos de los que hablan<sup>3</sup>. No caen en la cuenta de que la conciencia es justamente este poder de “hacer ver” al que ellos mismos, las otras ciencias y toda forma de conocimiento en general, apelan constantemente.

Si se pide ahora que digamos en qué consiste esta conciencia cuyas operaciones trascendentales constituyen los objetos del mundo de la percepción antes de crear las idealidades del mundo científico, conviene primero observar que el poder del que se trata es el mismo en los dos casos: en la percepción más simple y más inmediata y en la construcción científica más elaborada. Es, justamente, el poder de hacer ver, de hacer visible, de instalar en la condición de la presencia. Este hacer visible es él mismo un hacer-venir-delante en la condición de objeto, de tal manera que la visibilidad en la que toda cosa aparece visible no es más que la objetividad como tal, es decir, el primer plano de luz donde se muestra todo lo que se nos muestra —realidad sensible o idealidad científica—. La conciencia es comprendida tradicionalmente como el “sujeto”, pero el sujeto es la condición del objeto, lo que hace que las cosas lleguen a ser objetos para nosotros y, así, se nos muestren, de modo que podamos conocerlos.

Esta concepción implícita de la conciencia, es decir, de la fenomenalidad<sup>\*</sup> de los fenómenos, se encuentra en el trasfondo de la mayor parte de las filosofías, así como de la ciencia misma. En Kant, por ejemplo, que se esfuerza en mostrar la posibilidad de la experiencia, está claro que esta posibilidad es la de los objetos, o sea, el conjunto de las condiciones (las intuiciones del espacio y del tiempo y las categorías del entendimiento) gracias a las cuales se nos pueden dar objetos, gracias a las cuales, por consiguiente, podemos relacionarnos con ellos y tener experiencia de los mismos. Esta posibilidad de relacionarse con los objetos, de trascenderse hacia ellos con el fin de alcanzarlos, es, en la fenomenología husserliana, la intencionalidad, que define el fondo de la conciencia misma, su poder de mostración y de exhibición, es decir, la fenomenalidad.

3. Cfr. Watson, *The Ways of Behaviorism*, Harpers and Brother, New York and London, 1928, p. 7.

\*. Con esta palabra estamos traduciendo “phénoménalité”, es decir, y por utilizar el título de una obra de M. Henry, la esencia de la manifestación, el aparecer mismo y la condición de posibilidad de los fenómenos en cuanto tales (N. del T.).



lidad misma. Es curioso que en las filosofías que han pretendido rechazar los conceptos de conciencia o de subjetividad (o incluso en el pensamiento antiguo, que no utilizaba estos conceptos) están actuando secretamente los mismos presupuestos. Saber es siempre ver; ver es ver lo que es visto; lo que es visto es lo que se presenta delante de nosotros, lo que se presenta-delante, esto es el objeto. Precisamente en la medida en que está puesto delante, en que es objeto, es visto, conocido; de tal manera que el saber, la conciencia, es esta posición-delante como tal, es la objetividad y lo que últimamente la funda. El rechazo por la fenomenología post-husserliana, heideggeriana y post-heideggeriana especialmente, de los conceptos de “subjetividad” y de “conciencia” es justamente el rechazo de todo lo que no se reduciría a esta eclosión primitiva del Afuera donde se sitúa el Objeto.

Hemos dicho que el rasgo distintivo del saber científico es su objetividad — y por tal entendíamos su carácter supra-subjetivo y supra-individual, su universalidad—. Lo que es verdadero científicamente es tal que es reconocido por todo espíritu (a poco que tenga la competencia requerida). Pero la objetividad del saber científico en el sentido de su universalidad, descansa sobre la objetividad ontológica de la que acabamos de hablar: sobre el hecho de que lo que es verdadero debe poder ser demostrado, es decir, últimamente mostrado, llevado a la condición de estar ahí-delante —a la condición de objeto que toda mirada podrá descubrir, ver, con el fin de estar segura de lo que ve—. Por esto el saber científico es homogéneo con el saber de la conciencia en general y simplemente lo prolonga, porque obedece como él al *telos* de la evidencia, es decir, a un mismo esfuerzo por llevar a plena luz ante la mirada lo que en esta luz será claramente percibido y, de esta manera, indudable<sup>4</sup>.

El problema de la cultura —como el correlativo de la barbarie— sólo llega a hacerse filosóficamente inteligible si lo referimos deliberadamente a *una dimensión de ser donde ya no intervienen ni el saber de la conciencia ni el de la ciencia*, que es una forma elaborada de aquél; es decir, si se le pone en relación con la vida y sólo con la vida. Tal es la primera implicación de la afirmación según la cual la cultura es la cultura de la vida. No significa únicamente que la cultura es la autotransformación de la vida. Esta autotransformación, en efecto, no debe ser ciega; debe, en la medida en que apunta hacia un crecimiento, apoyarse en un saber: *la cultura descansa pues sobre un saber distinto al de la*

4. La modificación de las condiciones de la objetividad en la ciencia moderna y especialmente a escala microfísica no cambia nada el último requisito de una donación en la presencia, sin la cual ninguna experimentación y ninguna teorización serían posibles.

*ciencia y al de la conciencia.* Este saber es precisamente el de la vida, la cual, según nosotros hemos dado a entender, constituye por esencia tal saber, al ser ella el hecho mismo de experimentarse a sí misma en cada punto de su ser, y al ser así autorrevelación con la que comienza y acaba la vida. ¿En qué consiste, con más precisión, este saber original de la vida sobre el que descansa la cultura, y en qué difiere del de la conciencia y del de la ciencia —hasta el extremo de excluirlos de sí irremediablemente—?

Consideremos un estudiante de biología ocupado en leer una obra sobre el código genético. Su lectura es la repetición por un acto de su propia conciencia de los procesos complejos de conceptualización y de teorización contenidos en el libro, es decir, significados por los caracteres impresos. Pero mientras lee, y para que su lectura sea posible, *pasa las páginas del libro con las manos, mueve los ojos* con la intención de recorrer con la mirada y fijarse en las líneas del texto. Cuando esté fatigado por su esfuerzo, se levantará, dejará la biblioteca, cogerá una escalera para dirigirse a la cafetería, donde descansará, comerá y beberá. El saber contenido en el manual de biología, y que el estudiante ha asimilado en el curso de su lectura, es el saber científico. La lectura misma de la obra es la ejecución de un saber de la conciencia, que consiste por una parte en la percepción de las palabras, es decir, en la intuición sensible de los rasgos trazados en el papel y, por otra parte, en la consideración intelectual de las significaciones ideales de las que las palabras son portadoras, significaciones que componen conjuntamente el sentido del libro, o sea, el saber científico incluido en él. El saber que ha hecho posible el movimiento de las manos y el de los ojos, el acto de levantarse, de subir por la escalera, de beber y comer, el mismo descanso, es el saber de la vida.

Si preguntamos cuál de estos tres saberes es fundamental, es forzoso rechazar, de entrada, el conjunto de los prejuicios de nuestro tiempo, a saber, la creencia de que no solamente el saber científico es el más importante sino que en realidad es el único saber verdadero; que saber quiere decir ciencia, es decir, este tipo de saber matemático introducido en la época de Galileo; que todo lo que ha precedido a esta llegada de la ciencia rigurosa en Occidente no ha sido más que un montón de conocimientos inorgánicos, presentimientos confusos, por no decir prejuicios e ilusiones. No se puede olvidar, no obstante, que los comienzos son siempre lo más difícil. ¿Cómo la humanidad precientífica, desprovista en efecto de todos los medios que iba a poner a su disposición la técnica moderna, habría podido no sólo sobrevivir y desarrollarse, sino incluso producir en numerosos dominios, por ejemplo los del arte y la religión, resul-

tados extraordinarios, a los que los hombres de nuestro tiempo serían incapaces de acceder si aquella humanidad no hubiera dispuesto del saber fundamental que es el de la vida?

Observemos a nuestro estudiante de biología: *no es el saber científico el que le permite adquirir el saber científico contenido en el libro; no es gracias a él por lo que mueve sus manos o sus ojos, o concentra su espíritu. El saber científico es abstracto: es la intuición intelectual de cierto número de significaciones ideales. Pero el acto de mover las manos no es nada abstracto. El saber científico es objetivo, ante todo en el sentido de que es conocimiento de una objetividad, la cual no es percibida más que porque se encuentra en la condición de estar ahí-delante y, así, de mostrarse, y así poder ser alcanzada por una mirada y, así, de poder ser conocida. Pero el saber-mover-las-manos, el saber-volver-los-ojos —el saber de la vida—, no es objetivo de ninguna manera ni en sentido alguno, no tiene objeto porque no comporta relación con el objeto, porque su esencia no es esta relación.*

Si el saber incluido en el movimiento de las manos, y que hace a éste posible, tuviera un objeto, por ejemplo: las manos y su desplazamiento potencial, este movimiento no se produciría. El saber se quedaría ante él como ante algo objetivo del que siempre le separaría la distancia de la objetividad, que sería incapaz de salvar. En la exacta medida en que el movimiento de las manos es considerado como algo objetivo, y en tanto lo es, la posibilidad —para quien lo contempla como un objeto— de actuar sobre él, y, en primer lugar, desencadenarlo, aparece como enigmática y cosa de magia. Y es solamente penetrando en la vida, reconociendo en ella la esencia que excluye de sí toda exterioridad, porque excluye de sí toda relación con el objeto, toda intencionalidad y todo ek-stasis\*, como se disipa este enigma. En efecto, la capacidad de unirse al poder de las manos y de identificarse con él, de ser lo que él es y hacer lo que él hace, sólo la posee *un saber que se confunde con ese poder porque no es sino la experiencia que éste hace constantemente de sí; porque no es sino su subjetividad radical*. Solamente en la inmanencia de su subjetividad radical, y por ella, es posible el poder de las manos, un poder cualquiera en general —es decir, está en posesión de sí y *puede*, pues, desplegarse en todo momento—. Tal saber que excluye de sí el ek-stasis de la objetividad, un saber que no ve nada y para el que no hay nada que ver, que consiste, al contrario, en la subjetividad

\*. Con esta grafía, “ek-stasis”, queremos reforzar, más allá de las connotaciones heideggerianas, la idea de separación, de exterioridad. Así lo encontramos en la edición francesa en muchas ocasiones, aunque no siempre (N. del T.).

inmanente de su pura experiencia de sí y en el *pathos* de esta experiencia: éste es el saber de la vida.

Ahora bien, el saber de la vida (expresión que nos aparece desde ahora como tautológica) no es solamente la condición externa del saber científico, en el sentido de que el investigador debe saber pasar las páginas de su libro; es también su condición interna. El saber científico, se ha dicho ya, no es más que una modalidad del saber de la conciencia, es decir, de la relación con objeto. Pero ésta misma sólo es posible sobre el fondo de la vida en ella. La relación con el objeto es la visión del objeto, tanto si se trata de la visión sensible del objeto sensible o de la visión intelectual de un objeto inteligible —como un número, una relación abstracta, una idealidad de cualquier tipo, etc.—. Mas el saber contenido en la visión del objeto no se agota en modo alguno en el saber del objeto. Implica el saber de la visión misma, el cual ya no es la conciencia, la relación intencional con el objeto, sino la vida.

Es lo que se desprende del *cogito* de Descartes, uno de los análisis más famosos del pensamiento filosófico, y que, a pesar de los numerosos comentarios, no deja de ser, no obstante, frecuentísimamente incomprendido. La razón principal de esta mala interpretación es interesante porque ofrece un ejemplo notable de lo que hay que llamar acertadamente la ilusión del saber teórico —ilusión que reviste su forma extrema en la cultura moderna con la sustitución del contenido referencial de todo discurso y con el modo propio según el cual tal contenido se pone y se presenta a sí mismo en la aparición del ser, por el discurso mismo, es decir, por un texto y por su modo de donación objetivo—. El *cogito* interviene, en efecto, en un texto, el de las dos primeras *Meditaciones*, y se puede considerar como un elemento de este texto, como una proposición: “Pienso, luego existo”. Esto es evidente. Veo con claridad que para pensar es preciso que exista. Como veo igualmente que dos más tres suman cinco, etc. Lo que es evidente es lo que la conciencia ve en un ver claro y distinto: es el objeto de este ver, en este caso, mi existencia en cuanto implicada por mi pensamiento. El *cogito*, así entendido y presentado, es un momento del saber teórico, el primero, al mismo tiempo que el modelo de todo saber teórico posible, el cual, siempre que se someta a esta condición del ver claro y distinto, será cierto y estará asegurado. Esta actualización del saber teórico en la evidencia es una modalidad del saber de la conciencia en general, es decir, de una conciencia de objeto.

Pero si el texto del *cogito* es una evidencia en el interior del saber teórico, su significado es muy distinto. Significa poner fuera de juego y excluir todo sa-

ber de este tipo, el saber de la ciencia y de la conciencia en general, en beneficio de un saber de otra naturaleza cuyo rasgo esencial y distintivo es el de eliminar de sí toda relación con el objeto y toda objetividad posible, toda evidencia, por consiguiente, todo saber teórico o científico especialmente. Y he aquí cómo:

Descartes cuestiona el ver en general como fuente y fundamento de todo conocimiento, sea el que sea. En general: ya se trate de la intuición sensible del mundo sensible o de la intuición intelectual de las verdades racionales. Si puede, en efecto, que el mundo sensible no exista (no siendo más que un sueño), si el conjunto de las verdades racionales es falso (el Maligno me engaña cuando creo que dos más tres son cinco o que “para pensar es preciso que yo sea”), es solamente porque la visión, toda visión concebible, es falaz, tanto la más clara como la que permanezca confusa. La evidencia en apariencia más indubitable —por ejemplo, la del *cogito*— no sabría cómo escapar de una duda que golpea a la evidencia como tal. Pero si la visión es, como tal visión, falaz, si el medio de la visibilidad donde toda cosa se hace visible no lo es —no es un hacer aparecer o un hacer ver—, sino un inducir al error, un disimular o un engañar, si la condición trascendental de todo conocimiento posible es en sí, en realidad, un principio de falsedad y de errancia, ¿cómo un discurso teórico cualquiera es susceptible de constituirse y cómo, ante todo, la vida de los hombres puede tan siquiera continuar?

Lo puede hacer porque dispone de un saber diferente al que se desprende de la primera *Meditación*. Este segundo saber es la vida, su sentirse-a-sí-misma y su experimentarse-a-sí-misma-en-cada-punto-de-su-ser; “sentir” y “experimentar” en los que no hay ninguna relación con el objeto ni objeto, ni ek-stasis de un mundo ni mundo —“sentir” y “experimentar” totalmente indiferentes al destino de la relación con el mundo como al del mundo mismo, a su existencia o a su inexistencia, por ejemplo—. Así, cuando yo sueño, puede que la escena que creo ver y los personajes con los que creo estar hablando no existan. Pero si en el transcurso de este sueño yo experimento pavor, éste es lo que es, ni rozado ni alterado en su ser por el hecho de que se trate de un sueño, aunque no haya ni escena ni personaje ni mundo —no rozado y no alterado en su ser por la alteración de la visión, por la confusión del medio ekstático de la visibilidad donde se hace visible todo lo que puedo ver—. Si, no obstante, el pavor permanece intacto a pesar de la perversión de la relación con el mundo y del desfondamiento de toda objetividad, es en la medida en que esta relación intencional con el mundo no interviene en el pavor mismo y no tiene cabida en él —es en la medida en que el pavor nunca se da a través de esta relación, de una

visión cualquiera, no más que por medio del ek-stasis en el que se funda toda visión—. ¿Cómo el pavor se da a sí mismo? En cuanto que se siente y se experimenta a sí mismo en cada punto de su ser, en el sentirse-a-sí-mismo como tal, el cual constituye la esencia de la afectividad. La afectividad trascendental es el modo original de revelación en virtud del cual la vida se revela a sí misma y es así posible como lo que ella es, como vida.

Por ello, el saber de la vida se opone radicalmente al saber de la conciencia y de la ciencia, a lo que, en términos generales, llamamos conocimiento. En la *cogitatio*, en el sentido en que la entienden la casi totalidad de los que han comentado a Descartes —Husserl y Heidegger principalmente—, hay un *cogitatum*, la conciencia es siempre conciencia de algo, revela otra cosa distinta de sí misma. Con la sensación, por ejemplo, algo es sentido, revelado pues en esta sensación y por ella. De la misma manera, la percepción revela el objeto percibido; la imaginación, un contenido imaginario; la memoria, un recuerdo; el entendimiento, un concepto; etc. En su saber propio, al contrario, la vida no revela nada distinto, ninguna alteridad, ninguna objetividad, nada diferente de sí misma, nada que le sea extraño. Y por ello precisamente es la vida, porque lo que ella siente originalmente es a sí misma, lo que experimenta originalmente es a sí misma, lo que le afecta originalmente es ella misma —porque todo lo que, en sí, es portador de esta esencia de autoafectarse, en el sentido de ser ello mismo lo que es afectado y ello mismo lo que afecta, esto y sólo esto está vivo—. Pero la auto-afección no es un concepto vacío o formal, una proposición especulativa; ella define la realidad fenomenológica de la vida misma —una realidad cuya sustancialidad es su fenomenalidad pura y cuya fenomenalidad pura es la afectividad trascendental—. Al no ser el pavor más que la afectividad de su auto-afección, *es* absolutamente, y no lo sería menos, aunque en el mundo no hubiera nada más que él o, más bien, aunque no hubiera mundo alguno: habría, en todo caso, esta experiencia muda de sí que el pavor hace de sí mismo, su pasión —habría vida—.

Ahora bien, lo que es verdadero del pavor, intacto en su ser propio, en la carne de su afectividad, incluso cuando las representaciones que lo acompañan en el sueño del mundo se revelaran ilusorias, no lo es menos de la visión misma, por poco que en ella hagamos abstracción de todo lo que ve y del ver mismo en cuanto poder de relacionarse con lo que es visto, en cuanto hacer ver. Ya que si este hacer ver fuese, en realidad, un disimular, un deformar y un inducir al error, no por ello existiría en menor medida en su pura experiencia de sí, como ver sintiéndose y experimentándose a sí mismo en cada punto de su ser, como

visión viva. *Sentimus nos videre*, dice Descartes<sup>5</sup>. Existe, pues, un sentirse-a-sí-mismo de la visión que permanece, que es “verdadero” absolutamente, incluso cuando el ver de esta visión y todo lo que viera fuese falso.

Sólo nos percatamos bien con la siguiente condición: la experiencia subjetiva de la visión no puede ser absolutamente “verdadera” (cuando la visión y lo que ella ve son una y otro falsos) más que si el poder de revelación revelador de la visión misma es fundamentalmente diferente del poder de revelación en el que la visión descubre lo que es visto —puesto que el segundo poder es dudoso—. El poder de revelación en el que la visión se revela a sí misma es el saber de la vida, es decir, la vida. El poder de revelación en el que la visión descubre su objeto —lo que ve— es el saber de la conciencia, donde se funda a su vez la ciencia, todo conocimiento en general. Estos dos poderes se diferencian fundamentalmente en que el segundo se agota en la relación con el objeto y en aquello que en última instancia funda dicha relación: el surgimiento de una primera separación, el distanciamiento de un horizonte, un ek-stasis. La fenomenalidad que este poder instituye es la de la exterioridad trascendental en la que se enraíza toda forma de exterioridad y de objetividad, la objetividad del mundo de la ciencia principalmente. En el poder de revelación de la vida, al contrario, ya no hay ni separación ni diferencia, la vida es un experimentarse a sí misma sin distancia; la fenomenalidad en la que consiste esta experiencia es la afectividad.

Descartes nunca dudó de la verdad de la ciencia, menos todavía quería criticarla. Su propósito, muy al contrario, era legitimar la ciencia, en concreto la muy reciente ciencia matemática de la naturaleza, que él descubre con admiración y de cuyos extraordinarios desarrollos se apercibe. Pero el genio de Descartes fue presentir que este saber no es autosuficiente, que supone otro, de otro tipo. La duda que, en la primera *Meditación*, sacude a toda forma de saber, sensible o inteligible, a toda relación con el objeto y así a todo mundo posible, sea el que sea, tiene por finalidad, al bloquear esta relación precisamente, es decir, toda forma de saber reconocida hasta entonces, hacer aparecer el saber secreto que dicha relación contiene. Pues Descartes no afirma sólo que existen dos formas de saber heterogéneas, que él llama conocimiento del alma, o también idea de espíritu, por una parte, y el conocimiento del cuerpo, es decir, la relación con el objeto, por la otra. La segunda *Meditación* tiene como tema explícito mostrar: 1) que el conocimiento del alma es más fundamental y más cierto que el

5. Carta a Plempius del 3 de Octubre de 1637, en Descartes, *Oeuvres*, edit. Adam y Tannery, I, p. 413.

conocimiento del cuerpo —título de la *Meditación*: “De la naturaleza del espíritu humano, y que es más fácil de conocer que el cuerpo”—; 2) que es sobre este saber absolutamente cierto de la vida sobre el que descansa el conocimiento del cuerpo, es decir, del mundo, y así la conciencia y la ciencia en general.

La primera demostración se hace distinguiendo radicalmente la idea de espíritu (el conocimiento del alma) del resto de ideas<sup>6</sup> que son las ideas de objetos, reales o ideales. Esta diferencia es que la idea de espíritu no tiene *cogitatum*, es decir, precisamente objeto. La idea de espíritu es el poder original de revelación en virtud del cual la *cogitatio* (el alma, la vida) es la revelación de sí misma y no de una objetividad cualquiera, de un *cogitatum*. Así, el pavor se revela a sí mismo y no revela en sí mismo, en su afectividad, nada distinto de sí. Que el saber de la vida (el conocimiento del alma) funde ahora el conocimiento del cuerpo —todo conocimiento de objeto— proviene de que la idea de espíritu no se opone solamente al resto de ideas, sino que constituye incluso su esencia común. De este modo, toda idea que contiene en sí un *cogitatum* (la idea de un hombre, de un triángulo, de un dios) sólo es susceptible de llegar a ser si es una idea del espíritu y si, como idea del espíritu, es primero la pura y simple experiencia de sí que la revela a sí misma tal como es en sí, en cuanto *cogitatio*, en cuanto modalidad de la vida, del alma —aunque en ella no haya hombre alguno, triángulo alguno, dios alguno—.

En la medida en que la visión del objeto presupone el saber de la visión misma y en que el saber de la visión es su propio *pathos* —la autoafcción de la subjetividad absoluta en su afectividad trascendental (trascendental = que la hace posible como subjetividad, como vida)—, entonces esta visión del objeto nunca es una simple visión sino, porque ella se autoafecta constantemente y sólo ve en esta autoafcción de sí, es una sensibilidad. Y por ello es por lo que el mundo no es un puro espectáculo abierto a una mirada impersonal y vacía, sino un mundo sensible, no un mundo de la conciencia, sino un *mundo-de-la-vida*. A saber: un mundo que sólo se da a la vida, que existe para ella, en ella y por ella. Pues aquello en lo que se forma todo “mundo” posible —la apertura de un Afuera, la Exteriorización original de una exterioridad cualquiera (por ejemplo la de un número)— no es susceptible de producirse más que en la medida en que esta producción se afecta a sí misma, consiguientemente en la Afectividad de esta producción y gracias a ella. Así, las cosas no son sensibles

6. “Réponses aux sixièmes objections”, en Descartes, *Oeuvres*, op. cit., VII, p. 443 [Trad. cast. *Meditaciones metafísicas*. Alfaguara. Madrid, 1977].



después. No revisten estas tonalidades con las que aparecen ante nosotros como amenazantes o serenas, tristes o indiferentes, en virtud de relaciones que ellas entablaran en una historia con nuestros deseos y con el juego sin fin de nuestros propios intereses: más bien hacen todo esto y son susceptibles de hacerlo sólo porque son afectivas de nacimiento, porque hay un *pathos* de su venida al ser como venida del ser a sí mismo en la embriaguez y en el sufrimiento de la vida.

La abstracción a la que procede la ciencia es pues doble. En primer lugar es la abstracción que define al mundo científico en cuanto tal —en la medida en que pone fuera de juego en el ser de la naturaleza a las cualidades sensibles y a los predicados afectivos que le pertenecen *a priori*, para retener de él tan sólo las formas susceptibles de prestarse a una determinación ideal—. El no-tomar en consideración los caracteres subjetivos de todo mundo posible es indispensable desde el punto de vista metodológico en la medida en que permite la definición de procedimientos que permiten la obtención de conocimientos de otra manera inaccesibles, por ejemplo, la medida cuantitativa. Pero el desarrollo, por otra parte infinito, de este saber ideal no se continúa dentro de la legitimidad más que en la medida en que sea claramente consciente de los límites de su campo de investigación, límites que él mismo ha trazado. No puede escapársele, en efecto, que el apartar las propiedades sensibles y afectivas del mundo presupone apartar la vida misma, es decir, lo que constituye la humanidad del hombre. Se encuentra aquí la segunda abstracción de la que procede la ciencia en el sentido que damos hoy a este término: la abstracción de la Vida, es decir, de lo único que verdaderamente importa.

Y aún hablar de abstracción resulta demasiado fácil, al no ser ya este término del todo conveniente. Pues si bien la ciencia hace “abstracción” de los predicados sensibles de la naturaleza en la medida que ya no los considera en sus metodologías y en sus cálculos, no por ello deja de desarrollarse a partir de esta naturaleza de la que sólo retiene los rasgos que le importan; después de todo, lo que pretende a fin de cuentas es el conocimiento de la misma siguiendo las vías que ha elegido. *De lo que es la vida, por el contrario, la ciencia no tiene ni idea, en absoluto se preocupa de ella, no tiene relación alguna con ella y nunca la tendrá.* Pues sólo hay acceso a la vida desde el interior de la vida y por ella, si es verdad que sólo la vida se relaciona consigo misma, en la Afectividad de su autoafección. Pero en la “relación consigo” de la vida no hay “relación con”, ningún ek-stasis, ninguna “conciencia” —mientras que la ciencia se mueve entera y exclusivamente en el interior de la relación con el mundo y

a él sólo conoce, sólo objetos—. Por eso es objetiva por principio, en razón de sus fundamentos ontológicos últimos. Y es por esto también por lo que ignora e ignorará siempre lo que, experimentándose a sí mismo y autoafectándose en la inmanencia radical de su afectividad y solamente en ella, se hace presente y se esencia en sí mismo como vida.

El mundo, en efecto, es un medio de exterioridad pura. Todo lo que en él encuentra la condición de su ser siempre se propone sólo como ser exterior, un paño de exterioridad, una superficie, una playa abierta a una mirada, y sobre la que ésta se desliza indefinidamente sin poder nunca penetrar en el interior de lo que se le escapa detrás de cada nuevo aspecto, de cada nueva fachada, de cada nueva pantalla. Pues, siendo este ser sólo exterioridad, carece de interioridad, y su ley es el devenir, el surgimiento incesante de nuevas facetas, de nuevos planos y el conocimiento sigue la huella de la sucesión de todos estos cebos que sólo se presentan para escamotear un ser que no tienen y reenviarlo a otro que le hace la misma maniobra. Sin interior: nada que sea vivo, *que pueda hablar en su propio nombre, en el nombre de lo que siente*, en el nombre de lo que es. Solamente de las “cosas”, solamente de la muerte: en el despliegue del mundo y en su desvelamiento ek-stático sólo se exhibe y sólo se expone lo siempre delante, lo siempre fuera —el objeto—.

De esta manera, el juego de un saber que pone fuera de juego no solamente al mundo-de-la-vida sino, más gravemente, a la vida misma, es decir, a lo que nosotros somos, aparece desde el comienzo cargado de consecuencias. Si la cultura es incumbencia de la vida, si es su autotransformación y su crecimiento, lo que no hemos hecho más que entrever aparece ahora con una evidencia amenazante: al no tener la ciencia relación alguna con la cultura, el desarrollo de la primera no tiene nada que ver con el de la segunda. En última instancia, es posible concebir un hiperdesarrollo del saber científico que vaya a la par con una atrofia de la cultura, con su regresión en algunos dominios o en todos los dominios a la vez y, al término de este proceso, su aniquilación. Ahora bien, semejante figura no es ni ideal ni abstracta: es la del mundo en que vivimos, un mundo en el que acaba de surgir un tipo nuevo de barbarie más grave que ninguno de los que lo han precedido y por el que hoy el hombre corre el riesgo, en efecto, de morir.

Al saber de la vida, como saber en el que la vida constituye a la vez el poder que conoce y lo que es conocido por él, procurándole, de manera exclusiva, su “contenido”, lo llamo praxis. Lo característico de semejante saber, lo hemos visto, es que, carente de todo éxtasis, no hay en él ninguna relación con un

“mundo” posible, sea el que sea. Por el contrario, el saber al que esta relación define lo llamo teoría. A la teoría le pertenece por principio ser la teoría de un objeto. Siempre, a propósito de cualquier cosa, hablamos de un punto de vista práctico y de un punto de vista teórico y de su diferencia, como de algo obvio. Esta diferencia, no obstante, sigue siendo oscura en cuanto a su principio, y ello porque se arraiga en las estructuras últimas del Ser y, finalmente, en su Fondo invisible —y solamente ahí es donde puede ser esclarecida—.

Por cuanto la cultura es cultura de la vida y descansa sobre el propio saber de ésta, es esencialmente práctica. Consiste en el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas que componen esta vida. Si se trata de la visión, que ha sido tomada en nuestro análisis como ejemplo destinado a hacernos comprender la naturaleza de este saber originario de la vida, cada uno distinguirá fácilmente el ojo grosero del que habla Marx en los *Manuscritos* del 44 —tan incapaz de una percepción nítida de lo que contempla como de cualquier apreciación artística— del ojo cultivado cuyo ejercicio refinado es, en cuanto tal, en su *pathos*, el placer estético. Si se trata de las potencialidades subjetivas motrices, cada uno establecerá de manera semejante la diferencia entre el cuerpo de un bailarín capaz de dominar su fuerza y, al parecer, de multiplicarla, y el cuerpo del individuo no experimentado y torpe. De igual manera en lo que respecta a la dicción de un actor, la respiración de un cantante, etc. Tendremos ocasión de decir algo más sobre el saber de la vida y de comprender por qué la cultura no es simple empleo de poderes definidos de una vez por todas, sino justamente su “desarrollo”.

En cuanto práctica, la cultura reviste diferentes formas: primero, formas elementales, que son las modalidades concretas de realización del vivir inmediato. Así, cada cultura se caracteriza por un hacer específico concerniente a la producción activa de bienes útiles para la vida y a su consumo —alimentación, ropa, hábitat, etc.—, como al juego espontáneo de la vida misma, a la celebración de su destino, al erotismo, a la relación con la muerte. Semejante “hacer” se expresa en ritos diversos que confieren a cada sociedad su propia fisonomía. La organización social con su estructuración en apariencia objetiva no es más que la representación exterior, en el ver teórico, de lo que es en sí la praxis, y que encuentra en la vida de la subjetividad absoluta, y solamente en ella, el lugar de su realidad como principio de su desarrollo y de las “leyes” que la rigen: *estas leyes no son las leyes de la conciencia, no son leyes teóricas ligadas a la manera en que nos representamos las cosas y las pensamos; son leyes prácticas, las leyes de la vida.* Como tales, al originarse en la subjetividad, se propo-

nen y actúan en forma de necesidades, en el sentido que daremos a esta palabra, por cuanto dichas necesidades serán justamente comprendidas a partir de la esencia de la vida, como prescritas y queridas por esta esencia. De esta manera, necesidad y trabajo son dos modalidades elementales de la praxis que se prolongan una a otra, pues el trabajo o, mejor dicho, la actividad en su forma espontánea, no es otra cosa que el incremento de la necesidad, su cumplimiento.

Pero la subjetividad es enteramente necesidad. Las necesidades superiores, que resultan de la naturaleza de la necesidad misma, dan lugar a las formas elaboradas de cultura que son el arte, la ética, la religión. La presencia de estas formas “superiores” en cada civilización conocida no es un simple dato empírico cuya existencia habría que limitarse a constatar. Más bien, arte, ética, religión se arraigan en la esencia de la vida; la razón de su surgimiento se vuelve inteligible para aquél que sabe leer en esta esencia.

De igual manera, la barbarie, es decir, la regresión de los modos de cumplimiento de la vida, el fin puesto al crecimiento, no es un acontecimiento incomprendible y funesto que viniera a golpear desde el exterior a una cultura en la cima de su desarrollo. La manera como la barbarie contamina sucesivamente cada dominio de la actividad social; la desaparición progresiva en la totalidad orgánica de un “mundo” humano, de sus dimensiones estética, ética y religiosa, se entiende también a partir de un proceso que afecta a la esencia del ser comprendido como el principio del que procede toda cultura, igual que de él proceden sus modalidades concretas de realización, principalmente las más altas: es una enfermedad de la vida misma.

Las cuestiones que conciernen al hecho de que la barbarie provenga históricamente\* de la cultura, como las concernientes a esta misma cultura considerada como presupuesto de todo el desarrollo posterior, se organizan como sigue:

1) ¿Cómo comprender la posibilidad misma de la cultura, es decir, y a fin de cuentas, la esencia de la vida? ¿Qué debe ser ésta para hacer posible *a priori* y así necesario el desarrollo de una cultura?

2) ¿Cómo se realiza semejante desarrollo a fin de culminar en formas que se presentan como “superiores”? ¿Por qué tales formas revisten esas modalidades concretas determinadas que son el arte, la ética, la religión?

\*. Hemos utilizado indistintamente los términos “histórico” e “historial” para traducir el francés “historial”. Conviene tener presente que con el uso de este adjetivo se está poniendo de relieve el sentido más activo y eficiente del pasado, no es la historia en el sentido de depósito muerto, sino en el sentido de “actuante” y eficaz (N. del T.).

3) Si la vida produce necesariamente la cultura, ¿cómo su movimiento de autotransformación, realizado como autocrecimiento, es susceptible, al contrario, de invertirse en procesos de degeneración y empobrecimiento? No es la barbarie misma lo que es extraño, cuando nos limitamos a constatarla. Es su posibilidad misma, el hecho de que provenga de una esencia que está interiormente construida como autocrecimiento y que implica justamente cultura. Se precisa confundir la vida fenomenológica absoluta con la vida biológica, comprender ingenuamente la primera a partir de la segunda, para que el conjunto de los fenómenos de descomposición que perturban a los organismos vivos sean transferidos al plano de los edificios sociales, para que el declive y después el hundimiento de éstos aparezcan tan “naturales”: las civilizaciones son mortales, como los individuos; eso es todo.

¡Como los individuos biológicos! Lo que pasa con los individuos en la esfera de la cultura o de la barbarie no tiene precisamente nada que ver con conjuntos de moléculas cuya disgregación se pueda observar como resultado de un proceso objetivo. Porque son modos de la vida absoluta y llevan en ellos su esencia, la esencia del autocrecimiento, el pensamiento de su desaparición o de su decrepitud no es solamente vivido por ellos como un escándalo: a los ojos del filósofo capaz de penetrar en la esencia que hace de ellos unos vivientes, esta esencia se descubre como una imposibilidad de orden apriorístico. Es genialidad de Nietzsche haberse percatado de esta aporía y haberse visto forzado, para intentar resolverla, a análisis extraordinarios.

Aquí abajo todo crece y decrece. La mirada lanzada desde arriba sobre la totalidad del ser-exterior interioriza lo que ha aprendido sobre las cosas y se esfuerza entonces, como puede, en acostumbrarse a ello: es lo que se llama sabiduría —la de los historiadores, los sociólogos, los etnólogos y los biólogos; de todos los que se fían de lo que ven—. Sólo que cuando se “hace filosofía” de esta manera no se sabe todavía nada de la vida. También la encuentra uno en sí mismo como un principio salvaje que no tiene qué hacer con un saber que no es el suyo y que, en la medida en que ella sabe lo que ella es, está obedeciendo a leyes distintas a las que se le intenta enseñar en los tratados de las ciencias positivas. La vida no les opone veleidades, sueños, sino la realidad pura y simple, la que produce parejas y sociedades y no cesa de producirlas, lanzándolas hacia adelante, hacia su propia cultura, que es la del Deseo —un Deseo que no tiene en absoluto como modelo a las cosas, porque es el Deseo de la Vida y así el Deseo de Sí—.

La cuestión que planteamos en este libro no puede evitar las que acaban de ser enunciadas: comprender la decadencia propia de nuestra época implica que

sepamos cómo es posible el declive de la Vida en general. Pero es más precisa. Se trata de poner en evidencia el carácter específico de la barbarie que viene, a cuya sombra titubeamos ya como ciegos. La afirmación que dice que el desasosiego de los tiempos modernos procede del hiperdesarrollo del saber científico y de las técnicas que ha engendrado, al mismo tiempo que de su rechazo del saber de la vida, no dejará de parecer demasiado general a la vez que excesiva. Importa, pues, demostrarlo con ejemplos precisos. Lo primero que evocaremos será el arte, y no por azar, pues servirá de revelador de lo que aquí provisionalmente llamaremos la barbarie de la ciencia.

## Capítulo segundo

### La ciencia juzgada según el criterio del arte

La ciencia, en cuanto tal, no guarda relación alguna con la cultura, y esto porque se desarrolla fuera de la esfera propia de la cultura. Tal situación, que hemos intentado establecer en el capítulo precedente, no legitima en sí misma alguna apreciación peyorativa que descalifique a la ciencia, ninguna condena. El filósofo tiene el deber de intervenir sólo cuando el dominio de la ciencia es comprendido como el único dominio de ser verdaderamente existente y por ello resulta que el dominio en el que arraigan la vida y su cultura es arrojado en el no-ser o en la apariencia de la ilusión. No es, una vez más, el saber científico lo que cuestionamos, sino la ideología que hoy en día se le une y según la cual él es el único saber posible, el que debe eliminar a los demás. Es ésta la única creencia que subsiste en el mundo moderno en medio del hundimiento de todas las creencias: la convicción ya señalada, y universalmente extendida, según la cual saber quiere decir ciencia.

Si, a fin de evaluar la relación de la ciencia con la cultura, tomamos el criterio del arte, el vértigo nos invade, pues nos encontramos situados verdaderamente frente a una nada. *El arte, en efecto, es una actividad de la sensibilidad, la realización de sus poderes, mientras que, con la eliminación de las cualidades sensibles de la naturaleza, la ciencia moderna define su campo propio y se define a sí misma por la exclusión de esta misma sensibilidad.* Así, ciencia y arte caen la una fuera de la otra por el efecto de una heterogeneidad tan radical de sus dominios respectivos que el pensamiento mismo de una relación posible entre una y otro se muestra, al menos por el momento, imposible.

No nos dejaremos perturbar por la objeción superficial según la cual sería posible encontrar, en el interior mismo del trabajo científico y de sus producciones, muchas “bellezas”. Los clichés fotográficos obtenidos con la ayuda de microscopios de diversos aumentos son con toda justicia admirados, no solamente por lo extraño de los universos que nos permiten percibir, sino —y es lo que nos interesa aquí— por la armonía de las representaciones que nos procuran. Semejante armonía les confiere, al mismo tiempo que su poder de encantamiento, un carácter estético indiscutible. De igual manera, no hay que extrañarse al ver que tales fotografías figuran en obras sobre arte, al lado, por

ejemplo, de obras pictóricas consideradas de vanguardia a las que de hecho sirven de justificación. En todo tiempo, numerosos artistas, principalmente los más grandes, han pretendido dar a su investigación una significación cognitiva, proponiéndose llegar al corazón de las cosas y producir así una revelación inédita de las mismas. Baste citar nombres como los de Leonardo y Durero.

El paralelismo sorprendente que ha podido establecerse ya más recientemente entre ciertas investigaciones plásticas y diversos descubrimientos científicos, relativos por ejemplo a los fenómenos microscópicos, es un indicio, si no una prueba, tanto de la unidad del saber como de su universalidad, puesto que cada producción verdaderamente original y, por ello mismo, insólita en el dominio de la creación gráfica o pictórica puede alegar su parecido imprevisto, pero incontestable, con algún documento sacado a la luz por la investigación fundamental y recibir de ella una especie de validación. Así Kandinsky se sintió conmocionado cuando conoció las teorías de Bohr sobre el átomo. Percibiendo en ellas la idea de una disolución de la realidad objetiva o al menos de un desmantelamiento de lo que hasta entonces se consideraba la naturaleza de las cosas, sacó de ellas un motivo poderoso para dar a algunas de sus intuiciones su pleno desarrollo, el cual conduciría a lo que se llamaría pintura abstracta.

Limitémonos a precisar por el momento que el acercamiento establecido entre ciertas producciones estéticas, por una parte, y científicas, por otra, tiene el significado inverso del que se cree poder darle. Que los nervios de una hoja o las estructuras de los cristales se parezcan a los resultados de pruebas practicadas sobre elementos gráficos puros como el punto, la línea, etc., o que las fotografías microscópicas de formas vegetales o minerales resistan la comparación con obras pictóricas, principalmente con las más innovadoras, no muestra que el dominio de la ciencia se solape, aunque sólo sea parcialmente, con el del arte, es decir, con el de la sensibilidad y la vida. Muy al contrario: no es porque sean “científicas” y reveladoras de una verdad científica, no es porque sean documentos para la validación o el descarte de teorías puras, por lo que las reproducciones de estructuras cristalinas, vegetales u otras tienen un valor estético, sino por cuanto se ofrecen a una sensibilidad humana. Gracias a ésta, y gracias a ésta exclusivamente, una cierta construcción o disposición de elementos tiene y puede tener una significación plástica. *Las leyes que hacen bellos estos documentos científicos son las leyes estéticas de la sensibilidad, y no las leyes matemáticas o físicas que el científico busca descifrar en ellos.*

Si ahora, además de la significación que tienen para el científico, tales representaciones proponen otra diferente al artista o al amante del arte, es preci-



samente porque el mundo científico es abstracto, porque proviene de la no-consideración de los elementos sensibles que pertenecen *a priori* a la naturaleza y por ello a toda cosa natural. La permanencia de los colores y las formas sensibles sobre las placas fotográficas, en donde son susceptibles de sorprendernos por la armonía de su presentación, muestra que no pueden ser eliminados de la naturaleza, y que la abstracción galileana consiste solamente en no prestarles atención, en no hacerles ya intervenir en los cálculos, pero nunca en suprimirlos. Y esto porque estos colores y estas formas son constitutivos del ser de la naturaleza, porque la naturaleza real es la naturaleza sensible y no el universo de las idealidades por el que la ciencia la sustituye en sus construcciones y en sus teorías. Por eso los datos científicos y la ciencia misma sólo son susceptibles de “belleza” si, más allá de su abstracción y en verdad debido a ella, se refieren en última instancia al único mundo que existe, y que es el de la vida.

Una de nuestras cuestiones, a la que a partir de ahora estamos en condiciones de dar una respuesta segura, es: ¿por qué el arte surge necesariamente en el interior de la experiencia humana como una de las formas fundamentales de toda cultura? La naturaleza es por esencia una naturaleza sensible, porque la relación con el objeto, es decir, en última instancia el ek-stasis del ser donde se fundan toda naturaleza y la relación misma, se autoafecta en su propia trascendencia, de modo que el ver, por ejemplo, es un ver sensible. He aquí por qué Kant, buscando las condiciones de toda experiencia posible, es decir, para él, de todo mundo posible, comenzó su investigación por una *Estética trascendental* —por el análisis de la sensibilidad—. Sin duda este análisis se desarrolla en un plano que es todavía el de la facticidad; *encuentra* la sensibilidad en el nacimiento del mundo, sin comprender verdaderamente la razón del carácter sensible de este nacimiento. Esta razón es para nosotros la siguiente: el mundo es un mundo sensible porque, como mundo-de-la-vida y no de una conciencia pura, es afectivo en su fondo, según la posibilidad más íntima de su despliegue extático.

Sólo que la sensibilidad no constituye únicamente la esencia apriórica de todo mundo posible; también define la del arte. “Sólo por la sensibilidad se puede alcanzar lo verdadero en el arte”, declara Kandinsky. Y añade: “Al actuar el arte sobre la sensibilidad, sólo puede actuar por medio de ella”. Así, al ser las famosas leyes de lo bello, las de la sensibilidad, no tienen más que la apariencia de leyes matemáticas, ideales y objetivas. Incluso si se llegara a dar una formulación matemática rigurosa a las formas y relaciones que guardan entre sí los diversos elementos plásticos de una composición, dicha formulación

sólo sería una aproximación ideal de proporciones y de equilibrios que juegan en el interior de la sensibilidad, encontrando en ella y en sus leyes propias su posibilidad, las exigencias a las que dichos elementos plásticos responden, su razón última. He aquí por qué, como sigue diciendo Kandinsky: “Balanzas y proporciones no se encuentran fuera del artista, sino en él”<sup>7</sup>.

En la medida en que el arte es la ejecución de los poderes de la sensibilidad, no constituye un dominio aparte, y entra en resonancia con el mundo, todo mundo posible en general, si es cierto que es éste un mundo sensible, que nace en la sensibilidad y al que ella sostiene. Así el mundo de la vida, el mundo real en el que viven los hombres, entra enteramente bajo las categorías de la estética y sólo es comprensible por ellas. Es un mundo que es bello o feo, necesariamente; si no es ni lo uno ni lo otro, es en una especie de neutralidad media que no es más que una determinación estética entre otras, cierto estado de la sensibilidad a la que este mundo está consagrado en su principio. He aquí por qué toda cultura incluye en ella al arte como una de sus dimensiones esenciales, pues pertenece por su naturaleza al mundo de la vida donde viven los hombres, porque todo hombre en cuanto habitante de este mundo es potencialmente un artista; ese artista, en todo caso, cuya sensibilidad funciona como la condición trascendental de ese mundo y de su surgimiento.

Lo que hay que comprender ahora es qué significa el que la ciencia ponga fuera de juego a la sensibilidad, el que excluya al mundo, cuya posibilidad fundante sin embargo constituye. *Stricto sensu*, esta exclusión es imposible puesto que, acabamos de mencionarlo, la sensibilidad es la condición trascendental de todo lo que es susceptible de recibir la forma de un “mundo”. La sensibilidad sólo es eliminada del mundo científico. Y ésta es la razón de que este mundo sea abstracto. Lo que quiere decir: un mundo en el que ya no se tiene en cuenta a la sensibilidad, la cual, sin embargo, subsiste como su condición desapercibida. Es justamente lo que había mostrado el examen de las reproducciones fotográficas microscópicas de diversos materiales: su carácter científico no les impedía aparecer, por cuanto esta aparición era la de un mundo, con cualidades “estéticas”.

La situación es en realidad la siguiente: en el único mundo que existe, y que es el de la vida, es posible comportarse con respecto a él de tal manera que, expulsando sus cualidades sensibles y sin preocuparse nada de él, se introduzca en él cambios que encuentran sus premisas en las determinaciones ideales de la

7. *Du spirituel dans l'art*, Denoël-Gonthier, Paris, 1954, respectivamente pp. 114, 115, 115 [Trad. cast. *De lo espiritual en el arte*. Labor. Barcelona, 1986].

ciencia y solamente en ellas. Nos encontramos entonces en presencia de *efectos producidos en un mundo que es necesariamente el de la sensibilidad cuando ya no se tiene en cuenta a la propia sensibilidad*. Ésta no desaparece. Los elementos sensibles subsisten como los soportes ineludibles de este mundo de la vida. Lo que pasa es que estas determinaciones sensibles ya no se determinan ni se disponen ya en función de las leyes interiores de la sensibilidad: *un mundo por esencia estético va a dejar de obedecer a prescripciones estéticas*; tal es la barbarie de la ciencia. Veamos algunos ejemplos.

En Grecia, en Eleuterio, permanecen los restos de una de las fortalezas que en el siglo VI protegían la Ática. Es un admirable muro de enormes bloques de piedra que resplandecen al sol, por encima del cual pasa desgraciadamente un cable de alta tensión. Si de lo que se trataba era de transportar corriente eléctrica de un lugar a otro y de calcular las mejores condiciones de esta operación, la solución adoptada por los ingenieros griegos ha sido probablemente la adecuada. Si a nosotros nos parece uno de los innumerables ejemplos de la barbarie que devasta nuestro mundo es porque en esos cálculos, y para que sean posibles, se ha hecho abstracción de la sensibilidad. Y comprendemos un poco mejor lo que es esto, lo que significa que la ciencia no la tome en consideración. Pues la sensibilidad no delimita un dominio particular de la experiencia humana, un sector del Ser que pudiera, en efecto, descuidarse para mejor entregarse al estudio de cualquier otro dominio. En cuanto substrato suyo, la sensibilidad es el Todo de la experiencia y así el Todo del mundo, lo que en éste se propone necesariamente como un Todo. Es un gran engaño creer que existe algo así como una totalidad objetiva, que el mundo es justamente ésta, un gran saco que contiene todo, donde seres y cosas ocupan su lugar unos al lado de otros, las piedras, la tierra, el cielo, la corriente eléctrica, los hombres. No hay mundo posible como mundo puro, no hay exterioridad radical reducida a ella sola. En un medio de exterioridad radical cada elemento sería tan extraño al resto que no podría mantener con ellos relación alguna, ni siquiera una relación de exterioridad, de suerte que un medio así, justamente, es, como tal, completamente inadecuado. Cuando hablamos del mundo como de un medio de exterioridad pura, en realidad presuponemos otra cosa, presuponemos la unidad de ese medio, es decir, ese “medio” mismo como tal —en este caso, la autoafección del ek-stasis de la exterioridad, que la hace posible como exterioridad, en su autoafección pues, y por ella—.

Lo que acabamos de mencionar es el mundo sensible, un mundo cuya unidad, es decir, cuya posibilidad, es la sensibilidad. En la sensibilidad todo se

mantiene como Uno, como tomado en una Unidad, en relación pues con el resto de lo que es. Ésta es la razón por la que no es posible, en lo que respecta a la sensibilidad, considerar sólo una cosa, descuidando las otras. Uno puede, como los ingenieros griegos, interesarse sólo por la corriente eléctrica y por las modalidades de su transporte, por los cálculos que conciernen a éste último y lo que presupone: la altura de los postes, la resistencia de los hilos, la frecuencia de la corriente, etc. Todos estos “elementos” no dejan por ello de formar parte de un solo mundo, ése en el que reposa la fortaleza, la cual no se sitúa bajo la línea de alta tensión en virtud de una simple relación de exterioridad, en este caso, la relación espacial del uno al lado del otro, del uno bajo el otro. Pues la fortaleza en sí no está más “bajo” el cable de alta tensión de lo que el cable pasa “sobre” ella. En una relación de exterioridad, en una relación puramente espacial, es decir, que sólo estuviera constituida por la exterioridad del espacio, no tienen relación la una con el otro, no están ni cerca ni lejos. Si como consecuencia de un cataclismo cualquiera, de un temblor de tierra, un cable roto de la línea viniera a desplomarse sobre el muro de piedras y a descansar sobre una de ellas, dicho cable no la “tocaría”: la imagen de miles de millones de años luz sería una representación muy débil o, para decirlo mejor, totalmente inadecuada para dar idea de la distancia infinitamente infinita que los separaría para siempre.

Una al lado del otro, una “bajo” el otro: la fortaleza y el tendido eléctrico sólo se presentan de esta manera en el interior de una unidad que es la de la sensibilidad. En cuanto autoafección del ek-stasis de la exterioridad, la sensibilidad es, por esencia, individual, porque la autoafección constituye como tal la esencia de toda ipseidad posible. El Individuo es así el Todo del ser, eso en lo cual y por lo cual lo que es siempre está prendido en un Todo y se propone como tal. Fortaleza y tendido eléctrico están juntos en un mismo mundo porque un Individuo está ante ellos, no como individuo empírico en el espacio, sino como la ipseidad de toda pluralidad y de toda división extática. Las leyes de su relación unitaria son las leyes de la sensibilidad, es decir, de este Indiviso que es el Individuo; son leyes estéticas. Se ha vuelto totalmente claro lo que significa la desconsideración de la sensibilidad por la ciencia: se trata de poner juntas, en este caso de la fortaleza y el tendido eléctrico, sin tener en cuenta las leyes que fundan últimamente todo posible conjuntar. Pero estas leyes no quedan por ello abolidas, como tampoco el mundo estético que componen. Sólo sucede que un mundo por naturaleza estético recibe la figura que le es propia en la época moderna: la de lo horrible y del horror.

El papel de la ciencia se precisa cuando pretende intervenir en el interior mismo de la estética, entendida esta vez como disciplina del saber. La palabra “estética” posee en efecto múltiples acepciones, y ello necesariamente. Conforme a las estructuras fundamentales del ser y a su división original, la misma se entiende en un doble sentido, práctico y teórico. En cuanto praxis, la estética designa una modalidad de la vida de la sensibilidad y, correlativamente, del mundo que le pertenece, el mundo-de-la-vida en cuanto mundo sensible. La actividad específica del artista, o incluso del amante del arte, no es más que una actualización de la vida de la sensibilidad, su empleo por sí misma y para sí misma, su autodesarrollo y su autocumplimiento, y, de este modo, su crecimiento. La relación de la vida de la sensibilidad y de la vida estética *stricto sensu* nos ofrece un ejemplo privilegiado de la relación general de la vida y de la cultura y nos permite apreciar como ésta no es en efecto más que la realización de aquélla.

Por “estética” se designa también una disciplina teórica que tiene por objeto la realidad estética de la que acabamos de hablar. Este objeto es claramente doble: por una parte, es la sensibilidad en general con el mundo que le pertenece. Kant ha dado el nombre de *Estética trascendental* al estudio de la sensibilidad así entendida. Por otra parte, es esa dimensión de la cultura en la que la vida de la sensibilidad alcanza sus formas de realización más altas. Se llama habitualmente “estética” a la disciplina teórica que se dedica al estudio de estas formas superiores de la creación artística y del conjunto de las obras geniales en las que ha culminado.

Si toda cultura es por esencia práctica, la posibilidad misma de una cultura teórica parece problemática y se presenta a primera vista como una aporía. ¿Cómo la vida invisible —que carece de figura y de rostro, de anverso y de reverso, de delante y de detrás, de ángulos y de lados, de superficie, de algún aspecto exterior, de alguna faz de su ser vuelta hacia un afuera, abierta a una mirada— podría llegar un día a ser alcanzada por ésta, encontrada, examinada, conocida? Se dirá que, si bien la actividad estética en cuanto praxis, en cuanto modo de la sensibilidad y, por tanto, de la vida, permanece en efecto desconocida, sumergida en las profundidades del misterio en el que toda creación se envuelve, principalmente la del arte, sin embargo esa disciplina teórica llamada estética es capaz de darse un objeto como materia de su conocimiento, a saber, la obra misma, la obra de arte en su pertenencia irrecusable a un mundo, en su objetividad. Mostraremos que no hay nada de eso, que la pretendida objetividad de la obra de arte sólo es una apariencia que el análisis debe necesaria-

mente atravesar si quiere llegar al lugar donde en realidad arraiga la obra misma. Así, la cuestión de una cultura teórica, es decir, de una teorización de la praxis, sigue estando en el centro de toda reflexión sobre la cultura como uno de sus temas obligados. No lo abordaremos aquí. Nuestro problema está por el momento más circunscrito: suponiendo establecida la posibilidad de una estética teórica, se trata de calibrar en ella el efecto de una intervención de la ciencia. Pues si una estética tiene todavía hoy carta de ciudadanía entre los hombres, ¿no es con la condición de escapar ella también a las impresiones subjetivas y a las opiniones contingentes de los individuos: con la condición de ser “científica”?

A medio camino entre Atenas y Eleusis, en la antigua ruta sagrada, se erige el monasterio de Dafne. En el emplazamiento de un antiguo santuario a Apolo, se edificó en el siglo V una iglesia basílica con el fin de atraer al cristianismo a los peregrinos que acudían a las últimas celebraciones de los cultos órficos. Abandonada y caída en ruinas durante el “periodo negro” de la Ática, se nos dice que fue reconstruida en el año 1100 por un cristiano ilustre, que adornó la iglesia nueva “con mosaicos espléndidos y mármoles polícromos”. El que los mosaicos constituyan el más noble y el más rico de todos los revestimientos expresivos no les libra de su fragilidad y es un milagro que, al término de la historia accidentada del monasterio —que acabó por servir de refugio a los patriotas griegos durante la revolución, de cuartel y de asilo para enfermos mentales—, los mencionados mosaicos hayan podido llegar hasta nosotros y, después de las grandes restauraciones de finales de siglo, ofrecerse a los hombres de este tiempo en su esplendor de antaño.

Restaurar es restablecer la integridad material de una obra de arte o más bien de su soporte físico, en la medida en que éste último haya sido deteriorado. La obra de arte, en efecto, no es en sí nada material. Las teselas de un mosaico, la madera o el cobre de un grabado, la tela de un cuadro, los colores que la recubren claro que son “cosas” que pertenecen al mundo que nos rodea. Pero en la experiencia estética (ya sea la del creador o la del espectador), estos elementos materiales no sirven más que para figurar una realidad de otro orden, la realidad representada por el cuadro, el grabado o el mosaico —realidad que es la de la obra misma—. Se puede percibir la tela del cuadro, examinar su grano, sus grietas, y eso es lo que se hace cuando se la quiere datar con precisión. En el caso de una pintura sobre madera, se dirá que es flamenca si se trata de roble, italiana si es de abeto. No obstante, desde que comienza la visión estética, desde que la “tela” o la “madera” se convierte en un “cuadro” y se adentra por ello

en la dimensión propia de la obra de arte, queda “neutralizado”, con lo que deja ya de ser percibido y considerado como objeto del mundo, para serlo como una entidad que no tiene más función que figurar la realidad representada en el cuadro —la cual es, también ella, neutralizada, con lo que no pertenece al mundo real más de lo que a él pertenecen los elementos que la representan, de modo que, con ellos, constituye una única y nueva dimensión de ser, en el interior de la cual están unidos por relaciones de semejanza, y que es la dimensión ontológica del arte—. En la contemplación estética del grabado de Dürero “El Caballero, la Muerte y el Diablo”, por tomar de nuevo el ejemplo famoso de Husserl<sup>8</sup>, nosotros no nos dirigimos hacia la placa grabada, ni hacia las pequeñas figuras que aparecen en trazos negros sobre ella, sino hacia las “realidades figuradas”, “retratadas”, o incluso “pintadas”, y que constituyen precisamente, no ya el grabado como objeto del mundo, sino el objeto-grabado en cuanto obra de arte, su realidad estética.

Decimos que una obra de arte se encuentra destruida cuando, habiendo dejado de existir su soporte material o habiendo sufrido una alteración material grave, ya no se produce, a partir de la percepción de ese soporte, la repetición del objeto estético mismo, de la obra imaginaria y espiritual. Restaurar es entonces reconstruir este sustrato restituyendo en su lugar y en su estado a sus constituyentes antiguos o, cuando han desaparecido, mediante la fabricación o implantación de elementos idénticos que desempeñarán un papel idéntico, es decir, cuya percepción permitirá que se vuelva a desplegar en la dimensión estética de lo imaginario, a partir de ellos y figurada por ellos, la misma “obra”.

La restauración de obras de arte se impone como una tarea permanente de la civilización, porque su soporte material se altera por efecto del tiempo, cuando no por el de catástrofes naturales o daños humanos: incendio, terremoto, guerra, degradación voluntaria, etc. Toda obra estética, hay que recordarlo, se propone como una totalidad y sólo es inteligible como tal. En un cuadro, cada color toma su valor sólo en función de los demás, ya porque le sean contiguos, ya porque traben con él, en un punto alejado u opuesto de la tela, alguna relación más sutil. Lo mismo sucede para cada forma, cada volumen: todo elemento de lo que, por esta razón, se llama una composición es necesario para la aparición de ésta y por tanto le “pertenece” en este sentido muy preciso. *Esta composición es una composición estética*: las relaciones de las que está hecha, los elementos entre los que estas relaciones se instituyen son ellos mismos de

8. *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, p. 373 [Trad. cast. *Ideas*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1985. § 111].

naturaleza estética, se sitúan en el interior de esta dimensión de irrealidad por principio que es la de la obra. Cuando el pintor pone un color sobre la tela, no lo examina; él ve la composición, ve en ella lo que le corresponde a ese trazo o a esa mancha: brevemente, su efecto estético, que se integra en el conjunto de los efectos, es decir, en el Todo de la obra. Así, es necesario ante un Frans Hals retroceder algunos pasos hasta el lugar en el que las pinceladas ampliamente esbozadas se transformarán bruscamente en la sangre de una mejilla o, sobre el rostro de ese oficial de la milicia de San Adriano que se vuelve ligeramente hacia nosotros, en el ojo de la Vida que nos mira a través del tiempo.

La composición estética no es con toda seguridad esa suerte de paleta de colores en que se ha convertido la tela bajo el efecto de las pinceladas o de los toques de la espátula del artista, pero sólo es posible a partir de ella. Puesto que la configuración de cada elemento plástico de la composición, procede de un elemento material, cada elemento material supone la existencia de un elemento material. A la totalidad plástica de la composición, que es la obra misma, corresponde necesariamente una unidad orgánica del sustrato; a la semejanza particular que, cada vez, se establece entre tal parte de la tela y su equivalente estético corresponde la semejanza global de la obra y de su soporte. Éste se propone como un *continuum*, tiene un cierto tipo de unidad. No es una unidad interna —la cual es solamente la de la obra, dado que la disposición material de los colores está determinada por el efecto estético que producirá—. Por esta razón, esta disposición es, sin embargo, necesaria en el estado que le es propio. El *continuum* hecho presente por el sustrato material de la obra es el que lo convierte en el análogo de ésta, en eso a partir de lo cual podrá ella surgir y desplegarse en la dimensión de existencia que es la suya. Y ésta es la razón por la que ese *continuum* debe ser preservado a cualquier precio, restablecido y reconstruido cuando ha sido deteriorado o destruido.

A la unidad estética de cada una de las pinturas que adornan sus bóvedas y sus naves se añade, en el caso del monasterio de Dafne, una unidad superior que no puede ser pasada por alto. Las telas —los pequeños cubos de vidrio y las piedras talladas— sirven para figurar y representar el contenido de esa composición estética que es en realidad el “mosaico”, pero, ¿qué representan entonces?, ¿cuál es ese contenido que no se califica suficientemente afirmando su irrealidad? En Dafne, como en muchos edificios contemporáneos o análogos, se trata de un conjunto de escenas religiosas de las que se dice también con respecto a ellas que “representan” la vida de Cristo, así como las aventuras de los personajes que, de alguna manera, han intervenido en su vida. De esta manera,



se nos descubre la unidad superior de la que hablamos: todas las representaciones dispuestas sobre las paredes de la iglesia interior, así como las del esonartex representan la misma cosa y, para decirlo rápidamente, esa esencia original de la vida productora de toda cultura y cuyo desarrollo —y no otra cosa— son las diferentes formas de cultura, en particular el arte. Esta representación de la vida es, en este caso, la de Cristo Pantocrator, cuya imagen gigantesca reina en lo más alto de la gran cúpula y, puesto que la vida aquí es comprendida como la Fuente y el Principio naturante\* del que procede todo lo vivo, lo que figura en los muros de Dafne es, con toda exactitud, la procesión de las formas “naturadas” de la vida (de la vida que no se engendra a sí misma, sino que se experimenta a sí misma en su pasividad radical con respecto al Fondo que la engendra y no cesa de engendrarla). Se ordenan así, alrededor del Archi-Icono central, y a partir de él como otras tantas manifestaciones o emanaciones de su Poder —y descansando secretamente en él—, los personajes de la historia sagrada: la Madre, los arcángeles, los profetas, los mártires, los santos, los ascetas; mientras que los acontecimientos ligados a la vida de cada uno y que dan lugar a otros tantos ciclos, están contados en niveles y según escalas que, en cada caso, son función de su importancia respectiva —es decir, del grado de su proximidad o de su alejamiento con respecto al Principio—.

El monasterio bizantino ofrece así el ejemplo cautivador de una composición estética completamente notable cuya ley de construcción, es decir, la disposición plástica de los elementos, es como el reflejo de un tipo de composición metafísica que asigna a cada cosa su lugar según el grado de su participación ontológica en el Uno. Este principio metafísico o místico de la composición estética es el que confiere al arte bizantino su fuerza formidable y hace que, en presencia de otros tipos de composición, por ejemplo el tipo griego que buscaba las leyes de una construcción espacial del ser de las cosas, de su evocación según las modalidades de profundidad, de perspectiva, etc., no pueda menos que abrumarlo, reduciendo su pretensión a arreglos locales. Si los diversos “renacimientos” que jalonan la historia del arte bizantino no han conocido el florecimiento del último de entre ellos, a saber, el Renacimiento italiano, no es por falta de un saber-hacer o de conocimientos teóricos suficientes (como se puede apreciar en el pintor de Sopocani cuyos personajes tienen la estatura monumental de Piero y de Miguel Ángel, a la que en él se añade una

\*. Hay aquí claras referencias a la distinción de Spinoza entre *natura naturans* y *natura naturata* que intentamos mantener en la traducción castellana (N. del T.).

fuerza espiritual que pronto se perderá), sino porque la estructura procesional de la constitución interna del ser primaba sobre su simple representación intuitiva y espacial. La concepción de esta estructura en procesión que hace del edificio religioso el microcosmos de la realidad metafísica y que le confiere una unidad propiamente espiritual, encuentra su contrapartida estética en el conjunto de las representaciones murales que, independientemente de su unidad estética propia, aparecen todavía como las diversas partes de una única composición monumental. La emoción de quien, creyente o no, penetra en el santuario se confunde con la percepción confusa de ese *continuum* plástico que le ofrece sin saberlo la imagen misteriosa de lo que él es.

Pero no es esta emoción dichosa sino el estupor, lo que, en el silencio del santuario, sobrecoge al visitante de Dafne impresionado desde la entrada del esonartex. Ante él ya no se desarrolla, como otro tiempo en una escalada maravillosa de luz y de colores con lo que ésta juega según matices sin fin, la continuidad de una nave con un revestimiento resplandeciente en el que se anuncia el devenir sin cortes del ser a partir de su fuente secreta. Escondidas por andamios que hacen pensar todavía en trabajos de restauración a los raros turistas que se presentan, inmensas estelas blancuzcas de estuco y de cemento extienden sus tentáculos monstruosos, sembrando la desolación y el horror allí donde todavía ayer resplandecían las tonalidades titilantes de los vidrios tallados y de las piedras de color. Las escenas sagradas están literalmente hechas pedazos, privadas por siempre de sentido y de vida; el círculo que, alrededor del Pantocrator, figura el anillo celeste está roto; las teselas de oro de la gran cúpula han sido en parte arrancadas, reemplazadas por esas superficies vacías que por doquier dibujan su archipiélago de muerte: bajo las bóvedas, en sus trompas, a lo largo de los arcos, sobre las paredes enteras de los muros del narthex. No nos engañemos: las salpicaduras de cemento que embadurnan por todas partes, como miembros dislocados, los fragmentos de los descendimientos, de las anunciaciones y bautismos no son provisionales. Es el estado definitivo de los lugares el que se nos presenta bajo la apariencia dolorosa de esa significación reventada, de esa unidad plástica desgarrada en jirones, pulverizada.

¿Qué sucede? Debido a su progreso teórico indefinido, la ciencia ofrece hoy la posibilidad, gracias a diversos métodos comparativos, de fechar un material de manera rigurosa y, por consiguiente, discernir en una obra restaurada lo que es original y lo que no lo es. Que esas teselas no pertenecen al mosaico primitivo, que hayan ocupado ulteriormente, por ejemplo en 1890, el lugar de las que habían desaparecido, he aquí una verdad científica, irrefutable, objetiva. “Ob-

jetiva” en el doble sentido que ha sido establecido, el de ser precisamente incontestable, el de deber ser reconocida por todos, y esto porque es objetiva en un sentido más radical, ontológico: como lo que puede ser puesto y colocado ahí ante nosotros y mantenerse bajo la mirada, y que cada uno podrá ver y volver a ver, verificar y constatar tantas veces como quiera —la numeración de una fórmula de laboratorio—. Pero esta manera nuestra de capturar la realidad, esta manera de obligarla, de conducirla a desnudarse delante de nosotros y a exhibirse en sí misma tal y como es, a decir por sí misma que data del siglo once, del diecisiete o del diecinueve, no es solamente nuestro saber, sino un saber absoluto, y no es porque esté acabado, sino porque no existe ningún otro saber más que ése, ninguna ciencia diferente de la ciencia. Por esta razón también es ese saber el que debe dirigir nuestra acción, del que no difiere en la medida en que nuestra única relación con la vida es una relación intencional y por tanto relación con una objetividad, en la que nuestro único comportamiento hacia el ser consiste, consiguientemente, en llevarlo a esa condición que es y que debe ser la suya: ser ahí delante y exhibirse en este delante con el fin de desvelar en él su ser propio. El acceso físico-matemático determina lo que verdaderamente percibimos del ser y queremos de él, lo que de él podemos esperar, lo que con él podemos legítimamente hacer. Lo que importa en el monasterio bizantino que se presenta ante nosotros es lo que en él puede llegar a ser objetivo de esta manera y con este fin, lo que puede ser establecido científicamente, a saber, fundamentalmente la discriminación de los añadidos, empalmes y otros retoques aportados a la obra primitiva —y los martillazos de los demolidores que hacen rodar sistemáticamente estos añadidos expresan con tal exactitud lo que la ciencia tiene que decir con respecto al monasterio de Dafne; son la consecuencia rigurosa de su saber y de su querer—.

Ahí tenemos, pues, por primera vez en la historia del arte, una restauración de un tipo muy particular, que no rehace lo que ha sido deshecho, que no vuelve a pegar, sobre el fondo de su sinopia, las teselas caídas, que no reaviva los colores borrados, que no se esfuerza, reconstituyendo el *continuum* material del soporte, en ofrecer para una repetición posible la unidad plástica viviente de la composición; sino que, podría decirse, hace todo lo contrario: abate y elimina a ciegas lo que las generaciones pacientes de admiradores, artesanos y artistas habían acometido para convertir en obra maestra la plenitud de su belleza y de su sentido. He aquí una forma nueva de barbarie que no descansa ya en la ignorancia y la pobreza, en el pillaje y la codicia del objeto precioso, sino en la ciencia, sus organismos y sus créditos.

Se objetará que la ciencia no prescribe ninguna meta a nuestra acción y que, sea cual sea su propia actitud con respecto al ser, no tiene que responder del uso que hagamos de los métodos cada vez más diferenciados en los que se expresa un saber cada vez más elaborado. ¿Nos dice el análisis químico que haya que echar por tierra todo lo que no date del siglo doce? *Pero, ¿quién lo dirá?* ¿No conviene hacer intervenir aquí otra disciplina distinta de la física que tome en consideración el aspecto estético del monasterio —disciplina que se denomina precisamente “estética”—?

¿Solamente esta estética será científica? ¿Tendrá los medios, dejando ahí toda impresión subjetiva y así todo discurso sobre y en torno a la obra de arte, de evidenciar un cuerpo de conocimientos rigurosos, positivos? ¿Su proyecto será exhibir en una presentación objetiva explícita lo que no podrá ser reconocido y establecido de manera absolutamente cierta más que en el interior de ese modo de presentación y por él? De tal modo que todo lo que dependa de esta manera de aparecer, hecha posible por un método definido y responda al requisito de este método, constituirá su objeto, un elemento del dominio de la ciencia en cuestión, al mismo tiempo que la prueba de su eficiencia y de su realidad. Precisamente en el momento en que la estética ha comprendido la necesidad de comportarse en relación con la obra de arte de la misma manera como lo hacen las otras ciencias con respecto a la naturaleza; en el mismo momento en que ha comprendido la necesidad de someterla a un método de investigación que se asegure por sí mismo merced a determinaciones universales, racionales y ciertas; precisamente entonces ha llegado a ser científica y, como se ve en Dafne, le ha encargado al monasterio el cometido de entregarle su secreto y de confesar, basándose en un detallado análisis, lo que es verdaderamente. Y, dado que cuanto no alcanza así la objetividad en el esclarecimiento de un comportamiento científico al respecto no es nada, sólo queda desecharlo, con los escombros y basuras.

Con el fin de apreciar lo que significa la exclusión de la sensibilidad fuera del mundo de la vida, es decir, de la sensibilidad, hemos elegido el criterio del arte, lo que nos ha conducido a un primer y breve análisis del objeto estético. Dicho análisis nos coloca ante una aporía. Por una parte, decimos que, constituido a partir de su soporte material pero más allá de él, la obra es imaginaria, desarrollándose fuera del mundo real, es decir, en una dimensión de irrealidad por principio. Es precisamente el desconocimiento del estatuto ontológico de la obra de arte por el saber científico y por la estética científica (que prolonga su enfoque objetivista) el que conduce a tal “estética” a confundir la obra con su

soporte, a imaginarse que la autenticidad de la primera se solapa rigurosamente con la del segundo y que, si el soporte ha sido rehecho, la obra original ya no existe. Y entonces es cuando intervienen las destrucciones monstruosas de las que hemos hablado y de las que Dafne no hace más que ofrecer desgraciadamente un ejemplo entre otros muchos.

Por otra parte, afirmamos que el mundo de la sensibilidad, que es el mundo real de la vida —del que el mundo científico no es más que una abstracción—, es en cuanto tal, como mundo de la sensibilidad que extrae de ella sus contenidos y sus leyes, un mundo estético, el cual, a su vez y recíprocamente, es sensible; un mundo cuyos elementos, colores y formas principalmente, toman su sustancialidad ontológica de la sensibilidad. En la medida en que el mundo científico conserva una última referencia al universo sensible y a sus determinaciones reales, puede, por efecto de una disposición propia de éstas, ser también un mundo estético. La aporía con la que nos tropezamos se puede, pues, formular como sigue: ¿cómo puede la obra de arte pertenecer a la vez al mundo real definido por la sensibilidad y situarse más allá de él, más allá de su soporte, en un imaginario puro?

La irrealidad de la obra de arte no podría ser comprendida solamente, ni en primer lugar, a partir de su relación con el mundo de la percepción, en su oposición a él, oposición todavía inmediata e ingenua. Más bien debe ser considerada en su conexión original con la esencia de la vida y como su efecto de principio. Si la obra de arte no pertenece nunca a este mundo, si no se sitúa verdaderamente ahí donde se dispone su soporte, ahí justamente, delante de nosotros, sobre este muro, en este cuadro, *no es porque sea extraña a la sensibilidad, es, al contrario, porque encuentra su esencia en ella, desplegando su ser allí donde la sensibilidad despliega el suyo, en la vida, en la inmanencia radical de la subjetividad absoluta*, fuera del mundo, pues, lejos de todo lo que está ahí, en un “otra parte” que toda obra verdadera da que sentir, y que es idénticamente el otra parte en que ella se encuentra y nosotros nos encontramos: lo que somos.

*El arte es la representación de la vida.* La vida, por su esencia y la voluntad de su ser más íntimo, no se expone nunca ni se dispone en la Dimensión extática de la fenomenalidad, es decir, en la apariencia de un mundo y, por esto, no puede exhibir en él su realidad propia, sino solamente representarse en él, en la forma de una representación irreal, de una “simple representación”. He aquí por qué el arte apela a la imaginación, que es la facultad de representarse una cosa en su ausencia, puesto que, como representación de la vida, no puede

en efecto más que ofrecerla como ausente, como este *ens imaginarium* en el que se proyecta, que vale por ella, que aparece *como* si fuese de la vida, como si fuese representación de la vida pero que no es nunca, ni en esta aparición conforme a la que se nos ofrece, ni en el contenido manifiesto de esta aparición, la propia aparición de la vida misma, a saber, su autorrevelación en la esfera de interioridad radical de la subjetividad absoluta.

La irrealidad del arte es, pues, originaria. Es debida a que la vida —que se afirma indefinidamente a sí misma—, al no ser nada del mundo, no puede afirmarse en él, sino únicamente más allá de él, como lo que lo niega y lo sobrepasa. He aquí por qué el objeto estético no se confunde con su soporte material, pues consiste en esa forma imaginaria, en el doble sentido que acaba de ser reconocido, como negación en la objetividad de la objetividad misma, como representación de la vida. He aquí por qué, en fin, toda obra de arte se nos propone como un enigma, un misterio pleno de sentido, porque, por la raíz de su ser, remite, a través de lo que está ahí, a una ausencia esencial *de la que sabemos sin embargo, por otra parte, lo que es, en la medida en que lo somos nosotros mismos, en la medida en que nosotros tampoco somos nada del mundo, en la medida en que somos seres vivos.*

Y son en efecto representaciones de la vida, las representaciones de sus propiedades ontológicas esenciales, lo que vemos en los muros de Dafne. Sobre estas propiedades, sobre lo que es la vida en su ser más íntimo, *en su auto-afección*, conviene sin duda decir un poco más. En la medida en que se afecta a sí misma, se siente y se experimenta a sí misma, la vida es fundamentalmente pasiva con respecto a su ser propio: lo sufre y lo soporta como lo que no ha querido ni ha puesto, pero que le adviene y no deja de advenirle como lo no-querido y lo no-puesto por sí, y sin embargo como lo que ella es, como lo que ella experimenta constantemente como sí misma. En la medida en que la vida se encuentra con que es por esencia lo que se sufre y se soporta a sí mismo en un padecer más fuerte que su libertad, no es solamente *pathos*, pasión de sí misma; por ser ella el sufrirse primitivo en que consiste toda subjetividad tomada en su posibilidad radical como la vida misma —la vida fenomenológica absoluta que somos—, se encuentra además determinada como sufrimiento. En el sufrimiento de su sufrir como sufrirse a sí mismo y soportarse a sí mismo, y en la medida en que ese sufrirse y soportarse a sí mismo son un experimentarse a sí mismo y de este modo llegar a sí, un apoderarse de sí, un crecimiento de sí mismo y un gozar de sí, sucede además que, en su auto-sentir y en su auto-padecer, el sufrimiento de la subjetividad es idénticamente su gozo; la zambullida

en su ser propio, su unión y su comunión con él en la transparencia de su afectividad.

La vida en su auto-afección —en el auto-sentir y en el auto-padecer— es por esencia afectividad, pero la afectividad no es ni un estado ni una tonalidad definida y fija. Es lo histórico (*historial*) de lo Absoluto, la manera infinitamente diversa y variada como llega a sí, se experimenta y se abraza a sí mismo en este abrazo de sí que es la esencia de la vida. Al realizarse como el *pathos* de este abrazo, le corresponde revestir *a priori* y necesariamente las formas ontológicas fundamentales del Sufrimiento y de la Alegría, no como tonalidades fácticas y azarosas que se sucedieran a merced de una historia anecdótica, sino como las condiciones ineludibles de su posibilidad más interior y así de la vida misma. He aquí por qué Sufrimiento y Alegría no están nunca separadas; el uno es condición de la otra: el sufrirse a sí mismo proporciona su materia fenomenológica al gozo de sí, se produce como la carne de la que la Alegría está hecha, la cual, por su parte no es sino la efectuación fenomenológica de ese sufrir y su cumplimiento en el *pathos* del Ser, la experiencia, en fin, que éste hace de sí mismo en la certeza y la embriaguez de sí mismo. La manera, pues, como sufre y como su sufrimiento se transforma en Alegría, de tal modo que, en un cambio así, cada término subsiste como la condición fenomenológica del otro y como su propia substancia; la manera como se historializa el Absoluto y, en él, cada una de las tonalidades ontológicas fundamentales que constituyen su ser, cada una de las cuales pasa a la otra y se invierte en ella, el Sufrimiento en la Alegría y la Desesperanza en la Beatitud: este juego del Absoluto consigo mismo es el ser real y verdadero de cada uno de nosotros, es lo propio de cada mónada y se cumple cada vez como una de ellas, y esto en la medida en que, siendo autoafección del Absoluto, la subjetividad de la vida se historializa y se esencia cada vez en la Ipseidad de un Individuo y en la forma de éste.

Que seamos eso y no individuos empíricos, fragmentos cualquiera del universo objetivo ligados a él según múltiples conexiones, condenados al mismo destino ciego, tan ininteligibles como él, sino muy al contrario, seres vivos, que tienen el sentimiento de sí mismos y que tienen, por ello, cada uno para sí, la lenta mutación del deseo sufriente en íntegra culminación en la que el Ser se da a sentir a sí mismo en la simple alegría de su Existir: todo esto está escrito en las paredes del monasterio bizantino, y cada uno podía leerlo en ellas antes de que fueran manchadas.

Pero se dirá que si la experiencia de esta venida a sí según esas modalidades patéticas mora en el abismo de una subjetividad que ignora el ek-stasis del

mundo y nunca se produce en él, si la vida carece de rostro, ¿cómo se la podría percibir en los mosaicos de Dafne? A decir verdad, ¿qué vemos en ellos? No el Sufrimiento sino un descendimiento, no la Alegría, sino una anunciación, no el devenir interior del Sufrimiento en Alegría, la transformación de la Desesperanza en obra de salvación, sino una crucifixión y una resurrección. En absoluto la humildad —humildad de la vida que no se ha creado a sí misma y cuya autoafección es el *pathos* de su no-creación—, sino el lavado de los pies. No vemos la vida en los mosaicos de Dafne porque la objetividad es para la vida el mayor de los enemigos. Pero vemos figuras de la vida. El arte es el conjunto de las figuras de su propia esencia y de las propiedades fundamentales de esa esencia que la vida se ha propuesto a sí misma en todo tiempo y en todo lugar, por donde estuviera viva. Más allá de las telas coloreadas y de su datación rigurosa, es esta esencia de la vida como única y última significación de las representaciones figuradas sobre los muros de Dafne, al igual que de las producciones del arte de todas las épocas, lo que la estética científica desconoce totalmente, y este desconocimiento es el que abre la vía a su obra de muerte.

Sólo que lo que la ciencia ha hecho en Dafne, lo hace en todas partes: ignorar la vida, sus propiedades fundamentales, su sensibilidad, su *pathos*, en definitiva su esencia, a saber, *lo que ella es para sí misma, lo que ella experimenta constantemente y de dónde ella saca la motivación escondida, pero invencible, de todo lo que hace*. Al ignorar a la vida y a sus intereses propios, los únicos intereses que existen en el mundo y cuyo origen jamás se descubre en el mundo, en la objetividad, la ciencia se sitúa en una soledad casi inconcebible. Esta soledad de la ciencia es la técnica.



## *Capítulo tercero*

### La ciencia sola: la técnica

La ciencia, tal y como la entendemos hoy, es la ciencia matemática de la naturaleza que hace abstracción de la sensibilidad. Pero la ciencia sólo puede hacer abstracción de la sensibilidad haciendo primero abstracción de la vida; ésta es rechazada de su temática y, al proceder así, la desconoce totalmente. Es necesario comprender la razón de este desconocimiento y por qué, desde que realiza su proyecto de establecer un conocimiento objetivo de la naturaleza, la ciencia aleja de sí la cualidad sensible y ya no la tiene en cuenta de ninguna manera. Este rechazo, en efecto, no es evidente. La ciencia puede muy bien medir la superficie ocupada por un color; es capaz, lo que es más, de evaluar su intensidad y, más en general, de apuntar a su ser propio y de capturarlo. Hay una teoría física de los colores, de los sonidos, de los sólidos, así como de cualquier elemento natural. ¿Por qué entonces decimos nosotros que la ciencia ha dejado de lado la sensación y que no se preocupa de ella en modo alguno? ¿Qué es lo que en el color o en el sonido, incluso cuando se convierten propiamente en objeto del análisis científico, es, no obstante, descuidado, silenciado, olvidado por dicho análisis?

Nada menos que el ser mismo de la sensación, su realidad propia. El ser de la sensación, según la ciencia, el del color y el del sonido, son unos movimientos materiales cuya determinación y, en fin, cuyo conocimiento son solidarios de los progresos de la ciencia que se denomina física y se confunden con ellos. El ser-real de la sensación no tiene precisamente nada que ver con tales “movimientos”, como tampoco con las “partículas” a ellos ligadas: la sensación se siente ella misma, se experimenta ella misma, hasta el punto de que su realidad consiste y se agota en este experimentarse a sí misma, del que están desprovistos los movimientos, moléculas, partículas y otras determinaciones físicas.

No solamente el ser real de la sensación difiere del de un movimiento material, sino que esta diferencia es la mayor que el espíritu pueda concebir, suponiendo que pueda. Es la diferencia o, más bien, el Abismo que, en el origen del pensamiento moderno y siendo precisamente su fundamento, Descartes supo reconocer entre el “alma” y el “cuerpo”, es decir, entre lo que experimen-

tándose a sí mismo y revelándose a sí mismo en esta experiencia muda de sí, es lo vivo, es la vida, y, por otro lado, lo que, incapaz de realizar el ejercicio de esa autorrevelación y privado de ella por siempre, resulta que sólo es una “cosa”, que sólo es muerte. Por ello, la ciencia matemática de la naturaleza, al intentar apresar el ser verdadero de la sensación, opera un desplazamiento, o, más bien, sobrevuela y desconoce este Abismo ontológico, sustituyendo la sensación que se experimenta a sí misma o, más bien, el hecho mismo de experimentarse a sí misma, por lo que, si bien le “corresponde” en la naturaleza, el “suscitar” o el “provocar”, en todo caso, no tiene en sí nada que ver con la subjetividad de ese experimentarse a sí mismo, con la vida.

Queda claro, pues, que la ciencia elimina la vida y, con ella, todo lo que de alguna manera proviene de ella y a ella remite. Las cualidades sensibles que la teoría física finge tomar en consideración son ciertamente, incluso a los ojos de la mayor parte de los fenomenólogos, cualidades trascendentes pertenecientes al mundo y a sus objetos, ligados a ellos como propiedad suya. Es la superficie la que es coloreada, la muralla la que es amenazante, la encrucijada desierta y anegada de sombra la que se torna sospechosa. La ilusión consiste entonces en considerar estas propiedades como determinaciones mundanas, confiarlas a la exterioridad como si pudieran encontrar allí su verdadero emplazamiento y su esencia, crecer en ella y nutrirse de ella, *ser*; en fin, como “exteriores”. Como si pudiera existir “color”, “amenaza” o “sospecha” sin que este color fuera sentido o esta amenaza experimentada, y como si la superficie, la encrucijada o la muralla pudieran sentir o experimentar algo. No es, pues, en ellos, no es en el mundo, donde residen estas determinaciones mundanas, sino allí donde algo puede ser experimentado o sentido: en lo que se siente y se experimenta a sí mismo de manera que pueda sentir y experimentar cualquier cosa. La pretensión de la ciencia de reducir el mundo de la vida a un mundo de idealidades y de abstracciones físico-matemáticas descansa en la ilusión previa de que las propiedades sensibles de este mundo son las suyas precisamente y le pertenecen propiamente y que, puesto que el color está en la naturaleza y no en el alma, se puede apresar su ser natural, y ello mediante un análisis más fino que el de la percepción, por un análisis físico.

Prohibir, contrariamente, la reducción del mundo-de-la-vida al mundo-de-la-ciencia sólo puede ser hecho por un pensamiento capaz de captar el mundo-de-la-vida en su especificidad, es decir, y por extraño que parezca, en su irreductibilidad al mundo y a todo mundo posible —en la medida en que el mundo-de-la-vida es un mundo sensible, y el ser sensible reside en último tér-

mino fuera del mundo, en la vida misma—. Pues la cualidad sensible no es después de todo más que la objetivación y, de este modo, la re-presentación de una impresión cuyo ser-impresivo es la auto-impresión, a saber, la subjetividad absoluta en cuanto vida.

Aquí se nos hace patente la insuficiencia del proceder ya clásico de la fenomenología que, tomando a contrapié a la ciencia galileana, ejecuta el cuestionamiento regresivo del mundo-de-la-ciencia al mundo-de-la-vida, y de éste a la conciencia de este mundo. Pues la conciencia del mundo en cuanto “conciencia de”, en cuanto intencionalidad o, más exactamente, el ek-stasis del Ser en el que la intencionalidad se despliega a su vez, no permite todavía el ensamblamiento de la sensación y que de esta manera ésta llegue a ser: más bien, en la eclosión del ek-stasis, la sensación es lanzada fuera de sí, dis-puesta y dispersada como “sensación representativa” y como el humus de ese mundo que es el mundo de la vida —de tal manera que, sin embargo, esta sensación representativa no es después de todo más que la representación irreal de la sensación real que encuentra su realidad en su autosensación, no en la conciencia del mundo, sino en la vida—.

Es lo que ya había mostrado nuestro breve análisis de la obra de arte. Los que, siguiendo las indicaciones geniales de Husserl, la reducen a su imaginario puro (distinguiéndola así de su soporte, sólo el cual pertenece al mundo de la percepción) sacan de ello la conclusión de que el mundo real en sí mismo no es bello, y no podría serlo —ni bello ni feo—. Si tal fuera el caso, el saqueo de la tierra por la técnica, del que vamos a tratar, no sería muy grave, o simplemente no sería tal. Pues, ¿cómo se podría desfigurar y sumergir en lo horrible lo que escaparía por naturaleza a toda categoría estética?

Otra consecuencia más de la tesis del estatuto imaginario de la obra de arte sería igual de discutible. Pues si la obra fuera un imaginario puro y se agotara en él como una imagen cualquiera, se buscaría en vano qué fundamento atribuir a su consistencia interna. Por ésta entendemos su legibilidad, es decir, la rigurosa determinación de sus partes en cuanto elementos de la composición estética, elementos a propósito de los cuales hemos mostrado ya que, ellos mismos, son estéticos. Lo que caracteriza a la imagen ordinaria es, en efecto, que, sostenida en cada instante por el acto imaginante de la conciencia que la “pone” y no siendo más que el punto límite de esta actividad, no sufre frente a ella pasividad alguna de la mirada y se desvanece tan pronto como se interrumpe el acto de conciencia que la produce. No puedo, dice Sartre, contar el número de columnas del Panteón del que me formo la imagen.

Ahora bien, uno de los rasgos más notables de la obra de arte es la claridad y precisión de los detalles (en la *Anunciación* de Fray Angelico en San Marcos, puedo precisamente contar los personajes del primer plano, el número de las torres del recinto, el de las casas o el de los edificios que se vislumbran encima de la muralla, etc.), su localización rigurosa, la evidencia y la fuerza compulsiva de las relaciones internas de la composición, relaciones que le hacen ser propiamente lo que es.

Más significativa es todavía la manera en que la obra de arte se nos entrega, no en su carencia ontológica, como término frágil de una actividad sin la que zozobraría de inmediato en la nada, sino como la maciza imposición de lo que, por su consistencia propia, posee el poder de emplazarnos frente a él en la situación de *espectador* —es decir, un ser esencialmente pasivo con respecto a lo que le es dado contemplar—. Esto es así porque, nuestros primeros análisis lo han sugerido, el lugar de la obra no es, en primer lugar, el nóema imaginario constituido más allá del soporte, sino la subjetividad misma, el lugar donde se forman primariamente toda sensación y toda imagen, ellas se acrecientan por sí mismas y así se soportan a sí mismas, sucumbiendo bajo el peso de su ser propio. A cada elemento objetivo de la composición —soporte e imagen neutralizados uno y otro en la dimensión específica de la obra— corresponde, pues, una tonalidad afectiva particular en la que se auto-afecta todo lo que es visto, imaginado y sentido, y que es la emoción provocada por el cuadro, la estatua o el monumento: ella es lo que el creador ha querido expresar, ella es lo que el espectador siente, coincidiendo en el fondo de él mismo con la esencia del arte.

Sólo que, en cuanto auto-afección del ek-stasis del Ser, la obra de arte tiene el mismo estatuto que el mundo sensible, entonces ¿en qué difiere de él? En que ella es un mundo ordenado, cuyos elementos están dispuestos y compuestos con la intención de producir sentimientos más intensos y determinados, los mismos que, se acaba de ver, el artista quiere expresar. O bien, si se prefiere, la naturaleza es una obra distendida, cuyo efecto, es decir, la percepción, sólo es bello en grado débil, de manera accidental y no obstante esencial, si es verdad que es una naturaleza sensible y como tal estética, que obedece a las leyes de la sensibilidad que son las leyes de la constitución de todo mundo posible.

Si hacer abstracción del mundo-sensible-de-la-vida no es solamente poner fuera de juego las cualidades sensibles de ese mundo sino, a la vez, la misma vida, entonces para ser pensada hasta el final se nos descubre la soledad de la ciencia, soledad tan extrema que a decir verdad no es ya pensable. La ciencia, lo mostraremos, nunca existe sola. Pero desde que ha descartado la vida de su

campo de investigaciones (y lo hace necesariamente en cuanto ciencia), se comporta *como si* estuviera sola. Ella es la que a partir de ahora dictará su ley al mundo —al mundo sensible de la vida que subsiste aunque haya hecho abstracción en él de todo lo que es sensible y viviente—. Semejante situación, en la que una instancia teórica va a decidir sobre el mundo-de-la-vida y sobre la vida misma sin tenerlos de ninguna manera en cuenta, es lo que caracteriza la fase actual de la historia del mundo, haciendo de ella la Modernidad que —se puede decir— padecemos, si es verdad que en ella y por primera vez desde el comienzo de los tiempos, la vida ha cesado de darse a sí misma sus propias leyes.

La ciencia que se cree sola en el mundo y que se comporta como tal se convierte en la técnica: conjunto de operaciones y de transformaciones que extraen su posibilidad de la ciencia y de su saber teórico, con la exclusión de cualquier otra forma de saber, con la exclusión de toda referencia al mundo-de-la-vida y a la vida misma. No obstante, la esencia de la técnica, en su doble relación, positiva para con la ciencia, negativa para con la vida, es difícil de captar. Hay que proponer una elucidación sistemática de la misma.

Las interpretaciones de la técnica, que se multiplican muy legítimamente en una época en la que todos percibimos las profundas mutaciones que afectan al mundo, sintiendo a la vez obscuramente la inmensa amenaza con que abruman nuestra propia vida, se dividen en dos grupos. Unas ven en la técnica moderna la afirmación progresiva del dominio del hombre sobre el universo de las cosas. Pues la técnica no se refiere sino a un conjunto de medios cada vez más numerosos, elaborados y poderosos. Y quien dice medios dice fines, y remite a intereses superiores, que son los de la humanidad y que van a encontrar, en la utilización de todas las posibilidades nuevas ofrecidas por la ciencia, la ocasión, por fin, de realizarse. ¿El “progreso” puede designar algo diferente a esta realización progresiva, permitida por la ciencia, de los fines supremos de la humanidad, fines idénticos a ella y constitutivos de su esencia?

Desgraciadamente, de estos “intereses superiores” de la “humanidad” misma, es decir, de la esencia de la vida, tanto la ciencia como la técnica que de ella resulta no saben estrictamente nada y no los tienen nada en cuenta. Por ello, si, a propósito de la técnica, se habla de “medios”, hay que reconocer que se trata de medios muy particulares, los cuales ya no están al servicio de ningún fin diferente de sí mismos, sino que son ellos los que constituyen el “fin”. Así nos encontramos en presencia de un conjunto impresionante de dispositivos instrumentales, de maneras de hacer, de operaciones, de procedimientos cada

vez más eficaces y sofisticados, cuyo desarrollo, no obstante, no conoce otros estímulos ni otras leyes que él mismo y de esta forma se despliega como un autodesarrollo. El auto-desarrollo de una red de procesos fundados en el saber teórico de la ciencia, pero dejados a sí mismos, jugando consigo mismos y para sí mismos, reobrando consiguientemente sobre ese saber, suscitándolo y provocándolo, como su causa verdadera finalmente, en lugar de dejarse determinar por él. Tal es la esencia de la técnica moderna.

¿Cuál de estas dos concepciones de la técnica es la buena? ¿Cómo elegir entre ellas? ¿No serían más bien las dos “verdaderas”, una y otra, cada una a su manera, si se las refiere a una historia esencial de la técnica y algunos momentos cruciales aparecidos en esta historia —momentos a los que cada una de estas “interpretaciones” correspondería como su representación más o menos feliz, como la ideología de una época—? Pero esta historia no es una historia en verdad esencial más que si se remonta al origen de la *techné*, es decir, a su verdadera esencia, a la originaria posibilidad de algo así como una “técnica” y también a las diferentes fases que ésta iba a revestir en su desarrollo. Fases no azarosas, contingentes como las vicisitudes y las peripecias de lo que normalmente se llama historia, sino, muy al contrario, del alguna manera necesarias en cuanto se enraízan en esta esencia original de la técnica, hechas posible y queridas por ella.

Aquí nos encontramos en presencia de una situación extraordinaria. Pues la esencia original de la *techné* que debemos tomar en consideración para comprender las formas diversas de la técnica y fundamentalmente la esencia de la técnica moderna que hace abstracción de la vida, es la vida misma. En efecto, “Técnica” designa, de una manera general, un “saber-hacer”. Pero la esencia original de la técnica no es un saber-hacer particular, sino el saber-hacer como tal, un saber que consiste en el hacer, es decir, un hacer que lleva en él su propio saber y lo constituye. Ahora bien, el hacer constituye semejante saber y se identifica con él en la medida en que se siente él mismo y se experimenta en cada punto de su ser, en la medida en que es un hacer radicalmente subjetivo, que extrae su esencia de la subjetividad y es hecho posible por ella. Todo saber-hacer, sea el que sea y cualesquiera que sean sus formas, lleva implícito este saber original que encuentra su esencia en el hacer y en último extremo en la subjetividad de éste. El saber-hacer original es la praxis y por tanto la vida misma, pues es en la vida donde la praxis se conoce, es en ella donde es el saber-hacer original constitutivo de la esencia original de la técnica. ¿Cómo comprender entonces, a partir de la vida misma, la emergencia del proceso del que

va a ser expulsada y que, bajo la apariencia de una red de dispositivos y procedimientos objetivos, emprende bajo nuestros ojos la devastación del mundo que le pertenece como mundo de la vida?

La esencia original de la *techné* no es una esencia ideal flotando en alguna parte delante de nosotros, en un espacio inteligible: sólo es esto a los ojos de la teoría. En cuanto praxis que se autoafecta a sí misma, ella se determina y se individualiza en esta autoafección y por ella. Pues todo lo que se siente y se experimenta a sí mismo se siente y experimenta necesariamente no sólo de tal o cual manera, sino también como esto o aquello, en forma de experiencia *singular* consiguientemente; ésta es también, por naturaleza, una experiencia *individual*, si es verdad que la esencia de la autoafección es la de la ipseidad. Esta praxis determinada, singular e individual, es nuestro Cuerpo.

En el ejercicio inmanente de su fuerza que se autoafecta y no cesa de autoafectarse a sí misma, el cuerpo se tropieza con una primera resistencia, la de los sistemas fenomenológicos internos que ceden a su esfuerzo y constituyen nuestro “cuerpo orgánico”, o sea, el conjunto de nuestros “órganos”, no tal y como pueden aparecer a un conocimiento objetivo cualquiera, sino tal y como precisamente los vivimos en el interior de nuestro cuerpo subjetivo como términos de nuestro esfuerzo, como estas “configuraciones” primitivas cuyo ser total consiste en su ser-dado-al-esfuerzo y en él se agota. En segundo lugar, en el seno mismo de esa zona de relativa resistencia ofrecida por el cuerpo orgánico, la presión que sobre ella hace fuerza y le hace ceder progresivamente, esto es, el empleo de los poderes del cuerpo subjetivo, choca con un obstáculo que ya no cede. La Tierra es esta línea de resistencia absoluta que se da a sentir en su continuidad en el corazón mismo del cuerpo orgánico y como el límite irrebalsable de su despliegue, tal y como la vivimos, todavía aquí, es decir, tal y como la experimentamos en el interior del movimiento corporal subjetivo que, en el esfuerzo mismo que hace por repelerla y vencerla, viene a romperse contra ella.

El sistema de conjunto formado por mi cuerpo en movimiento y haciendo esfuerzo (*a*), por mi Cuerpo inmanente absolutamente subjetivo y absolutamente vivo (*b*), por el cuerpo orgánico que se ahonda y se pliega bajo su esfuerzo (*c*), y por la Tierra, que se niega a plegarse a su vez y se opone al esfuerzo, dándose en él como lo que él mismo ya no puede vencer ni hacer ceder (*d*), —todo ello— es la esencia original de la *techné*. Para el cuerpo subjetivo radicalmente inmanente en el que me mantengo como el Yo Puedo fundamental que soy, es tan difícil la tarea de hacer ceder y, por así decirlo, retroceder a

la Tierra, y esto mediante el empleo de sus propios poderes, que ha inventado instrumentos; es decir, ha arrancado a la Tierra elementos que le pertenecen con el fin de volverlos contra ella, sirviéndose de ellos para perforarla, desplazarla, modificarla de múltiples maneras, imprimirle una forma nueva. El “instrumento” originalmente no es nada distinto de la prolongación del Cuerpo subjetivo inmanente y, de esta forma, una parte del cuerpo orgánico mismo, a saber, lo que cede al esfuerzo y se da como tal y solamente de esa manera: como lo que ad-viene en la ejecución de un movimiento —lo que, tomado, movido, manejado, manipulado por él, sólo extrae su substancia de ser su término moviente, su límite práctico y no estable, problemático, cuya determinación y fijación se dejan en poder de este movimiento—. El instrumento, por ello, ha sido desprendido de la naturaleza para ser entregado a la iniciativa del Cuerpo y puesto a su disposición.

Semejante “desprendimiento”, no obstante, sólo es aparente, y no hace más que subrayar un rasgo propio de toda la naturaleza. Ésta se encuentra, por esencia, a disposición de un Cuerpo originario, a saber, el correlato fluctuante de un movimiento o su límite fijo —de tal manera que esta “fijeza” se determina solamente en tal movimiento y sólo por él—. No hay Tierra pensable sino como aquello sobre lo que nosotros plantamos o podemos plantar el pie, como el suelo sobre el que nos apoyamos, ni “aire” concebible sino el que respiramos, y que quizás va a quemarnos, ni superficie, ni volumen, ni sólido sino el que nosotros podemos tocar, ni más luz que la que se ilumina en la subjetividad de nuestro Ojo. Cuerpo y Tierra están ligados por una Coapropiación tan original que nada sucede nunca en el enfrente de un puro Afuera, a título de ob-jeto, para una *teoría*, como algo que estuviera ahí sin nosotros —sino sólo como lo historial de esta Coapropiación original y como su modo límite. Llamaremos Cuerpo-apropiación a esta Coapropiación original, tan original que hace de nosotros los propietarios del mundo, no como consecuencia de una decisión por nuestra parte o por que una sociedad dada haya adoptado un comportamiento determinado con respecto al cosmos, sino *a priori*, debido a la condición corporal del ser en cuanto cuerpo-apropiado. Transformamos el mundo —la historia de la humanidad no es más que la historia de esta transformación— hasta el punto de que es imposible contemplar un paisaje sin ver en él el efecto de cierta praxis. Pero la transformación del mundo no es más que el ejercicio y la actualización de la Cuerpo-apropiación que hace de nosotros los habitantes de la Tierra en cuanto propietarios suyos. Comprendemos ahora un poco mejor cómo es que el mundo es siempre ante todo el mundo-de-la-vida: *antes incluso de ser*



*un mundo sensible, ese mundo en cuanto correlato de un movimiento, en cuanto cuerpo-apropiado.*

Todas las dificultades relativas a la comprensión de la praxis provienen del pensamiento: a partir del momento en que, en lugar de vivir el despliegue interior del cuerpo orgánico en la tensión subjetiva del Cuerpo original, se nos ha ocurrido representárnoslo. Había entonces que comprender cómo una determinación subjetiva puede modificar un ente natural, cómo el “alma” puede actuar sobre el “cuerpo”. Cuestión tanto más insoluble cuanto que, en su desplazamiento de una dimensión de ser en la que la acción se produce como su simple efectuación a otra, a la esfera de la “objetividad”, en la que nunca se ha producido acción alguna y nunca se producirá, el “alma”, es decir, el cuerpo subjetivo, se había convertido en pensamiento, es decir, precisamente en representación, o sea, en el modo de aproximación en el que la praxis en cuanto subjetiva y viva se hurta por principio.

La representación de la praxis suscita la ideología que interpreta la técnica como la transformación instrumental de la naturaleza por el hombre con vistas a fines dispuestos por él. Por una parte, semejante ideología representa en efecto la Co-apropiación original del Cuerpo y de la Tierra en el seno de la Vida. Por otra parte, en cuanto representación suya, la altera gravemente en esto: 1) al llevar la acción fuera de su medio ontológico propio, la hace en sí incomprendible; 2) al romper la unidad interna del despliegue inmanente del cuerpo orgánico, proyecta en la exterioridad de la representación, como otros tantos elementos dispersos, la “causa”, el “efecto”, los “medios”, el “fin”, su “relación” que se ha vuelto ella misma ininteligible; esto es, en suma, las categorías del pensamiento racional, en lugar de las del Cuerpo. Si, no obstante, semejante concepción de la técnica se revela hoy en día fundamentalmente impropia, no es solamente porque desplaza a la praxis del lugar de su cumplimiento real hasta el de su representación falsificadora por un entendimiento instaurador de causas y fines, sino porque en ese mismo lugar de su cumplimiento real, en la subjetividad de la vida, se ha producido una conmoción que amenaza al Ser en sus fundamentos.

Mientras se revista de praxis individual espontánea, la *techné* no es más que la expresión de la vida, la efectuación de los poderes del cuerpo subjetivo y por ello una de las formas primeras de la cultura. Son las exigencias internas de la vida las que la suscitan (exigencias que podrán representarse después como sus “causas” o como sus “fines”), son las estructuras fenomenológicas del cuerpo original las que determinan las modalidades de su ejercicio o, más bien, las que

son esas modalidades. Si esta actividad primitiva debe todavía adaptarse a la naturaleza, esta adaptación procede de sí misma en la medida en que la Naturaleza verdadera es la naturaleza cuerpo-apropiada y que la acción o el trabajo elemental sólo es la actualización de esta Cuerpo-apropiación. En las formas superiores de la cultura, como el arte, la ética o la religión, que también son modos de la *techné*, esta determinación de la praxis por la vida es más evidente aún en la medida en que el *habitus* moral o religioso, así como la creación estética, son expresiones directas e inmediatas de la subjetividad viva, que encuentran en ella tanto su principio, las formas de su regulación, como el lugar de su llegar a ser, a saber, las modalidades concretas de su realización.

La conmoción ontológica se produce cuando la acción deja de obedecer a las prescripciones de la vida, sin ser ya lo que es al comienzo, a saber, la actualización de las potencialidades fenomenológicas de la subjetividad absoluta. Más aún, parece que la acción hubiera abandonado el sitio que ha sido desde siempre el suyo para en adelante producirse en el mundo: en las fábricas, en los embalses, en las centrales, en todos los lugares donde funcionan incansablemente, y por todos lados, pistones, turbinas, engranajes, máquinas de todo tipo; en pocas palabras, el inmenso dispositivo instrumental de la gran industria, el cual tiende a resorberse en las descargas electro-magnéticas de los ordenadores de la quinta generación y otras hipermáquinas de la “tecno-ciencia”. Ésta, en efecto, es el indicio del acontecimiento crucial de la Modernidad entendido dicho acontecimiento como paso del reino de lo humano al de lo inhumano: *la acción se ha hecho objetiva*. La superficie de la Tierra se parece a su subsuelo físico-matemático: a torbellinos de átomos, a bombardeos de partículas, a toda esta agitación inmemorial y frenética, sin origen, sin causa y sin meta, de la bio-evolución.

Decimos “parece”, pues sólo hay acción posible en la subjetividad y por ella, como praxis. Solamente en la inmanencia radical de su corporeidad original, el cuerpo se apodera y dispone de cada uno de sus poderes a fin de, cuando quiere, “servirse de ellos”. Una vez que cesa esta instalación en sí mismo, que es el rasgo de todo poder y de todo hacer, una vez que la subjetividad ya no dispensa su esencia como autoafectación, ya nunca se realiza “acción” alguna, sino sólo desplazamientos materiales, como la caída del agua en la cascada, los diversos mecanismos de la industria, los fenómenos de propagación o las “trayectorias” de la micro-física. El contenido de la técnica moderna son procesos objetivos del género señalado que juegan por sí mismos, como en la cibernética o en el substrato micro-físico del universo; dicho brevemente, un

conjunto de dispositivos que no son ya vivos y que ya no son la vida. Esto es lo que la técnica moderna manipula constantemente o, más bien, lo que la constituye en su ser, el tejido del que está hecha y propiamente su “sustancia”.

Ahora bien, sucede que tales procesos no parecen “ciegos” puesto que logran resultados coherentes y ultimados. En el caso de la técnica, son efecto de un saber, *¿qué saber?* Aquí es donde se sitúa el viraje ontológico que inaugura los Tiempos Modernos o, para designarlo de una manera todavía exterior, la principal “revolución” que se ha producido en la “historia de los hombres”. Dejemos de lado las revoluciones políticas que no son más que consecuencias o síntomas. Accedemos a lo esencial cuando, con Marx, somos capaces de reconocer la inversión de la teleología vital que se ha producido a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, cuando la producción de bienes de consumo que caracteriza a toda sociedad ha dejado de estar dirigida por y hacia éstos, hacia los “valores de uso”, para, en adelante, tender a la obtención y al crecimiento del valor de cambio, es decir, del dinero. Cuando la producción *se ha hecho económica*, cuando de lo que se ha tratado es de producir dinero, es decir, una realidad económica, en lugar de los bienes útiles para la vida y designados por ella, se ha cambiado, en efecto, la faz del mundo.

Por una parte, este mundo —la naturaleza original definida por la Cuerpo-apropiación, actualizándose en la actualización de las potencialidades subjetivas de la Corporeidad viva y, más aún, como tal actualización—, este mundo-de-la-vida pues, no el mundo-de-la-intuición, sino el mundo-de-la-praxis, el mundo como efecto de la praxis, pero, más esencialmente y en primer lugar, como su ejercicio: el mundo no como Objeto sino como Acto, cuyo Acto es el Cuerpo —dicho mundo debería encontrarse gravemente perturbado por la irrupción de una finalidad sin relación con lo que él es en sí y desde siempre, a saber, la producción de una abstracción, la producción del dinero—. Tamaña perturbación consiste principalmente en la aparición y el desarrollo de una dimensión ontológica nueva, la *realidad económica*, que no pertenece primitivamente ni a la naturaleza corporal ni al Cuerpo mismo. Por otra parte, esta producción se modifica totalmente desde que es la del dinero y no ya de los valores de uso: al no ser ya suscitada, definida y limitada por las potencialidades de la subjetividad, por sus “necesidades”, no encuentra ya en ellos sus fines, lo que equivale a decir que ya no es *en sí misma* el cumplimiento de esas potencialidades. Deja desde entonces de estar cualitativamente diferenciada para llegar a ser cuantitativa, “infinita”, como el dinero que se trata de producir.

Ahora bien, esta “revolución económica” —no una revolución en el interior de un universo económico previamente dado, sino el surgimiento de éste y su instalación en el ser— no es la única y decisiva revolución que ha venido a subvertir la Cuerpo-apropiación que define la condición original de los hombres sobre la tierra y con ello su historia. Tan sólo la ha preparado, actuando como su causa, no su verdadera esencia. La aceleración frenética de la producción como producción económica suscita por razones económicas (la necesidad de mantener la tasa de beneficio y, en primer lugar, la de la plusvalía) la invención y la proliferación de medios de fabricación nuevos, el perfeccionamiento de los antiguos y así un extraordinario desarrollo técnico, el cual emplea útilmente las invenciones de la ciencia al tiempo que las provoca y las origina a su vez. El medio de producción ya no es el “instrumento” que prolonga al cuerpo subjetivo y se encuentra predefinido por él, cuyo manejo no es más que la efectua-ción de los poderes de ese cuerpo, su ejercicio y, por consiguiente, una forma fundamental de cultura: este “medio”, este “instrumento”, se ha convertido en el dispositivo objetivo mecánico que funciona por sí mismo en la máquina, la de la industria, de la cibernética y, quizás, en la naturaleza misma, tal como ésta aparece a los ojos de los modernos. ¿Qué pasa con semejante cambio?

Esto, que *el saber que hace posible la acción y la regla ya no es el saber de la vida sino el de la ciencia*: tal es la revolución radical que ha venido a subvertir la humanidad del hombre, haciendo planear sobre su esencia la más grave amenaza que sufre desde el comienzo de los tiempos. Cuando el saber que regula la acción es el de la vida, coincide con la acción, al no ser más que su autoafección. Semejante saber incluido en el hacer y coincidente con él, lo hemos caracterizado como la esencia de todo saber-hacer. He aquí por qué se encuentra en cada forma de actividad, principalmente la que se denomina “instintiva”: la frecuentación primitiva de la Tierra por el hombre, la posibilidad de pisar su suelo, de caminar, de trabajar, el comportamiento erótico, la ejercitación de los sentidos y de los movimientos en general, los diversos poderes de la subjetividad, el de la imaginación, de la memoria, etc. En todas estas actividades no se realiza sino la efectua-ción de la vida misma, su autorrealización y su auto-crecimiento, su cultura.

Cuando el saber que regula la acción es el de la ciencia resulta: 1) que la naturaleza de ese saber ha cambiado totalmente, no siendo ya la vida, sino una conciencia de objeto y, más aún, esa forma de saber objetivo en la que se ha hecho abstracción de los sentidos al mismo tiempo que de la existencia de las cualidades sensibles en el mundo que conoce; 2) que este saber ya no es en sí mis-

mo la acción y no coincide ya con ella; 3) que tampoco es el saber *de* la acción, un conocimiento objetivo de ella, y esto porque la acción no es en sí nada objetivo y no podría serlo. Tal saber ha llegado a ser precisamente el saber de una objetividad, es decir, de un proceso natural, reducido además por la ciencia a sus parámetros ideales abstractos, a las determinaciones físico-matemáticas del mundo de la ciencia galileana. Acción y saber —identificado con el de la ciencia— quedan desde ahora el uno fuera del otro, la primera ya no es más que una suerte de curiosidad empírica, la “acción” por la que el científico mueve los globos de sus ojos o pasa las páginas de su libro, o más bien se desliza la misma fuera de su mirada, por lo que ni siquiera la toma en consideración, y así no es nada. El saber, por el contrario, es todo; es el saber de la ciencia en su desarrollo teórico indefinido. Su correlato es el Todo de los procesos objetivos que son indistintamente los del dispositivo instrumental de la industria, de la cibernética y de la naturaleza misma. Es, pues, en definitiva, el saber de la ciencia, más precisamente, la ciencia de la naturaleza, en lugar del saber de la vida, la que define ahora el saber de la *techné*.

Pero si la *techné*, es decir, la posibilidad originaria de la acción y, por tanto, de toda acción concebible, reside en la praxis que encuentra su esencia en la vida y en la Cuerpo-apropiación original de la naturaleza, ¿cómo entonces la técnica moderna, es decir, la información y la transformación del mundo por la ciencia, es siquiera concebible? ¿Cómo el saber de la ciencia, es decir, una pura mirada teórica, sería susceptible de “actuar” sobre los procesos objetivos de la naturaleza convertidos en los dispositivos instrumentales de la industria y de las máquinas en general? Reconocimos el insoluble problema de la relación del “alma”, reducida a esta mirada teórica, y del “cuerpo”, comprendido como un ente natural y como un objeto<sup>9</sup>.

Aquí diremos solamente que si la ciencia parece capaz de imprimir la más ligera modificación material a la naturaleza es en la medida en que esta acción efectiva no se limita en manera alguna a la simple relación teórica de un suje-

9. Es destacable que el cartesianismo no haya encontrado este problema y no se haya tropezado con él más que en el momento en que lo ha abordado de manera teórica, es decir, “científica” y objetiva, principalmente en las *Pasiones del alma*. En la medida en que Descartes se mantuvo en la reducción fenomenológica, reducción en el interior de la cual se sitúan los análisis del presente trabajo, la acción del cuerpo no presentó ninguna dificultad; su posibilidad había sido resuelta espontáneamente. Es la razón por la que se puede decir que hay en Descartes un admirable presentimiento de la concepción del cuerpo subjetivo, como se puede comprobar en las *Réponses aux cinquièmes objections*, cuando se trata de una *ambulandi cogitatio*, es decir, de la experiencia subjetiva original del paseo como idéntica a éste. Cfr. *Oeuvres*, op. cit., VII, p. 352.

to cognoscente y de un objeto conocido: toma siempre, en realidad, el rodeo desapercibido de la Cuerpo-apropiación. Sólo quien tiene manos y ojos en el sentido de un poder radicalmente inmanente de prensión y de visión, sólo un ser originalmente constituido en sí mismo como Cuerpo subjetivo y vivo —y el científico no lo es en cuanto científico sino en cuanto semejante ser— puede no sólo pasar las páginas de su libro y leerlo, sino, de la misma manera, realizar una operación científica cualquiera, manipular un aparato, teclear, seguir la lectura de una variación sobre un gráfico, recoger, en fin, el resultado de la experiencia más sofisticada, resultado que se propone inevitablemente como un dato sensible y sólo es accesible en esa forma; lo mismo que la experimentación propiamente dicha, la operación o la manipulación remiten siempre a una acción del Cuerpo original y lo presupone.

Ahora bien, semejante situación no está establecida sólo en la práctica científica; determina la condición del trabajador en el mundo moderno. Lo que caracteriza a éste es que la parte del trabajo vivo, es decir, de la praxis subjetiva, disminuye progresivamente dentro del proceso real de producción, mientras que la parte del dispositivo instrumental objetivo no aumenta sin cesar, primero en forma de máquinas de la gran industria clásica, después de la cibernética y de la robótica. La ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio en la era capitalista no es más que la expresión, en el plano económico, del fenómeno crucial que ha llegado a afectar a la producción moderna: su invasión por la técnica y la expulsión de la vida.

Incluso cuando de este modo, no obstante, la producción tiende a identificarse con los dispositivos técnicos y, así, con la técnica misma, la conservación en su seno de una parte decreciente de trabajo vivo significa sólo lo siguiente: como en el caso de la ciencia pura, la transformación del mundo supone un primer acceso a los procesos objetivos, que son de manera idéntica los de la naturaleza y los de la técnica, y la posibilidad originaria de actuar sobre ellos. Acceso y capacidad de acción, no son, a decir verdad, más que uno: consisten el uno y la otra en la Cuerpo-apropiación. Que la efectuación de ésta —el trabajo vivo— sea reducida a casi nada quiere decir: todo lo que hacía el hombre es, desde ahora, el robot el que lo hace. Sólo que el robot no “hace” nada, al no ser más que la activación y la efectuación de un mecanismo. La única acción real que subsiste —la acción que consiste en sentir que se obra y que en él se agota—, es el acto de apretar el botón de puesta en marcha. Desde el comienzo de la era industrial y como el simple efecto del reemplazamiento progresivo de la “fuerza de trabajo” por energías naturales, era posible presentir la reducción de

la actividad de los trabajadores a un trabajo de vigilancia, el cual significa la atrofia de la casi totalidad de las potencialidades subjetivas del individuo vivo y por ello un malestar y una insatisfacción creciente.

Ahora bien, la modificación que pervierte la praxis subjetiva individual no implica únicamente su reducción a actos estereotipados y monótonos; al mismo tiempo que este estrechamiento y este empobrecimiento que indican ya por sí mismos la ruina de toda cultura, se produce otro fenómeno que empuja a su término este proceso de inculturación: la actividad de esos actos carentes de sentido se torna pasividad total. El dispositivo objetivo en sus diversos componentes y disposiciones es el que dicta en realidad al trabajador la naturaleza y las modalidades de lo poco que le queda por hacer. Es verdad que no se puede hacer totalmente abstracción de las capacidades del individuo en el trabajo, y en primer lugar de las capacidades corporales, y esto en la medida en que la Cuerpo-apropiación sigue siendo el fundamento escondido, pero inevitable, de la transformación del mundo en la era de la técnica como en cualquier otra. Sucede sólo que, habiendo sido reemplazada la fuerza de este Cuerpo por el dispositivo objetivo de la máquina, sólo es tenido ya en cuenta en la medida exacta en que el dispositivo debe de todos modos permitir la intervención del individuo, por modesta que sea. Esta intervención es índice de la parte irrisoria que todavía se le concede a la vida y a su saber, es decir, a la cultura. El ordenador más complejo se termina en un teclado más simple que el de una máquina de escribir. La era de la informática será la era de los cretinos. Pero, ¿qué sucede con el dispositivo objetivo que ha ocupado el lugar de la vida?

Lo dispuesto como el dispositivo instrumental de la “acción” y así como la acción misma reducida a los movimientos o a los desplazamientos objetivos que se realizan en semejante dispositivo, queridos y permitidos por él, está dispuesto por la ciencia. El fundamento de la disposición del dispositivo es la ciencia de la naturaleza en todos los grados de su desarrollo y de su complicación, es decir, al final, la totalidad de la teorías físicas. Todo está construido por la ciencia, en función de ella y para ella, pues *son leyes nacidas en las teorías las que serán las leyes mismas del funcionamiento del dispositivo*, de su “acción”. La intervención mínima de la vida en la forma, por ejemplo, de una palanca de mando que hay que desplazar ya no es ni siquiera necesaria y tiende a no serlo más, por cuanto el dispositivo está dispuesto de tal manera que es capaz de autorregularse y autocontrolarse él mismo, convirtiéndose, propiamente hablando, en un sistema, fiel reflejo del sistema teórico cuya “realización” muestra ser.

Pero ésta es una manera impropia de hablar. Nunca se parte de un modelo ideal del que se buscaría una aplicación “práctica”. El modelo sólo es la teoría de una realidad, la manifestación evidente de las regulaciones a las que obedece, y esta realidad, lo hemos dado a entender, es a la vez la de la naturaleza material y del dispositivo mismo. Así, la técnica no es otra cosa que esta naturaleza, una naturaleza cuyas regulaciones son conocidas, de manera que puedan ser ejecutadas y reguladas, por ellas mismas sin embargo y para ellas —para ellas: para que ellas se pongan en marcha y suceda todo lo que tenga que suceder—. La técnica es la naturaleza sin el hombre, la naturaleza abstracta, reducida a sí misma, entregada a sí misma, exaltándose y expresándose a sí misma, su auto-desarrollo, de tal manera que todas las virtualidades y potencialidades incluidas en ella deben ser actualizadas, por ellas y por lo que ellas son, por el amor de sí mismas, para que se haga todo lo que pueda ser hecho, es decir, *todo lo que la naturaleza pueda llegar a ser*. Se trata de fabricar oro, de ir a la luna, de construir misiles autodirigibles y capaces de autovigilarse, antes de decidir ellos mismos el momento de su destrucción —y de la nuestra—. La técnica es la alquimia; es el auto-cumplimiento de la naturaleza en lugar del autocumplimiento de la vida que nosotros somos. Es la barbarie, la nueva barbarie de nuestro tiempo, en lugar de la cultura. Por cuanto pone fuera de juego a la vida — a sus prescripciones y a sus regulaciones—, no es sólo la barbarie en su forma extrema y más inhumana que haya sido dado al hombre conocer: es la locura.

Sólo poco a poco llegaremos a calibrar lo que implica en nuestro mundo, es decir, en la vida de los hombres, dejar fuera de juego a la vida misma. No obstante, desde ahora se impone una precisión que nos permitirá percatarnos de otro rasgo decisivo de la modernidad, a saber, el vuelco de la relación de la técnica y de la economía, vuelco que se produce delante de nuestros ojos. Hasta la revolución técnica (la cual, recordémoslo, consiste en que la técnica, al haber excluido la vida y al quedar reducida ésta a un proceso objetivo, constituye en lo sucesivo su propio fin), el dispositivo instrumental de la producción y, de igual manera, del trabajo, estaba dispuesto por la vida y para ella; *por la vida*, tanto tiempo como el instrumento perteneciera ontológicamente a la Cuerpo-apropiación, inscribiéndose en ella como una modalidad de su actualización en la acción; *para la vida*, por cuanto esta acción estaba determinada por la producción de valores de uso, es decir, de valores vitales.

En el mismo momento en que la teleología vital se invierte en una teleología propiamente económica tendente a la producción de valores de cambio, éstos en verdad no pierden todo vínculo con la vida, quedan secretamente subor-



dinados a los valores de uso y, por su mediación, al trabajo vivo. No sólo el dinero es únicamente la representación en segundo grado de este trabajo (en cuanto representación del trabajo abstracto o social, el cual es la representación del trabajo real o vivo), sino que su inversión necesaria en un proceso efectivo de producción, su intercambio con los valores de uso de las materias primas y de las máquinas y, más esencialmente todavía, con el trabajo vivo, único capaz de poner en marcha todo este proceso y de producir en él algún valor de cambio, muestran suficientemente que nunca subsiste por sí mismo, que está constantemente obligado, a pesar de que defina la nueva finalidad económica en el capitalismo, a transformarse en su contrario, a volver a su fuente, a la vida. La cual se impone una vez más, al final del proceso, en forma de consumo, del que ninguna producción puede prescindir. Suscitar entonces un consumo artificial, crear nuevas necesidades a fin de absorber esa producción desordenada por el valor de cambio pero encaminada, a pesar de todo, a estas necesidades artificiales y, por ellas, a la subjetividad de la vida, era todavía para el mismo Marx, una manera de desarrollarla y enriquecerla, *un factor de cultura*.

Decimos: toda producción es tributaria de un consumo y no puede pasar sin él. El valor de cambio que se trata de producir en el capitalismo no tiene lugar más que en forma de valor de uso cuyas naturaleza y propiedades están determinadas por la subjetividad. Ésta impone, en el seno mismo de un sistema de valoración, una teleología que no puede ser totalmente descartada y que arraiga todo este proceso en una ontología de la vida. *Es este arraigamiento el que queda roto en el universo de la técnica*: el proceso de producción ya no tiene su razón de ser última después de él en el valor de uso y en la vida, sino antes que él, en un estado de cosas del que la vida está ausente, en el que nunca se la toma en consideración, ni como causa ni como fin, ni siquiera como medio. ¿Cuál es el estado de cosas del que procede toda producción en el universo de la técnica, cuando esta producción, habiendo evacuado fuera de sí la praxis y tendiendo constantemente a hacerlo, se encuentra conducida a un proceso objetivo?

Es el estado anterior del dispositivo instrumental mismo, es decir, el conjunto de las técnicas existentes en un momento dado. A partir de éstas, es posible construir con ellas novedades a las que la naturaleza está predeterminada en el Todo de estas técnicas preexistentes, el cual es exactamente el Todo del saber científico en el mismo momento. Ahora bien, semejante posibilidad es mucho más que una posibilidad: como nada existe, a no ser el estado de cosas definido por este conjunto de técnicas y por el saber científico que se solapa con

él, es este estado de cosas el que va a decidir acerca del “porvenir”, es decir, acerca de su propio desarrollo. Y he aquí cómo, en función de una multiplicidad de procesos objetivos científicamente definidos y detectados, todo dispositivo nuevo, toda técnica implicada de alguna manera en la red de las técnicas existentes, resultante de su entrecruzamiento y su conexión, susceptible de ser concebida y realizada a partir de ellas y de las posibilidades que comportan, lo será ineludiblemente por un movimiento invencible. Es a este movimiento al que se denomina progreso.

La noción de progreso ha llegado de este modo a designar de manera exclusiva el progreso técnico. La idea de un progreso estético, intelectual, espiritual o moral, con sede en la vida del individuo y consistente en el autodesarrollo y el auto-crecimiento de las múltiples potencialidades fenomenológicas de esta vida, en su cultura, ya no tiene vigencia, al no disponer de ningún lugar asignable en la ontología implícita de nuestro tiempo, según la cual no hay más realidad que la objetiva y científicamente cognoscible. El progreso técnico que tradicionalmente era comprendido como el efecto de un descubrimiento teórico “genial”, es decir, realizado por un individuo excepcional (Pasteur), ha cambiado, también él, totalmente de naturaleza. Al dar un rodeo por la actividad individual del inventor y de su propia vida, el progreso quedaba vinculado con los progresos de la cultura en general y considerado como una de sus ramas. Pero nada semejante ocurre hoy en el desarrollo de la técnica que se realiza como autodesarrollo. Se puede tan sólo decir: si se dan las técnicas *a*, *b*, *c*, cuya composición es la técnica *d*, ésta será producida, inevitablemente, como su efecto seguro, poco importa por quién o dónde. Así se explica la simultaneidad de los descubrimientos en diversos países, su inevitabilidad también. Su “aplicación” no es la consecuencia eventual y contingente de un contenido teórico previo; éste es ya una “aplicación”, un dispositivo instrumental, una técnica. Ninguna instancia existe, por otra parte, que fuera diferente de este dispositivo y del saber científico materializado en él para decidir si conviene o no “realizarlo”. De este modo el universo técnico prolifera a la manera de un cáncer, autoproduciéndose y autonormalizándose por él mismo, ante la ausencia de toda norma, perfectamente indiferente a todo lo que no es él: indiferente a la vida.

El desarrollo económico, con sus leyes en apariencia autónomas, su finalidad abstracta, sus contradicciones incomprendidas, sus efectos imprevisibles, lo habían vivido los hombres, desde que constituye un mundo específico, como un destino extraño que les distribuye alternativamente prosperidad y miseria, y más frecuentemente esta última. Todavía este destino tomaba su substancia de

su propia vida, de su trabajo, de su esperanza y de su sufrimiento, incluso si, de manera incomprensible, volvía contra ellos su propio esfuerzo, para aplastarlos y esclavizarlos. Con la técnica, el carácter autónomo del desarrollo ha dejado de ser una apariencia; es un movimiento que no guarda relación alguna con la vida, que no le exige nada y que no le aporta nada, en todo caso nada que se le parezca, que sea conforme a su esencia y a sus anhelos. Lo que aporta, lo que impone, es justamente *lo opuesto de la vida*, son procedimientos y mecanismos enterrados en el corazón de la naturaleza, y que la ciencia extirpa de su seno, que ella arranca a la Finalidad oscura en la que están envueltos, para abandonarlos a sí mismos, a su abstracción y a su aislamiento; entonces se desencadenan, anudando entre ellos conexiones artificiales, respaldándose uno a otro, sumándose uno a otro, según un orden azaroso que no es ya el de la Naturaleza ni el de la Vida, que no es ya un orden, sino un proceso salvaje en el que toda posibilidad nueva nacida de un encuentro fortuito se convierte en la única razón de un desarrollo que ya no tiene ninguna razón. Libre de todo vínculo, separada de toda totalidad coherente y dotada de un fin, la técnica huye hacia adelante, todo recto hacia adelante, como un cohete interplanetario, sin saber de dónde viene, a dónde va, ni por qué. En su exterioridad radical con respecto a la vida, a la vida que se siente y se experimenta a sí misma y toma de sí (en lo que ella se experimenta) la ley de su acción y de su desarrollo, la técnica se ha convertido en una trascendencia absoluta, sin razón y sin luz, sin rostro y sin mirada, una “trascendencia negra”<sup>10</sup>.

Suponiendo que, en el seno de este desarrollo monstruoso de la técnica moderna, la aparición de un procedimiento nuevo —la fisión del átomo, una manipulación genética, etc.— planteara un problema a la conciencia del científico, dicho problema sería desechado como anacrónico, porque, en la única realidad que existe para la ciencia, no hay ni problema ni conciencia. Y si, por un acaso, un científico se dejara retener por sus escrúpulos —lo que, por lo demás, no sucede nunca, pues un científico está al servicio de la ciencia—, otros cien se levantarían, se habrían levantado ya para tomar su relevo. Pues todo lo que puede ser hecho por la ciencia, debe ser hecho por ella y para ella, al no haber nada distinto a ella y a la realidad que ella conoce, a saber, la realidad objetiva, cuya autorrealización es la técnica.

10. Gilbert Hottot, *Le Signe et la Technique*, Aubier, Paris, 1984, p. 152.



## Capítulo cuarto

### La enfermedad de la vida

¿De verdad no guarda la ciencia ninguna relación con la vida? La crítica del mundo-de-la-ciencia, es decir, de la ciencia misma, en el sentido de que no conoce más que este su mundo, ¿no ha mostrado que las idealidades matemáticas a las que el acceso galileano reduce el ser de las cosas arrancándolo de la singularidad inefable y del desvanecimiento del ser sensible e individual, con el fin de instituirlo, al contrario, como un ser-estable y reconocido por todos, un ser en sí y objetivo, no ha mostrado, pues —decimos—, que esas idealidades, lejos de anular a la subjetividad y liberarnos de ella, son producidas por ella y a ella remiten como a su presupuesto inevitable y a su fundamento? Pero la subjetividad, incluso considerada como el simple poder de crear esas idealidades de la ciencia y, por ello, como una conciencia donadora de sentido, como “conciencia de” y como intencionalidad, es siempre también e indistintamente, otra cosa, a saber, la vida misma, o sea, en nuestro ejemplo, la auto-afección original de esa donación de sentido creadora de las idealidades de la física matemática.

La mirada que, en la reducción, hemos dirigido a la ciencia, nosotros, fenomenólogos preocupados por construir una fenomenología radical de la subjetividad en cuanto subjetividad viva, es decir, de preservar el ser de lo que realmente somos, más allá de la apariencia; esa mirada, ¿no debe en consecuencia modificarse considerablemente? Pues la ciencia no hace solamente abstracción del mundo-de-la-vida y, por lo tanto, de la vida misma. Esta abstracción, la neutralización de las cualidades sensibles y, con ello, la operación constitutiva de la ciencia moderna en su proceder preliminar y fundador, esta operación, decimos, es una operación de la subjetividad absoluta y, de esta manera, un modo de la vida. Que la ciencia aparte a la vida de su temática, que la desconozca tanto como quiera, no deja por ello de ser una modalidad de esta vida absoluta, a la que pertenece, tanto en su acto inaugural como en cada una de sus fases posteriores.

Lo que cambia pues, al mismo tiempo que la mirada que le dirigimos, es propiamente la situación de la ciencia en su relación con el dominio de la cultura. Mientras sólo consideremos la *intención* científica moderna y coincide-

mos de alguna manera con ella, sólo nos preocupamos en efecto de la naturaleza reducida a sus determinaciones matemáticas abstractas —de una naturaleza que se ha vaciado de todas las propiedades subjetivas—. Al tener por esencial ese ser determinado científicamente y al tenerlo, más aún, por el único ser realmente existente, al mismo tiempo que conocido de manera rigurosa (universalmente válida), tenemos en nada todo lo que no sea él y, en especial, la vida fenomenológica absoluta. En la medida en que la cultura es la cultura de la vida y a ella concierne exclusivamente, la ciencia que descarta de su temática tanto esta vida como su desarrollo específico —el cual es la cultura misma—, permanece por completo ajeno a ella. La relación de la ciencia y de la cultura es una relación de exclusión recíproca. El ejemplo del arte ha puesto de manifiesto esta exclusión, al mismo tiempo que la ha llevado a su punto extremo. Pues el arte da la palabra a la sensibilidad cuyas realizaciones más significativas busca, mientras que, al eliminar esta misma sensibilidad, es decir, tanto el mundo-de-la-vida como la vida misma, la ciencia se sitúa paradójicamente fuera de la vida y de su desarrollo, consiguientemente de toda cultura posible.

Esta exclusión no es tal, no obstante. Sólo lo es a los ojos de la ciencia y de su intención de no tener nada en cuenta la sensibilidad. Ahora bien, la ciencia no sólo es incapaz de preservar esta *intención*, es decir, la radicalidad de su proyecto galileano, en la medida en que esas idealidades se refieren inevitablemente a un dato que es en última instancia un dato sensible, sino, más aun: su actividad, aun cuando se prosiga indefinidamente como la constitución de esas idealidades físico-matemáticas, es una actividad subjetiva, como hemos visto. Que ésta nunca se encuentre en la mira de la ciencia ni sea nunca tema de su investigación no le impide realizarse. Esta realización muestra ya en sí misma, en la efectividad de su operación, que la ciencia no domina en modo alguno la totalidad de lo real y tampoco lo exhibe en su integridad en el campo de sus objetos y de sus teorías: ha dejado escapar algo esencial, nada menos que su propio fundamento.

Si consideramos con más atención lo que la ciencia nunca considera —su fundamento— y si lo relacionamos muy explícitamente con la dimensión ontológica que es la suya, a saber, la subjetividad absoluta, estamos entonces obligados a invertir la relación entre ciencia y cultura, la cual se nos descubre no ya bajo la forma de su exclusión, sino en su inherencia recíproca. Una de las tareas de las que se había encargado la filosofía clásica era oponerle a la ciencia, en su actividad y en sus producciones concretas, las condiciones transcendentales

les de su propia posibilidad, condiciones que, absorta en su trabajo, ésta no tiene tiempo de examinar. Resultaba entonces manifiesto que el conocimiento más elaborado y más abstracto se produce en el interior de un primer acceso al mundo cuya apertura previa supone. Esta apertura se encuentra constituida por las formas *a priori* de la intuición y las categorías del entendimiento; a fin de cuentas, por el Ek-stasis del ser que las funda a su vez. La condición trascendental de la posibilidad de la experiencia en general es la condición de la ciencia misma. Entre el filósofo y el científico se trata, en suma, de un reparto de tareas. Al primero le corresponde reflexionar sobre las condiciones más generales de un trabajo concreto y siempre en marcha, en el que se absorbe y al que se consagra el segundo.

Sólo que cuando, en el pensamiento clásico, así como en sus reapariciones contemporáneas, la subjetividad queda reducida a la condición de posibilidad del objeto y de este modo a la objetividad misma en cuanto tal considerada, reducida al Afuera primitivo sin el que —se dice— nada sería, sucede que la propia filosofía, al mismo tiempo que la ciencia, acaba expulsada de la cultura: la frágil alianza que acaban de sellar sólo sirve para precipitarlas en el mismo abismo. Y esto en la medida en que la cultura es la cultura de la vida y sólo es inteligible a partir de ella. Pero cuando la subjetividad deja de ser algo distinto de la exterioridad y su despliegue, cuando deja de ser algo vivo y cuando eso por lo que ella es la vida se ha perdido de vista, negado o ocultado, tanto por la filosofía como por la ciencia, entonces la primera no tiene ninguna lección que darle a la segunda: ambas viven en el mismo olvido, en el mismo estupor ante lo que está ahí-delante, lo único que ante los ojos ostenta el título de ser. La crítica filosófica de la ciencia ha perdido todo contenido identificable. Bien se puede fustigar a la teoría moderna, a la teoría reducida a técnica, a manipulación y a cálculo del ente; es necesario, no obstante, reconocer que “a través de la ‘teoría’ en el sentido moderno, pasa la sombra de la ‘theoria’ primera”<sup>11</sup>, y que por tanto el medio ontológico en el que se producen produciendo en primer lugar el mundo, es lo Mismo, es el Ek-stasis del Afuera donde no hay nada vivo.

No es suficiente, pues, para pensar la relación entre la ciencia y la cultura, señalar la naturaleza subjetiva de la actividad científica en cuanto tal y, principalmente, de su origen galileano —a saber, el protoacto por el que la conciencia ha sustituido el dato empírico por su idealización geométrica y, para ello, ha

11. Martin Heidegger, “Science et Méditation”, en *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 59 [Trad. cast. “Ciencia y meditación” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994].

constituido esta idealización como tal, como el correlato de una invención y de una creación específicas—. Es necesario, también, comprender esta subjetividad como vida, de tal manera que las prestaciones trascendentales que hacen o, más bien, que son la ciencia, se dejen reconocer como modalidades de la vida absoluta, con el mismo derecho que las creaciones artísticas, por ejemplo, y de esta forma como fenómenos de cultura, con el mismo derecho que los fenómenos del arte.

Que las operaciones de la subjetividad científica pertenezcan a la vida como algunas de sus modalidades quiere decir que, aunque neutralizadas por la reducción galileana al mismo tiempo que todo lo que es subjetivo y la subjetividad misma en general, no por ello dejan de subsistir donde están, con las propiedades que son las suyas: son experiencias, en el sentido de la vida precisamente. No son solamente “intenciones” dirigidas sobre las idealidades, sus regulaciones y sus implicaciones; estas intencionalidades científicas se afectan a sí mismas y no son posibles más que como tales, puesto que el ver que vive en ellas y que conoce es un ver que se siente ver, una visión que se experimenta en cuanto visión y no ve más que con esta condición y en esta forma. Hablar de una vida científica, de una vida de científico en cuanto científico, no es pues una metáfora, una alusión a lo que no sería más que un simple acompañamiento empírico de la ciencia misma, un añadido a su ser propio —añadido que se debe al hecho contingente de que, después de todo, la ciencia está hecha por los hombres—. Esta ciencia —como todo saber y como todo ver— sólo es posible justamente como vida, no se reabsorbe de ninguna manera en el imperio objetivo de sus objetos y de sus teorías: todas sus producciones, a pesar de su objetividad y de su universalidad, son producciones en el sentido estricto de la palabra, reenvían a una vida trascendental sin la cual no existirían.

Porque las prestaciones científicas están vivas y son por ello experiencias en un sentido original, se actualizan necesariamente en la forma de modalidades determinadas; son lo que son, cada una con su tonalidad propia, en su diferencia con todas las demás. No son solamente intuiciones ideales, inferencias, hipótesis, premisas, consecuencias, etc., todas sometidas a una tipología eidética que confiere a la vida predicativa su estilo propio; sino que cada efectuación correspondiente a uno de estos tipos es una efectuación singular, que posee su individualidad, a la vez semejante y distinta de todas las que obedecen a la misma legalidad. El hecho de que el científico no preste atención a esta experiencia siempre particular no cambia nada —digámoslo una vez más— su realidad. Más bien, este desconocimiento debería conducir a reflexionar sobre el estatu-



to de semejante experiencia y sobre las razones por las que, a pesar de que soporta todo el edificio científico, no es tomada nunca en consideración. Y, en efecto, sucede así porque al no estar nunca en el primer plano de luz en el que la ciencia y la conciencia en general encuentran sus objetos, ella no se propone nunca como uno de éstos. Es la inmanencia radical de la vida y de todo lo que le pertenece, modalidades vivas de la actividad científica principalmente — las cuales no aparecen nunca en el horizonte de ninguna trascendencia y no componen nunca ninguna objetividad—, la que las sustrae a la reflexión científica, cuando no a la de la filosofía misma.

En cuanto modalidades vivas de la subjetividad absoluta, las prestaciones científicas no le pertenecen simplemente como algunas de sus determinaciones, a título de efectuaciones indiscutibles. Éstas no son lo que son en una especie de factualidad trascendental de grado superior —que habría que reconocer a poco que se tuviera los medios para ello—. No más de lo que las “esencias” que dichas efectuaciones actualizan son, tampoco ellas, especies de *data*, propiedades opacas de esa vida: son posibilidades suyas; la vida habita en ellas y las posee como sus propios poderes, como lo que *puede hacer, al no ser sino este poder-hacer mismo*.

En la medida en que constituyen las potencialidades fenomenológicas de la vida, las esencias no se proponen ante todo como correlatos de una intuición eidética; es erróneo atribuirle a ésta la capacidad de hacerlas manifiestas y de ponerlas, por tanto, inicialmente en el ser. Las esencias originales no son nada ideal, nada trascendente. Son las determinaciones prácticas primitivas de la vida y, en este sentido, no son datos, el objeto de un ver, el correlato de una *theoria*, sino precisamente potencialidades cuyo ser se esencifica en una praxis y sólo de esta forma, como una determinación de ésta.

Al ser las esencias originales —las esencias de la concepción, de la ideación, de la abstracción principalmente— modalidades de la praxis y, por ende, de la vida misma, ésta se encuentra en condiciones de desplegarlas, las tiene constantemente a su disposición, como sus propias posibilidades y como lo que ella actualiza siempre y cuando quiera. Pues de un objeto se puede adquirir tan sólo la visión, proseguir el análisis, se le puede prestar atención o dejar de mirarlo. Tanto concebir, idealizar, abstraer como contemplar, analizar, prestar atención, etc., la vida sólo puede hacerlo, sólo puede efectuar dichas operaciones constitutivas del saber científico, porque se identifican con esas operaciones, porque las esencias que en ella se actualizan constituyen su propia esencia, eso con lo que la vida se identifica, cuyo ser-real ella define, —la *auto-afec-*

*ción*—, de manera que coincide con esas capacidades fundamentales de la inteligencia y puede hacerlas efectivas.

En la medida en que las operaciones constitutivas de la ciencia son modalidades de la vida absoluta en el sentido en que acaba de ser dicho (en el sentido de ejercitar las potencialidades de esa vida, de efectuarlas y de someterlas a prueba y experimentarlas); en la medida en que son su ser-práctico llevado en esa práctica y por ella llevada a su más alto grado posible de realización, a su cumplimiento y a su crecimiento), la ciencia —considerada no sólo de manera restrictiva como el campo de las objetividades ideales, sino a partir de las prestaciones trascendentales que las producen, y que no son más que la actualización de ciertas potencialidades fenomenológicas originales de la subjetividad absoluta—, la ciencia, decimos, así entendida en su plena concreción no es sino una forma de cultura.

De la cultura toma su emplazamiento ontológico: el de la praxis, y, con las mismas, los caracteres que pertenecen a toda “realidad” definida por la práctica y como práctica, a saber: 1) el carácter de no ser como lo es una sustancia o una cosa, sino solamente como la efectuación de una potencialidad, la cual encuentra su esencia suprema en la posibilidad de toda potencialidad, en la autoafección; 2) el carácter de un llegar-a-ser que obedece a que toda efectuación es más o menos perfecta y que, en su repetición indefinida, determina un hábito que sirve de conocimiento y de sustrato para efectuaciones posteriores. No sólo el ojo sensible es un ojo basto o refinado. La capacidad de aprehender idealidades, de subsumir un dato sensible bajo una relación ideal susceptible de explicarlo, de referirlo por ejemplo a un género que dé cuenta de sus propiedades y así lo ilumine en un modo de presentación más esclarecedor; esta capacidad también está inmersa en la historia de un progreso: el modo de su cumplimiento es el de un ejercicio, es un modo práctico. A este respecto, el espíritu, y por tal entendemos más especialmente el conjunto de las potencialidades cognitivas de la subjetividad absoluta, es ciertamente, como lo quería Descartes, un *ingenium*, a saber, el ejercicio continuo, en modos cada vez más rigurosos y seguros de sí mismos, de las potencialidades constitutivas del ver teórico. La ciencia se confunde, en su posibilidad fundadora, con este *ingenium*; ella es uno de los modos concretos de vida de la subjetividad absoluta en cuanto vida cognoscente, y por ello una de las formas fundamentales de la cultura.

En cuanto modo de la vida y, por consiguiente, en cuanto modo de vida, la ciencia es más o menos análoga a las otras formas de la cultura, tanto a sus formas inmediatas en la praxis cotidiana del trabajo y de la necesidad, como a las

producciones superiores del arte, de la ética o de la religión. Se trata, en todos los casos, de modos de realización de la vida, modos cuyo cumplimiento es querido por la vida dado que, en última instancia, ella es crecimiento de sí. Y no obstante, a pesar de que reviste todos los caracteres de la cultura y de que, más aún, como cultura científica tiende a desempeñar un papel predominante en el universo de la modernidad, la ciencia no deja por ello de presentar un carácter singular que la diferencia de las otras manifestaciones del espíritu y que hace que, en cierta manera, haya que elegir entre ellas. Conviene volver sobre este carácter singular, ya divisado en lo que hemos tratado antes.

La ciencia, la ciencia matemática de la naturaleza, ha puesto fuera de juego las cualidades sensibles de ésta, a saber, el mundo-de-la-vida y la vida misma. Que esta ciencia se realice como una modalidad de la vida y, por consiguiente, como una forma de cultura, somos nosotros quienes lo decimos —pues ella no se preocupa de esto en absoluto—. La expulsión de la vida reviste desde entonces dos significaciones diferentes. Una, débil, resulta del reconocimiento de un hecho, del hecho que, al considerar a la naturaleza reducida a sus determinaciones ideales, la ciencia ya no considera ni la vida sensible ni la vida en general. Sin embargo, el rechazo las cualidades sensibles no es ni ciego ni gratuito. La sensibilidad, más exactamente la subjetividad de estas cualidades sensibles, es desechada porque la verdad no reside en ellas ni en la subjetividad constitutiva de su esencia, *porque la verdad es una verdad universal y, como tal, objetiva*.

Aquí aflora la segunda significación, la significación fuerte de la eliminación de la vida. Lo que motiva este rechazo, lo que subyace al mismo, es, nada menos, un presupuesto fundamental, si bien implícito: la creencia según la cual la verdad es ajena a la esfera ontológica de la subjetividad viva y que pertenece, al contrario —y esto de manera originaria y, por consiguiente, exclusiva— a la de la objetividad. Y, con la verdad, el ser mismo: el ser se nos descubre en el ámbito de visibilidad del mundo, es lo que está ahí como estando ahí-delante, lo que la mirada teórica, al desarrollar sus procedimientos y sus poderes propios, reconocerá como *lo que está verdaderamente ahí delante de ella*, más allá de su apariencia subjetiva, ilusoria y cambiante.

Ahora bien, este presupuesto fundamental de la ciencia en verdad no difiere del presupuesto del pensamiento clásico, más bien es idéntico a él y simplemente lo prolonga. Semejante presuposición tiene un doble aspecto, positivo y negativo. Positivamente, designa un ser efectivo, el ser que está ahí-delante, el ser de la naturaleza (o lo que creemos tal). Y una verdad: la verdad de este ser,

a saber, el hecho de que se mantiene ahí delante, que *se muestra*. Pues, por crítica que sea esta ciencia con la apariencia, como lo era, por lo demás, la filosofía clásica, es sobre esta apariencia sobre la que se funda a fin de cuentas. Lo que ocurre es que esta apariencia no es ya la apariencia sensible, sino la del ser geométrico o matemático que la ha sustituido, apariencia que no por serlo deja de existir como una apariencia en un mundo y, al cabo, como la apariencia de ese mundo. Lo más que se puede decir es que la ciencia, al tenerla por una evidencia o una trivialidad, desatiende *esta apariencia como tal*, mientras que la filosofía hace de ella un problema.

Negativamente, el presupuesto de la ciencia (y de la filosofía que reduce la subjetividad a una conciencia intencional del mundo y, de esta forma, la fenomenalidad al mundo en su mundaneidad) es que no hay nada más que el ser exterior, que la verdad es esta exterioridad como tal, es decir, en la perspectiva y el lenguaje del científico, la “objetividad”. Si, por tanto, la vida es la auto-afeción original desconocedora del Ek-stasis; si ella se esencia como una interioridad radical en la que, pues toca todos los puntos de su ser, se siente y se experimenta ella misma sin distancia, sin la mediación de ningún apartamiento, de ningún Delante ni de ningún mundo, entonces, según la tesis de la ciencia, que sólo conoce objetividades, esta interioridad absoluta, esto es, la vida misma, no existe. Sin duda la ciencia no formula ella misma esta negación explícita de la esencia interior de la vida, y esto porque de ella no tiene ni siquiera la idea, porque allí adonde dirige su mirada nunca, en efecto, aparece la vida. Eso no impide que su trabajo cotidiano implique la negación práctica de la subjetividad, no solamente en su apertura al mundo y, por tanto, como condición trascendental de la ciencia misma, sino en primer lugar, y de manera más esencial, como esa interioridad radical que define al Individuo original que somos como Individuo vivo.

La situación de la ciencia en la cultura moderna, o para decirlo mejor, la cultura moderna misma como cultura científica, se nos presenta entonces bajo el aspecto de una paradoja. Por una parte, la ciencia es un modo de la vida de la subjetividad absoluta y le pertenece propiamente. Por otra parte, no obstante, cada una de las operaciones de la subjetividad científica se realiza como la exclusión de dicha subjetividad, de tal manera que, al concentrarse sobre el ser que está ahí-delante y al considerarlo el único ser “real” y “verdadero”, al apartar y al arrojar a la nada todo lo que no es él, no solamente está desconociendo esta esencia de la vida que es la suya, sino que, propiamente hablando, la está negando. He aquí pues una forma de vida que se vuelve contra la vida, rehu-

sándole todo valor, cuestionando hasta su existencia. *Una vida que se niega a sí misma, la autonegación de la vida: tal es el acontecimiento crucial que determina a la cultura moderna como pura cultura científica.*

Ahora bien, la autonegación de la vida no sólo fundamenta a la “cultura” científica, la presenta incluso como la única forma de cultura, desacreditando las formas tradicionales que consistían, todas, en el desarrollo de la vida absoluta, al mismo tiempo que se proponían tal desarrollo como fin explícito. Lo que constituye el rasgo decisivo de la “cultura moderna” no es pues solamente la cultura científica, sino la eliminación querida y prescrita por ella de todos los demás modelos espirituales. Por haber tenido esta consecuencia gigantesca y haber determinado en la historia del pensamiento humano el movimiento por el cual dicho pensamiento se ha revuelto contra su pasado, repudiando todo lo que éste le había aportado de elevado, la autonegación de la vida aparece, en verdad, como el acontecimiento crucial —todavía desconocido en forma de empresa teórica deliberada y sistemática—, que ha hundido a la modernidad en la situación de desamparo que es la suya. Esta situación habremos de examinarla más adelante.

Notemos en primer lugar que la autonegación de la vida no se reduce a una proposición abstracta, a algún principio general de análisis, a una hipótesis de trabajo susceptible de iluminar un grupo de fenómenos que tienen, por otra parte, su especificidad y su teleología propia. Se trata, más bien, de un proceso concreto, inmanente a cada fase de la actividad científica. No tomar en consideración una cualidad sensible en cuanto tal, es, claro está, sobreentender que no cuenta, que no tiene por ella misma ni valor de ser ni valor de verdad, y esto porque lo que constituye su naturaleza propia, el hecho de ser sentida y por ende la subjetividad como tal, ya no cuenta. En cada operación de la ciencia, en cada una de sus prestaciones, es donde esta tesis se presenta y actúa; ella es la que la mueve y determina su científicidad. Ya no se puede pues afirmar simplemente, como lo hacíamos hasta ahora, que, considerando el ser natural por medio de la idealización matemática, la ciencia galileana ya no considera el ser sensible ni consiguientemente la vida: este rechazo no es una simple consecuencia situada fuera de la vida del científico, la penetra. Este rechazo es el que la moviliza y hace de ella lo que es, lo que ella quiere. Comenzamos a entender mejor *que la negación de la vida sea precisamente un modo de esta vida*, lo que significa que esta negación es vivida como tal, al no ser puro olvido, sino una intención deliberada, la *intentio* científica como tal.

Un modo de vida que se vuelve contra la vida, es decir, contra sí misma, es una contradicción. La ciencia moderna, la ciencia galileana, es esta contradicción. La

hacemos manifiesta a partir del momento en que, al dejar de considerar a la ciencia sola, como habitualmente se hace, es decir, al dejar de reducirla a su contenido objetivo temático, dirigimos nuestra mirada sobre quien se consagra a ella o, para decirlo mejor, sobre quien la hace, es decir, el científico. Por mucho que viva en la *intentio* científica, se consagra de manera exclusiva a sus objetividades ideales, a sus regulaciones y a sus leyes, no deja por ello de existir como hombre, en el interior de este mundo-de-la-vida del que hace abstracción en sus teorías: es *ahí* donde vive y vaga a sus ocupaciones, donde come y toma sus vacaciones, donde tiene familia y relaciones. Porque *está vivo*, experimenta sus alegrías y sus penas, sus preocupaciones y sus ambiciones, incluidas las científicas.

“Ahí”: en la medida en que él sólo por la intuición tiene acceso a todo lo que le preocupa, es decir, por una modalidad fundamental de la subjetividad trascendental. “Porque está vivo”: en la medida en que esta intuición, como de una manera general todas sus experiencias tan sólo “son” por cuanto las vive sobre el fondo, en él, de la esencia original de la vida entendida como su auto-afección. El científico es, por tanto, un hombre doble: afirmando, por un lado, que la vida, la vida subjetiva individual, con pocas palabras, su propia vida, no es nada, nada más que una apariencia, y en todo caso una apariencia sin verdad y sin valor y continuando, por otro lado, viviendo esta vida que no es nada, comiendo, bebiendo, riendo y cantando y acostándose en el lecho de las mujeres. Parecido a Tartufo, dice una cosa, pero hace la contraria.

Sin embargo, la contradicción de la ciencia, al tiempo que adopta la forma de una oposición entre ciencia y científico, no es una contradicción exterior, como podría creerse. No es solamente el científico el que tiene un pie en el universo de las idealidades físico-matemáticas y el otro en esta vida, que sólo es la apariencia de las primeras, una especie de epifenómeno de aquello cuya realidad está constituida por moléculas y átomos. La ciencia se encuentra en la misma duplicidad si es verdad que, al realizarse como una modalidad de la vida trascendental, desconoce a ésta, que no se limita a proporcionarle las idealidades que estudia, sino que ante todo constituye, por esta razón, su ser mismo. Cuando oponemos a la ciencia a este hombre que es, en suma, todo científico, ocultamos esa situación decisiva, porque con el “hombre” es el individuo empírico el que se nos presenta, el cual no es más que una parte de la naturaleza, incumbe a las mismas leyes y a las mismas explicaciones que ella. Ahora bien, aunque la relación del individuo empírico con la ciencia no sea en efecto más que una relación externa que además parece contingente, el científico constru-

ye la ciencia no en cuanto este individuo empírico precisamente, sino en cuanto subjetividad trascendental. Ésta es la que se esconde bajo el título de “hombre”, de “científico”; sólo por esta razón pueden ser concebidos como “haciendo la ciencia”, como produciendo las objetividades que forman su campo temático, porque en realidad es ella, son las prestaciones de esta subjetividad absoluta las que, literalmente, las “producen”.

La contradicción interna de la ciencia como contradicción de la ciencia consigo misma no se limita, sin embargo, a la oposición de su contenido objetivo y de la efectuación subjetiva que sin cesar lo produce, entre lo que podría llamarse su correlato noemático y su realidad noética. Conciérne en primer lugar a ésta; en dicha realidad noética es en la que hay que sopesar la contradicción y apreciarla. Lo que se nos muestra entonces es una incompatibilidad entre la *intentio* científica misma, a saber, el enfoque del ser natural científicamente determinado como el único ser realmente existente y “verdadero”, con exclusión de cualesquiera otras realidad y validez, principalmente la de la subjetividad y, por otra parte, esta misma subjetividad que constituye justamente la realidad de la *intentio* científica. Así reencontramos aquí, de manera muy rigurosa, el conflicto que se agudiza entre un modo de vida y su esencia, entre una modalidad subjetiva y el tejido mismo del que está hecha. ¿Cómo es posible semejante contradicción? ¿Procede de una simple distracción del hombre de ciencia? ¿Se debe a que la mirada científica se dirige al objeto y a su determinación categorial, que es ella misma un objeto, el que, sin preocuparse de sí misma, dicha mirada olvide de alguna forma su ser propio, antes de negarlo?

Pero, se ha visto, la negación de la subjetividad viva, negación determinante del acto proto-fundador de la ciencia galileana y que aparece por ello como su condición de posibilidad, no está sólo implícita. La eliminación de la cualidad sensible, de la sensibilidad y de la vida, puesto que funciona como postulado metodológico, es deliberada. Nada sucede inconscientemente cuando, en los albores de la modernidad y a lo largo de su historia, ésta trata de forjarse el rostro que será el suyo, el de una objetividad radical, de una “insensibilidad polar”, decididamente indiferente al destino del hombre. Es necesario, pues, captar *en la vida misma* el momento y el principio de la elección por el que la vida ha pronunciado su propia condena, la condena a muerte del hombre. Ahora bien, de esto sólo somos capaces a partir del momento en que comprendemos que la ciencia es un modo de vida, es lo que, experimentándose y probándose a sí misma en cada punto de su ser, ya no ignora nada de sí. Que este saber no revista la forma de un pensamiento explícito ni tan siquiera de un pensamiento

en general se debe precisamente a que es un saber de la vida. Pero si la ciencia *sabe lo que hace* poniendo fuera de juego a la vida, *sabe también lo que es*, al ser una forma y una manifestación de esta vida: *la contradicción interna que la define es una contradicción fenomenológica*. En el plano de su fenomenalidad, entendida como fenomenalidad original de la vida, podemos discernir su verdadero sentido, pero, ante todo, lo que buscamos: su propia posibilidad.

La contradicción interna de la ciencia como contradicción fenomenológica, como modo de vida vuelto contra la vida, se deja entonces comprender como sigue. Un modo de vida, el modo de vida científico, con igual derecho que cualquier otro, es, pues, una experiencia en el sentido de la vida, es una manera de sentirse y de experimentarse y probarse a sí misma. Que semejante modo de vida se revuelva contra la vida quiere decir: una manera de sentirse y de experimentarse y probarse a sí misma. Ahora “revolverse contra” no designa en primer lugar un enfoque, una intención sita en el ek-stasis de un ver, una consideración, la de algo sobre lo que uno se pusiera a reflexionar, a pensar, sobre la que se emitiría un juicio, positivo o negativo, negativo en el caso que nos ocupa. Volverse contra la vida —entendido como un cierto modo de vida, precisamente como el modo de vida galileano—, es experimentarse de tal manera a sí mismo que se sufre por ser lo que se es, a saber, *lo que se experimenta a sí mismo*, más exactamente: el hecho de experimentarse a sí mismo, de estar vivo, de ser la vida. En el sufrir primordial de la vida —idéntico a su esencia— y, como una modalización de este sufrir, en el sufrimiento que dicho sufrir primordial lleva en sí mismo como una de sus posibilidades originarias, nace cierto querer, el querer este sufrimiento no ser ya él mismo y, por ello, dejar de ser la vida. El movimiento de su autonegación no se produce en la vida de manera enigmática: más bien se efectúa como su propio movimiento, por cuanto, conducida desde el Sufrir primitivo hasta el sufrimiento, más que abandonarse a éste y a su lenta mutación en su contrario, cree más simple oponerse a él brutalmente, rechazar este sufrimiento y, con las mismas, eso en lo que todo sufrimiento se despliega: el sentirse a sí misma de una subjetividad y de una vida.

Así pues, el horror de la vida procede siempre de ella, no de una mirada exterior lanzada sobre su apariencia objetiva, extraña, deforme o torpe: más bien es, en ella misma, en una de las tonalidades por las que pasa necesariamente, y que son como las declinaciones de su esencia, en donde echa raíces la loca idea de no experimentar ya lo que ella experimenta, de decirle adiós a su propia condición de ser la vida. Semejante Idea es inmanente a la ciencia galileana; sin ella el proyecto de rechazar la sensibilidad viva no habría podido llegar a pro-



ducirse. Puesto que dicha idea echa raíces en una tonalidad y la prolonga como una modalidad de su devenir, como ese momento en el que el sufrimiento bloqueado en sí mismo ya no quiere, como tal sufrimiento, ser lo que es, entonces debemos decir: la ciencia que descansa sobre esta Idea descansa sobre un *pathos*, ella misma es ese *pathos* y como tal, a fin de cuentas, puede y debe ser comprendida.

El ser patético de la ciencia es complejo. Su análisis, si quiere ser exhaustivo, se prosigue necesariamente en varios planos. En primer lugar, las prestaciones trascendentales que producen las idealidades científicas son ellas mismas, en cuanto efectuaciones de la subjetividad absoluta, determinaciones afectivas. Éstas no son solamente intencionalidades abiertas a su correlato intencional y que dan acceso al mismo, modalidades del conocimiento, sino que, en la medida en que se auto-afectan, en la medida en que no es posible ningún ver que no se experimente viendo, estas intencionalidades —específicas en cada ocasión: las de la ideación, de la conjunción, de la disyunción, del pensamiento categórico en todas sus formas—, están ligadas cada vez a un *pathos* determinado, no sólo por una relación extrínseca, una relación asociativa tributaria del psiquismo singular del científico y de su historia de alguna manera personal, sino según una necesidad interna consistente en que semejante *pathos* no es nada distinto ni nada menos que el ser mismo de cada intencionalidad constitutiva de la ciencia.

Así, hay una alegría particular del descubrimiento científico, por ejemplo, una alegría que pertenece al ver como tal y que, según las modalizaciones, los afinamientos y perfeccionamientos de este ver, se modaliza ella misma, recorriendo la serie de los placeres intelectuales que yacen en el fondo del alma como potencialidades fenomenológicas originales suyas, que son de alguna manera sus ideas innatas. Igual que quien, siguiendo el consejo de Malebranche, intenta hacer que en un círculo todos los radios no sean iguales y tropieza en su tentativa con una imposibilidad de principio, éste experimenta ante la necesidad inteligible el *pathos* de una evidencia que le compele. Hay pues un *pathos* de la evidencia compulsiva, la cual no sólo motiva de manera secreta la elección vital que han hecho los matemáticos: coincide verdaderamente con la actividad matemática misma, es un sentimiento experimentado ante lo que se da de tal forma que no puede ser de otra; de algún modo, el sentimiento de la apodicticidad.

Sería un burdo error, notémoslo de pasada, aunque este error haya sido el de la filosofía clásica antes de ser compartido por el propio Husserl, imaginarse

que si el sentimiento debe presentarse a su vez como una certeza, es con la condición de que también él se dé en evidencia peculiar de lo que no puede ser de otra manera, en una evidencia apodíctica. Lo que hace de él precisamente un sentimiento es que no es y no puede darse de esa manera, que nunca se revela en una evidencia, en el ek-stasis de un ver. Por esta razón, tampoco es y no puede ser el dato estable y permanente —que no pudiera ser de otra manera— de ese ver, lo que seríamos capaces de reencontrar en su identidad consigo mismo cada vez que de nuevo lo mirásemos, lo que atravesaría el tiempo, en esa identidad consigo, desafiando el cambio y la muerte. Ahora bien, ese ser estable y permanente y, como tal, “real” y “verdadero”, el único ser real y verdadero, es el ser matemático —una idealidad, con su carácter de omnitemporalidad que el pensamiento clásico tenía por una verdad eterna, y Galileo por el ser verdadero de la naturaleza—.

Sólo que ese ser estable y verdadero, siempre idéntico consigo mismo y, como tal, real, no es nada real precisamente, sino una idealidad. No existe en sí, sino que existe como un producto, el producto de lo que nunca reviste esa condición de estar-ahí en el ek-stasis de un ver, y que, como auto-afección de ese ek-stasis, tan sólo reviste la forma del sentimiento y de la vida. En esta forma, se muestra variable de un individuo a otro, no contraviene únicamente a la “verdad” de aquello sobre lo que todo el mundo coincide, a su universalidad y, así, a su “objetividad”: lo que primordialmente sucede es que se sustrae a ésta, debido a su lugar de nacimiento y a su tipo de crecimiento, y sin desarrollarse nunca en el Afuera en el que el pensamiento, científico especialmente, busca y encuentra todo lo que encuentra. Al no estar nunca ahí-delante, tampoco está a la manera de lo que está ahí, estable y permanente, entregado a la reiteración indefinida de un enfoque intencional.

El ser original de la vida y de la propia ciencia en cuanto modo de la vida, en cuanto *pathos*, no es, sino que *adviene como la incesante venida a sí de la vida, como lo que, no cesando de sentirse y de experimentarse a sí mismo, no cesa de experimentarse de esa manera y, por tanto, de modificarse de la manera en que se modifica el Sufrir primitivo constituyente de la posibilidad de toda experiencia*: en una oscilación perpetua de sufrimiento y alegría. Sólo que esta oscilación o este cambio permanente que es el de la vida, querido y prescrito por su propia esencia, por la esencia de lo absoluto, no es un ser menor; es el ser de este absoluto, la única manera para él de “ser”, es decir, de advenir como el llegar a sí de la vida según las modalidades patéticas en las que no cesa de experimentarse y de sentirse.

Hay pues dos “verdades”. Al ser-puesto-delante y que como tal se muestra, sobre el cual es posible regresar una y otra vez con el fin de reencontrarlo idéntico consigo mismo en cada uno de esos “regresos” —a la idealidad matemática que ha sustituido al dato sensible—, se opone, peor no en el interior de un mundo, sino radicalmente —fuera de este mundo y de la exterioridad trascendental en la que ek-siste—, una verdad más antigua cuya sustancialidad fenomenológica es la afectividad —la verdad con sede en la subjetividad e idéntica a ella—. Mientras que la primera de estas verdades, la verdad del ser-ahí como ser-ahí, permanece apartada de la singularidad de la mirada que se posa en ella, de su *pathos*, el cual se abisma en la Noche; mientras que la verdad objetiva y científica es, por consiguiente, independiente de la subjetividad individual del individuo y se define por dicha independencia, la verdad más original de la que hablamos y que se identifica con la subjetividad absoluta, aquella verdad varía con la vida, tiene *una historia*, que es lo histórico de lo absoluto, que es su abrazo consigo misma según las modalidades fundamentales del Sufrir, esto es, *una individualidad*, por cuanto la esencia de su *pathos* es la de la ipseidad, razón por la que únicamente se historializa en un individuo y como su ser propio, y tiene una *singularidad*, en la medida en que toda determinación patética es invenciblemente ésta, y no otra.

Que esta verdad sea la del Individuo quiere decir lo siguiente: él solo la encuentra y puede encontrarla, no fuera de sí mismo y como independiente de él, como si estuviera ahí antes de él o sin él, sino como lo que tan sólo adviene si él mismo deviene en esta verdad —y no deviene en ella más que en la medida en que la misma se instala en él como una de las potencialidades fenomenológicas constitutivas de su ser, como eso en lo que él puede precisamente devenir, con la condición de una autotransformación de su vida y como modificación suya—. “Verdadero” no es pues, en primerísimo lugar, aquello ante lo cual hay que esfumarse a fin de dejarlo ser tal y como es en sí, sino aquello a lo que hay que prestar asistencia, *hacer el don de la propia carne*, puesto que toda verdad esencial llega sólo a serlo como esa carne del Individuo y como su propia vida.

La verdad, lo sabemos, es para sí misma su propio criterio. Este criterio es la fenomenalidad de la que está hecha y en la que consiste, la fenomenalidad patética de la subjetividad absoluta, es decir, la vida misma como idéntica a esa fenomenalidad original y constituyente de ella. Como tal, esta verdad es testimonio de sí misma, siendo lo que es, en su autoafección y por ella, invenciblemente y sin discusión posible. La verdad que es para sí misma su propio criterio tiene por único criterio al Individuo, eso mismo que, siendo lo que es,

invenciblemente, en su autoafección y por ella, es decir, aún se esencifica como Mónada e Individuo sobre el fondo en él de la ipseidad,.

Porque la verdad original y la única que importa —la que, siendo para sí misma su propio criterio y diciendo ella misma lo que es, prescinde de toda “interpretación” y, *a fortiori*, de toda discusión— no se historializa si no es de esta manera: en un alma y en un cuerpo y siendo la propia carne del Individuo. Entonces comienza lo que Nietzsche llama “la gran cacería”, la de todas las experiencias interiores de la humanidad, de todas las verdades que podrán ser demostradas, es decir, experimentadas en la vida, como una modalidad de esta vida, como aquello a lo que ésta aporta la prueba, dado que será ella la que se propondrá a sí misma como tal prueba. Pues esto es lo que diferencia la experimentación en la vida de aquello a lo que se da habitualmente ese nombre, la experimentación del conocimiento o de la ciencia: mientras que la segunda no es más que la manipulación de un objeto, la convocación de algún proceso que se pone a funcionar enteramente solo y al que, como simple espectador, el científico le exige que exhiba una “verdad” ajena, la de la naturaleza, cuya alteridad, esto es, cuya objetividad él preserva, guardándose de intervenir en ella o, si esto es imposible, neutralizando esta intervención, tratándola a ella misma como si fuera un proceso objetivo; mientras así ocurre con la experimentación científica, la primera, la experimentación en la vida, no tiene más recursos ni sin duda más fines que con ello apelar a un Individuo como a un donante que se nada menos que él mismo, que se arriesga a sí mismo, que hará de la verdad su propio destino, precisamente su propia vida.

La gran cacería en la que la vida se ofrece a sí misma a la verdad para ser el lugar de su venida, su única manifestación y su único cumplimiento posible, es la cultura, es decir, el conjunto de todas las experiencias, en el sentido de todas las experimentaciones por las que la vida conduce a la realidad de una “presencia” en ella, en su efectuación fenomenológica incontestable, todo lo que en efecto comporta de virtualidades: los “deseos” y las “necesidades” que expresan su naturaleza original. Nunca es la cultura resultado de una decisión, la decisión de la vida de realizar en sí misma ciertas transformaciones, ciertas “experiencias” precisamente, con el fin de apreciar después sus efectos. Toda decisión de este tipo supone el ek-stasis de un ver, una manera de tomar distancias, de desvincularse de la realidad, de conocerla, con el fin de elegir el modo de intervención dictado por ella y propicio, en efecto, para “cambiarla”. Se trata de nuevo de experimentar en el sentido de la técnica, de operar sobre sí como se opera sobre el mundo.

Pero *no es posible ninguna acción sobre el sentimiento y, por consiguiente, sobre la vida*. Si la cultura es todavía concebible como autotransformación de la vida y, por tanto, como una acción suya sobre sí misma, es en un sentido completamente diferente. La vida no es, en primer lugar, un proceso distinto de sí mismo, un proceso objetivo que actúe; esta acción no es una acción exterior, no se dirige al mundo y no tiene en él su efecto. Es *una acción fuera del mundo* y, de esta manera, “sobre” la vida, es decir, en ella: su autotransformación precisamente como actualización de sus propias posibilidades, como la actualización de sí misma. En ningún momento semejante acción, la lenta transformación interior del Individuo, se tiene a sí misma como fin, no más de lo que resulta de sí como de una “causa”. ¿Cuál es su fin? ¿Cuál es su causa? Dar a cada uno de los poderes de la vida licencia para realizarse según su voluntad propia, es decir, para acrecentarse, puesto que el ser de todo poder y de la vida misma considerada como el poder de todos los poderes, como lo que hace de cada uno de ellos lo que es: el crecimiento de sí.

De esta manera, no se trata, en todo hecho de cultura, de nada distinto para la vida que de hacer la experiencia de sí misma y de su propio Fondo, de abandonarse al hiperpoder que lleva a cada uno de sus poderes a su punto más elevado. Esta pasividad profunda de toda acción verdadera, este dejar que la vida llegue hasta sí misma como crecimiento de sus diversos poderes, se experimenta en cada proceso auténtico de cultura, por ejemplo, en el arte, tanto en el creador de la obra como en aquél a quien le es dado experimentar, a modo de una intensificación de su *pathos*, el esplendor en su propia vida.

La ciencia, como tal *pathos*, obedece a la ley de la cultura. Como efectua-ción de una potencialidad cognitiva de la vida, no es un ver cada vez más perspicaz, sino un placer. Que nunca tome a éste como fin, que rechace de su temática la esencia misma de la vida y con ello su crecimiento, y que, todavía más, los tenga por nada, es lo que la opone a las manifestaciones tradicionales de la cultura, las cuales no son otra cosa sino *la vida dándose a sentir lo que ella es en todo lo que ella puede ser*.

Con esta negación de la vida subjetiva, la ciencia, lo hemos visto, se contradice burdamente, ella, que encuentra su esencia en una modalidad específica de esta vida. Si examinamos más atentamente esta autonegación de la vida galileana en el plano patético, entonces debemos decir: esta vida no es solamente un placer, el de comprender y conocer. Querer eliminar la vida, cuando este proyecto nace de la vida misma, procede siempre de un secreto descontento — un descontento que es el hecho de la vida, en la medida en que es ella la que

quiere esa eliminación, un descontento a propósito de sí misma, en la medida en que lo que quiere eliminar es a sí misma—. Hemos dado la teoría de este descontento como descontento de sí: es el sufrimiento el que quiere deshacerse de sí. Deshacerse de sí, negarse a sí mismo, es lo que no obstante ni el sufrimiento ni la vida pueden en general hacer, al no ser uno y otra sino un experimentar a sí mismo en cada punto de su ser y, por tanto, como efectuación fenomenológica de la auto-afección en el Sufrir primitivo, como pasividad radical e insuperable de la vida con respecto a sí y como su esencia, no otra cosa sino el vínculo absoluto del *pathos*, el vínculo que no puede ser desligado.

Querer romper este vínculo es de alguna manera incrementar su irrompibilidad: experimentarla más fuertemente. *La debilidad de la vida* consiste en su voluntad de huir de sí misma —y esto es una tentación permanente—, pero la verdadera debilidad, *lo que hace de ella la debilidad*, es la imposibilidad en la que se encuentra de llevar a buen puerto este proyecto, el fracaso insuperable con el que en la vida tropieza su querer deshacerse de sí. La imposibilidad de romper el vínculo que liga a la vida consigo misma, es decir, pues viene a ser lo mismo, de escapar a su sufrimiento, lo redobla, exaspera la voluntad de escapar de él y, con las mismas, de igual manera ocurre con el sentimiento de su impotencia, el sentimiento del Sí mismo como imposibilidad originaria de escapar de sí. Dicho sentimiento culmina finalmente y se resuelve en angustia.

Es necesario considerar el hiperdesarrollo de la ciencia moderna como una de las tentativas mayores por las que la humanidad ha emprendido la tarea de huir de su angustia. ¿No resulta extraño que, si la vida es por esencia el experimentar a sí misma y el sentirse a sí misma de una pura subjetividad, veamos nacer en ella una *intentio* que, considerada constitutiva del saber, consiste precisamente en el rechazo de esta esencia de la vida? Se dirá que es la naturaleza lo que esta ciencia intenta representar. En la medida en que el ser-natural no comporta el experimentar a sí misma propio de la vida y le es profundamente ajeno, ¿no es justo entonces que la reducción galileana no tenga en él en cuenta lo que es sensible y vivo? Pero el ser de la Naturaleza no es tal ser ajeno a la vida, más que en esta reducción y por ella. En cuanto sensible e, incluso, en cuanto cuerpo-apropiada, la naturaleza original misma tiene su sede en la auto-afección del ek-stasis y por ende en la immanencia radical de la vida. La voluntad de no considerar a la Naturaleza más que como un “ser natural” ajeno a la vida atestigua ya el deseo de esta vida de negarse a sí misma. La intención de conocer el ser objetivo de la naturaleza tal como es en sí, independientemente de la subjetividad que lo conoce, es sospechosa *si no hay ser-ob-*

*jetivo sin una subjetividad que lo ponga en esa condición de la objetividad que es la suya*, si es verdad que, en esta objetividad misma, el ser-natural se da como sensible, es decir, precisamente como un ser necesariamente subjetivo, que encuentra su esencia allí donde se forma y agranda toda sensación posible: en la vida.

La alegría de conocer no es, pues, tan pura como parece. Es necesario saber leer en ella el Sufrir primitivo del que toma aquello que le permite sentirse a sí misma y ser de este modo una alegría, pero también este sufrimiento particular en el que ya se ha convertido el Sufrir de nuestro tiempo: el ser descontento de sí que emprende la tarea de deshacerse de sí y se angustia por su ser. Considerar de manera exclusiva el objeto y, lo que es más aún, un objeto depurado del que todo lo que en él recordaría a la vida y, en primer lugar, todo lo que es sensible y afectivo ha sido excluido, eliminado, condenado, desvalorizado —conocer un ser totalmente objetivo, es decir, totalmente independiente de la subjetividad (según la ilusión que hemos denunciado)—, a fin de cuentas, es el mejor medio de huir de sí mismo, pero es también el proyecto de la ciencia galileana, cuyo *pathos*, es decir, cuya última condición de posibilidad, se nos ha vuelto claro.

El proyecto galileano, no obstante, es el de la cultura moderna en su conjunto como pura cultura científica, lo que, a decir verdad, hace de ella no una cultura, si es que ésta siempre es cultura de la vida, sino propiamente su negación: la nueva barbarie, cuyo saber específico y triunfante paga el precio más elevado, la ocultación por parte del hombre de su ser propio.

Ahora bien, la “cultura” moderna no pretende solamente reducir toda forma de saber al de la ciencia y, con ello, toda cultura a una cultura científica, sino que extiende al mundo y a las sociedades enteras la autonegación de la vida en la que se resuelve su proyecto aberrante. Debe también dejar transparentarse en ella, al mismo tiempo que su autonegación, el *pathos* que la sostiene.

A fin de cuentas la autonegación de la vida se realiza de dos maneras: en el plano teórico, con la afirmación de que no hay otro saber que el saber científico; en el plano práctico, dondequiera se realice, de una manera o de otra, la negación práctica de la vida. La propia ciencia es una negación práctica de la vida, negación que se acompaña de una negación teórica en la forma de todas las ideologías que reconducen todo modo posible de saber al de la ciencia.

Pero la ciencia no es la única negación práctica de la vida. En su significación patética, entendida como la expulsión que el científico efectúa de su propia vida, ofrece el prototipo de un comportamiento que precipita a la “cultura”

moderna por completo en la barbarie, jugando así el papel de un hilo conductor para su comprensión —y como tal ha sido considerada en nuestra investigación—. Ésta debe pues orientarse desde ahora según una doble temática que apunta, en primer lugar, a la elucidación de las ideologías de la barbarie y, en segundo lugar, a la de sus prácticas.



## Capítulo quinto

### Las ideologías de la barbarie

Bajo el título “ideologías de la barbarie” conviene, pues, entender todos los pensamientos que se viven y se sienten como saber del ser “real” y “verdadero” al tiempo que, al preocuparse de manera exclusiva por el ser objetivo, es decir, por lo que puede y debe ser llevado ante ellos mediante sus procedimientos objetivos, hacen abstracción de la vida que, no obstante, constituye, en cuanto subjetividad absoluta, el único ser real y verdadero del Individuo trascendental que somos. Tales pensamientos, que se presentan no sólo como unas ciencias sino como las únicas ciencias posibles, se dividen en dos grupos: las que tematizan la naturaleza y las que pretenden hablar del hombre.

En cuanto a las primeras, las ciencias de la naturaleza, su derecho es menos incontestable de lo que parece, si es verdad que lo que se dan como objeto es ya una naturaleza reducida, la naturaleza galileana de los hombres de nuestro tiempo. Precisamente ésta es la que permite definir a estos hombres y a este tiempo. Semejante naturaleza, a pesar de los espacios verdes que se pretende salvaguardar en ella, no es ni *verde* ni *azul*, no es *rosa* ante el sol del levante, ni *está desolada* cuando se acerca la noche. En ella, los riachuelos no *corren* por las piedras, las cuales no *brillan* a la luz, el cielo no está nunca *amenazante* ni el río *sereno*, y esto, porque no hay sitio en ella ni para los colores, ni para la luz que brilla, ni para la serenidad, ni para la amenaza —porque lo que alberga en sí colores, amenazas y alegrías, y las hace posible, en su auto-afección y por ella, ha sido excluido de la naturaleza y no existe precisamente en ella, no existe en ninguna parte, más que como esa dimensión previa de ilusiones que somos, es cierto, que se llama subjetividad y de la que se ha decidido prescindir—. Y los hombres, reducidos a esa ilusión y habiendo aceptado no ser nada más que ilusión, estos hombres no se relacionan ya con la naturaleza como con una parte de ellos mismos, como con lo frío y con lo cálido, con lo duro y con lo blando, con lo dañino y con lo ventajoso, como con un alimento y con un brebaje, como con el mundo de la vida o con la naturaleza cuerpo-apropiada. Todavía menos la tienen por lo que es, por eso de lo que ellos mismos están constituidos, en cuanto sensibilidad y Cuerpo-apropiador, por la condición trascendental. Son en ella, más bien, nada más que sus efectos, los

efectos de la naturaleza reducida a los correlatos materiales supuestos de las idealizaciones de la física matemática.

En este momento, se nos presenta un segundo grupo de ciencias, las que se refieren al hombre mismo y a los fenómenos a él vinculados por principio, y que van a ser especificados y diversificados según la temática de cada ciencia, dando nacimiento, precisamente, a esos “objetos” llamados históricos, económicos, jurídicos, etc. Lo que caracteriza a estos últimos objetos, por oposición a los simples fenómenos naturales, es que, a pesar de dicha diferenciación temática, no son ni definibles ni concebibles independientemente de una humanidad y de sus comportamientos esenciales. La eclosión de las ciencias humanas, ¿no es el rasgo característico de la cultura moderna?

Sólo que el hombre ha sido desde siempre el tema principal de su propia reflexión y, por tanto, un objeto de estudio sistemático y constante. La irrupción de las ciencias humanas en el siglo XX y su extraordinario desarrollo, ¿pueden, en consecuencia, querer indicar algo distinto a esto: que la consideración de la vida humana, es decir, de la subjetividad más o menos confusamente interpretada y vislumbrada como una subjetividad trascendental y en última instancia como la vida absoluta de esta subjetividad, es sustituida por el proyecto explícito de adquirir del hombre un conocimiento científico, es decir, objetivo, en el doble sentido que ha sido señalado, de tal manera que la pretensión de esta objetividad implica poner fuera de juego la subjetividad definidora de la esencia del hombre? En el caso de las ciencias de la naturaleza esta expulsión de la vida subjetiva parecía estar conforme con las exigencias del objeto estudiado por cuanto éste —la Naturaleza— era confundido con el ente natural, con lo que no se siente ni se experimenta a sí mismo. En el caso de las ciencias humanas, por el contrario, poner fuera de juego la subjetividad no significa nada menos que la exclusión de lo que en el hombre constituye su esencia propia. La *intentio* científica, identificada una vez más con la *intentio* galileana, tiene pues como consecuencia inmediata, en lo que concierne a estas últimas ciencias, la desaparición de su objeto.

De este modo es posible comprender *a priori* los rasgos que dichas ciencias presentan desde su aparición en la cultura moderna. El rasgo fundamental es, pues, que al borrar la subjetividad se privan de su contenido específico. Es de rigor, no obstante, que toda investigación se defina por su objeto, del que depende como efecto suyo. Esta investigación implica, en primer lugar, el surgimiento por sí mismo de este objeto, su previa instalación en la condición de fenómeno; en segundo lugar, su consideración por una ciencia que, al estudiar-

lo hace de él precisamente su “objeto”. Entre el fenómeno-primitivo y el objeto-tema de la ciencia, es cierto, se produce una diferencia, diferencia constituida por el conjunto de los presupuestos y de las decisiones que definen esta ciencia. Por ejemplo, la ciencia galileana ha decidido excluir de su investigación las propiedades subjetivas de la naturaleza para no retener de ella nada más que sus formas susceptibles de convertirse en geométricas, las cuales son las únicas que se prestan a una determinación ideal y, de esta manera, “objetiva”. Ya hemos dado a entender lo que significa dejar de lado el ser-dado-a-la-subjetividad de la naturaleza, su ser-sensible y cuerpo-apropiado y, más fundamentalmente, la subjetividad misma en la que la Naturaleza encuentra, sin embargo, su ser original y real, entendida como auto-afección de su ek-stasis. Todavía esta revocación de la subjetividad deja subsistir las formas geométricas en su aparente autonomía, como formas de los propios entes naturales, de suerte que la física y las ciencias vinculadas a ella conservan esta referencia originaria a una naturaleza abstracta que toman por la naturaleza real. Pero ¿qué puede, a la postre, dejar subsistir esta eliminación radical de la subjetividad a título de referencia o de tema posible, en el caso de las ciencias humanas?

En un sentido: nada. Por ello, decimos, en primer lugar, que estas ciencias carecen de objeto. Si toda investigación implica un objeto, en el sentido de un tema, la ausencia de objeto da a la investigación un estilo muy particular, que es precisamente el que presentan hoy las ciencias humanas: se fragmentan, en realidad, en una proliferación de investigaciones que ya no están conectadas por una finalidad única, la de un tema único, que ya no se desarrollan según una jerarquía exigida por este tema, sino que son autónomas, teniendo cada una por hilo conductor tan sólo los resultados adquiridos y la posibilidad de adquirir más mediante la utilización de métodos adoptados y, desde entonces, simplemente puestos a prueba. Al vacío temático que constituye la verdad de este desarrollo prolífico, se añaden así, por lo que respecta al método, la misma inseguridad y la misma anarquía.

Con el mismo título que una ciencia, y porque se confunde finalmente con ella, todo método se define también a partir del objeto que pretende elucidar. La manera como éste dicta a una ciencia el modo de tratamiento que conviene aplicarle no es primitivamente sino el modo de su surgimiento. Los métodos más elaborados, más “precisos”, que convendría la mayor parte de las veces llamar métodos restrictivos, son puestos en práctica cuando la investigación se muestra, de hecho, incapaz de responder de manera adecuada al modo de donación del objeto. Entonces es cuando interviene la decisión de la que hemos hablado,

la abstracción por la que, al renunciar a igualarse con la plena concreción del objeto y, en primer lugar, con la de su modo de donación, una ciencia, que se define de tal manera, se propone como axioma metodológico no considerar de este objeto, de lo “dado”, más que lo que aquello para cuyo tratamiento cree tener los medios. En el caso de la ciencia galileana, se trata de las formas idealizadas de la naturaleza. En las ciencias que se mueven en el interior de semejante decisión, lo que queda al menos, lo hemos dicho, son estas formas y, correlativamente, las modalidades de su aprehensión adecuada, es decir, las matemáticas mismas, las cuales constituyen precisamente su método.

Pero las ciencias humanas, que ya no tienen ningún objeto propio, tampoco tienen ya nada sobre lo que pudieran guiarse, nada que les dicte el modo de acceso ineludible a una realidad que precisamente ya no existe, para sus ojos al menos. Desde entonces, la indeterminación metodológica que corresponde a la carencia referencial de estas ciencias o, para decirlo mejor, a su vacío ontológico, tiene por consecuencia la importación en ellas de los métodos que definen las ciencias de la naturaleza. Y esto de manera casi inevitable, si es verdad que, ignorantes de la subjetividad que habita en el hombre y define su humanidad, estas ciencias no tienen que preguntarse cuál sería el modo de tratamiento conveniente para una realidad como la vida.

Dado que un método debe definirse a partir del objeto al que se aplica, su legitimación reposa en el hecho de que la realidad, ya se trate de la de la naturaleza o de la del hombre, no es separable en último término de su modo de acceso, al no ser en su esencia original más que éste. De este modo, la intuición necesariamente dirige toda relación con la naturaleza, aunque en esta intuición se haga abstracción de los contenidos de la sensibilidad para no retener más que sus formas puras. Por ello, la relación con el hombre debería estar guiada de manera análoga por la forma en que el hombre surge inicialmente en la fenomenalidad y se nos da, es decir, se da a sí mismo: por la esencia de la subjetividad absoluta como vida. Pero cuando ésta ha sido expulsada y cuando el modo original de acceso al hombre ya no es indicado ni preesbozado en ninguna parte, entonces las ciencias humanas, desgajadas de su enraizamiento en el ser, libres de todo método, ya no tienen más remedio, en efecto, que buscarlo en otra parte. Todos los métodos de las ciencias de la naturaleza se les ofrecen de golpe, y no hay otros. He aquí por qué las ciencias humanas proceden a imitar y semejanza de las ciencias de la naturaleza e imitan sus modos de hacer.

Y, de igual manera, imitan sus objetos. Pues, si ya no es la realidad la que dicta el modo de acceder a ella ni lo define, queda invertir su relación: definir

los objetos por los métodos, crear objetos nuevos como puntos de aplicación potencial de todos esos métodos adoptados. Así, el objeto “opinión pública” es creado por la fabricación de sondeos, es decir, por la aplicación de una retícula matemática y estadística a aquello que, sólo en ella, se descubre —dicha “opinión”—, no de forma general e imprecisa, sino por el contrario, como una muestra de pensamientos cuya comprensión está delimitada por el contenido de las “preguntas-respuestas” y cuya extensión es objeto de un recuento riguroso —“pensamientos” que, por supuesto, no han existido nunca en ninguna mente, sino tan sólo dentro de esta retícula y cuyo computo, por detallado que sea, no tiene, por esta razón, ninguna importancia, si se exceptúa la de constituir el “objeto” de una ciencia nueva, la politología—.

¿Hasta dónde pueden llegar hoy la carencia referencial, la indigencia ontológica de las ciencias humanas? Por insignificante, arbitrariamente recortado o “abstracto” que sea el objeto sometido al tratamiento matemático, ¿no es necesario que, si la ciencia de la que es objeto debe conservar alguna relación con el hombre y su humanidad, comporte aunque sólo sea la huella o la sombra de la vida? ¿Acaso categorías transcendentales pertenecientes a la vida y que de ella toman la plenitud de su contenido no están presentes y activas por todas partes donde, bajo el más objetivo de todos los fenómenos, se esconde algo así como el “hombre”, como un comportamiento humano, como una significación humana? ¿No habrá llegado el momento, entonces, de reflexionar más en profundidad sobre el término “objetivo” u “objetividad”, el cual, si designa primitivamente el ente natural al mismo tiempo que su condición, acaba por incluir en él el resto, precisamente, la vida y su auto-afección?

Que la vida se realice independientemente del ek-stasis y antes que él, y nunca esté constituida por éste, no impide su posible representación en un mundo, de tal manera, lo hemos dicho, que esta representación no es más que una simple representación, que no nos da acceso al ser real y vivo de la vida (la cual es la única que delimita dicho acceso como Sí mismo), sino sólo a algo que la suplanta, que la significa, que la “representa” —como la foto de Pedro representa a Pedro cuando el no está—. ¿En qué consiste esta representación de la vida? Es una objetivación, la auto-objetivación de la vida, no en el sentido de una objetivación real como si fuera la vida misma la que entrara en la objetividad y se presentara de este modo ante sí, dándose a sí misma en esta objetividad y por ella. Irreal más bien, la auto-objetivación de la vida lo es en el sentido en que aquello que es puesto y llevado delante no es nunca la vida misma, la cual se afecta solamente en sí, sino su representación vacía, una significa-

ción, la significación de ser la vida o de ser de la vida. La presentación fenomenológica, en un correlato intencional, de lo que está vivo y contiene de esta manera en sí la esencia de la vida no es más que la captación de una esencia ideal, la captación de la esencia trascendente de la vida, la cual no se identifica con su esencia originalmente viva, a saber, la actualidad fenomenológica de su auto-afección, sino que simplemente la supone. Toda significación que apunte a la vida, o se refiera a ella de alguna manera, se constituye por un préstamo: es una carta de pago expedida a cargo de la vida trascendente, y la implica a título de presupuesto. Semejante “préstamo” no es otro que la auto-objetivación de la vida en la forma de una significación irreal.

Por irreal que sea la representación de la vida, no llena menos la totalidad del mundo de la representación y lo determina completamente. Ya el ente natural, en este mundo, no es separable de la significación “vida”. Al pertenecer a la Naturaleza, nunca es sino sensible o cuerpo-apropiado. Pero la cualidad sensible es la primera objetivación de la vida como objetivación irreal: toda propiedad sensible, y de la misma manera afectiva o axiológica de las cosas, no es por tanto más que la proyección extática de lo que, en el seno mismo de esta proyección y a pesar de ella, conserva su sede ontológica propia, residiendo allí donde reside en su posibilidad originaria toda sensación, toda afección y todo valor.

Pero el mundo es ante todo el mundo de los hombres; el objeto con sede en este mundo no es en primer lugar el ser natural. Es el objeto humano, es decir, el conjunto de los fenómenos lingüísticos, psicológicos, sociales, políticos, etc., que no sólo encuentran el principio de su constitución en una subjetividad trascendental, ni únicamente modelan sus categorías sobre las categorías de esta subjetividad, sino que además toman prestado de ella sus núcleos concretos, que no son, tanto en sus elementos materiales como formales, nada más que su objetivación, una objetivación de la vida que obtiene todo de ella y a ella le debe todo. Ahora bien, estos fenómenos son los que forman el objeto de las ciencias humanas a las que de entrada confieren una originaria y fundadora referencia a aquello de lo que, de acuerdo con el proyecto galileano, pretenden hacer abstracción.

Consideremos por ejemplo la historia. Se desarrolla en la naturaleza, pero en la Naturaleza original, en una naturaleza esencialmente sensible, cuerpo-apropiada y axiológicamente determinada —la naturaleza de los días y las noches, de la humedad y la sequía, del frío y del calor, de las siembras y las cosechas, de los rebaños, de la madera de los bosques, etc—. El objeto de la

historia es el hombre en su relación con esta naturaleza no galileana —en su relación histórica—. La historicidad de esta relación, es decir, en última instancia la temporalidad del mundo mismo, la temporalidad en la que él mismo adviene como tal mundo y se modifica, es la categoría trascendental sin la que ninguna realidad histórica y por consiguiente ninguna historia es posible. Solamente en esta historicidad, y por ella, sobre el fondo en los hombres del ek-stasis del tiempo, se relacionan éstos con su mundo, proyectándose hacia las tareas y los fines que les son propios.

Sin embargo, el contenido de dichas tareas y dichos fines, la sustancia de la actividad social, no se limita en modo alguno a la forma de esta relación extática con el mundo, y tampoco se explica por ella, sino solamente a partir de la vida. Es en ella misma, en la subjetividad de sus necesidades, donde se enraíza la actividad por la que la vida acomete su satisfacción, sin que esta empresa se deje a su libre elección —no más de lo que ha elegido vivir y asumir las tareas de la vida—. Las leyes de la historia no son pues nada diferente de las leyes de la vida. Su temporalidad misma no se agota en la del mundo —entendamos: la exteriorización original de la exterioridad en la que adviene cada vez un mundo—; la misma consiste en última instancia en la temporalidad inmanente de la vida, en la conversión, en ella y hecha posible por ella, del deseo en su satisfacción, del sufrimiento en alegría. La historia como ciencia, lo sepa o no, mantiene una relación esencial con este Fondo ontológico de la historicidad original, Fondo sobre el que ella recorta sus fenómenos, del cual toma prestadas sus leyes, pero ante todo su sentido, el sentido y la motivación secreta de todo su trabajo. Pues lo que ella busca, lo que la vida quiere en la historia entendida como una disciplina fundamental de la cultura, es, más allá de la separación del mundo y del tiempo, reunirse consigo misma, leer en la historia de los que han venido antes que ella su propia esencia, su propia historia, en cuanto querida y prescrita por esta esencia.

El objetivismo del proyecto galileano no es pues, cuando llega a ser el de las ciencias humanas, más que una ilusión. Ésta se crea y se desmonta como sigue. Sea la que sea la naturaleza de los fenómenos que estudian y la manera como lo hagan, las ciencias humanas mantienen una relación ineludible con aquello por lo que hace que los hombres sean hombres, con la corporeidad, la historicidad, la socialidad, la dimensión psíquica, el lenguaje entendido como palabra primigenia, como poder hablar —con tantas otras categorías trascendentales que encuentran su definición en la esencia de la vida, que son sus propias categorías, es decir, modalidades fundamentales según las cuales ella se

realiza como experiencia del mundo en sí misma—. ¿Cómo es posible que semejante Fondo —es decir, el Abismo de una subjetividad radical— pueda ser un fundamento para el tratamiento objetivo de los fenómenos humanos y, en primer lugar, para la propia objetividad de éstos?, ¿cómo puede ser lo que por principio se hurta a la luz del ek-stasis pueda, al contrario, entrar en ella y en ella pro-ponerse a título de ob-jeto?

Por obra de este proceso de objetivación que es la auto-objetivación de la vida y como su efecto intemporal. Por una parte, es la vida trascendental misma la que se objetiva, proporcionándole a todo fenómeno “humano” su núcleo concreto y, en primer lugar, el hombre mismo, el individuo empírico. Quizás semejante objetivación no sea concebible sin una determinación natural que le sirva de punto de apoyo, el cuerpo natural, pero ella no se explica en modo alguno por él y no se reduce a él. No solamente la objetivación es un proceso subjetivo, la subjetividad misma en su estructura ekstática, sino que lo que de ese modo adviene en el Afuera del ek-stasis, el contenido “humano” del fenómeno humano, es, en forma de simple representación y así de su doble irreal, esta vida trascendental misma.

Independientemente de esta objetivación y reducido a un elemento natural, a un ente, privado de la capacidad subjetiva de sentir y experimentar, semejante contenido es tan sólo un término abstracto, nada semejante a un cuerpo vivo, es decir, a lo que lleva originariamente en sí el poder de sentir el mundo y relacionarse con él, el poder, en primer lugar, de sentirse y experimentarse a sí mismo. Pues el ojo, por ejemplo, no ve, sino únicamente el alma; la mano como determinación natural y propiamente “objetiva” no siente y no toca nada, de la misma manera que el oído no oye nada. Si, como parte del cuerpo objetivo, la mano se dirige al sólido con el fin de tocarlo y palparlo, si el ojo ve y si el oído oye, esto sólo ocurre en la medida en que, proponiéndose cada vez como la objetivación de los poderes trascendentales de moverse y sentir, de ver, de oír y de tocar, que definen el ser subjetivo del Cuerpo original que somos, llevan en ellos, copresentes al cuerpo natural y haciendo de él un cuerpo humano, como otras tantas significaciones vacías, las representaciones irreales de cada uno de esos poderes de los que son cada vez la réplica en la objetividad.

El cuerpo objetivo, el individuo empírico, es así el producto de una doble objetivación, la del cuerpo subjetivo en cuanto conjunto de nuestros poderes de sentir, es decir, de estar trascendentalmente en un mundo, y, en primer lugar, la del Archi-Cuerpo, es decir, la posibilidad previa de este cuerpo subjetivo de ser en sí, acontecer en sí de cada uno de los poderes por los que acontece en el



mundo el sentirse a sí misma y el experimentarse a sí misma de la vida absoluta. El hecho humano, el hecho histórico más simple, no es ni inteligible ni tan siquiera posible si no concierne a un individuo empírico, si no es él mismo el producto de esta doble objetivación que hace de la historia la historia de los individuos vivos, a saber, la de los poderes por los que se relacionan con un mundo según la multiforme pluralidad de sus proyectos, pero, en primer lugar, con ellos mismos en el devenir primigenio del hambre, del frío, del deseo en que se origina su acción. Es precisamente en el interior de este devenir primigenio donde se reconoce y se juega su propia esencia, a saber, el crecimiento, y por ello igualmente el devenir de la cultura.

A pesar de su objetivismo, el proyecto galileano presupone inevitablemente en las ciencias humanas este dato previo del individuo empírico y con ello la doble objetivación que acaba de ser tratada. Pero no se hace ciencia con lo empírico. El objetivismo del proyecto científico implica el establecimiento de las idealidades en las que el dato se presta a un tratamiento matemático, el cual conduce a un nuevo dato en esta ocasión no empírico, sino objetivo en un sentido radical, en el sentido de la idealidad y de la omni-temporalidad: dato sobre el que se puede volver tanto como se quiera. Sobre la base de estas idealidades es posible edificar leyes, correlaciones, las cuales presentan el mismo carácter de objetividad absoluta. Una teoría científica sobre el hombre será el conjunto de esas correlaciones y de esas regulaciones, en el sentido de una totalidad coherente y sistemática.

Si se trata por ejemplo de suicidios, se pueden contar. La simple acumulación de estos hechos empíricos, todavía desprovista de inteligibilidad, es sustituida de ese modo por algo diferente: un número, el cual llega a ser significativo si se puede poner en relación de dependencia con otros números y hacer aparecer entre ellos una relación ideal, como son ellos mismos. Para esto, se seleccionará en una sociedad dada franjas de edad, categorías sociales, etc.; se contará en cada ocasión en función de estas referencias, y nos encontraremos en presencia de leyes: tendremos a mano los elementos de una teoría sociológica del suicidio a la que es conveniente aportar un complemento histórico, económico, médico. Lo mismo, si se trata de la sexualidad humana: una vez definidos un cierto número de comportamientos, podremos también clasificarlos en función de la edad, sexo, clase, tipo de sociedad, censar las circunstancias en las que se realizan. Podremos afinar la definición de tipos, de categorías, de condiciones, multiplicar las comprobaciones, mostrar formas, estructuras; dicho brevemente, llegar a resultados cada vez más elaborados, más científicos y más objetivos.

Pero, ¿qué obtenemos de tales “resultados”? ¿Qué nos enseñan sobre la esencia de la sexualidad que no sepamos ya, que sea diferente del saber que cada uno lleva en sí como ser vivo, si es verdad que es a este saber previo y presupuesto al que remite cada una de las determinaciones ideales de las que está hecha la ciencia? ¿No es, más bien, en este saber previo, que se dice vago e indeterminado (sólo es tal si es visto con los ojos del proyecto objetivista de la ciencia), donde conviene profundizar, y esto con un análisis filosófico? Comprender un solo acto erótico con independencia de la cuestión de saber cuándo, cómo, cuántas veces, en qué condiciones se produce, con independencia de los predicados ideales que se pretenda adjuntarle, sería reconocer en él su esencia, la relación, por ejemplo, de la vida trascendental absolutamente inmanente, absolutamente subjetiva, con su doble objetivo incomprensible, con *este* cuerpo, con su característica sexual, con su configuración extraña —incomprensible para ella, para esta vida trascendental (no para la ciencia, que no dejará de explicarlo un día), para ella que se angustia ante su cuerpo, ante la posibilidad que suscita en ella y que, para poner término a su angustia, se abandona al juego de la determinación objetiva, a su devenir que, en el horror del ser-natural, ha llegado a ser el suyo—. ¿El lector del *Concepto de angustia* de Kierkegaard no sabe acerca de la sexualidad un poco más que quien haya recorrido la totalidad de los tratados científicos pasados y futuros sobre el asunto, con su saturación de estadísticas, que quien sepa qué tanto por ciento de jóvenes americanos ha tenido una relación homosexual antes de tal edad o que quien sepa que “el siete por ciento de franceses hacen el amor en la escalera”?

La predicación ideal del hecho humano no significa, pues, más que su empobrecimiento progresivo, el cual llega a su grado extremo en el tratamiento matemático. Pues el acto categorial matemático es un acto puramente formal; su objeto es un objeto cualquiera, se puede contar cualquier cosa sin que este procedimiento aporte el menor elemento concreto con respecto a lo que le es sometido. El hecho de saber que ha habido, durante cierto periodo, en tal lugar, en determinada circunstancia, tantos suicidios cometidos o tantos actos sexuales realizados, ¿puede aportar algo, sea lo que sea, a nuestro conocimiento de la angustia o del vértigo en los que estos “comportamientos” están envueltos? ¿No está claro, al contrario, que toda determinación ideal o formal tiene precisamente por efecto rechazar esta angustia, al igual que de una manera general todo lo que pertenece a la experiencia concreta de tales fenómenos y que los define, a saber, su subjetividad original e irrebalsable? ¿No es, más bien, este rechazo el que la motiva y, a la vez que a ella, al proyecto galileano mismo, con-

siderado no en la efectividad de su operación y según su tematismo explícito, sino en el secreto de su *intention*, como si el rechazo mismo fuera una experiencia subjetiva y un querer de la vida, el de negarse a sí misma?

Desde el simple punto de vista metodológico, el respeto al fenómeno, es decir, al modo de su donación —a la angustia en nuestros ejemplos—, ¿no impone al proceso de idealización en el que se constituye toda ciencia un estilo y una dirección definidos? ¿El punto de partida puede situarse en otro lugar que no sea en el fenómeno mismo así entendido, de tal manera que la abstracción se produzca a partir de él y que los caracteres que ésta retenga sean los caracteres del fenómeno, las categorías trascendentales de la vida absoluta y su esencia —tomadas, es cierto, no según su existencia original, tal y como se viven y experimentan a sí mismas en lo absoluto y la plenitud de su concreción, sino según al menos como se representan con el aspecto de esencias ideales? Por irreales y abstractas que sean sus representaciones (y por tanto las esencias mismas en cuanto esencias ideales), siguen siendo portadoras, en su contenido representativo, de las propiedades inherentes a las modalidades vivientes de la subjetividad absoluta, y las expresan. Como tales no tienen nada que ver con las determinaciones puramente formales que resultan de la actividad categorial de la numeración, de la coligación, de la conjunción, del modo de acceso matemático en general, el cual encuentra su aplicación privilegiada en los métodos estadísticos.

En éstos se disimula, bajo el aparente rigor de un sistema de medida, el completo vacío de los conocimientos que esos métodos permiten adquirir, en la medida en que la retícula matemática lanzada sobre los fenómenos sigue siendo exterior a lo que éstos son en sí, exterior al vivir inmediato de la sexualidad, del crimen, del suicidio, cuyo misterio subsiste más espeso que nunca. Así, se puede decir que cuanto más echan mano las ciencias humanas de las estadísticas con el fin de acomodarse al modelo galileano, menos saben de qué hablan, al no tener al respecto, en última instancia, ninguna idea —salvo esa precomprensión muy vaga y muy general que todo el mundo posee con respecto a la sexualidad, el crimen, el suicidio, que les permite definir su objeto, a lo que ellas no añaden nada, sino que se limitan a repetir en su vaguedad y en su indeterminación a propósito de cada uno de los fenómenos que cuentan, que intentan apresar en la red de una nomenclatura ideal—.

Un doble proceso se pone pues en marcha en la constitución de toda ciencia de este género, cuyas implicaciones conviene reconocer. En el primero, que marca el paso a la representación, está ya perdido el rasgo ontológico de-

cisivo de la vida, su experimentarse a sí misma en cada punto de su ser, dando lugar a la separación en la que irrumpe un mundo. La compacta adhesión del ser a sí en la inmanencia radical de su subjetividad absoluta y en las determinaciones ontológicas que afectan por principio a esta existencia considerada en la adecuación perfecta a sí de su *pathos* —“suerte, dice Kafka, que el suelo que pisas no pueda ser más ancho que los dos pies que lo cubren”—, es sustituida por algo totalmente diferente: la distancia y el ser a distancia en la finitud del Dimensional ekstático en el que él se muestra, sin exhibir ahí nada más que una faceta de su ser, la cual remite a otra según un juego de aspectos dis-persos que la mirada de la conciencia pretende captar dejándose guiar por ellos y por ellos deportada hacia horizontes que indefinidamente emergen ante ella.

Cuando el vacío de la exterioridad reemplaza a la plenitud en la que la vida se esencifica en sí misma tal y como es, nace el proyecto del conocimiento, con sus elecciones y decisiones inevitables: tal es el segundo proceso inherente a la constitución de toda ciencia y que se propone a nuestra reflexión. Pues se trata precisamente de designar sobre esta zona finita del fenómeno trascendente, lo que en él debe ser retenido a título de carácter esencial definidor del objeto de la investigación, del tema de esta ciencia. Sólo cuando tales caracteres hayan sido circunscritos y unificados, se podrá intentar detectar las leyes o las formas de su disposición, antes de someterlas al tratamiento matemático que se piensa que es propio de toda ciencia. En el caso del objeto de las ciencias humanas, la objetivación de la vida trascendental en forma de una significación ideal copresentada en el fenómeno y haciendo de él un fenómeno humano es, lo hemos hecho ver, constitutiva de este objeto como de los caracteres que de él se retienen; aunque no sea más que de manera implícita: los caracteres de la temporalidad, de la sensibilidad, de la valoración, de la afectividad, de la intersubjetividad, etc. *Tales caracteres están vinculados antes de la objetivación, en la vida trascendental misma, según regulaciones fundamentales y una jerarquía que pertenecen a la propia esencia de esta vida y la definen.* Se las vuelve a encontrar después en la objetivación en forma de propiedades empíricas cuyos vínculos esenciales ya no son aparentes, de manera que las ciencias positivas los tratan aleatoriamente, por razones que no residen en la esencia y ya no se solapan con ella. Son otras preocupaciones, otras finalidades, por ejemplo, su capacidad de someterse a un tratamiento cuantitativo o lógico y de prestarse a un tipo de análisis o a categorías ya en uso en disciplinas diferentes, las que dictarán a estas ciencias sus comportamientos y sus elecciones.

Se dibuja aquí una doble contingencia, que tiene su origen en ese doble proceso. A la objetivación de la vida pertenece en general la cuestión “¿por qué?”: ¿por qué esta vida, por qué estos modos de realización, por qué estas determinaciones corporales, sexuales, por qué estas finalidades o estas funciones? Es necesario percatarse de que tales preguntas no son siquiera concebibles mientras la vida permanece en sí, ahí donde, experimentándose a sí misma y coincidiendo consigo misma, es enteramente lo que es o lo que hace y nunca se interroga acerca de sí, al no tener esa posibilidad, al no lanzar más allá de sí un horizonte de comprensión a partir del cual volver sobre sí misma para, aperciéndose en él, preguntarse en efecto: ¿qué es esto?, ¿por qué estos caracteres extraños?, y, en primer lugar, ¿por qué el más extraño de todos, el experimentarse a sí misma de la vida?

La posibilidad de interrogarse acerca de sí la crea la objetivación. En la separación en la que se inscribe ésta se precipitan la conciencia, el conocimiento, la ciencia, y el montón de problemas ligados a la condición misma de la conciencia y que, por esta razón, nunca tiene el medio de resolver verdaderamente. Así es como a la pregunta “¿por qué?”, para la que no existe respuesta (es, como tal, la imposibilidad de la respuesta, la cual consiste en la vida subjetiva solamente, en el amor, etc.), se prefiere la más modesta del “¿cómo?”, sin que, por otra parte, dicho “cómo” sea, nunca el “cómo” esencial de la donación, la revelación original que volvería a reconducir a la vida misma, sino el “cómo” superficial según el cual se desarrolla un proceso objetivo, ni tan siquiera su causa real o supuesta, sino sus pormenores exteriores e infundados como él, ligados a él según correlaciones que, como mucho, se trata de constatar; un “cómo” abierto en y por la pregunta “¿por qué?”, incluso si, condenándose en realidad él mismo, pretende reemplazarla. La incertidumbre de todas las investigaciones que llevan en sí la tara indeleble de la exterioridad procede del hecho de que ellas, al lanzarse a la exterioridad, se han privado *a priori* de la certeza en sí de la vida que es la única capaz de conferirles un sentido, una dirección, un “objeto” y, de esta manera, la ineluctabilidad de un fundamento absoluto.

En la relación con el hecho humano considerado como un fenómeno trascendente, surge una segunda contingencia, que ya hemos visto: la de la definición de los caracteres, su significación, las metodologías. Al tener el método matemático la propiedad de aplicarse a cualquier objeto, no designa su objeto. Éste no por ello se designa a sí mismo, no se anuncia a sí mismo en sí mismo, en la persuasión de su omnirrevelación a sí mismo como lo hace un temor, un sensación, un deseo —como la vida—: es la sombra de ésta solamente, la som-

bra de la vida trascendental absoluta que flota en el fenómeno empírico y la contingencia del saber, de todo saber objetivo concerniente a la vida. Es la sombra de la decisión por la que se elige precisamente qué se va a hacer corresponder con ella en el fenómeno tenido por objetivo, qué se va a considerar en éste como vigente para ella, como significativa para ella, como representativo de lo que ella es realmente. Se trata de construir el sistema de las equivalencias ideales de la vida, puesto que lo empírico, su primer doble, sólo entra en la esfera de la científicidad con la epojé de lo sensible y su sustitución por las únicas idealidades que permiten un conocimiento adecuado de aquélla. La contingencia de la que hablamos es finalmente la del manojo de parámetros por los que se intenta conferir a los datos del fenómeno humano una expresión tan objetiva y científica como sea posible, una expresión matemática.

La creación y el desmantelamiento de la ilusión objetivista del proyecto galileano aplicado al hombre nos permite captar lo que son las “ciencias humanas” en su génesis interna: son la creación y el desmantelamiento de estas ciencias. El desmantelamiento nos permite ver la creación, pero para cuestionar su legitimidad y esto en cada una de sus fases: si es cierto que esta creación no se origina en el fenómeno original, sino en una representación irreal de la vida; si los caracteres subjetivos involuntariamente retenidos (la desesperanza de un suicidio, la angustia de la corporeidad, el miedo a la muerte) no son ya captados según el orden esencial de su fundamentación trascendental ni tematizados por sí mismos; si su conocimiento ha quedado reducido a una enumeración exterior y a la exposición de las relaciones, ellas mismas exteriores; si es arbitraria la elección de los parámetros merced a los que se quiere exhibir estas relaciones.

El desmantelamiento de estas ciencias es pues su crítica, y muestra hasta qué punto la ganancia de la objetividad es en ellas ilusoria en la medida en que la operación continuada de la objetivación, de la representación, de la abstracción, de la ideación, de la numeración no permite un acceso a lo Esencial, sino que determina, por el contrario, su progresivo alejamiento y, al final, su pérdida; muestra cómo, a pesar de esta acumulación de conocimientos positivos del que se prevale nuestra época, nunca el hombre ha sabido menos lo que él es. ¿No conviene entonces, ante el vacío de esta abstracción creciente, volver a otros modos de conocimiento en los que la vida se da a sí misma en su propia realidad, no, a decir verdad, tal y como ella es, sino tal y como llega a ser, a saber, en el crecimiento de sí de esta autodonación y, así, en el desarrollo y la exaltación de todos sus poderes? Estos modos en los que se cumple el único co-

nocimiento posible de la vida entendida como la experimentación que ella hace de sí misma, como praxis, no se distinguen en nada de los modos tradicionales de la cultura, es decir, el arte, la ética, la religión.

O bien, si el proyecto en sí aberrante de un conocimiento objetivo de la vida no puede ser, sin embargo, totalmente descartado, ¿no sería por la única razón de que es indispensable para la vida y que encuentra en ella, de esta manera, una última justificación? Ésta puede formularse rápidamente así: puesto que, en su auto-afección, la vida sólo “es” como ipseidad y como Individuo trascendental; puesto que esta Parusía del Ser se repite indefinidamente, resulta que cada una de esas vidas (de esas subjetividades absolutas) mantiene una relación de exterioridad radical con todas las demás, exterioridad cuya forma fenoménica es el mundo. En éste cada vida se relaciona con las otras y consigo misma, con la naturaleza, en fin, como si fuera algo diferente en este mundo. A partir de la objetivación empírica de cada vida y gracias a los procesos de abstracción e idealización de los que hemos hablado, las ciencias humanas se construyen paralelamente a las ciencias de la naturaleza. La relación objetiva con los otros y con la naturaleza no es, sin embargo, más que la representación de lo que, en cuanto Deseo y Necesidad, tiene su sitio original y su razón en la vida misma. A partir de ésta se explica a fin de cuentas su representación y lo que está representado por ella. He aquí por qué las ciencias humanas conservan, a pesar de su objetividad o más bien por ella, en el seno mismo del proyecto galileano y de la ocultación que produce, una relación esencial e ineludible con la vida.

Consideremos a modo de ejemplo una de estas ciencias, la que más que las otras se enraíza de forma patente en la vida y lo hace con la fuerza de una necesidad vital. Lo que caracteriza en efecto a la economía política es que, al dejar transparentarse en ella el verdadero origen de la ciencia, presenta en realidad dos fases bien distintas. La primera, tan antigua como la humanidad y consustancial a su historia, procede del hecho de que, al producir cada vida, en su praxis unida a la de los otros y así en cuanto co-praxis, los bienes necesarios para su subsistencia, el reparto de éstos entre los diversos productores supone la evaluación de lo que corresponde a cada uno, una medida pues del valor de esos bienes, la cual representa la cantidad de trabajo necesaria para su producción. Pero el trabajo es una modalidad de la vida, la que ésta reviste cuando el deseo sufriente se transforma en esfuerzo para satisfacerse; es ejecución de la Cuerpo-apropiación original de la naturaleza. Sólomente el trabajo vivo de ese cuerpo vivo y apropiante no es susceptible de medida, al no ser sino la expe-

riencia muda que él hace de sí en el *pathos* de su sufrir —una modalidad de la auto-afección en la que en la que nunca se propone nada como objeto posible de una medida, en la que tampoco ninguna mirada se desliza para tomar o dar esta medida—.

El trabajo que determina el valor de los bienes y permite su intercambio será la representación de ese trabajo vivo —la representación de lo que, como actualización fenomenológica de la Cuerpo-apropiación original y como su presente vivo, permanece en sí en su subjetividad invisible—. La representación del trabajo vivo sólo produce, pues, una significación irreal y vacía, la significación “trabajo”, “trabajo que ha producido tal objeto”. Esta representación es el trabajo objetivo que, como tal representación del trabajo vivo real que realmente ha producido el objeto, mide el valor de éste.

Con el fin de hacer posible el intercambio y la distribución, semejante valor debe ser determinado y, consiguientemente, el trabajo objetivo que lo mide debe ser determinado también. La determinación del trabajo objetivo es doble: cualitativa y cuantitativa. Cualitativamente considerado es fácil o difícil, implica o no un aprendizaje, “cualificado” o no. Esta determinación cualitativa del trabajo objetivo no es más que la representación de los caracteres reales del trabajo vivo, representación aproximativa y azarosa, convencional y para decirlo todo, contingente, por cuanto sobrevuela el abismo que separa la realidad de la irrealidad y en la medida en que, por otra parte, hace corresponder una cualidad general —“penoso”, “cualificado”— a lo que se encierra en la singularidad inefable de su diferencia absoluta. Por ejemplo, una actividad dolorosa o insostenible para un individuo poco dotado otro la vivirá, por el contrario, como la expansión feliz de sus poderes o de sus capacidades propias. Semejante delimitación cualitativa y general del trabajo objetivo no corresponde, por lo demás, a ningún trabajo real particular: es una caracterización intermedia que vale para un individuo medio, el cual tampoco existe.

Si la determinación del valor de un producto ha de hacer posible su intercambio, no puede ser más que cuantitativa, pues sólo si ese valor es medible de manera rigurosa, podrá ser intercambiado por cualquier valor idéntico. A la determinación cualitativa del trabajo objetivo según sus grados de cualificación debe pues superponerse su determinación cuantitativa, la cual, a pesar de su formulación matemática, es tan aproximativa, azarosa, convencional y contingente como la determinación cualitativa. En efecto, no se mide el trabajo vivo y real, del que se formula una expresión ideal rigurosa, sino sólo su doble representativo irreal, es decir, el trabajo objetivo. Ni siquiera éste, habría que aña-



dir, sino sólo el tiempo durante el cual se realiza. Y no el tiempo real de la duración real del trabajo real, duración que se identifica con él, sino, también aquí, una representación de ese tiempo real, es decir, el tiempo objetivo del universo, el tiempo del mundo y de los relojes —de igual manera que el trabajo objetivo no era sino la representación del trabajo real en este mismo mundo—. Pero la medida del tiempo objetivo que transcurre entre las ocho y el mediodía, entre las dos y las seis y que se escribe “ocho horas” —medida matemática ideal, objetiva y que será verdadera para siempre—, no mide nada, no capta nada del trabajo efectivo, del trabajo vivo de los que trabajan: han permanecido ocho horas en la fábrica, en su despacho, pero, ¿qué han hecho? Esto, se dirá: este muro, estas correcciones de pruebas, etc. *Esto, no obstante, no es el trabajo sino su resultado objetivo, esto*, según la intuición genial de Marx, *no confiere un valor sino que de hecho lo recibe*, y lo recibe del trabajo vivo. O más bien, dado que éste se abisma en la noche de su subjetividad absoluta, el principio de ese valor será lo que lo ha sustituido propiamente, a saber, la medida objetiva del tiempo objetivo del trabajo objetivo. Esta medida matemática determina todas las entidades ideales de la economía política —valor, dinero, capital, beneficio, interés industrial, comercial, financiero, con sus tasas respectivas—, de tal manera que todas ellas se sitúan en el mismo plano, tienen el mismo estatus, el de la idealidad precisamente, el de la irrealidad, en su diferencia profunda con la vida.

El conjunto de estas determinaciones constituye el objeto de la economía política en la segunda fase de su desarrollo, cuando ya no se confunde con el comportamiento práctico de los hombres intercambiando espontáneamente sus productos conforme a una estimación aproximativa, esto es, cuando se ha convertido en una ciencia. En cuanto ciencia, la economía política es el sistema teórico de los equivalentes objetivos ideales que han ocupado el lugar de la vida, de ningún modo para conocerla —este conocimiento es precisamente ilusorio—, sino porque, y esto desde los estadios más primitivos de su actividad, la vida tenía necesidad de estas referencias para poder realizarse y, en primer lugar, subsistir —en este caso, para intercambiar los bienes que producía con vistas a su supervivencia—.

Con la economía política, la verdad de la ciencia galileana aplicada al hombre, la verdad de las “ciencias humanas” en general, nos golpea en pleno rostro: por una parte, esta ciencia sólo se edifica por una serie de abstracciones a partir de la vida, en el proceso que sustituye a ésta por unos equivalentes objetivos ideales cuantificables y matematizables, de tal manera que estos últimos,

que constituyen los objetos de la ciencia (el trabajo en cuanto trabajo “abstracto”, “social”, más precisamente en cuanto duración objetiva de este trabajo objetivo; el valor en cuanto representante de este trabajo abstracto y, por ende, en cuanto representación de la representación del trabajo real), no tienen sentido más que en el interior de una referencia originaria a la vida. Por una parte, presentan su duplicación teórica destinada a hacer posible, bajo la apariencia de un conocimiento objetivo, una medida por lo demás ilusoria. Por otra parte, proceden de ella ontológicamente, si es verdad que el valor de un objeto representa en éste el proceso de su producción real por el trabajo vivo y que sólo es posible como tal producción real.

Hay, pues, dos críticas de la economía política. La primera, todavía ingenua, se sitúa en el mismo nivel de esta ciencia, consiste en reorientar algunos de sus conceptos, por ejemplo el de “capital circulante”, en favor de otros más significativos, o bien se esfuerza en introducir nuevos parámetros con el fin de obtener lo que le parece que es un acceso más preciso a los fenómenos estudiados. La idea de que este acceso ideal no concierne más que a representantes objetivos de la vida y nunca a ésta, no le viene ni siquiera a la mente. Comprender que la sustitución de la vida por representantes que pretenden ser equivalentes suyos es el acto proto-fundador de la economía política como de toda ciencia humana en general, sólo está al alcance de la mirada trascendental que realiza la destrucción de estas ciencias con el fin de exhibir su posibilidad fundadora, es decir, su génesis. Ésta no es solamente teórica, no se limita a mostrar cómo se construye el sistema de las entidades económicas —trabajo, valor, etc.— que pretenden valer por la vida y que, por otra parte, se prestan en la objetividad a una determinación matemática ideal. La génesis trascendental de la economía política nos deja entender secretamente el porqué de semejante sustitución, el porqué de la construcción fantástica de este doble irreal en el que la vida no se “representa” más que perdiéndose: porque en la Cuerpo-apropiación original de la naturaleza que se actualiza en una praxis colectiva *cada vida tiene necesidad* de evaluar su parte de trabajo en el trabajo de todos y así de medirlo, con el fin de apoderarse de lo que le corresponde del producto global.

El proyecto galileano, cuando se realiza en las ciencias humanas a las que ha dado nacimiento, es pues ambiguo, al obedecer a motivaciones muy diferentes. Unas veces se trata de apartar la vida, de eliminar todo lo que es “subjetivo” y que es sentido únicamente como un cuerpo ajeno a la ciencia en vías de constitución, como si fuera una supervivencia de otra edad, la edad metafísica. La empresa galileana se deja reconocer aquí como la autonegación de la

vida portadora en ella de la desesperanza de nuestro tiempo, mucho más que en las ciencias de la naturaleza. Otras veces, por el contrario, el apartamiento metodológico de la vida con la construcción de las entidades sustitutorias de la economía no es más que un medio indirecto del que se sirve esta vida para alcanzar sus fines inmediatos y subsistir.

Hay pues dos interpretaciones de la economía política, la primera que la integra en el movimiento general de las ciencias hacia la cientificidad propia de éstas, hacia el reino exclusivo de la objetividad en forma de una idealización y de una matematización creciente. La “crítica de la economía política” es entonces la de todo aquello que en ella guardaría alguna relación con el hombre, la vida, los individuos —todo lo irreductible a lo objetivo, a formas objetivas, a “conceptos científicos” tales como “fuerzas productivas”, “relaciones de producción”, etc.—. Semejante interpretación es la del marxismo tradicional con su pretensión cientista y positivista, y que culmina en el estructuralismo. La segunda, la “crítica de la economía política” en el sentido de Marx, ya no es esta adhesión ingenua a la construcción científica, es precisamente su desmantelamiento, la visión de la economía en su conjunto como simple valer para la vida, como “*Ersatz*”, y esto porque cada entidad económica sólo tiene significación referida a la vida, porque, más esencialmente, procede de ella en cada instante.

El marxismo es una de las dos grandes ideologías del siglo xx. A pesar del esquematismo de tesis que han llegado a ser a la vez catecismo político y doctrina de Estado, encierra en sí y conduce a sus consecuencias a las principales taras del proyecto galileano: la depreciación de la vida, de la subjetividad, de la afectividad, de la individualidad y, de manera general, de todas las determinaciones ontológicas que constituyen su esencia propia. La realidad o la verdad no se encuentran pues en la vida, sino más allá de ella en un trasmundo, en esas grandes masas trascendentes que son la Historia, la Economía, la Sociedad y en los diversos modos de estructuración que revisten sucesivamente y que cada vez les confieren su forma concreta. Se produce un singular vuelco en el orden de las cosas al hipostasiar esas totalidades objetivas que reivindicar para sí el título de Ser: no hay historia porque haya individuos vivos; es porque hay una Historia, y en función de su ritmo y del carácter de cada una de sus “épocas”, por lo que esos individuos existen, por lo que en todo caso son lo que son, hacen lo que hacen y piensan lo que piensan. No es el individuo viviente el que por su trabajo vivo produce el capital y su principal carácter, la plusvalía; por el contrario, es la estructura del régimen capitalista la que determina por entero a este individuo y su trabajo. El capitalismo es precisamente una estructura,

un sistema, que se autodesarrolla y crece por sí mismo según la ilusión incansablemente denunciada por Marx. No es porque haya individuos que trabajan por lo que hay una clase trabajadora, es porque hay una clase trabajadora por lo que hay individuos que trabajan, etc.

Al mismo tiempo que la vida son golpeadas en su raíz las manifestaciones fundamentales de la cultura. La religión es pura y simplemente eliminada, la estética reducida a un fenómeno social. El acceso a una obra de arte, sea cual sea su género —literatura, pintura, arquitectura—, no es pues específico, no se trata de ver en ella lo que, con la percepción de formas nuevas, permite el acrecentamiento de la sensibilidad, sino, no siendo tomado en consideración su carácter estético, se trata de dar cuenta de su aparición a partir de cierto número de datos históricos, sociales, económicos, lingüísticos, pero en todo caso objetivos. En cuanto a la ética, su situación es más singular todavía. Un puro objetivismo retira a la moralidad todo lugar asignable, pues sólo la vida puede ser moral o inmoral. Se ve bien si se considera, por ejemplo, una sociología “científica”: ésta explica, por sus condiciones sociales, asesinatos, robos, violaciones, etc., reteniendo en estos fenómenos, aunque sólo sea para poder distinguirlos, la sombra de la vida trascendental a la que pertenecen *el acto de matar, el acto de robar, del acto de violar*. Pero, puesto que al mismo tiempo borra esta subjetividad reducida a su sombra, se priva de todo acceso axiológico e, incluso más, lo descarta infaliblemente: en la medida en que el robo, el asesinato se explican sociológicamente por sus condiciones objetivas, ni el ladrón ni el asesino son responsables, *dejan de existir en el plano de la ética, han dejado de ser hombres tanto uno como otro*.

No cabe duda de que el marxismo no excluye toda moral, la deja subsistir al menos en forma de acción política. Ésta tiene su propio derecho, pero, desde que pretende reabsorber en ella el interés ético, presenta una analogía inquietante con el proyecto galileano. Pues si sólo deben ser reconocidos como seres verdaderos la Historia, la Sociedad, su automovimiento, no hay más salvación posible para el individuo que fundirse en esas totalidades que lo dominan, sobrepasarse en ellas a fin de coincidir con ellas y con su destino. Sólo que toda vida es por esencia individual —todo miedo, todo deseo, toda alegría, todo amor—. La superación de la individualidad no es la *Aufhebung* que la conserva y la transfigura; es su supresión. O más bien, como esta supresión es imposible, como la ipseidad de la vida es consustancial a su esencia y la define, la autonegación del individuo significa la autonegación de la vida misma, y la *intentio* política en su significación radical confluye con el proyecto galileano y

repite su absurdo. Sin embargo, la autonegación de la vida no es más que el querer la vida escapar de sí. No es por azar si la época que vivimos marca a la vez el triunfo de la ciencia y el de la política: detrás del rechazo de lo “subjetivo”, en la búsqueda y la reivindicación de una objetividad absoluta, se esconde un mismo sufrimiento, el mismo descontento secreto del individuo, del que proceden una y otra, al cual reenvían.

La contradicción del proyecto objetivista, en la medida en que procede de la subjetividad a la que pretende eliminar, encuentra su expresión más compleja en la segunda gran ideología que domina el siglo xx, el freudismo. Lo que lo caracteriza es, en efecto, por una parte, la afirmación decisiva de que el fondo de la *psique* escapa a la objetividad y le es irreductible, es decir, el reconocimiento, al menos en el plano de los hechos, de la inmanencia radical de la subjetividad absoluta en su heterogeneidad ontológica con respecto al mundo de la representación como con respecto a todo lo que se propone en el afuera de una exterioridad cualquiera. Es, por otra parte, el mantenimiento del presupuesto cientista el que sostiene que nada existe sino lo objetivo o lo determinable objetivamente: el inconsciente psíquico, reconocido finalmente como afecto, no es todavía más que el representante de procesos bio-energéticos, en suma, de una realidad natural. Este enfoque intencional que permanece prisionero de la representación se reproduce en la terapia y la condiciona mientras ésta obedezca al único propósito de tomar conciencia. Semejante teleología dirige el pensamiento de Occidente y sirve de lugar común al psicoanálisis, a la ciencia, a la filosofía clásica.

A esta teleología de la luz se opone, no obstante, la posición de un inconsciente original que nunca se somete a ella —que es el nombre de la vida—. Ahora bien, la práctica psicoanalítica no cesa de verificar la primacía de lo irrepresentable que determina la representación y, por ejemplo, la toma de conciencia. El trabajo curativo subordina constantemente el progreso cognitivo al destino del afecto y, revelando la naturaleza verdadera de toda intersubjetividad concreta, la relación del analista y del analizado se sitúa o, más bien, se juega como el enfrentamiento de fuerzas sumergidas en sí mismas y como presa cada una de su *pathos* propio. Por ello el psicoanálisis se disocia de las ciencias humanas y resiste a la reducción galileana, a su reducción lingüística principalmente, en la medida en que, en el corazón mismo del estrago de la humanidad por el saber objetivista y por sus pretensiones exorbitantes, afirma y mantiene, aunque sea sin saberlo, el derecho invencible de la vida.

Más graves, no obstante, que la eliminación de la vida por la empresa galileana y por las múltiples ciencias en las que prolifera y se ramifica, son sus con-

secuencias en el plano de la vida misma y para ella. La vida, a pesar de ser desechada todo lo que se puede, tanto de la temática del saber objetivista como del conjunto de los procedimientos y de los comportamientos técnicos que engendra, no deja de subsistir allí donde hay vida y no cesa de realizarse. Sucede solamente que estos modos de realización, al no estar ya integrados en el proyecto general de una cultura que los tome como fines, abandonados más bien a su suerte, privados de todo estímulo y de todo lo adquirido, al no disponer ya de ningún gran modelo al cual pudieran querer imitar con el fin de ser sus réplicas vivas y engrandecidas, entonces, tales modos de realización de la vida regresan hacia formas elementales y zafias, cada vez más pobres, estereotipadas y vulgares, cuando no se invierten en el querer monstruoso de la autonegación y de la autodestrucción. Lo que no puede ser silenciado en estos momentos son las prácticas de la barbarie.

## Capítulo sexto

### Las prácticas de la barbarie

Llamo prácticas de la barbarie a todos los modos de vida en los que la vida se realiza de una forma tosca, zafia, rudimentaria —inculta, precisamente—, opuesta a las formas elaboradas, que no son solamente las del arte, el saber racional o la religión, sino que se encuentran en todos los planos de la actividad humana, como pueden ser por ejemplo las conductas elementales relacionadas con la alimentación, la vestimenta, el hábitat, el trabajo, el amor, etc. Cabe preguntarse, es verdad, qué significa precisamente “forma tosca” o “inculta” y cómo se diferencia de las modalidades más elevadas y refinadas —y lo que quiere decir “refinado”, “elevado”—.

Ha realizado ya un progreso decisivo en este dominio quien advierte que, a pesar de lo difícil que es definir teóricamente los caracteres citados anteriormente, a pesar de su vaguedad y de lo aproximativo de los términos que los acotan, cada uno comprende perfectamente, no obstante, de qué se trata; cada uno, decía Marx, establece la diferencia entre el ojo tosco y el ojo cultivado — como si semejante saber no fuera sólo indiferente a la imprecisión de las palabras y de los conceptos en los que se intenta expresar, sino que los precediera de alguna manera, y no les debiera nada, al no ser ni explicado ni esclarecido por ellos—. Pues bien, semejante saber es el de la vida, el de la subjetividad que se conoce a sí misma con independencia de cualquier acceso de otro orden: lingüístico, conceptual o sensible. Precisamente, dado que la vida se sustrae a un acceso de este tipo todo enfoque intencional dirigido a ella no encuentra nada más que conceptos imprecisos y palabras vacías. Pero donde no hay nada que ver, comprender y sentir, ahí, sin embargo, se despliega y crece la vida en la experiencia absoluta de su certeza propia.

Ahora bien, el dominio de este saber primitivo y primordial es el de la ética, es decir, el de la praxis. Está constituido por el conjunto de los modos de vida del individuo, modos que no deben ser considerados como modalidades que reviste una vida a lo largo de su historia contingente y azarosa, sino precisamente como modos, como hábitos que obedecen a una tipología o, para decirlo mejor, a un estilo. Que estas modalidades sean modos, y no simples accidentes, se debe a que se enraizan en la esencia de la vida, al ser cada vez

queridas y prescritas por ella. Este enraizamiento de las modalidades en la vida, en cuanto modos de la vida, es el único que puede hacernos entender en qué consiste la barbarie de nuestro tiempo, así como toda barbarie en general. Antes de detenernos en ello ampliamente, destaquemos que la ética no constituye un dominio aparte. Más bien, considerada como conjunto de modos de vida, aparece coextensiva a esta vida y a su pleno desarrollo. Se objetará que la ética no puede reducirse a la realidad, entendida ésta como el todo de las experiencias que le es dado al hombre tener; que la moralidad no se confunde con el estado de las costumbres. ¿No es necesario, si se quiere hablar de moral, que a la acción le sean prescritos fines, de forma que la acción ya no es cualquiera, sino la que tiene en cuenta tales fines y se conduce explícitamente hacia ellos, con un querer orientado por valores y que recibe de estos últimos el valor que conviene reconocerle a su vez, su significación propiamente moral?

Múltiples observaciones se imponen aquí. La primera es que si se define la ética como una relación de la acción con unos fines, con unas normas o con unos valores, hemos abandonado ya el lugar donde ella arraiga, es decir, la vida misma en la que no hay ni objetivos ni fines, y ello porque la relación con éstos entendida como relación intencional no existe, precisamente por cuanto ignora en sí todo ek-stasis. Por lo demás, ¿cómo serían capaces tales fines de imponerse a la vida, cómo podría la vida quererlos y moverse hacia ellos, si le resultaran realmente extraños, si no fueran secretamente los suyos? Quien concibe la ética como una disciplina normativa y, por tanto, como un conocimiento previo a la acción que le dicta a ésta sus leyes, tropezará siempre con la ironía de Schopenhauer: “Una ética que quisiera modelar y corregir la voluntad (=la vida) es imposible. Las doctrinas no actúan más que en efecto sobre el conocimiento, pero éste jamás determina a la voluntad misma”<sup>12</sup>.

Si hay, en verdad, fines y normas que prescribir a la vida —fines y normas que compongan conjuntamente lo que se puede llamar una ética teórica o normativa—, sólo puede tratarse de fines, normas o valores que provengan de la vida misma, y con la ayuda de los cuales intenta representarse lo que quiere. Incluso semejante representación tan sólo es ocasional, y revela una pausa o una duda en la acción, la cual se desarrolla en la intermediación de su espontaneidad esencial, sin que se levanten ante ella, envueltos en la trama de un mundo, eventuales objetivos. Lejos, por tanto, de determinar la acción de la vida, fines, normas y valores son, al contrario, determinados por ella. Esta determinación

12. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Alcan, Paris, 1888, t. III, p. 36 [Trad. cast. *El mundo como voluntad y representación*. Porrúa. México, 1992<sup>3</sup>].



consiste en que la vida, al experimentarse a sí misma constantemente y al conocerse en todo instante, sabe también en todo instante lo que hay que hacer y lo que le conviene. Semejante saber en modo alguno es diferente a la acción, no la precede ni la “determina” propiamente hablando; es idéntico a ella, en cuanto saber-hacer original que es la vida, en cuanto praxis, en cuanto cuerpo viviente. La acción, lo hemos visto, no es más que la actualización del poder primigenio de este cuerpo fenomenológico.

La determinación de los valores a partir de la vida se deja entonces describir y se analiza como sigue. La vida es la que confiere un valor a las cosas (del que carecen por sí mismas) en la medida en que le convienen, y en que satisfacen alguno de sus deseos. Pero esta evaluación espontánea que efectúa la vida sólo es a su vez posible si la vida se experimenta a sí misma, aunque sea a través de la más humilde de sus necesidades, como lo que es y debe ser, como el valor absoluto. Los valores fundamentales poseen como único contenido lo implicado en las experiencias primarias que la vida hace de sí misma, son el propio contenido de esta vida. La posición explícita de estos valores por ellos mismos, que sigue siendo excepcional, no es más que la auto-afirmación de la vida en la forma de su auto-representación. Pero esta auto-afirmación como auto-objetivación es secundaria en relación con una auto-afirmación más antigua, que se confunde con el movimiento mismo de la vida en su esfuerzo continuado por perseverar en su ser y por acrecentarse. Semejante movimiento constituye la teleología inmanente de la vida en la que se enraíza toda ética posible. No la ética teórica o normativa que se representa fines o valores, sino la ética original o, más bien, el *ethos* mismo, es decir, el conjunto de los procesos indefinidamente reiniciados en los que la vida realiza su esencia. En este movimiento es en el que conviene profundizar a fin de comprender mejor, al mismo tiempo que la verdadera naturaleza de la cultura —que es este movimiento—, el origen de las prácticas de la barbarie que proceden también de él.

El movimiento de la vida por perseverar o acrecentarse —su *conatus*— es inteligible sólo si recordamos la esencia de la subjetividad absoluta. Es, pues, a partir de la vida como se explica este movimiento. Que la vida persevere en su ser sólo es posible porque, dada a sí misma en cada punto de su ser y sin dejar de darse en su auto-afección, no se inclina en ningún momento hacia la nada, sino que, apoyada de alguna manera en sí, y extrayendo su ser del sentir que tiene de sí, no cesa en efecto de ser y de ser la vida.

Quien piensa la vida como un *conatus* se la representa como un esfuerzo. Lo que con ello se indica es que la obra original del ser no es nada a la com-

preñión de lo cual podamos elevarnos a partir de la vista de lo que es, que es lo que es. El ser de la subjetividad, es decir, el ser en su esencia original, no es un ser en ese sentido, sino precisamente una obra y una realización. Ésta consiste en el llegar a sí por el que la subjetividad no deja de experimentarse a sí misma y, de esta manera, de acrecentarse por sí en la experiencia continuada de sí misma. El ser original es el ser de la experiencia en su forma “naturante”, es la experiencia que se experimenta a sí misma y que, en esta experiencia de sí en la que se apodera y se llena de sí, adviene a sí, de tal manera que esta venida a sí del ser, o su historial, es el movimiento de la vida, la operación de guardarse y conservarse y, en esta experiencia en la medida en que es efectiva, de acrecentarse por sí y de sobreabundar. El esfuerzo indica semejante movimiento irreductible a la tautología muerta del ente; él es el que hace del ser en cuanto Vida un *conatus*.

Semejante esfuerzo no tiene pues nada que ver con lo que habitualmente se designa con este término, con la irrupción en el curso de la vida de una modalidad específica de ésta en forma de un “querer”, en forma de actualización de una potencialidad subjetiva corporal, por ejemplo. De este esfuerzo que tiene un comienzo y un fin se puede decir, en efecto, que es querido, e incluso que es un modo del querer o del Yo Puedo fundamental que soy. Pero el movimiento por el cual incansablemente la vida transita hasta sí y llega a sí en la conservación y en el crecimiento de sí, este movimiento no es querido, no resulta de ningún esfuerzo, sino que más bien lo precede y lo hace posible; es el ser consigo total y radicalmente pasivo, en el cual el ser es dado a sí mismo para ser lo que es en la conservación y en el crecimiento, para, eventualmente, sobre este Fondo previo y previamente dado, siempre presupuesto, y a partir de él, hacer esfuerzo y obrar. Así, el movimiento de la vida es un esfuerzo sin esfuerzo; aquello en lo que todo esfuerzo, como también todo abandono, está siempre ya dado a sí sobre el Fondo del ser-dado-a-sí en la pasividad absoluta de la inmanencia radical de la vida.

La perseverancia del ser en sí y su crecimiento de sí no son hechos que fuera posible apreciar desde el exterior. Sólo los esclarece la consideración de su posibilidad más interna. Ésta es por esencia fenomenológica. Más antigua que el surgimiento pre-objetual del mundo y que su resplandor ek-stático, los precede, no para cederles su lugar y convertirse en ellos, sino como lo que permanece en sí en la Noche abisal de su subjetividad, que ninguna aurora disipará nunca. Ahora bien, en esta Noche cerrada y gracias a ella, se realiza lo historial del Ser de lo que hablamos, la operación inmóvil en la que la vida se abraza a

sí misma en el abrazo de su conservación y su crecimiento. Es este abrazo el que es fenomenológico, el que es la fenomenalidad en su textura más original, el *pathos* en que consiste el sufrirse a sí mismo primordial que es la Vida y que se modaliza según las tonalidades fenomenológicas fundamentales del sufrir y del gozar. En el sufrir de la vida que se experimenta a sí misma y que, de esta manera, se guarda y se conserva, se realiza idénticamente, en la medida en que este Sufrir es el llegar a sí, el crecimiento de sí de lo que sobreabunda de sí mismo, y el sufrimiento de la conservación se transforma en la embriaguez de la sobreabundancia.

En la medida en que ésta es considerada en sí misma como la operación de la Vida y su consecuencia, entonces, su operación se afirma irresistiblemente y no permite discusión en absoluto: crecer de sí y sobreabundar de sí mismo, es estar cargado de sí, de tal manera que, con la sobreabundancia, y a la vez que ella, la carga también se acrecienta y no deja de acrecentarse. Hay así un peso de la existencia que le pertenece por principio, que no es de carácter empírico, producto, por ejemplo, de algunas circunstancias desfavorables. Más bien resulta como efecto de la operación de la vida, un efecto trascendental como esta misma operación. Que este peso llegue a ser demasiado pesado, que sea susceptible de ser vivido como un fardo y como un fardo insoportable, se debe al hecho de que a la vida le es imposible deshacerse de aquello de lo que está cargada, es decir, de sí misma. Esta imposibilidad, hemos visto, duplica la carga y la hace intolerable —lo insoportable no es así más que la esencia interior de la vida en su efectuación fenomenológica: el “soportarse a sí mismo” que ya no puede más a fuer de ser lo que es—.

Aquí es donde se encuentra el punto fontal de toda cultura así como de su reversión posible en la barbarie. La cultura es el conjunto de las empresas y prácticas en las que se expresa la sobreabundancia de la vida; todas ellas tienen como motivación la “carga”, la “demasia” que dispone interiormente a la subjetividad viviente como una fuerza presta a prodigarse y obligada, bajo la carga, a hacerlo. Semejante situación, a saber, la condición ontológica de la vida, no sólo determina los grandes proyectos de la cultura, por ejemplo la creación de las mitologías como distanciamiento de los espantos y terrores originarios, la poesía como “liberación”, etc.; de hecho habita cada necesidad, la más modesta y la más cotidiana. También ésta es un fardo, no porque revista tal forma específica, porque sea tal o cual necesidad natural, la de beber o comer, o la necesidad sexual, *sino que la necesidad se carga de sí misma, hasta lo insoportable de dicha carga, por la subjetividad: ésta es la que así la carga.*

Lo que sucede entonces es algo que los prejuicios habituales del pensamiento occidental nos impiden comprender claramente. El ejercicio de la fuerza que nace en el experimentarse a sí misma de la subjetividad y que, en el paroxismo de esta experiencia, es conducida a su activación, lo concebimos únicamente como negación de su propia condición ontológica de posibilidad, a saber, de su inmanencia radical. Decimos: esta fuerza se exterioriza, esta tensión afloja, esta carga de afecto se descarga de sí. Por doquier se interpreta la acción como una exteriorización y una objetivación real, de manera que, en tal proceso y por él, lo insoportable de la vida queda colocado por las buenas ante ella y, así, separado de ella, con lo cual la vida, llegaría a encontrarse materialmente despojada de lo insoportable y, en sentido propio, “descargada”. Desgraciadamente, esto no sucede nunca, si es verdad que fuerza y vida no pueden dejar de experimentarse a sí mismas sin dejar de estar vivas y, como ha quedado establecido, la pretendida objetivación no es más que una representación.

Dos posibilidades se ofrecen entonces a la vida para ser vividas y asumidas por ella, y sólo dos. La primera es precisamente la cultura. Si la acción no es nunca la expulsión de lo que constituye propiamente su esencia, a saber, el *pathos*, sea el que sea, de su pura experiencia de sí; si, por el contrario, retiene en sí, por ejemplo, lo insoportable como lo que ella es y lo que la motiva, entonces se ha de elevar a la altura de este *pathos*, sin que su operación tenga otro fin o, para decirlo mejor, otra realidad, que ser el cumplimiento y la realidad de este *pathos* mismo, su “historial”: en lugar de prescindir de nuestra relación con el ser en la afectividad, la actualiza. Cuanto más se intensifica esta relación, más se intensifica la acción misma, de manera que es proporcional a ella. *Las creaciones de la cultura en todos sus dominios son formas de acción proporcionales a nuestra relación patética con el ser, capaces de expresarla, de crecer con ella y así de acrecentar a su vez.* Tales creaciones no designan de ninguna manera obras, las grandes obras del arte o de la cultura en general o incluso objetos llamados culturales. *Son los caminos abiertos a una subjetividad en la medida en que ésta realiza en ella, por su operación propia, uno de los modos esenciales de su relación patética con el ser.* La cultura es el conjunto de estos caminos abiertos y ofrecidos.

Si ahora llamamos Energía a lo que acontece en la relación patética con el ser en cuanto efectuación fenomenológica suya, en cuanto experiencia irreprimible de lo que se acrecienta de sí y se carga de sí hasta el exceso, se ve bien entonces que *toda cultura es la liberación de una energía, y que las formas de esta cultura son los modos concretos de esta liberación.* Conviene, es verdad,

entender bien lo que ésta es. Liberar una energía no significa deshacerse de ella, ofrecerle la ocasión de gastarse, disminuir progresivamente y de este modo agotarse y desaparecer. La ley de la vida, de la vida fenomenológica trascendental y absoluta que somos, no es la entropía. La realidad de esta vida no tiene nada que ver con la realidad física y no puede comprenderse a partir de ella. Todo modelo científico impuesto a la cultura es un sinsentido.

Liberar la energía quiere decir, por el contrario: darle libre curso, desplegar su ser, permitirle acrecentarse, de tal manera que la acción de la cultura no tiene otro fin que este permiso otorgado a la Energía para que se acreciente, es decir, para que sea ella misma: la autorrealización de la subjetividad en la efectuación de su auto-afección. Sólo podemos alcanzar la comprensión última de esta acción de la cultura, su carácter “benéfico” si nos atenemos firmemente al concepto de cultura tal como ha sido elaborado, es decir, a la interpretación de la cultura como acción, como “praxis”. Se trata de arrancar a la cultura de la mirada de una metafísica de la representación que la reduce a sus “obras”, restituir a éstas su lugar propio, a saber, la subjetividad. Hay obra de arte, en su objetividad aparente, cada vez que su percepción, consistente en imaginación, consiste en última instancia en el auto-crecimiento de la subjetividad, y lo hace posible cada vez que su percepción consiste en la Energía y es idéntica a ésta. Así la obra de arte, la obra de cultura en general, es creación en el sentido dicho, esto es, operación, operación de la subjetividad conforme a su esencia e idéntica a su realización.

Ahora bien, la cultura no se limita a sus obras. Dado que su realidad es la praxis, cada determinación de ésta es en sí, en su subjetividad pura, un modo de cultura siempre que sea un modo del auto-crecimiento, una forma de liberación de la energía. Cada ojo, decíamos, quiere ver más, y hay cultura cuando, en la disposición de lo que es visto y en la creación de esta disposición, esta prescripción, es decir, la energía de la visión, es efectiva. Ahora está completamente claro para nosotros que esta energía reside en la visión como tal, es decir, en su llegar a sí y en su propio crecimiento, en lo que ha sido llamado su voluntad de poder —es decir, con mucha precisión, su potencia, la energía de su ver—.

Consiguientemente también esto: que la cultura no se define por obras, las “obras geniales de la humanidad” y que, al no dejarse de este modo circunscribir a lo que cada vez emerge como algo excepcional, puede, por esta razón, extenderse a la vida entera, habitando cada una de sus necesidades e inseparable de ellas. Pues en esto reside *lo que hace de ella una necesidad, más exacta-*

*mente lo que predispone a la cultura*, en el hecho de no ser tan sólo la necesidad de algo de lo que en sí misma estuviera desprovista, una simple carencia, sino la necesidad de sí. En éste reside lo durable de toda necesidad y lo que la determina como necesidad de cultura: su llegar a ser sí misma en el crecimiento de sí de la subjetividad absoluta de la vida.

En este crecimiento tiene lugar un esfuerzo, pues, en la medida en que coincidimos con tal crecimiento, no es nada que sea exterior a nosotros y se produzca independientemente de nosotros. La llegada a sí de la vida en la que estamos situados y que nos sostiene en nosotros mismos, puesto que hace esto, es de igual manera el movimiento por el que nos sostenemos en nosotros mismos, por consiguiente, lo que somos y lo que hacemos. Lo que somos, puesto que ese movimiento constituye nuestra ipseidad. Lo que hacemos, porque, sostenidos por él y aconteciéndonos a nosotros mismos en la medida en que adviene a sí, nuestro ser en él es así nuestro hacer con él —lo que, no estando nunca puesto por nuestra acción ni creado por ella, le proporciona, no obstante, todo lo que es y todo lo que hace, convirtiéndose así en nuestra propia acción—.

Ésta no es pues nunca dissociable del proceso eterno en el cual el Absoluto llega a sí y se historializa, proceso que, como crecimiento de sí, es, no obstante, completamente fenomenológico, realizándose como sufrir y como gozar. El hecho que, sostenidos por este proceso, seamos nosotros quienes lo realicemos nos arroja a este sufrir como a la fenomenalidad del crecimiento. La Energía está así en nosotros como está en sí: ese Sufrir primitivo que es nuestra relación patética con el ser de igual modo que ésta es la relación del ser consigo mismo. Emplear nuestra Energía, esta Energía que recibimos como lo que nos sostiene en el crecimiento de nuestro ser, es necesariamente atravesar este sufrir. Esta travesía es nuestro esfuerzo, lo que, sito en la obra del ser, nosotros realizamos por nuestra parte.

Aquí se vuelve visible y comprensible el rasgo de todo proceso de decaimiento y lo que constituye propiamente su posibilidad, el punto fontal a partir del cual se produce inexorablemente: *la barbarie es una energía que no ha sido empleada*. Por un lado, por qué queda inempleada y, por otro, qué resulta de ello, son las cuestiones que constituyen el tema ineludible de toda meditación sobre el declive de las civilizaciones. No obstante, antes de proseguir su elaboración se ha hecho ya presente una evidencia y, con ella, la comprensión de la nota preliminar tomada de Joseph de Maistre, según la cual, la barbarie es siempre segunda con respecto a una forma preexistente de cultura. Lo que en un proceso de descomposición precede a un derrumbamiento no es una situación his-

tórica, la de una cultura dada; es la Energía original del Ser como la Vida o, más bien, en lo que concierne a esta vida que es la nuestra (la de los individuos y grupos, y por consiguiente, la de las sociedades), el hecho que descansa en este historial del Absoluto y que se realiza en él y como él. El *a priori* de la barbarie, así como el de la cultura, el *a priori* de todos los *a priori*, es esta Vida absoluta en la que estamos vivos y somos vivientes.

¿Por qué entonces esta Energía se queda en nosotros desempleada? ¿Cómo el crecimiento, contraviniendo de alguna manera a su esencia propia, se invierte en estancamiento y en regresión? ¿Cómo hay y puede haber, en alguna parte, un alto? Porque el crecimiento se realiza como travesía del sufrir y como esfuerzo: éste es el que, a causa de su *pathos*, se interrumpe; la parada se produce —y con ella, el vuelco— en el sufrir, en su fase de sufrimiento. Pues, en el fondo, la parada como tal nunca es posible. La barbarie surge y se desencadena no como simple parada de la vida y de su autodesarrollo —toda la problemática lo ha establecido—, sino como autonegación suya. Antes de volver una vez más sobre esta circunstancia última, describamos la parada en la medida en que reviste ese aspecto, describámosla en la medida en que es posible observarla en el mundo de hoy a fin de ver justamente cómo no es nunca una simple parada, sino ya, la negación y el vuelco.

Este mundo es el mundo de la ciencia, de la ciencia galileana que ha descartado en él todo lo que es subjetivo y la subjetividad misma. Solamente ocurre que no es posible eliminar la vida. Ésta no sólo subsiste en el interior de la ciencia como lo impensado suyo; sino que no cesa de realizarse en sus determinaciones elementales, que son para cada viviente las necesidades fundamentales de su subjetividad orgánica y de la subjetividad en general. Porque la necesidad de ésta es la necesidad de sí, el crecimiento —y cada una de sus necesidades también, lo hemos dicho— se esencifica de esta manera, como un primordial llegar a ser sí mismo —por cuanto pasa la prueba del sufrir para, en él y por él, ser crecimiento—. Ahora bien, precisamente esto es lo que se realiza en todo proceso de cultura, lo que ya no se realiza en el mundo de la ciencia.

Toda cultura alberga la necesidad en el crecimiento. Dispone el mundo de tal forma que, en sus diversos aspectos, se ofrece como imagen de esa necesidad, a saber, como lo que, puesto en relación con la subjetividad y no existiendo, por otra parte, más que en esta relación (por ejemplo, lo visto en su relación con la visión), pone a la subjetividad en relación consigo misma, en el crecimiento. Así, y para no referirnos nada más que a la necesidad fundamental de

vivienda, cada construcción, cada domicilio, cada tumba, cada estela, cada edificio público, cada pueblo y las ciudades enteras se ordenan necesariamente, en un universo de cultura, como el conjunto de las propuestas que permiten a la vida, a cada uno de los sentidos del hombre y de modo más general a cada potencia de la subjetividad, realizar su esencia, ver más, sentir más, amar más, actuar más, aunque sea en la forma de un ejercicio imaginario de los poderes de la subjetividad orgánica —y así realizar la esencia de la subjetividad misma—.

Si decimos de una fachada barroca que está viva es en la exacta medida en que suscita en el cuerpo del espectador el despertar de los movimientos virtuales que co-constituyen su corporeidad original y la definen. El juego en esta fachada, según la horizontal y la vertical, de las fuerzas que se suman o se combaten, las locas energías surgidas de la tierra, canalizadas por las pilastras y que se elevan hacia el cielo, multiplicando vertiginosamente su potencia bajo el peso de las cornisas en voladizo que las aplastan, las pulsiones que, alejándose del centro, vienen a chocar con los parastantes de ángulo antes de refluir hacia él para inmovilizarse en ese equilibrio vibrante suspendido por encima de él; o incluso la carrera loca de una ola en la que Borromini no temía encurvar la fachada de San Carlos de las Cuatro Fuentes —todas estas nociones no tienen su lugar ni su posibilidad a no ser en el abrazo consigo misma de la vida y en el hiperpoder de este abrazo— y por ello se realizan como un abrazo, en el *pathos* de su embriaguez.

Ahora bien, hay que decirlo una vez más, no es sólo en las obras de arte donde se emplea esta energía. Todos los comportamientos cotidianos de un mundo de cultura permiten este uso y son, después de todo, motivados por él. El trabajo, por ejemplo, se ha presentado durante milenios como un “gasto de fuerza de trabajo”, como dice Marx, y en suma, a través de sus formas más penosas y más repulsivas, ha resultado soportable sólo en la medida en que obraba secretamente en él el exorcismo de lo insoportable. Pero el trabajo no era esto más que como praxis viva, como expansión de los poderes de la subjetividad orgánica y por ende como realización última de la subjetividad misma y de su Energía.

Imaginémonos un mundo donde ya no haya ni iglesias ni templos, donde el edificio más modesto y más utilitario ya no esté coronado de un frontón ni flanqueado o precedido de una columnata (como en Éfeso), un mundo en el que la organización del trabajo ya no se arraigue en la subjetividad orgánica, en el que el trabajo ya no sea la actualización de sus poderes según el juego inmanente



de su disposición interior, de su advenimiento a ellos mismos y por tanto la “liberación” de su energía; entonces, en lugar del sentimiento de esta liberación, un profundo malestar vendrá a afectar a la existencia y a aterirla—. A falta de apurar su ser accediendo al fondo de sí mismo en el crecimiento de sí y, así, en la embriaguez de sí, cada necesidad, cada moción quedan como a medio camino de sí mismas, bloqueadas en un sufrir que no se supera ya en un gozar. Hay malestar en una civilización siempre que la energía de la vida permanece desempleada; y permanece en este estado porque el “más” que la constituye como el más de sí mismo, como el llegar a sí de la subjetividad absoluta, carece ya de licencia para efectuarse: porque ya nada le es propuesto al hombre, a su ver o a su hacer, como tarea infinita a la altura y a la medida de su Energía. Lo que no es satisfecho ni encuentra respuesta es la iteración indefinida del crecimiento de sí de la Vida en su eterno advenimiento.

Este advenimiento no por ello cesa; y lo mismo, el crecimiento y el “más” que le es inherente. Se crea entonces una situación de extrema tensión en la que el individuo se debate. Mientras que en éste el más no deja de producirse, y esto por el movimiento mismo de la vida que lo produce a él mismo, nada en él, no obstante, se efectúa que dé licencia para que esta energía se libere. Ninguno de sus poderes es empleado de manera tal que, al llegar hasta el final de sí mismo, se vuelva adecuado al aumento de vida en él y le convenga.

De una energía que no se ejerce se puede decir que está reprimida. Lo que significa semejante represión es precisamente lo que debe ser esclarecido: no la expulsión fuera de la experiencia, en el trans-mundo de una noche en la que todos los gatos son pardos y de la que se puede decir cualquier cosa a propósito de lo reprimido, en este caso de la Energía. Más bien, ésta subsiste en la represión, entregada a sí misma, cargada de sí misma, con una carga que sin parar se vuelve más pesada debido a que, al no suscitar en el individuo ninguna operación que sea conforme a la Energía como propia operación suya, dicha Energía en ningún momento se convierte en el gozo del crecimiento. Al contrario, inmovilizada en sí misma, entregada y reducida a su puro sufrimiento, lo vive como lo insoportable a lo que, sin embargo, no puede sustraerse ni rehuir; y esta imposibilidad de huir de sí mismo se convierte en angustia. Así, en el seno mismo de su represión, la Energía permanece intacta, al mismo tiempo que su afecto, el cual, incapaz de soportarse a sí mismo y transformado en angustia, aspira a transformarse en cualquier otra cosa.

Sin embargo, al quedar cerrada la vía del crecimiento y de la cultura, por haberse replegado el sufrir en su sufrimiento, al no dedicarse ya la energía a las

grandes operaciones del arte o a las de la vida cotidiana (que obedecen ellas mismas a un proceso continuado de culturación), esta energía permanece entonces desempleada en el sentido que acaba de ser elucidado: no resulta con ello suprimida sino exacerbada; adoptando el afecto, modo suyo irrecusable de presentación fenomenológica, la forma de una enfermedad creciente. Busca, pues, liberarse, pero esta vez siguiendo los caminos previamente trazados, a lo largo de los cuales se obtiene el alivio inmediato. Esfuerzo en balde: el aflujo de energía que no ha podido invertirse en las tareas más elevadas y más difíciles se encuentra intacto en el nivel en el que ahora intentamos desprendernos de él. Intacto o, más bien, incrementado con toda la diferencia que separa lo más de lo menos: la parte de energía no empleada no ha hecho sino aumentar y con ella la enfermedad.

Desde entonces, la misma situación se repite indefinidamente: cada repliegue sobre formas más toscas del sentir, del pensar o del actuar suscita un flujo suplementario de energía libre, un descontento mayor y, de nuevo y cada vez más, la necesidad de deshacerse de ella. Así la inversión y la fijación se vuelven cada vez más precarias. Como una corriente demasiado abundante y demasiado rápida, cada flujo de energía libre sumerge conductos y canales, en lugar de seguir sus propios meandros e irrigar la tierra. Finalmente, desbordan y arrastran todo. La incapacidad de una civilización para proponerse tareas a la medida de sus medios —medios de la Vida— acarrea el desencadenamiento de sus energías incontroladas y, como siempre, la blandenguería engendra violencia.

Si se proyecta una mirada exterior sobre lo que sólo puede ser comprendido en la perspectiva de la vida, se distinguirán, diversos niveles de conducta según el grado de inversión afectiva y energética que implican. Cada vez que, por una razón cualquiera (siendo la más constante el retroceso ante el esfuerzo y su *pathos*), la renuncia al nivel superior —donde este esfuerzo sería requerido— entraña que la energía se repliegue al nivel inferior, se observa el fenómeno paradójico que la aguda mirada de Pierre Janet supo detectar: este desplazamiento, que debería significar una disminución y un decaimiento de la energía, se traduce, por el contrario, en su explosión, que confiere a los comportamientos inferiores un carácter excesivo, desordenado, incoherente, que los convierte en lo que el lenguaje llama espontáneamente desbordamientos.

No obstante, lo que esta interpretación genial de la economía del psiquismo no percibe todavía claramente debe ser indicado. No es una caída real de la energía la que, haciendo en lo sucesivo imposible el desarrollo de las conduc-

tas superiores, arrastre su cúmulo al nivel de las conductas inferiores donde reaparece en forma de exceso. Además, al quedar sin explicación esta caída de energía, Pierre Janet no tuvo otro recurso que atribuirla a una causa somática, por otra parte desconocida. Era necesario en todo caso salir de la esfera psíquica, renunciar a encontrar en ella un principio interno de inteligibilidad. Ahora bien, es la subjetividad misma, en su esencia propia, la que se halla en el origen del proceso que estamos describiendo. No es un déficit incomprensible de energía, sino el crecimiento de la vida y su exceso el que, a falta de ser asumidos por el individuo, producen la serie de cúmulos y violencia. El Mal siempre proviene del Bien y no es un principio exterior a él.

Por otra parte, y esto a pesar de su nosografía admirable, Janet piensa la jerarquía de los niveles de conducta como si pertenecieran a lo que se podría llamar la naturaleza humana e incluso como si la definieran. Hay una facultad eminente, la inteligencia y, debajo de ella solamente, los diversos planos de la acción, de la sensibilidad y de la afectividad. La inteligencia sirve de criterio o de revelador a la energía; el agotamiento de ésta entraña la interrupción de la actividad intelectual y su reemplazo por reacciones emotivas y, en el caso límite, por simples reflejos, como se puede observar en las mujeres, los niños o los enfermos mentales. Ahora bien, es esta estratificación de la psique la que es inadmisibles, no sólo porque repite presupuestos nunca fundados, sino porque, si la vida es la vida y si la energía surge de su naturaleza misma, entonces lo histórico de esta energía habita la sensibilidad tanto como la inteligencia, y su crecimiento a través de la experiencia del sufrir o su represión en las diversas formas del descontento de sí son, en todos los niveles, las condiciones tanto de la cultura, cuyo desarrollo es global, como de la barbarie, cuyo proceso afecta una tras otra a cada una de las modalidades de la vida individual y social.

Sin embargo, con cada repliegue de energía, puesto que, al mismo tiempo, ésta no deja de producirse como la vida misma, aumenta el descontento, la experiencia que hace de sí esa energía no empleada. Entonces es cuando de manera muy patente se abren ante ella dos vías, dibujando las figuras de la barbarie. No se trata con esto únicamente de regresar a comportamientos más elementales y groseros, puesto que, en este proceso de regresión, ni la energía ni el afecto desaparecen, mientras que por el contrario son arrastrados por él a un grado de tensión más elevado. Al mismo tiempo que, en verdad, el repliegue y el malestar creciente que el mismo engendra, en éste muy particularmente y bajo la presión siempre creciente que sobre él mismo ejerce, se produ-

ce, como único medio de poner término a tal situación, un salto fuera de sí, la huida a la exterioridad en la que se trata de huir de sí mismo y de este modo desembarazarse de lo que se es, del peso de este malestar y de este sufrimiento. Sólo que, como esta huida queda presa en su propio *pathos*, a saber, el descontento del que procede, y éste en sí mismo, en lugar de deshacerse de lo que ella quiere rehuir y de poder dejarlo por el camino, lo lleva y lo reproduce en ella misma, a cada paso.

Queda pues una única salida: destruir pura y simplemente este malestar y este sufrimiento de los que no nos podemos desembarazar, los cuales tienen, sin embargo, su posibilidad en el experimentarse a sí mismo y, con ello, en la vida: es ésta, por consiguiente, la que hay que suprimir, su propia esencia. Si la huida de sí no alcanza sus fines, esta autodestrucción le sucede igual, si bien es verdad que el acto de destruirse sólo es posible si se actualiza en él y, así, se afirma la esencia que quiere aniquilar. En cuanto huida de sí y, de la misma manera, en cuanto destrucción de sí, la vida permanece en sí misma. De esta manera es como subsiste en el mundo del que se pretende expulsarla, en el mundo de la ciencia y en el de la barbarie.

Esta última se deja entonces reconocer como lo que es: el mantenimiento de la vida en el seno mismo de su proyecto de rehuirse y de destruirse. Ésta es la razón de que semejante proyecto recomience sin cesar, con una especie de frenesí que le viene de su fracaso —del fracaso en el que desemboca, pero, ante todo, de aquel del que procede y cuyo *pathos* le acompaña en cada una de sus fases, determinando globalmente, como una especie de *a priori*, ese mundo de la barbarie y confiriéndole, bajo el cuño de ese malestar, un carácter singular, hoy más perceptible que nunca—.

La huida de sí es el título bajo el cual se puede colocar casi todo lo que sucede ante nuestros ojos. No la ciencia como tal, que en cuanto conocimiento de la naturaleza a la que define mediante sus procedimientos, es enteramente positiva, sino —y en ello hemos insistido suficientemente— la creencia que esta ciencia galileana de la naturaleza constituya el único saber posible, la única verdad, de manera que no exista otra realidad, como realidad verdadera, es decir, real, que el objeto de esta ciencia; de manera que el hombre mismo no sea real más que como objeto de este tipo de ciencia, y que todo saber que le concierne no pueda ser más que un modo o una forma de esa única ciencia. Una ideología —el cientismo y el positivismo— ha sustituido aquí a la ciencia, pero es con la mirada de esta ideología con la que el mundo es considerado en lo sucesivo como mundo-de-la-ciencia.

Ideología, no obstante, quiere decir algo más: lo que importa en efecto, no es tanto esta creencia de que el saber se identifique con el de la ciencia y que la realidad del hombre sea la de un objeto científico, sino la manera en que semejante creencia se ha extendido desde hace más de un siglo, descartando las demás, todas las producciones de cultura, y reduciéndolas a una especie de lujo inofensivo, a un juego y a un espejo de ilusiones. Más aún que su contenido, o más bien duplicándolo y esclareciéndolo con una luz singular, la *recepción* de la ideología cientista y positivista, su extraordinaria difusión entre espíritus de todas las categorías del espíritu, científicos como ignorantes, pone al desnudo lo que le sirve de condición ineludible, la afinidad de esta ideología con el espíritu del tiempo o, más bien, su moción común: la huida del hombre lejos de su ser verdadero, debido a que ya no puede soportarse a sí mismo.

Esto equivale a decir que dicha huida no se realiza solamente en el plano de la ideología, sino precisamente en el de la práctica. Todas las prácticas de la barbarie la llevan consigo como su constituyente natural verdadero, al mismo tiempo que como lo que les confiere su sobrecogedora unidad. Ninguna, no obstante, lo exhibe de manera más patente que la televisión. Puede parecer paradójico hablar aquí, sin más preámbulos, de los medios de comunicación social considerados en el mismo plano que la ciencia, pero puede hacerse, puesto que en ambos el hombre busca en última instancia hacer dejación de sí mismo, de su vida trascendental —o más bien, porque esta vida subsiste en los dos casos bajo una misma forma, la de esta dejación—: a través de la ignorancia y grosería en los primeros, como un saber refinado en las segundas. Observemos en primer lugar, no obstante, que la televisión pertenece al mundo de la técnica, es decir, de la ciencia, y esto no simplemente porque se fundamente en un “procedimiento técnico”. Lo que se muestra en ella es precisamente el hecho de que este procedimiento ha sido empleado de igual manera que ha sido inventado, haciendo abstracción de todo lo que no se redujera a su ser propio, al conjunto de las técnicas que lo hacen posible, haciendo abstracción de la vida y de su ética. Nadie se ha preguntado si podía ser “bueno” o “malo” para el hombre, es decir, conforme o no al auto-crecimiento de la vida en él, reducir la vida a la condición de una mirada alelada ante algo que se mueve.

La televisión ocupa su lugar en el mundo de la técnica, tiene su principio en el autodesarrollo de ésta, en su autonomía, que hace decir que es un sistema, que no sirve de nada cuestionar ciertas manifestaciones suyas, por ejemplo, la televisión: sería al sistema como tal al que habría que cuestionar. Pero es esto lo que no se puede hacer, en la medida en que es un sistema y que toda mirada

dirigida a él con el fin de calibrarlo queda presa en él, al no ser en realidad más que su propia mirada, o su reflejo, una reflexión del sistema sobre sí mismo. Toda crítica, en suma, que cree poder juzgar aquello de lo que ella no es más que un efecto, un avatar, llega demasiado tarde.

En verdad, ¿quién podría querer evaluar el sistema, proyectar sobre él una mirada que tenga su origen en otra parte, en un lugar radicalmente distinto, quién si no la vida, ella que no es ninguna totalidad objetiva científicamente cognoscible y determinable, porque no es ninguna objetividad posible y la expulsa de sí invenciblemente? Pero, quién pretende, por el contrario, reducir a la vida —y principalmente al individuo en el que ella se esencifica— a un elemento del sistema, sometido a sus leyes y sus estructuras, si no la voluntad misma de negar la vida, el proyecto no de suprimirla materialmente en su existencia fáctica considerada como la de un ente, pero sí al menos negarla en su esencia, negar lo histórico trascendental en el que el Ser llega a sí fuera e independientemente de toda exterioridad y del ente en ella. El estructuralismo en general y en todas sus formas —como el estructuralismo lingüístico, económico, político, estético, psíquico (“el inconsciente como sistema”), etc.—, en todos los lugares donde se propone eliminar la vida y con ella al individuo, no es nada más que una tentativa de esta vida de negarse a sí misma, una expresión de su descontento. La contradicción de todo estructuralismo y lo que lo destierra al absurdo es que su negación de la vida provenga precisamente de la vida misma. Que a pesar de esto haya extendido y extienda todavía su reino en todos los dominios del “pensamiento”, da fe de su afinidad profunda con un mundo que procede, él mismo, de la autonegación de la vida —con el mundo de la técnica y de la barbarie en general—.

Es pues imposible descartar la cuestión de la televisión con el pretexto de que no haríamos más que referirnos al sistema técnico en el que está sumergida, si es cierto que este último, como todo sistema de este género, sólo es un sistema en apariencia, desde el momento en que mantiene una referencia a la vida, encontrándose entonces secretamente determinada por ella. Así un sistema económico como el capitalismo no posee, lo hemos hecho ver, más que una autonomía ilusoria, no es más que un pseudo-sistema, en la medida en que cada uno de los fenómenos económicos que resulta se encuentra en realidad producido por el trabajo subjetivo, que toma su existencia de la vida y sólo es inteligible a partir de ella y de sus propiedades específicas. En el sistema tecno-científico mismo y, aunque proviene de la eliminación de la vida, esta expulsión nunca es de verdad completa. Por una parte, el dispositivo material conserva un

punto de anclaje en el cuerpo subjetivo, por otra parte, y de manera más esencial, la expulsión de la vida por parte del sistema procede todavía de la propia vida. Semejante constatación aplicada a los medios de comunicación social significa que no pueden ser comprendidos a partir del utillaje que desarrollan sino únicamente de las consecuencias que entrañan para la vida, de la posición en la que se encuentra como resultado de su conexión con ellos. La cuestión de los medios de comunicación social y, en especial, de la televisión sufre entonces un desplazamiento esencial: del lugar de la objetividad donde, con toda la evidencia de su apariencia, se expone el ser-instrumental como tal, al de su funcionamiento real como modo de vida, como práctica. ¿Qué es entonces la televisión entendida como práctica? Ese comportamiento en el que la vida, incapaz de permanecer y fundarse en sí, de bastarse a sí misma y satisfacerse consigo, con su actividad propia, se arroja fuera de sí con el fin de deshacerse de sí y de huir de sí misma. Si bien el sistema técnico en general manifiesta semejante finalidad, ésta adquiere con los medios de comunicación social su forma de expresión más extrema: la televisión es la verdad de la técnica, es la práctica por excelencia de la barbarie.

Que la televisión sea la huida en forma de proyección en la exterioridad es lo que expresamos al decir que ahoga al espectador en una marea de imágenes. Pero, ¿el arte, las artes plásticas y, de la misma manera, la literatura, la poesía no nos proponen también imágenes? Lo que hay que decir es que la imagen estética no es más que, en su subjetividad, el auto-crecimiento de ésta y así la esencia misma de la vida en su cumplimiento: la cultura. Es, pues, en su relación interna con la vida subjetiva, y teniendo su lugar verdadero en ella, como conviene apreciar a su vez la imagen televisiva: procede del aburrimiento. El aburrimiento es precisamente la disposición afectiva en la que se revela a sí misma la energía no empleada. En el aburrimiento en cada instante una fuerza se alza, se hincha de sí misma, manteniéndose presta, dispuesta al uso que de ella se quiera hacer. Pero, ¿qué hacer? “No sé qué hacer”. Ninguno de los caminos elevados que la cultura ha trazado y que permiten a esta fuerza emplearse, a la energía que se despliegue, a la vida que se acrecienta de sí misma y realice su esencia; ninguno de estos caminos se presenta al aburrimiento para que, comprometiéndose al seguirlo en un hacer, y en la experiencia de su sufrir, pueda descargarse de lo oprimente de la inacción.

Sin embargo, por los caminos que la cultura ha trazado no se avanza sino en la medida en que nos hemos comprometido en ella desde hace mucho tiempo ya. La operación —ya sea la del creador, la del espectador o la del lector— no

es entonces más que la continuación del proceso ininterrumpido por el cual la vida se cultiva, es decir, se confía a un proceso diferente, al de su eterna venida a sí en el crecimiento de sí. Lo característico de la temporalidad de este segundo proceso es que ésta no es ek-stática, al no haber nunca nada en ella de lo que esté separada por la distancia de un pasado o de un futuro, sino que se temporaliza como se experimenta a sí misma, en y por esta experiencia, de tal manera que, adosada a sí y como aplastada contra sí, sin que se abra el hueco de la separación de ningún retroceso posible, es *pathos* y completamente *pathos* —su temporalidad no es más que el movimiento de este *pathos*, es decir, lo historial del de lo Absoluto en la plenitud nunca rota y como tal ininterrumpida de su sufrir y de su gozar—. Pero esta plenitud nunca deshecha es la de la Energía, es la Presencia superpoderosa de la vida a sí misma y lo que hace sentir su fuerza en todo instante. En todo instante: sin que haya nunca en ella, en su pura experiencia de sí, un no ser ya esta fuerza o un no serlo todavía, para ella una manera de no ser, sino tan sólo esta experiencia que no cesa y no se temporaliza de otra manera que no sea, en su omnipresencia para sí misma, el crecimiento del acrecentamiento.

Ésta reclama “en cada instante”, es decir, conforme a este crecimiento, su satisfacción, es decir, su realización. La no realización del acrecentamiento, patética como él, es, pues, el aburrimiento. “No sé qué hacer” quiere decir: en cada instante la fuerza está ahí, comprometiéndose en su ser, pero no así las prácticas que permiten la continuidad de este compromiso, ninguno de los caminos que la cultura ofrece. Esta fuerza que no se realiza se olvida de alguna manera, ella y su *pathos*, y lo hace huyendo fuera de sí, en la medida en que en esta exterioridad algo emerge ante la mirada en cada instante y la cautiva: la imagen televisiva. En cada instante quiere ahora decir que en el tiempo del mundo, lo que en él se muestra y que, conforme a la ley de ese tiempo, desaparece de inmediato debe ser remplazado también a cada momento por otra cosa, tan inconsistente, tan irreal y tan vacía como él. Inconsistente, porque la imagen ya no es aquí, como en el arte, el advenimiento a sí de la fuerza y, así, la con-sistencia de la vida, sino, por el contrario, lo que como distanciamiento de sí debe deshacer la coherencia de esa con-sistencia y propiamente expulsarla a la dispersión y a la diseminación de lo incoherente y absurdo. Irreal, porque en el pro-yecto de esta expulsión, si éste llegara a sus últimas consecuencias, sería propiamente la realidad del afecto la que sería abolida. Que este proyecto no culmine y que el afecto nunca quede descargado de sí, quiere decir que el aburrimiento subsiste tanto tiempo como la imagen televisiva, como



su condición, como su realidad. Vacía porque solamente ante el aumento en ella misma de la fuerza se produce ese delante como lo que debería interrumpirla, descargarla de sí, como lo vacío de esto lleno.

La correspondencia o, para decirlo mejor, la conveniencia ontológica es perfecta entre el “a cada instante” de la fuerza, es decir, su ser-dado-a-sí en cada punto de su ser, y el “a cada instante” de la imagen televisiva, a saber, el movimiento incesante de nacer y de perecer de lo que está ahí-delante y en el que la fuerza debe olvidarse y huir, por el efecto de la presión opresiva que dicha fuerza ejerce sobre sí. A la consistencia sin fisura del advenimiento a sí de la vida y, por tanto, a la eternidad de este advenir corresponde que la “actualidad”, característica de la televisión y los medios de comunicación social en general, sea el medio en que éstos se mueven, el aire que respiran. La actualidad, antes de calificar lo representado, es la de la imagen televisada como tal, y denota el hecho de que sin cesar surge una nueva imagen en la que, constantemente desviada de sí, la vida debe constantemente perderse. Lo que es actual es esto o aquello, lo que está ahí ante la mirada, con la condición, no obstante, de que ceda inmediatamente el lugar a otro ser-ahí, brevemente, de que se hunda en la nada. Pero el nuevo ser-ahí está destinado a la misma suerte. Lo actual está en realidad cediendo su lugar a algo distinto, al movimiento mismo de ceder su lugar, de surgir y de desaparecer, y por este movimiento es por el que la vida se desvía constantemente de sí; es el movimiento de una curiosidad siempre frustrada y así siempre renaciente —el movimiento mismo de la televisión: “La tele tiene que agotarse”—.

El surgimiento de la imagen considerado en cuanto tal, es decir, concretamente, reproduciéndose sin cesar, es el esbozo de un lugar trazado y abierto para que venga a ocuparlo algo en lo que uno pueda perderse; la desaparición es la desaparición de ese algo, es decir, la liberación del lugar para que otra cosa se deslice ahí a su vez —surgimiento y desaparición no son más que el acto siempre retomado de la vida por el que ésta se desprende de sí—. Sólo a la luz de semejante acto la desaparición llega a ser plenamente comprensible. Supone ésta que el contenido de la imagen no tiene en sí mismo ningún interés, que está destinado desde el primer momento a ser remplazado por otro. Que por contra el contenido suscite una atención verdadera y valga por él mismo implicaría que permanece, que su percepción suscita en el espectador el crecimiento de su sensibilidad, de su inteligencia, que el espíritu, ocupado en este trabajo interior, se fija en la imagen, que ésta, en lugar de haber quedado atrapada en el engullimiento, escapa a él y, de forma parecida a la imagen estética, se in-

moviliza por encima del tiempo en esa omni-temporalidad que pertenece al objeto cultural y lo destina a la contemplación. Pero entonces la vida ya no intentaría perderse en tal imagen, sino que se realizaría más bien en ella, es decir, en sí misma.

Esto precisamente es lo que la “estética” de la televisión, esto es, la negación de toda estética: el “directo”, prohíbe: el hecho que todo deba ser tomado en vivo, sin ninguna elaboración ni preparación, porque la verdad, en suma, se reduce a la brutalidad del hecho, a lo instantáneo y con ello a la desaparición y a la muerte. Cuando ésta se propone al propio arte como un ideal, cuando la obra está destinada a ser apropiada como un periódico, cuando lo que es digno de estar ahí es lo que mañana no tendrá ningún sentido y no lo tiene pues en sí, es ciertamente el fondo de este mundo, la autodestrucción, la negación de la vida, la muerte, sí, la que sube a la superficie y nos deja reconocer su rostro repugnante. Que la televisión sea un desfile de imágenes, que esta sucesión se produzca a un ritmo frenético, que la máquina funcione todo el tiempo y en todos los lugares, que hay que multiplicar las cadenas y, en cada casa, los aparatos receptores para que precisamente el desfile no se interrumpa nunca; todo ello no se debe a la propia máquina ni a su dispositivo, sino a la esencia ontológica de la televisión y a su adecuación perfecta a nuestro mundo: a la televisión como práctica y a la actualidad que define esa esencia.

La actualidad determina lo que es actual. ¿No es esto evidente? Lo que ocurre es que la actualidad no determina lo que es actual de una manera tan inmediata como se finge creerlo. Lo que es actual, ¿no es lo que está sencillamente ahí, ahora, objetivamente? Lo que está ahí ahora, en este instante que resuena al mismo tiempo en el mundo entero, es precisamente este mundo entero, la totalidad de los acontecimientos, de las personas y de las cosas. Es necesario pues elegir. ¿Qué es lo que dirige esta elección? Sobre la totalidad de la realidad los medios de comunicación social proyectan una retícula, y de ella sólo retienen lo que se corresponde con tal retícula: el atraco de la mañana, las carreras en Vincennes y las apuestas, la frasecita de algún histrión de la política de gira, la subida del dolar y del petróleo (o su bajada), la bajada del oro (o su subida), la entrevista con el portero del inmueble más próximo del lugar donde la violación de la chiquilla se supone que ha ocurrido, la llegada de la travesía del Atlántico a vela, o la etapa del Tour, la literatura, en fin, en el momento de la entrega de los premios, cuando ella misma se parece a una carrera, con favoritos, con los que no puede aspirar a nada, etc. Considerados en la película de su sucesión o en su yuxtaposición en la página de un periódico, estos aconteci-

mientos presentan un carácter común: la incoherencia. Considerado aisladamente, cada uno de ellos se resume en un incidente puntual. Ni sus antecedentes ni consecuencias son presentados con él. Sacar el hilo de su causalidad, de su finalidad, de su significación, de su valor, sería pensar, comprender, imaginar, restituir la vida a ella misma, cuando de lo que se trata es de eliminarla. Nada entra en la actualidad si no es con esta doble condición de la incoherencia y de la superficialidad, de manera que lo actual es lo insignificante.

Lo que por esta insignificancia entra en la actualidad ha garantizado por ello mismo que saldrá de ella, pues ha sido planteado nada más que para ser suprimido. Se deplora hoy que las diversas producciones de la televisión —reportajes, películas, dramas— sean interrumpidos por los anuncios de publicidad que invitan al telespectador a cambiar sin cesar de un programa a otro, tan inconsistente como el que acaba de dejar. ¿Cómo no ver, no obstante, que con este saltar perpetuo de imagen en imagen y a través de sus series inconsecuentes los medios de comunicación social realizan su esencia? Lo actual no es solamente lo incoherente y lo insignificante; debe serlo. Cuanto más absurda sea la televisión, mejor cumple su oficio.

Los medios de comunicación social corrompen todo lo que tocan. Si se encuentran con alguna cosa importante, incluso esencial —una obra, una persona, una Idea—, por el hecho mismo de instalarlo en la actualidad, lo colocan al mismo tiempo en lo inconsistente, porque, con esta manera de estar ahí delante por un instante, es el ser de lo Esencial (el crecimiento en sí de la vida según su temporalidad propia) lo que ya no es posible. Hay una censura propia en los medios de comunicación social. No es solamente, como sucede habitualmente y como se ve en el esfuerzo más o menos hipócritamente disimulado del poder por controlarlos, una censura política; o incluso esa censura ideológica que reúne los estereotipos de una época y filtra a través de ellos todo lo que aspira a la comunicación y al intercambio. Más grave, radical, implacable y, finalmente, decisiva es esta forma de censura por cuyo efecto todo lo que es cultura se encuentra, por su propia naturaleza, inexorablemente excluido del estar-ahí-delante-un-instante, el cual constituye una nueva dimensión de existencia peculiar de los medios de comunicación social y característica del mundo moderno, y a la que llamaremos existencia mediática.

Al igual que el universo técnico del que ella es un producto, la existencia mediática no está separada de todo contacto con la vida, porque fuera de este contacto no existe nada, dado que, entendida como su primer advenimiento a sí, la vida es la condición del ser mismo y, de esta manera, de todo lo que es.

El último contacto con la vida del universo técnico y de la existencia mediática es precisamente la voluntad de la vida de huir. Que la existencia mediática resulte de semejante voluntad, se ve en el hecho de que la vida en ella ya no hace nada, contentándose con mirar, no como mira el espectador de la obra de arte, sino precisamente no mirando más que de esta manera: no haciendo nada, no desplegando ninguno de los poderes interiores de la vida —ni siquiera el de mirar—. Así, hay una manera de mirar sin mirar, sin ver, que implica como correlato una imagen mediática no sólo “fácil”, sino nula, esa nulidad que encuentra su expresión en la autodesaparición de esta imagen en cada instante.

La imagen mediática certifica su último contacto con la vida al ser siempre una representación de esta vida: alguien hablando, o el fulgurante disparo del extremo izquierdo que impulsa el balón hasta el fondo de las mallas. Que en este último contacto con la vida, el proyecto de ésta sea renunciar a sí, es decir, no hacer nada, es lo que demuestra la existencia mediática como tal, *una existencia por medio de los medios de comunicación social*, donde se trata de vivir no su propia vida sino la de otro que cuenta, se agita, golpea, se desnuda o hace el amor en lugar nuestro.

Dado que los instintos subsisten en los telespectadores, no elaborados, en su manifestación más zafia —la fuerza como violencia, el amor como erotismo, el erotismo como pornografía— y puesto que no se trata, ni siquiera para estos instintos reducidos a su más simple expresión, de actualizarse de veras, sino tan sólo de obtener alguna imaginaria distracción derivativa; dado que *la existencia mediática es esta saciedad imaginaria*, entonces la televisión encuentra su culminación y su verdad en el voyeurismo, en la “exclusiva” del siglo: el asesinato colectivo, por bandas de gamberros, de imbéciles espectadores de un partido de fútbol, asesinato mediante la manera del hundimiento, de la compresión, del aplastamiento, del ahogo, del pisoteo, de la asfixia. ¡Horrible espectáculo el de esta vida volteada, hollada, aplastada, achatada, negada! Pero esta negación de la vida no se diferencia de la que preside cada día la concentración de millones de seres humanos ante su pequeña pantalla. El horror de esta negación no difiere del horror del espectáculo con el que les fue dado saciarse esta velada: en ese espectáculo es la verdad de la existencia mediática, es la propia verdad de los espectadores la que brilló un instante ante sus ojos alucinados.

La humanidad que se compromete en la existencia mediática recorre la espiral descendente en la que los poderes de la vida abandonan uno tras otro las diversas prácticas del sentir, del comprender y del amar descubiertas y conser-

vadas en la historia sacrificial de la cultura, donde cada adquisición se ha pagado con una renuncia, con un aumento de potencia. En estas condiciones, reviste una importancia dramática un acontecimiento singular, al cual todavía no se ha prestado suficiente atención, y por el cual la institución encargada de transmitir y desarrollar la cultura se encuentra a su vez zarandeada. Nos estamos refiriendo a la destrucción de la Universidad.



## Capítulo séptimo

### La destrucción de la Universidad

Cuando una cosa se inclina hacia su fin, la causa de su próxima muerte reside en ella o fuera de ella. En el caso de la Universidad —la Universidad francesa será aquí tomada como un caso ejemplar— el principio de su destrucción puede leerse tanto en su realidad propia como en el medio que la rodea. Es el mismo principio que actúa en dos veces o, más bien, que actúa por todos los sitios, en una única sociedad donde la barbarie que la corrompe progresiva y completamente hace imposible precisamente la permanencia en ella de una Universidad conforme a su concepto.

¿Qué es la Universidad? Según el sentido que se extrae a la vez de su etimología y de su origen histórico, *Universidad* —*universitas*— designa un campo ideal constituido y definido por las leyes que lo rigen. Por ser estas leyes como tales universales y, por ello, vigentes, en todo lugar, al menos en el interior del dominio que se le somete, a dicho dominio le afecta, de manera visible o invisible, una universalidad que hace de él una totalidad homogénea. Pero ¿acaso no obedece toda organización humana, y de igual manera toda sociedad, a leyes que, antes de ser plasmadas en un código legislativo o jurídico, son, en primer lugar y en sí mismas, las leyes de la vida? Sobre estas leyes, nuestros análisis precedentes nos han mostrado, por una parte, que son leyes prácticas constitutivas como tales de una ética en su forma original de *ethos*, ética coextensiva a la vida y a la sociedad en general; por otra parte, que estas leyes de la vida son las de su conservación y crecimiento. De esta manera, toda sociedad es por naturaleza ámbito de cultura.

Precisemos, en primer lugar, el estatuto que la Universidad posee según su origen histórico. En un determinada época, en los siglos XIII y XIV en Occidente, el papa, el emperador, el rey, han fundado o instituido una universidad mediante una decisión solemne en cada ocasión y consciente de sus consecuencias. Tal institución consistía en lo siguiente: establecer leyes específicas, diferentes de las que rigen para el resto de la sociedad, a fin de hacer posible la realización de ciertas tareas y la actividad de los que a ella se consagraban. Las universidades se han constituido, allí donde lo han sido, en una marginalidad originaria, deliberada y no simplemente fáctica o contingente. La huella in-

comprendida de esta marginalidad lo observamos todavía hoy cuando resulta que las autoridades ordinarias de policía y de justicia no tienen el derecho de penetrar en el interior de un campus universitario si no es con la invitación explícita de un decano o de un rector que se expresa en nombre de la institución universitaria como tal.

De semejante marginalidad se sigue que el concepto de Universidad entraña una contradicción, si es cierto que lo que tiende a promover, una universalidad limitada y excepcional, se propone como un monstruo lógico. Pero esta contradicción nos remite inmediatamente a una cuestión: ¿por qué leyes y reglamentos diferentes de los que gobiernan en general una sociedad, por qué debe ser instituida esta universalidad paradójica que es la Universidad? Semejante cuestión de apariencia formal reviste una significación absolutamente concreta desde que recordamos que la sociedad en cuanto tal, en cuanto esencia general, no existe y que las leyes de dicha sociedad son en realidad las leyes de la vida, las leyes de su conservación y de su crecimiento. Y la vida, a su vez, no existe ni en la forma de un concepto ni en la de una entidad general: en la medida en que se experimenta a sí misma y no “es” sino como esta experiencia de sí, la vida se produce en cada ocasión en forma de un Sí, como realización de este Sí y como su experiencia efectiva. No hay pues ni Historia ni Sociedad sino tan sólo “individuos vivos” cuyo destino es el del Absoluto, el cual, en cuanto subjetividad absoluta, nunca acontece, sino a través de la multiplicidad indefinida de las mónadas cuyo único fundamento él constituye.

En lo que concierne a nuestro problema, la situación antes evocada se expresa como sigue: en la actividad por la que producen los bienes necesarios para su subsistencia y que reviste en cada época y para cada rama de la producción formas típicas, los individuos son el lugar de experiencias que, por ser cada vez las de un Sí, no por ello cabe menos suponer que presente caracteres comunes: las “leyes de la sociedad” son las formas típicas de esta actividad, con su cortejo de representaciones teóricas, ideológicas y en especial jurídicas. Una vez más, es posible, en la representación y gracias a ella, trazar una nomenclatura general de la praxis social cuya esencia, no obstante, sigue siendo en sí irrepresentable y monádica. Que haya que hablar ahora de “épocas”, es decir, de una “historia” de las formas típicas de esa actividad productiva, resulta en última instancia porque en cada mónada la vida no es sólo conservación, sino crecimiento. De esta manera, el “plus” como “plus de sí misma” al cual tiende toda actividad, porque él mismo se realiza ya en el plano de la vida llamada material, es decir, productora de bienes materiales, la determina como



un “progreso”, una transformación al menos virtual a título de autotransformación —en otros términos, haciendo de ella, una cultura—.

Sin embargo, aunque este plus se realice o no, que propiamente hablando se trate de una cultura o de una fase de regresión, es una ley general de toda sociedad que, en ella, una parte solamente de las actividades que componen su praxis obedezca a las formas típicas de las que hemos hablado y que definen el trabajo social de la economía. Precisamente porque estas actividades son las de individuos determinados, la historia de éstos no es en primer lugar la de la sociedad, no es la Historia, la historia de esas formas típicas de producción, sino precisamente la de los individuos; es la historia de éstos, que comienza no en el siglo XIV y en el siglo XX, sino con su nacimiento —su nacimiento trascendental, se entiende, a saber, la primera realización muda de la subjetividad absoluta en ellos—. A partir de este punto cero de la Parusía inicial se produce un desarrollo extraordinario, el desarrollo puro de la vida entregada a su esencia propia y con ello al proceso continuo de su conservación y de su crecimiento. El cuerpo, por ejemplo, tomando apoyo en el *pathos* inmóvil de su corporeidad original, “se despierta”; cada uno de sus poderes, mediante una operación que encadena entre sí sus diversas fases constitutivas, se construye poco a poco, de manera que pueda ejercerse, y sucede lo mismo para cada una de las potencias del alma<sup>13</sup>.

Tal desarrollo parece, con todo derecho, infinito. Consiste en el empleo de la subjetividad, y es así doble: por una parte, es la auto-activación del *pathos*, en el cual nuestro ser se edifica interiormente. De este modo hay una cultura del sentimiento —no de tal o cual sentimiento: placer, odio, sadismo, etc., sino del sentimiento mismo como tal, un sentirse a sí mismo del sentirse a sí mismo, el cual va creciendo hasta lo que se puede llamar una embriaguez ontológica—. La mística es la disciplina propia que tiene a la vista la auto-experiencia del sentimiento en sus posibilidades originarias, como tal, es una disciplina esencialmente práctica. Pero está presente en toda actividad de cultura y es necesario saber bien por qué. Por la auto-afección, en efecto, todo poder culmina en sí: tanto el del ver con los ojos como el de comprender mediante el entendimiento, tanto el de imaginar como el de recordar. El desarrollo de cada uno de estos poderes implica así su auto-afección original, la cual, haciéndolo posible en cada estadio de su realización, se acrecienta y se profundiza en él y con él.

13. Para una descripción fenomenológica de este despertar del cuerpo en el seno de la Parusía inicial, podemos referirnos al poema de Aigui, *Le Cahier de Véronique*, Le Nouveau Commerce, Paris, 1984.

He aquí por qué, como apuntaba ingenuamente Aristóteles, toda actividad va acompañada de placer. No en absoluto en virtud de una asociación azarosa aunque benéfica. Sino por la razón esencial de que todo acto, el acto de ver, por ejemplo, al tener su ser real en el *pathos* y muy precisamente en su propio *pathos*, todo crecimiento de la visión, y esto en su ejercicio repetido, es por ello mismo la exaltación de su *pathos*, es decir, su autodesarrollo según sus propias leyes —según la ley fundamental del vuelco del sufrimiento en alegría—. Incluso más, esta ley es la más interior de la vida, es el irreprimible e insoportable sufrimiento del ser arrojado en sí y arrinconado contra sí que constituye su fuerza al igual que la de cada uno de sus poderes, que se la da propiamente y les compele a desplegarse uno tras otro —que compele al ver a ver más y, en el auto-crecimiento continuo de su visión y de su *pathos*, conduce a éste a su término, al ardor del sufrir en la embriaguez del Fondo—.

Todos los actos y procesos que acabamos de recordar brevemente, las leyes que los rigen, es decir, que en realidad los expresan, constituyen el campo de la Universidad, lo definen y le pertenecen. ¿En qué se oponen semejantes actos a los que realizan los hombres en su vida cotidiana, en qué difieren sus leyes de las leyes ordinarias de la sociedad? En que no tienen otra motivación que la automotivación inmediata de la vida, a saber, la presión que constantemente ejerce ésta sobre sí misma con el fin de desplegar su fuerza. Tal proceso es pues el de la cultura tomada en su estado puro, y su poder de culturación aparece tanto más espectacular cuanto que comienza en el punto cero del Nacimiento. Su rasgo dominante es el progreso. Éste es tributario de un aprendizaje, de una enseñanza, en suma, de una educación que comienza, en efecto, desde el nacimiento y es asunto, en primer lugar, de los padres. Pero la Universidad toma el relevo, y los múltiples progresos en todos los dominios, prácticos y teóricos, del alumno y, después, del estudiante son reflejo de este proceso de autodesarrollo de la vida o, más bien, se confunden con él.

Por todo ello, es necesario volver a decir que este proceso tiene su fin en sí, es decir, en la vida. El conjunto de las mediaciones que intervienen en la Universidad no son más que aparentes: *entrar en posesión de un lenguaje, de un saber, de una técnica, y esto en una enseñanza y por ella, no es más que entrar en posesión de sí*, en la medida en que el acto corporal o intelectual que se trata en cada ocasión de reproducir se convierte, en esta reproducción y merced a ella, en el acto propio del que “comprende”. Por otra parte, la infinita riqueza de los modelos de cultura que se proponen hoy a todo hombre que tiene acceso a los mismos hace que este proceso de repetición no tenga fin. Incluso para

quien que se limita a un dominio determinado, hay algo siempre que aprender. No hay ninguna razón para dejar la Universidad. De igual manera, la adquisición del saber es únicamente una condición para la creación de saberes nuevos, como la conservación de la vida no es en general más que condición de su crecimiento. La finalidad de la Universidad en todo caso es clara: transmitir el saber en una enseñanza, acrecentarlo en una investigación.

Al contrario, en la sociedad y en la praxis que constituye su contenido, los actos en los que ésta se plasma no tienen por fin inmediato el crecimiento de la vida de aquél que los ejecuta: se trata de ajustar una pieza, de verificar un cheque, de calcular una presión. A partir de este momento, a la acción convertida en trabajo, reconocido y remunerado como tal, se le impone un método al que debe conformarse. De este trabajo se puede decir, por una parte, que supone un aprendizaje y por tanto una enseñanza; por otra, que sigue siendo subjetivo. Pero el aprendizaje o la enseñanza que han capacitado al individuo para ejercerlo se han interrumpido en el estadio de cualificación que se requería. El individuo ha dejado la Universidad para entrar en la vida activa. Con ello, su actividad sufre una mutación esencial, al dejar de ser considerada en un progreso autónomo e indefinido de perfeccionamiento para conformarse con modelos establecidos. Una actividad estancada en modos típicos y estereotipados, inserta en un proceso material de producción e identificándose con él: tal es la praxis social opuesta a la vida universitaria y cultural como tal.

No cabe duda de que esta praxis social, considerada en su conjunto, tiene todavía (al menos hasta el advenimiento de la era técnica) su origen y su fin en la vida, al no ser nada más que el conjunto de las mediaciones por las que esta vida se realiza en una época determinada, según las normas y las posibilidades de esa época. Pero 1) esta realización se reduce a su aspecto material, a la producción y consumo de bienes inmediatamente útiles para la vida corporal (alimento, sexualidad, ropa, vivienda, salud), mientras que la parte de las necesidades y bienes intelectuales, estéticos y espirituales disminuye progresivamente. Y esto, porque 2) el desarrollo de la vida y de la cultura cede su lugar en el mundo surgido de la revolución galileana a un desarrollo técnico autónomo que tiende a regir el proceso de producción en su conjunto, disponiéndolo y organizándolo a su antojo. De suerte que 3) el individuo se enfrenta a una trascendencia cada vez más opaca e ininteligible.

Por una parte, el conjunto de las mediaciones por las que se realiza el proceso material de producción según las modalidades previamente trazadas de la división del trabajo se le impone como una totalidad gigantesca que se yergue

ante él y en el seno de la cual es necesario encontrar un lugar tan irrisorio como predefinido. Por otra parte, este haz tentacular de actividades impuestas no es ya el de la vida, sino el de la técnica: sin embargo, cuando una de estas actividades se convierte, y esto necesariamente, en la de un individuo que está encargado de ella, la padece con *una pasividad que ya no es la de la vida frente a sí, como es el caso de la necesidad*, sino su pasividad con respecto a lo que le es más extraño, a saber, un dispositivo técnico. Semejante pasividad significa para el individuo una alienación radical: no que se transforme, por efecto de alguna transubstanciación mágica, en otro distinto, sino porque la actividad que él asume en el proceso material de producción y finalmente en el proceso técnico del universo ya no tiene su razón en su propia vida.

Universidad y Sociedad se encuentran entonces la una frente a otra como dos entidades opuestas. Esta oposición ya no es la que prevalecía en el origen. El ser-aparte de la Universidad, reconocido y otorgado por el poder temporal, reflejaba una diferencia de funciones sobre el fondo de una comunidad de esencia. Era en los dos casos un mismo proceso, la auto-realización de la vida, aunque revestía, no obstante, dos formas: de un lado, la de la adquisición de conocimientos y el aprendizaje en una enseñanza; por otro lado, la de la actividad económica. Debido a que la totalidad estable que aparece como “sociedad del trabajo” está constituida de individuos que no se integran en ella más que conforme van llegando a su edad adulta y al término de una formación, las leyes de ésta, de la adquisición de los conocimientos y del saber-hacer, eran diferentes de las de su ejercicio habitual y monótono en un oficio. Así la Universidad tenía sus cometidos y, por consiguiente, normas, ritmos, reglamentos propios cuya especificidad a nadie se le ocurría discutir.

Hoy en día, la oposición entre la sociedad y la Universidad ya no descansa en la simple diferenciación de sus funciones. Son dos esencias no solamente distintas, sino heterogéneas; se excluyen mutuamente, se enfrentan en un combate que no puede ser sino una lucha a muerte. El rasgo decisivo del mundo moderno es, lo hemos mostrado, que la vida ha cesado de constituir el fundamento de la sociedad, la cual, desde el origen de los tiempos, era una sociedad de producción y consumo que obtenía su substancia de la de los individuos. Se dirá que tal estado de cosas subsiste y no podría desaparecer: la vida es lo ineludible y lo inexpugnable, el alfa y el omega de toda organización y de todo desarrollo humano, y esto porque ella define a la humanidad trascendental —al sentir, al comprender, al imaginar, al obrar y en todos los casos al sufrir y al gozar, sin los cuales no hay ni humanidad ni hombre—.

Lo que sucede es que entramos en un mundo inhumano. “Inhumano” no designa ningún juicio de valor que le caiga al mundo desde arriba y deplora su insensibilidad. No se quiere decir tampoco que la sociedad hubiera perdido toda relación con las necesidades de la subjetividad viviente, con el beber, el comer: esto es precisamente imposible. “Inhumano” designa el volteamiento y conmoción ontológicos que hace que el principio director y organizador de una sociedad que encuentra su sustancia en la vida, ya no sea ésta, sino una suma de conocimientos, de procesos y de procedimientos para cuyos establecimiento y disposición la vida ha sido dejada de lado lo más posible. Tal situación, descrita en esta obra, es la de la barbarie propia de nuestro tiempo. En la sociedad que inaugura, ya no hay lugar para la Universidad si ésta, como lugar de enseñanza, de aprendizaje y de investigación agrupa el conjunto de los procesos de autodesarrollo y de auto-realización de la vida.

La destrucción de la Universidad por el mundo de la técnica reviste una doble forma: es, en primer lugar, la abolición de la frontera que, en calidad de índice de su diferenciación funcional, separaba hasta el presente Universidad y sociedad; es, en segundo lugar, una vez abatida esta barrera, la irrupción de la técnica en el seno mismo de la Universidad y la aniquilación de ésta como lugar de cultura. A causa de su importancia, estos dos acontecimientos deben ser objeto de un análisis preciso.

La supresión de la marginalidad específica de la Universidad es una reivindicación explícita cuya significación verdadera está enmascarada, no obstante, por las motivaciones ideológicas que esgrime y que son ellas mismas dobles, políticas y profesionales. Desde el punto de vista político y, en el nombre de los ideales igualitarios de la democracia, se cuestiona el derecho de una institución y de aquéllos que le sirven para escapar de la regla común, constituir precisamente un campo aparte, con sus normas y sus leyes propias, las cuales son denunciadas como privilegios infundados. Si se trata del tiempo de trabajo, que en principio es el mismo para todos, ¿cómo tolerar que en la enseñanza superior, por ejemplo, los profesores de facultad hayan visto, durante decenios, su servicio reducido a tres o cuatro horas por semana?, ¡y esto durante seis meses al año! ¿O cómo consentir que las obligaciones de los profesores de instituto o de los establecimientos que los han remplazado se limiten, ellos también, a quince o veinte horas, con vacaciones, aquí también, más amplias que las de los otros trabajadores? Llevada al extremo, la reivindicación política igualitaria se expresa como sigue: el trabajo universitario es un trabajo intelectual. ¿Puede éste estar reservado a una casta de privilegiados? Los “intelectuales” deben co-

nocer, también ellos, la pena del esfuerzo corporal, entregarse al trabajo manual, pasar algún tiempo en los municipios populares y, llegado el caso, en correccionales.

La segunda máscara de la que se vale el rechazo de la especificidad cultural de las tareas y de la condición universitarias es el argumento de utilidad, el preferido por los padres. ¿No tienen por finalidad los estudios conseguir un trabajo? A decir verdad, la enseñanza, considerada como desarrollo de las potencialidades constitutivas de la subjetividad individual, y esto por el ejercicio repetido y la transmisión de los saberes, capacita inmediatamente a quien la recibe para un cierto número de actividades, tanto para su perfeccionamiento como para la adquisición de nuevas disposiciones. Es obvio cuanto más elevado sea el nivel de la enseñanza, mayores son la elección y el número de las “salidas” abiertas. Por el contrario, la idea de limitar los conocimientos a los que de hecho efectivamente se pondrán en práctica es a la vez criminal y contradictoria. Contradictoria, a causa de la fluctuación de la demanda en un mundo en evolución y, por ello, a causa de la necesidad de una adaptación constante, la cual está en función tanto del grado de inteligencia como de la amplitud de los conocimientos dominados. Criminal, porque significa para el individuo el freno en su desarrollo potencial, la reducción deliberada de su ser a la condición de engranaje del dispositivo tecno-económico.

Conviene, pues, afirmar aquí que por lo menos la enseñanza debe responder a una doble vocación. Por una parte, es cierto, situar a cada uno en la condición de desempeñar una función en la sociedad y en disposición con ello de conseguir un trabajo. Por otra parte, no obstante, y de manera más esencial, permitirle ejercitar el conjunto de sus dones y capacidades de manera que realice su individualidad propia, es decir, la esencia de la humanidad en él. Esta segunda tarea es la de la cultura en toda su pureza. En cuanto a la primera, si se presenta, también ella, como un proceso de culturación, al menos parcial, es sólo una apariencia que hay que considerar más de cerca.

Preparar para un trabajo, hacer posible la inserción de un individuo en la sociedad, reviste sentidos muy diferentes según el tipo de sociedad del que se trate, según se trate de una sociedad propiamente económica, que obedece a una teleología económica, o técnica. La inserción económica, por ejemplo, supone la actualización de ciertas potencialidades del individuo, mientras que es indiferente a su desarrollo general. Puede incluso oponerse a él si se necesita una mano de obra no cualificada. No se puede considerar, pues, la finalidad económica como suficiente y válida por sí. Construir la Universidad sobre ella es li-

mitar terriblemente su campo a su vocación y, si ésta es la cultura, es propiamente destruirla.

La inserción técnica —y hemos mostrado ampliamente cómo el universo económico se transforma ante nuestros ojos en el de la técnica— lleva esta dialéctica hasta su extremo. El rodeo por la *hard science* que reclaman las tecnologías elaboradas no concierne las más de las veces más que a algunos dominios restringidos de la actividad económica y a un número limitado de individuos: la mayoría queda confinado a tareas automáticas. La finalidad técnica puede aún menos erigirse en principio único que determine de manera exclusiva ciertas carreras y, más generalmente, una *enseñanza técnica autónoma*, que se ha definido, no lo olvidemos, por la expulsión de la vida trascendental constitutiva de la humanidad del hombre. Resulta que vemos repetirse en el interior de la Universidad son los presupuestos mismos del universo tecnocientífico. La condición de esta repetición es precisamente la supresión progresiva de la línea de demarcación original de la Universidad y la sociedad: “Universidad del pueblo” o “Universidad de nuestro tiempo”, adaptada al mundo y a sus exigencias, es todo uno. Sucede solamente que, después del hundimiento de las ideologías políticas que la recubrían, la verdad de todo este movimiento se ha vuelto patente: *después de su eliminación de la sociedad, la expulsión de la cultura fuera de la Universidad misma.*

Porque la sociedad está hecha de individuos que entran en la vida profesional por oleadas sucesivas, el simple mantenimiento de su actividad implica la transmisión, de una generación a otra, de los saberes que la hacen posible —y esta tarea, decimos, es la de la Universidad—. Dos cuestiones se presentan entonces: ¿qué saber se trata de transmitir? Y ¿cómo? Comencemos por la segunda, porque la comunicación de los saberes obedece a una ley única que los concierne a todos. ¿No es la pedagogía ese saber previo que se impone a los otros dictándoles los modos adecuados para su transmisión? La ilusión estriba en creer que estas leyes específicas de la comunicación son leyes formales que constituyen un dominio autónomo. A partir de ello, debido a esta autonomía de la pedagogía que propiamente forma su esencia, *la enseñanza se vuelve independiente del contenido enseñado.* Una cuantas nociones de pedagogía bastan de ahora en adelante para transformar a todos los ignorantes en profesores sin-guales.

Es precisamente lo que ha pasado en la Universidad francesa durante los últimos treinta años. Un ejército de maestros no cualificados, reclutados deprisa para controlar la avalancha de alumnos provocada por la generalización de la

enseñanza secundaria al mismo tiempo que por el despegue demográfico, se ha encontrado de repente titularizable y titularizada. A la vez también, dado que ya no era el contenido de los saberes lo que importaba, los que habían adquirido el dominio de los mismos no se encontraban en su sitio, en una institución en la que los nuevos profesores eran tan incultos como sus alumnos. Agregados, profesores con el CAPES\* y otros doctores se convirtieron en objeto de persecuciones y vejaciones múltiples: para ellos los puestos más excéntricos, los establecimientos menos relucientes, las clases más difíciles. Como siempre, la lucha de los más numerosos, de los débiles —en este caso, de aquellos que no sabían nada— contra los fuertes —los diplomados—, se redobla con el volteamiento de los valores, al término del cual los valores del saber ya no importaban en la Universidad y debían ceder su lugar a otros más apropiados: la buena voluntad, el sentido social, la abnegación, el amor a los niños, los desheredados, etc. El volteamiento de los valores encuentra su culminación en la ideología política cuyo sentido verdadero desvela: el igualitarismo, la lucha contra el elitismo, etc. Sindicalistas del SNI o del SGEN, cristianos-sociales preocupados en adaptarse a su tiempo, todos los que habían dejado de hacer del esfuerzo intelectual y de la cultura su ideal, demagogos, descontentos, perezosos de todo género se dieron la mano y dieron la mano a la administración y al poder político, los cuales veían en la nueva situación la ocasión de pagar, con los menos costes posibles, el raudal de funcionarios no cualificados de la Educación nacional, al mismo tiempo que, visto que el poder intelectual de la Universidad había quedado definitivamente por los suelos, la ocasión de ocupar su lugar.

El punto álgido de esta explosión nihilista, el mayor peligro, llegó cuando, conforme a la predicción nietzscheana, los fuertes se dejaron ganar por la ideología y el resentimiento de los débiles, ocupando la cabeza del cortejo y yendo a escupir con ellos sobre la tumba de la cultura. Eran profesores titulados, rectores de Universidad los que discutían el título y la función de profesor, los que preconizaban su eliminación de los consejos de Universidad, el cuadro único, la supresión de las tesis, *es decir, la supresión de toda norma cualificativa para la enseñanza superior*. No era sólo una categoría profesional, a decir verdad, era la posibilidad misma de una enseñanza superior la que era cuestionada, cuando el servicio ligado a la condición de profesor resultaba cuestionado a su vez. Pues toda enseñanza superior proviene de una investigación en sí

\*. CAPES: “Certificat d’Aptitude au Professorat de l’Enseignement de Second degré”. Equivaldría a lo que en España se ha llamado CAP: Certificado de Aptitud Pedagógica (N. del T.).



infinita que conduce a conferencias cuya preparación, que exige meses o años, debe normalmente conducir, por otra parte, a la publicación de obras donde se construye buena parte de la cultura de un país y de un tiempo. Aumentar el servicio de los profesores no es, pues, solamente atacar a los hombres eminentes, era poner fin a la enseñanza superior y, con ello, a la Universidad misma en su vocación de investigación. Que este aumento de los horarios —es decir, en realidad, la destrucción de la Universidad— haya sido reclamado por los mismos profesores de Universidad o por su extraño sindicato (y esto cuando por todos los otros sitios las reivindicaciones sindicales piden una disminución del tiempo de trabajo), es un hecho terrible para el que sabe reconocer lo que esconde el abrigo de la demagogia política: la autodestrucción de la Universidad como autodestrucción de la cultura, como autodestrucción de la vida.

¿En qué consiste, considerada en sí misma, es decir, filosóficamente, la transmisión de un saber? Consiste en el acto por el que cada evidencia constitutiva de este saber, de sus principios, de sus axiomas, de sus inferencias y de sus consecuencias, resulta repetida, reactualizada por el que, haciendo de ella su propia evidencia, comprende este saber y de esta manera lo adquiere. Semejante repetición es doble, teórica y práctica. Es, por una parte, la repetición de la evidencia que acaba de ser tratada, del acto que la produce; es, por otra parte y necesariamente, la del *pathos* en el que el acto de evidencia arraiga, al no ser nunca, como tal acto cognitivo, más que en su auto-afección y por ella. Con toda seguridad, las determinaciones puramente patéticas pueden ser reproducidas en la ausencia de toda referencia intencional, de todo “conocimiento” —un acto de puro amor, por ejemplo—. El reconocimiento, en su existencia autónoma, de una dimensión ontológica de inmanencia radical en el seno de la que se realiza esta repetición original es esencial. Sólo ella permite comprender la transmisión de los saberes primitivos extraños al conocimiento representativo y objetivo, y que lo preceden necesariamente. Los primeros intercambios de la madre y el niño, la adquisición de los movimientos corporales, el aprendizaje en todas sus formas, los fenómenos de imitación y de empatía que subyacen a la vida individual y social se producen todos en el interior de esta esfera intersubjetiva afectiva que pone en juego las modalidades patéticas de las mónadas que en ellos participan y que se fundan en ellas. En psicoanálisis, para no poner más que un ejemplo, la relación del analista y del analizado no es más que una modalidad de la intersubjetividad patética de la que hablamos.

Pero si se puede, y se debe, afirmar la existencia de una repetición propiamente patética, la de un afecto sin representación, lo inverso no es verdadero:

toda repetición teórica de un acto de evidencia o de conocimiento en el sentido habitual del término es igualmente una repetición patética, la de la autoafcción de este acto. *La repetición en la que consiste toda transmisión y toda posible adquisición de un saber, sea el que sea, corporal, sensible, cognitivo, axiológico o afectivo, toda repetición teórica y, más generalmente, afectiva, la llamamos contemporaneidad.* El que entra en contacto con una verdad cualquiera, ya se trate de la de Cristo crucificado o la de las leyes de la adición aritmética, se convierte en contemporáneo en el sentido en que acaba de ser mencionado, se convierte él mismo en esa verdad, o lo que la hace posible. El primer caso es el de una verdad práctica; el segundo, el de la verdad teórica.

Añadamos que esta contemporaneidad tiene su temporalidad y su omnitemporalidad propias. Su omnitemporalidad, puesto que es posible hacerse el contemporáneo de un acontecimiento que se ha producido hace veinte siglos y, *a fortiori*, de toda verdad racional y como tal intemporal. “Hacerse el contemporáneo de” significa, no obstante: entrar en el proceso que conduce a aquello de lo que se quiere ser contemporáneo y a cuya contemporaneidad sólo se llega después de dicho proceso. Su temporalidad es la del ek-stasis si se trata de la verdad teórica; la inekstática, del *pathos* y así lo historial mismo de lo Absoluto, si se trata de la verdad práctica.

De la naturaleza de la contemporaneidad de la que toda transmisión y toda adquisición del saber sacan su posibilidad y su esencia, se sigue que ésta no es reducible a una teoría formal ni a una red de leyes formales que se pudiera separar del contenido cognitivo, puesto que en verdad *la adquisición y así la transmisión de un saber son idénticas a la efectuación fenomenológica concreta de ésta en la repetición*, al acto pues que reproduce su contenido representativo, en el caso del conocimiento teórico, o bien, al *pathos* que, siempre en la repetición, se identifica con la verdad práctica, en el caso de la estética, de la ética y de la religión. La idea de que la pedagogía (o, como se dice hoy, las “ciencias de la educación”) pueda constituir una disciplina autónoma es equívoca. Es verdad que hay una esencia propia de la comunicación y es lo que acabamos de esbozar. *La teoría pura de esta comunicación, y de esta manera la pedagogía en cuanto tal, es la filosofía primera.* Ésta muestra precisamente que la esencia de la comunicación se identifica con la actualización fenomenológica del saber que hay que comunicar, en su nóesis y su nóema. La tesis de una transmisión de conocimientos que se produjera independientemente de éstos, de su posesión y de su reactivación en la relación enseñante-enseñado, es absurda. Un pedagogo ignorante es un círculo cuadrado.

Qué saber debe transmitir la Universidad —en esta transmisión que consiste en la co-repetición por el maestro y el alumno del saber transmitido— es nuestra segunda cuestión, la única que permite circunscribir las tareas de una enseñanza verdadera. La respuesta es una sola palabra: la cultura, es decir, la autorrealización de la vida en la forma de su auto-crecimiento, y ello en lo que concierne al todo de sus posibilidades.

Dos apreciaciones decisivas deben ser hechas aquí, y la primera no es más que un recordatorio. Porque la cultura es este auto-cumplimiento de la vida, es esencialmente práctica. Los saberes que la constituyen en primer lugar son, ellos también, saberes prácticos. Son, lo hemos dicho ya, aunque el examen de toda cultura pasada lo muestra con evidencia: el arte, la ética, la religión. La ética por sí misma es coextensiva de la cultura, si es cierto que todo acto vivo, incluido aquí el teórico, es un acto práctico, un modo del *ethos*, procedente como tal de una apreciación axiológica. La danza, por ejemplo, es una forma ética de la marcha, una expresión del dominio corporal en general. Hemos insistido en la importancia del arte, que es la cultura de la sensibilidad. También él impregnaba las sociedades pasadas, sin constituir en ellas, como es el caso hoy, un dominio aparte reservado a los iniciados o a los snobs. Era una fuerza que dirigía la mirada de los hombres, los modos de construcción, los comportamientos, los usos, los ritos y, principalmente, los ritos sagrados.

En cuanto a la religión, ¿cómo negar su importancia en el desarrollo de los pueblos, sobre todo los más grandes? En Egipto, penetraba la vida cotidiana, determinando el conjunto de las actividades económicas, imponiéndoles, más allá de la simple producción de “valores de uso”, fines extraordinarios. Las diversas críticas positivistas, con sus explicaciones tan radicales como simplistas, se derrumban a partir del momento en que nos damos cuenta del enraizamiento de la religión en la esencia de la vida —en el hecho de que ésta, en cuanto experiencia de sí, no es nunca el fundamento de su ser—. La experiencia de lo sagrado es la experiencia de esta situación ontológica última cuya contraprueba la proporciona la angustia de la muerte —que se enraíza, también ella, en el sentimiento que de lo viviente tiene de no ser el fundamento de sí—. Así se ve en toda cultura que el culto a los muertos está ligado a la religión por una red de relaciones infrangibles —de la misma manera, por lo demás, que la ética—. Debido a que ésta se identifica con la praxis, extrae sus valores y sus prescripciones de la esencia de la vida. Si la vida, por ejemplo, se presupone constantemente sin que, por tanto, se haya puesto ella misma, quiere decirse que esa es la razón de que no haya sido dado a ningún viviente atentar contra ella; muer-

te, violación o robo están prohibidos. El arte a su vez, se origina en lo sagrado: toda obra de arte cuenta su propio nacimiento. Al ser sagrado el arte, se marchita cuando su carga religiosa desaparece, como se ve por ejemplo en Occidente con el hundimiento de la pintura a partir del siglo XVIII hasta su renovación en las grandes obras “místicas” del siglo XX : Kandinsky, Klee, Rothko, por citar sólo los más prestigiosos.

Nuestra segunda apreciación adopta entonces la forma de una interrogación: si arte, ética y religión constituyen las formas fundamentales de toda cultura y son su contenido esencial, ¿qué puede significar una enseñanza que ignora a las tres —*una Universidad que prescinde de la cultura*—? La Universidad moderna y “democrática” hace gala de un cierto número de valores que entran en unas pocas rúbricas: objetividad, imparcialidad y, de este modo, “rigor”; dicho brevemente, “neutralidad”. Pero ¿se puede invocar ciertos valores careciendo de una teoría general de los valores y de su fundamento, careciendo de una ética capaz de legitimar las opciones fundamentales, de marcar las finalidades explícitas, de definir los comportamientos? Son opciones, es cierto, que han presidido y que presiden cada día el establecimiento de los programas, que deciden tanto la importancia respectiva de las materias que hay que enseñar como el modo de su enseñanza. Pero estas opciones no tienen nada de ético, estas opciones están fuera de la ética, son opciones contra la ética —contra la vida—. Opciones donde nadie opta, opciones sin opción, con su radicalidad y su violencia inhumanas.

¿Dónde se hacen tales opciones, en qué lugar tan diferente a aquel en el que se despliega la *universitas* de la Universidad, y anterior a su despliegue? El espacio de donde la vida ha sido excluida, y que se define por esta exclusión, presentada como la condición de todo saber verdadero, objetivo, riguroso, imparcial, es decir, la condición de la ciencia, es el espacio galileano. La “neutralidad” de este saber es la misma de este espacio, la presuposición galileana que precipita al mundo moderno en la técnica. La Universidad moderna y democrática que se ufana de su neutralidad, de su objetividad, no existe sin presuposición, se edifica en el espacio galileano y se apresta a reproducirlo en ella. Y esto, con una doble condición ya reconocida por nosotros, pero cuya significación mortal percibimos mejor ahora: por una parte, que la separación tradicional Universidad/mundo sea abolida —y es entonces, y sólo entonces, cuando la Universidad se convierte en un microcosmos—; por otra parte, que, una vez convertido el contenido de este mundo de la tecno-ciencia en el contenido de la Universidad, ésta última conciba y prosiga en lo sucesivo su activi-

dad “científica” de investigación y de enseñanza si implicara la expulsión deliberada y sistemática de toda cultura.

*La Universidad galileana, acultural, microcósmica* (e incluso, desde el punto de vista de la cultura, microscópica) no se ha establecido de repente, es el resultado de un largo proceso cuyas fases escanden y reflejan las de la introducción en Occidente del nuevo principio que iba a destruir en él no sólo su propia cultura, sino toda cultura posible, como lo muestran con evidencia el estrago de la tierra entera y la eliminación por la técnica del resto de culturas. En su origen la Universidad comprendía dos facultades principales: las de filosofía y teología. Desde la época galileana, no obstante, las ciencias en el sentido moderno aparecen en su seno. La primera academia fundada por Luis XIV en 1706 en Montpellier se llama “Academia de las ciencias y las letras”. La dicotomía que se instaura entonces entre estos dos grandes grupos de disciplinas plantea, en cuanto a su fundamento, un problema filosófico al cual nosotros estamos en disposición de aportar una respuesta clara. Las “ciencias” designan el conjunto de las investigaciones sometidas al proyecto galileano y que pretenden el conocimiento objetivo del ente natural despojado de sus propiedades sensibles y subjetivas. Las “letras” apuntan a estas propiedades, es decir, a la vida trascendental misma en cuanto que tal.

La historia, la literatura, las lenguas clásicas y vivas, la filosofía pueden hablar de esto o aquello, y no lo hacen nunca sin una referencia implícita, aunque originaria, al modo de aparición de “esto” o “aquello”, es decir, a una subjetividad que ya no es aquí un personaje inútil y que estorba, sino la “cosa misma” y aquello de lo que se trata a fin de cuentas. Cuando la historia hace balance de los buenos y malos inviernos, compara curvas demográficas, rendimientos por hectárea, mide a través de estos datos considerados objetivos las condiciones de la conservación o del crecimiento de la vida, o las de la muerte; se trata siempre, tras la máscara de los aparatos conceptuales o estadísticos, de una historia de la praxis y de su angustia. La literatura no tiene otro designo que realizar de la misma manera el desvelamiento de la esencia de la vida y, si ella lo hace por la vía de procedimientos estéticos, es porque el arte, al cual pertenece, es el vehículo privilegiado de esta relación esencial con la vida. Tal relación llega a ser consciente de sí en la filosofía, cuya tema propio ella constituye.

La dicotomía de las ciencias y las letras se funda así en la diferencia de sus objetos, a saber, la diferencia ontológica radical que separa al ente desprovisto en sí mismo de la capacidad de experimentarse a sí mismo y, por otro lado, a lo que lleva en sí tal capacidad y se define por ella, es decir, la subjetividad tras-

cidental o, si se prefiere, el Ser en cuanto la Vida. Sobre esta capacidad se funda la *humanitas* del hombre. De semejante distinción entre el ente y el Ser resulta que *las ciencias no hablan nunca del hombre* o, lo que viene a ser lo mismo, hablan siempre de él *como algo distinto de él mismo*, como átomos, moléculas, neuronas, cadenas de ácidos, procesos biológicos, fisiológicos, etc. Las “letras”, por el contrario, edifican a su manera, que parece frecuentemente confusa, aun cuando no tengan de ello una conciencia clara, un saber real del hombre en su humanidad trascendental. El imperialismo del principio galileano y del universo tecno-científico que ha engendrado se traduce ante todo y de manera visible en el interior de la Universidad por el rechazo progresivo de las disciplinas literarias en beneficio de las disciplinas científicas. En la enseñanza secundaria, las modificaciones constantes de los programas y de los horarios van en la misma dirección. El cambio más espectacular concierne a la filosofía, que constituía la formación fundamental, a razón de nueve horas por semana, para el sesenta o setenta por ciento de los alumnos de los últimos cursos y cuyo horario medio ha sido reducido, para el conjunto de los alumnos de esos cursos, a dos o tres horas. Siendo la filosofía, entre otras cosas y como nosotros precisaremos, una teoría general de los saberes, su eliminación por el principio tecno-científico significa el rechazo de éste a someterse a la crítica de una instancia distinta de él, marca su encrespamiento, su pretensión totalitaria de constituir el único tipo de saber. En la enseñanza superior, el retroceso de las disciplinas tradicionales de la cultura se traduce de múltiples maneras de entre las que la más significativa es la introducción de las disciplinas científicas dentro de las antiguas facultades de letras, donde se ofrece, por ejemplo, una enseñanza de matemáticas destinada a iniciar a los estudiantes en los nuevos métodos estadísticos y otros que invaden las ciencias humanas, mientras que la idea misma de medidas recíprocas tan concebibles o incluso necesarias —como una formación filosófica, ética o histórica para los juristas, los médicos, incluso los matemáticos— parecería incongruente.

La influencia del principio galileano no se traduce solamente por el retroceso de las disciplinas literarias sino, en el interior de cada una de ellas, por su subversión interna. El motivo de este estremecimiento es general: cada vez que se puede hacer y de manera concebible, aunque sea absurda, el objeto último de la investigación —la humanidad trascendental del hombre—, se ve remplazado por algún sustituto que pretende valer en su lugar pero cuya elección depende en realidad de su aptitud para someterse a métodos de tipo objetivista y principalmente matemático, lo que ocurre al término de un deslizamiento frau-

dulento del que ya ni siquiera se tiene conciencia. Si se trata, por ejemplo, de la literatura, la consideración lingüística oculta o desvía el análisis literario y en su lugar, el texto o, más bien, el lenguaje que considerado en su objetividad residual viene a sustituir a la creación de lo imaginario donde se producen las significaciones estéticas que constituyen la obra y con ello lo literario como tal. Su ocultación no proviene sólo de la invasión de su dominio propio por las categorías de la lingüística; las diferentes “aproximaciones” psicoanalíticas, sociológicas, políticas que proliferan hoy, tienen el mismo efecto. Reducir una obra a su significación social o explicarla por el contexto en el que se inserta, o incluso privilegiar las obras “realistas”, donde resulta más fácil cometer este contrasentido, es, en todo caso, negar la literatura misma. Esta negación está inscrita en los programas y otras circulares ministeriales que prescriben que los fragmentos elegidos para explicar en los cursos de francés ya no deben ser novelas o poemas sino artículos de periódicos, testimonios, documentos relativos a la vida profesional, sindical, deportiva, turística, sexual, etc., y destinados a favorecer, llegado el día, la inserción del alumno en el medio social.

También se elimina la cultura en el estudio de las “lenguas”, el cual queda reducido a su práctica inmediata. Las lenguas clásicas, conocidas principalmente a través de las obras literarias, filosóficas o históricas y, por ello, sobrecargadas de cultura, son abandonadas. El estudio de las lenguas vivas obedece a las mismas motivaciones que el del francés, no yendo más allá del nivel lingüístico, sino para bascular hacia el sociologismo. El fin es familiarizar al alumno con la existencia cotidiana de un país, considerada en sus aspectos más superficiales, reflejados a través de la vulgaridad de los medios de comunicación social. Mediocridades, estereotipos escritos de prisa y corriendo por periodistas a falta de qué copiar, prevalecen sobre Shakespeare o Dante, Pascal o Gøthe, Dostoevski o Mandelstam. En el programa de opositores de inglés, la literatura inglesa se ha convertido en una materia optativa.

La influencia del principio galileano sobre las disciplinas fundamentales de la cultura, la expulsión por parte del mismo del contenido específico de estas materias, encuentra su ilustración más notable en el caso de la filosofía. La filosofía tiene por tema la humanidad trascendental del hombre. Es la única capaz de fundamentar un auténtico humanismo. La *humanitas* del hombre es la subjetividad reconducida a su dimensión de inmanencia radical, a su autorrevelación original y propia, diferente de la del mundo. La filosofía no es la vida, sino uno de sus efectos, aquel en el que, embriagada de sí misma y experimentándose a sí misma como lo absoluto, la subjetividad viviente intenta conocerse a

sí misma, proponiéndose de esta manera a sí misma como tema propio. La realización de esta tarea ocasiona problemas considerables cuya solución exige la elucidación de las formas de todo saber posible y, en última instancia, de su esencia común, a saber, la fenomenalidad como tal. Comprendiéndose como fenomenología, la filosofía se da el medio de cumplir el programa legado por la tradición y de conducirlo a su culminación: no ser únicamente una teoría trascendental del conocimiento y de la ciencia, sino de todas las formas de experiencias concebibles, de su jerarquía, de su relación y, en último término, una teoría de la vida misma.

Está claro que ninguno de estos problemas puede ser examinado aquí. Es suficiente observar que perdiendo de vista a la subjetividad el proyecto galileano retira a la filosofía su objeto propio. Desde que esta expulsión (la cual no tenía en Galileo más que una significación metodológica, apuntando por otra parte al conocimiento de un ente en sí no subjetivo) recibe, al contrario, una significación dogmática, como sucede con el positivismo, la filosofía está condenada a muerte. No es nuestro propósito analizar aquí que esta eliminación dogmática de la subjetividad, y ello en el seno de una problemática del conocimiento cuya esencia es subjetividad, sea absurda, y que haya conducido al fundador del positivismo a una enorme contradicción la cual toma la forma de la vuelta masiva del sentimiento al lugar mismo del que la vida acababa de ser expulsada. Contentémonos con observar la suerte reservada a la filosofía en la Universidad neopositivista.

Además de su retroceso, ya mencionado y comparable al de la literatura, al de las lenguas clásicas, al del arte y la cultura en general, la filosofía está subvertida interiormente por el hecho que, al cesar de proponerse como una teoría general del saber y así de la subjetividad trascendental en cuanto tal y en sus estructuras más profundas, ha quedado reducida a una reflexión sobre el saber científico dado como el único válido: se ha convertido en epistemología o, mejor —dado que la ciencia en su gestación constituye la auténtica reflexión sobre sí misma—, simple historia de las ciencias. En el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique)\*, la filosofía tiene derecho a ocupar su lugar en la sección 45, última sección, y titulada “Filosofía, epistemología, historia de las ciencias” —sección cuya pura y simple supresión es una propuesta habitual—. En el mejor de los casos, lo que ha sustituido a la inmensa tarea de elucidar la esencia de la vida y, de esta manera, la humanidad trascendental del hombre,

\*. Centro Nacional de Investigación Científica (N. del T.).



ha sido un saber *a posteriori* interesado en el desarrollo de un tipo particular de saber en el mundo moderno.

En su punto álgido, la negación dogmática de la vida trascendental no pervierte solamente a la filosofía, sino que la elimina en beneficio de una disciplina nueva: la psicología positiva o científica. La filosofía clásica ya era una psicología, en la medida en que se encargaba de la *psijé*, que quiere decir alma, subjetividad, y del *logos*, un saber que le concierne. Psicología es la definición de la filosofía. La negación radical, ontológica, de la subjetividad se produce al comienzo del siglo veinte con el advenimiento del conductismo, cuyo carácter contradictorio se ha mostrado. Una vez que ha sido eliminada la conciencia, queda por encontrar para esta ciencia un objeto nuevo: éste será el comportamiento, el cual implica, no obstante, la objetivación en él de una subjetividad trascendental, la única capaz de conferirle su “sentido”. Por eso, la psicología científica sólo se realiza cuestionando la especificidad y autonomía del comportamiento humano, interpretándolo como una simple apariencia, como el fenómeno o el resultado de un proceso en sí biológico. Con esta pretensión de ofrecer una explicación exhaustiva de la subjetividad a partir de la biología, la psicología “científica” revela su último presupuesto materialista, se autodestruye como disciplina autónoma para dar la palabra a una ciencia de la naturaleza. Así conduce a su más alto grado a la alienación del hombre: dando cuenta de todo lo que en él es humano por medio de lo que no lo es de ninguna manera. La psicología científica y materialista aparece entonces como la verdad del proyecto galileano aplicado al hombre, y que consiste en la eliminación de su esencia propia.

Lo único que ocurre es que no se puede explicar la subjetividad, ni tan siquiera un poco, mediante lo biológico, aun habiéndola reducido a lo psíquico, es decir, a su sombra en el mundo. Y ello porque si *a* es algo biológico y *b* algo psíquico, el vínculo de *a* y *b* escapa por principio, pues *b* sólo puede constatarlo, y esto en su ámbito propio, *en él mismo y por sí mismo*, como lo que, en relación con lo biológico, es algo absolutamente nuevo, irreductible a él o, para hablar como Descartes, una idea innata<sup>14</sup>. Así, nunca se puede, a partir del conocimiento de un proceso biológico, incluso químico, deducir de él el conocimiento de lo psíquico (del rojo, del dolor, etc.), sino solamente, por el contrario, partiendo de éste y así proponiéndolo y presuponiéndolo tal como se

14. “Pues los órganos de los sentidos no nos refieren nada de la idea que se despierta en nosotros a su propósito, y por ello esta idea ha debido encontrarse en nosotros antes” Carta a Mersenne del 22 de Julio de 1641 en *Oeuvres*, op. cit., III, p. 418.

presenta, como se presupone y como se conoce él mismo, constatar su correlación —ésta, por otra parte, no hace más que hacer intervenir, en ella, la representación de la subjetividad en el psiquismo humano, y nunca la subjetividad misma, la cual se retira y se retiene en la Noche inextática de su inmanencia pura—.

Que a partir de lo biológico no se pueda obtener el menor conocimiento concerniente a lo subjetivo en cuanto tal, es lo que debe reconocer todo pensamiento (aunque sea cientista y materialista) cuya práctica le fuerce a la comprensión correcta de los fenómenos en cuestión. Hablando del psiquismo profundo, de lo que se llama “los estados latentes de la vida psíquica”, Freud declara categóricamente: “En el momento presente nos son perfectamente inaccesibles por sus caracteres psíquicos; ninguna representación fisiológica, ningún proceso químico puede ofrecernos una idea de su naturaleza”<sup>15</sup>. Si se echa un vistazo a las disciplinas emplazadas bajo la rúbrica “psicología” en la Universidad de hoy, se descubre, al lado de una psicología científica del comportamiento que reconduce a la biología, una enseñanza del psicoanálisis, sin que se suministre ninguna justificación teórica de esta extraña yuxtaposición de investigaciones heterogéneas, cada una de las cuales sigue su camino ignorando a la otra. Ahora bien, la razón de semejante situación está clara para nosotros, pues es la estricta consecuencia de lo absurdo del proyecto galileano aplicado al conocimiento del hombre: la expulsión de la vida trascendental fuera del dominio del saber por la psicología objetivista del comportamiento entraña su represión en el “inconsciente”, y con este título resulta recuperada por el psicoanálisis. El psicoanálisis es el sustituto inconsciente de la filosofía cuya gran tarea recupera: la delimitación de la *humanitas* del hombre. Recuperación imposible sin un método trascendental y en primer lugar eidético, sin una ruptura consciente con el objetivismo galileano al que, de manera contradictoria, el psicoanálisis vuelve sin cesar. De tal manera, que éste sólo ha podido edificar una psicología bastarda, medio-subjetiva, medio-objetiva, una psicología empírica en la que la pretensión de hacer que algunos conceptos empíricos desempeñaran un papel trascendental (relación con el Padre, sexualidad anal, etc.) sólo puede desembocar en la más extrema confusión.

15. *Metapsicología*, coll. “Idées”, Gallimard, Paris, 1968; *Gesammelte Werke*, X, 267. La restricción “en el momento presente” es un testimonio curioso del rechazo que la ideología cientista opone a una capitulación sin condiciones ante la evidencia apodíctica que le aporta el desmentido más mordaz.

Considerada como aplicación del proyecto galileano al conocimiento del hombre, la psicología se presenta como el prototipo de las nuevas “ciencias humanas”, de las que hemos propuesto en el capítulo 5 de la presente obra una teoría general en la forma de su desmantelamiento. El desarrollo de una enseñanza específica de psicología, su pretensión de sustituir a la filosofía o, al menos, a la “psicología filosófica” tradicional, de presentarse como un conocimiento científico del hombre en lugar de los viejos sueños metafísicos; todo esto certifica de manera llamativa el progreso continuo del principio galileano en el seno de la Universidad y de las disciplinas literarias y humanistas mismas. La irrupción, al lado de esta psicología, de una sociología que obedece a los mismos presupuestos y que reivindica el mismo título de científicidad tiene el mismo sentido. En realidad, se trata, pues, de una sociología muy particular<sup>16</sup>. En efecto, una sociología que se interese por la humanidad del hombre y la ponga en juego no podría, lo mismo que la psicología, prescindir de una consideración trascendental, la cual consiste en la intersubjetividad que está en el fundamento de todo fenómeno social, sea el que sea. Por una parte, el contenido de la intersubjetividad no es otro que el de las subjetividades que entran en relación, de suerte que sus leyes, las leyes de la sociedad, no son diferentes de las de los individuos que la componen. Por otra parte, esta intersubjetividad debe ser pensada por sí misma, y esto no solamente como un resultado o un estado de cosas, sino según el proceso trascendental de su formación que lo engendra propiamente o por el que se auto-engendra ella misma. Realizar esta tarea era la obra de un gran filósofo, el sociólogo francés Tarde, quien, a través de una elucidación del fenómeno crucial de la imitación, supo sumergir la mirada hasta ese proceso trascendental de la autoconstitución de toda intersubjetividad concreta.

Pero el rechazo, por el proyecto galileano, de la subjetividad trascendental es de igual manera el de la intersubjetividad. La sociología científica debe pues, de igual manera que la psicología del mismo nombre, darse un objeto diferente: seguirán siendo todavía, sustituyendo a la esencia subjetiva, “comportamientos” o “fenómenos” reducidos a su ser-dado en la objetividad de la sociedad —comportamientos o fenómenos no ya individuales, sino sociales—. En la medida en que tales comportamientos deben hacer abstracción de la intersubjetividad, de igual manera que los comportamientos de la psicología hacían

16. Ni que decir tiene que la presente crítica apunta únicamente a esta sociología “galileana” — en modo alguno a toda sociología posible, menos todavía a su Idea—.

abstracción de la subjetividad, han de subsistir por sí mismos y no ya por esta subjetividad sin la que, no obstante, carecen de contenido y de sentido. Tal fue la afirmación decisiva formulada por Durkheim y única capaz, en efecto, de fundamentar una sociología objetivista y como tal científica: la hipóstasis de la sociedad y de los procesos sociales, con la hipóstasis, como correlato, de las leyes sociológicas autónomas, independientes de las leyes de la subjetividad individual y, más aún, imponiéndose a ellas. El absurdo de que “la vida de esta sociedad sigue leyes opuestas a las leyes que hacen obrar al hombre como individuo” —absurdo denunciado por Marx en su polémica contra Proudhon<sup>17</sup>—, se convirtió en el principio explícito de la nueva sociología, que, relevada por un marxismo ignorante por completo de Marx, ocultaría definitivamente la de Tarde y, a la vez, la posibilidad de una sociología dinámica y viva.

Hemos mostrado cómo esta sociología objetivista con pretensión científica se desdobra, en el marxismo convertido en leninismo, en una ideología política al mismo tiempo que en una ética discutible. Porque la relación Sociedad/Individuo (que son en realidad lo Mismo, que tienen la misma sustancia —subjetividad, intersubjetividad, praxis—, de suerte que sus leyes son también las mismas) es pensada como una relación externa de causalidad entre dos entidades separadas, en la que la primera es la causa y la segunda el efecto, entonces al individuo ya no le queda más remedio, si quiere desprenderse de su condición irrisoria, que consagrarse a las tareas políticas con el fin de identificarse, de manera casi metafísica, con el destino del mundo. Conocemos la significación de esta huida de la vida y del individuo fuera de sí, y cómo tiene, en realidad, su fuente en ellos. La sociología que se edifica sobre la ruina de la vida individual, las ciencias humanas que responden al mismo fin, a pesar de su mediocridad conceptual, no obtienen hoy el éxito que poseen más que porque, tras los oropeles galileanos con los que se atavían, remiten en cada uno, como a la fuerza real de la que secretamente se alimentan, a su desesperanza.

Esta sociología “científica” reviste para la cuestión de la Universidad una importancia decisiva. Es ella la que, no contenta con contribuir a la represión de las disciplinas tradicionales, arremete contra ellas, retirándoles su objeto propio y hasta su derecho a la palabra. La historia sociologizante ya no es la de los individuos vivos, sino la de las estructuras trascendentes bajo cuyo peso aquéllos sucumben. La posibilidad para el historiador de adquirir una visión más profunda y más clara de la *humanitas* del hombre (y esto mediante la repetición, convirtiéndose en la réplica de existencias pasadas y de sus experien-

17. Marx, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, I, p. 63.

cias más altas), esa posibilidad, que hacía de la historia una forma de cultura, ya no existe. El examen exterior de formas y de configuraciones generales reemplaza, una vez más, a la penetración en el secreto de lo que ocurrió realmente para cada uno. Hemos denunciado lo que implica en literatura la aproximación sociológica: el desconocimiento de lo literario como tal. Por lo que a la filosofía respecta, la sociología no es ya más que una rama suya; ya no está situada en una teoría englobante de los saberes, sino que, ocupando su lugar, *la explicación sociológica hace en general de la filosofía una ideología*, un efecto, en lugar de un principio y de un foco de inteligibilidad. La historia de la filosofía ya no es ella misma más que la historia de las ideas, una simple facticidad enviscada en una totalidad empírica ella misma y comprensible a partir de ella.

En la medida, no obstante, en que el universo ideal en su conjunto es función de la sociedad y de su organización previa, entonces la Universidad, donde este universo se desarrolla y se identifica concretamente con él, no es nada más que un efecto de esta sociedad y su producto. La división Sociedad/Universidad ya no tiene razón de ser desde que la autonomía de la segunda se encuentra discutida. La sociología durkheimiana y leninista, con sus múltiples retoños, exige la supresión de esta línea de demarcación, de la misma manera que mina, en el interior de cada una de las disciplinas fundamentales de la cultura, su derecho a la autonomía. La supresión de este derecho o, si se prefiere, la hegemonía de los estados de cosas sociales, debe ser pensada en función de estos últimos, de la triple estructuración de toda sociedad: política, económica y, en la actualidad, tecno-científica. La subordinación política significa el totalitarismo. La subordinación económica significa la imposición a toda forma de actividad, en especial intelectual y espiritual, de una finalidad ajena, implica el vuelco de la teleología vital. La subordinación tecno-científica, con sus dispositivos políticos y administrativos, exige la expulsión de la cultura fuera del lugar previsto para su desarrollo y, de esta forma, la destrucción pura y simple de una Universidad consagrada a la cultura.

A estas tres consecuencias ya mencionadas se añade una cuarta que confiere a las “democracias” modernas su fisionomía propia. La eliminación de la subjetividad trascendental por el proyecto galileano no es nunca completa, la vida continúa pero, decíamos nosotros, en sus formas más groseras: instintos elementales que se realizan por ellos mismos, sin referencia a un modelo de cultura, a una sensibilidad más exigente: fuerza en su aspecto físico y más brutal, pensamiento reducido a esquemas ideológicos, al impacto de las palabras y al

peso de las fotos; en pocas palabras, a representaciones colectivas que han llegado a ser el fiel reflejo de una existencia a ras del suelo. Y precisamente la existencia social es esta existencia expositora de su pobreza en los medios de comunicación social, al mismo tiempo que conformada y pervertida por ellos. Así pues, cuando, motivada por el sociologismo político, una modificación de los programas de enseñanza prescribe reemplazar el estudio de los grandes escritores por el del entorno social, la lectura de los textos filosóficos por la información audiovisual, son esas formas degradadas de la vida las que vienen a sustituir, en calidad de contenido mental, e incluso ideal, a las producciones elaboradas y exaltantes de la cultura.

Pero todo aguanta. Lo propio de la cultura es, en efecto, su carácter auto-referencial. Como ninguna obra mayor se explica nunca a partir de una realidad inmediata y, por ejemplo, social, su génesis implica todas las investigaciones anteriores, un universo de cultura al que reenvía según un juego complejo de continuidades o rupturas, cuya reactivación es indispensable para su comprensión, al mismo tiempo que confiere a ésta su extraordinario poder de apertura y de enriquecimiento. Es mucho más fácil elaborar un *dossier* sobre una cuestión de actualidad: bastan maestros no cualificados, de los que más de un treinta por ciento —según dice un informe—, nunca han estudiado las materias que tienen que enseñar, y no lo necesitan. Eliminación de la cultura y degradación del medio universitario se dan la mano cuando, bajo la égida del sociologismo y bajo el título de “realidad social” para la que los alumnos deben estar preparados, la banalidad cotidiana, los comportamientos vulgares, los fantasmas rudimentarios, el lenguaje de los medios de comunicación social o de los analfabetos se han convertido en la norma, y en lo que incluso hay que enseñar.

Naturaleza del saber que haya que transmitir, modo de esta transmisión, eran las dos cuestiones planteadas a la Universidad. La modificación de contenido que viene a pervertir a las disciplinas tradicionales y a sustituirlas por pretendidas ciencias que se limitan a promover al rango de normas teóricas los rasgos inciertos de un estado de cosas empírico, se redobla con un cambio no menos esencial del modo de transmisión, es decir, de la enseñanza como tal. A la repetición en la contemporaneidad productora de evidencia apodíctica o de certeza patética, se le opone la comunicación de informaciones relativas a hechos, exterior y superficial como ellos, y asimilable, también ella, a una pura factualidad. ¿De dónde toma su modelo? En la sociedad engendrada por el ciego autodesarrollo de la tecno-ciencia que voltea las estratificaciones anteriores, los dispositivos técnicos reemplazan progresivamente a la praxis subjetiva de

los hombres. La comunicación ya no es en ella una relación viva fundada en la palabra personal y siempre tributaria de los individuos que establecen la relación, ya no es intersubjetividad, sino precisamente un dispositivo técnico: se ha convertido en comunicación mediática y a ella se reduce.

Es peculiar de la comunicación mediática —que encuentra su quintaesencia en la televisión— que lo que comunica sea ella misma, de tal manera que la forma de esta comunicación se ha convertido en su contenido. Así, no hay realidad más que entrando en esta comunicación y en la medida en que entra en ella. Lo que importa es el número de periodistas, la cantidad de cámaras reunidas en torno a lo que, en ellos y por ellos, va a acceder al ser: el acontecimiento. En ellos y por ellos, que le confieren no sólo su importancia sino su existencia, la existencia mediática que de este modo determina su naturaleza. Pues lo que aspira al título de “acontecimiento” y, así, al ser debe ser tal que pueda ser televisado, es y debe ser moldeado, recortado, limitado por esta exigencia ineludible cuya esencia hemos reconocido: la actualidad. Ésta designa lo que ahora está en su más extrema puntualidad y su más extrema superficialidad —superficialidad y puntualidad que le vienen de su capacidad de ser televisada y de ser cuanto televisada—, durante el tiempo, pues, que lo sea, después de lo cual caerá en la nada.

Cuando el sociologismo político promueve el contenido de la sociedad en el seno de la Universidad y la sumerge, lo que sucede es que, al mismo tiempo que este contenido, por estar cada vez constituido por los medios de comunicación social, también la comunicación mediática invasora de todo entra en competencia, dentro mismo de la Universidad, con el modo tradicional de transmisión de los saberes. La repetición en la contemporaneidad, que constituye la esencia de toda enseñanza auténtica, tiene que ceder su lugar a las “ciencias de la comunicación” que, bajo la apariencia de repensar cuestiones específicas, aseguran de hecho la promoción general de la comunicación mediática: “¡La verdadera pedagogía es la tele!”. Y, con la comunicación mediática, la existencia mediática. Las encuestas, la opinión, de lo que se habla, los estereotipos de todo género, la vulgaridad general, los comics, la “nueva civilización de la imagen”, todo lo que remite a la banalidad y al prosaísmo cotidiano y complacientemente los expone; todo esto ha de ser enseñado por los profesores, serviles ante la actualidad, ante el dogma social, transmutados en telespectadores, convertidos en tan receptivos, y tan fútiles como ellos.

La verdad concreta de todo este movimiento puede resumirse así: *el poder intelectual y espiritual, tradicionalmente asumido por los que, realizando en*

*ellos el gran movimiento de auto-crecimiento de la vida, se asignaban la tarea de transmitirlo a otros en una repetición posible, este poder —decimos— ha sido arrancado a los clérigos y a los intelectuales por nuevos maestros que son los servidores ciegos del universo de la técnica y de los medios de comunicación social —los periodistas y los hombres políticos—.*

Pero, ¿qué pasa entonces con la cultura y, con ella, con la humanidad del hombre?



## *Underground*

Expulsada de la sociedad por la existencia técnica y mediática, y después de la Universidad misma (invadida por esa misma existencia), la cultura se ve arrojada a la clandestinidad de un *underground* donde su naturaleza y su destino cambian completamente —al mismo tiempo que los de la sociedad de la que acaba de ser excluida—.

El rasgo decisivo de la modernidad, el que hace de ella una barbarie de un tipo todavía desconocido, es precisamente el de ser una sociedad privada de toda cultura y que subsiste independientemente de ésta. Semejante situación, por ordinaria o habitual que pueda parecernos hoy, crea una paradoja casi insostenible, si es verdad que, como autoconservación y aut crecimiento de sí, la vida constituye por sí misma un proceso de cultura —lo que ilustran todas las civilizaciones del pasado—. La barbarie es, pues, una especie de imposibilidad y a pesar de ello nunca es en la forma de un adormecimiento inexplicable de los poderes de la vida. Estos deben más bien volverse contra sí mismos, en los grandes fenómenos del odio y del resentimiento. Y lo hacen en la medida en que la vida intenta desembarazarse de sí misma, al no poder súbitamente soportar en sí misma el sufrimiento consustancial a su ser. No hay pues barbarie alguna sin la irrupción del Mal, sin la irrupción de esa voluntad loca y no obstante plenamente inteligible de autodestrucción. O incluso: en todo estado de regresión social es posible reconocer, detrás de la evidencia de los caracteres del estancamiento y de la decadencia, la violencia del deliberado rechazo de la vida de ser sí misma.

Lo propio de la barbarie de Occidente y lo que le confiere su poder formidable es que este rechazo se ha realizado, no contra todas las formas de cultura, sino en el interior de una de entre ellas, la del saber. Y hemos visto cómo: cómo el proyecto de culminar en un conocimiento objetivo del ente natural había conducido a los fundadores de la modernidad a excluir de dicho conocimiento todas sus propiedades sensibles y subjetivas —todo lo que comportara una referencia a la vida—. De esta manera, su negación, es decir, a fin de cuentas su autonegación, tomaba el aspecto de un desarrollo positivo, el del conocimiento y el de la ciencia. Disimulada con los prestigios del rigor, la expulsión de la subjetividad condujo al estrago de la Tierra por la naturaleza asubjetiva de

la técnica y, cuando ha sido aplicada al conocimiento del hombre mismo, como en las nuevas “ciencias humanas”, ha llevado a la destrucción pura y simple de su humanidad.

Por estar apartada de los dominios del saber, la vida no deja, como hemos visto, de subsistir, bajo el aspecto de necesidades brutas, lo que le confiere hoy su carácter “materialista” y bárbaro. Toda sociedad, no obstante, en la medida en que descansa en una intersubjetividad, no sólo posee este cimiento constituido por las modalidades elementales de aplacamiento de la necesidad, sino que también implica un relacionarse constante y siempre activo de las subjetividades que la componen. Esta interacción esencial, que encuentra su posibilidad en la repetición y en la contemporaneidad que de ella resulta, no interviene en primer lugar como modo deliberado de transmisión del saber de las formas elevadas de la cultura, sino que interviene espontáneamente, a través de los fenómenos de empatía e imitación, como el proceso mismo en el que se autoconstituye toda intersubjetividad patética concreta.

Cuando esta intersubjetividad se aliena en la comunicación y en la existencia tecno-mediáticas, añade a nuestra sociedad materialista el rasgo del embotamiento y embrutecimiento, al mismo tiempo que asesta a la cultura su último golpe. Para justificar el mundo de los medios de comunicación, por lo que la humanidad está muriéndose, se tiene por costumbre declarar que siempre han existido: un mosaico bizantino, unos frescos, un libro, un grabado, la ejecución de una sinfonía son, al fin y al cabo, medios de comunicación, y por consiguiente la cultura misma es esencialmente mediática. Estos burdos sofismas con los que se cubren públicamente la ignominia y la hipocresía de una sociedad abocada a la degradación intelectual, moral y sensible de sus miembros, a su profundo desprecio, no haría falta que fueran desenmascarados si no hubieran sido recogidos por los que tienen la posibilidad y consiguientemente el derecho de expresarse, y que son precisamente criaturas de los medios de comunicación.

Los *medios de comunicación* de la cultura —mosaicos, frescos, grabados, libros, música— habitualmente tenían por tema lo sagrado, el crecimiento, en todos los casos, de los poderes de la vida hasta el descubrimiento exaltado de su esencia. El *medio* mismo era el arte, es decir, el despertar de estos poderes a través de la sensibilidad, que sostenía a todos los demás. La imagen estética, visual, sonora, ideal, era objeto de contemplación. Era lo que permanece, aquello a lo que sin cesar se vuelve para, mediante la repetición de los procesos trascendentales que habían conducido a su creación, hacerse contemporáneo suyo;

más exactamente: para reproducir en sí esas prestaciones, esos poderes engrandecidos de la vida; para, con ellos, llegar a ellos, en la embriaguez del Fondo. La cultura era el conjunto de las obras geniales que permitían esta repetición, que la suscitaban —signos que se dirigían a los hombres a través de la noche de los siglos, para su superación—.

Los *medios de comunicación* de la era técnica presentan caracteres bastante diferentes. Su contenido es lo Insignificante, la actualidad, lo que no tendrá ya el menor interés mañana y a propósito de lo cual cuesta pensar que no tenga más, cuando constituye sin embargo el Acontecimiento. El *medio* es la imagen televisada, y de ningún modo lo permanente a lo que haya que volver con el fin de acrecentarse de sí mismo, sino lo que se hunde sin cesar en una nada que nunca habría debido abandonar. No es la autorrealización lo que la existencia mediática propone a la vida, sino la huida, la ocasión para que aquellos a los que su pereza, al reprimir su energía, pone para siempre descontentos de sí mismos olviden ese descontento. Olvido que hay que recomenzar en cada instante, en cada nueva crecida de Fuerza y Deseo. Veintiuna horas cada fin de semana pasan ante su televisor los alumnos de los cursos de las afueras de París; igual que sus maestros: ¡así tendremos algo que decimos mañana!

Si consideramos las grandes obras de la cultura desde el punto de vista de su transmisión y, por tanto, como medios de comunicación, es necesario reconocer que su situación ha cambiado un poco: puesto que habían sido concebidas con la pretensión de que permanecieran, y por la permanencia propiamente se realizaban, era por ellas mismas, por su ser-estable siempre presente y abierto —el del templo, del fresco, del libro— como progresaban en la comunicación, invistiendo a los que se convertían por ello en copias de lo Sagrado, cuya sustancia formaban ellas.

Hoy ya no sucede lo mismo. Ahogada en el raudal de productos fabricados en serie, de su publicidad degradante, de imágenes televisivas que se suceden sin interrupción y abocadas a la desaparición inmediata, de “libros” escritos ya no por escritores o pensadores, por sabios o artistas, sino por presentadores de televisión, políticos, cantantes, gangsters, prostitutas, campeones de cualquier deporte y aventureros de toda índole, la obra de arte ya no realiza por ella misma su propia promoción, ha dejado precisamente de ser el *medium*. Necesita nuevos medios de comunicación, necesita que lo audiovisual la releve, cosa que nunca consigue y ello, porque los medios de comunicación son tributarios de la instancia política, de un conformismo social cuyos reino y poder acrecientan; porque, de esta manera, están sometidos a las ideologías dominantes, a las mo-

das, al materialismo que nos rodea, a esa corrupción que pretende que, habiéndose convertido la comunicación en su propio contenido, los medios de comunicación hablen principalmente de los medios de comunicación, anunciando lo que en ellos se va a producir, describiendo lo que en ellos se ha producido, y, así, lo que en ellos va a producirse, lo que en ellos acaba de producirse, los cantantes, las actrices, los políticos, los aventureros de todas clases, los campeones de cualquier deporte: todos aquellos hacia los que se orientan los micrófonos: los nuevos clérigos, los verdaderos pensadores de nuestro tiempo. Y con ellos, la actualidad, lo siempre nuevo y lo siempre nulo, lo sensacional y lo insignificante, el materialismo que nos rodea, la vulgaridad, el directo, el pensamiento reducido a clichés y el lenguaje a onomatopeyas; la palabra, en fin, dada a aquellos cuyo discurso seguro que será entendido: los que no saben nada y nada tienen que decir.

Los valores también son en lo sucesivo los de los medios de comunicación, dado que la comunicación mediática que define la existencia mediática lo invade todo. La libertad, la libertad fundamental y esencial, “piedra angular para todas las otras”, es la libertad de prensa, la libertad de información, es decir, y en verdad, la libertad de los medios de comunicación y, por ende, de la existencia mediática misma, la libertad sin límite para embrutecer, para envilecer, para esclavizar. Y esto, en un sentido radical. Pues, en la existencia mediática, hay además esto: que cada uno vive una existencia distinta de la suya, de tal manera que *el contenido que llega a ocupar su espíritu ya no es producido por él, sino por el aparato* que se ocupa de todo y le proporciona sus imágenes, sus esperanzas, sus fantasmas, sus deseos, sus satisfacciones —imaginarias, pero que llegan a convertirse en las únicas satisfacciones posibles cuando la existencia mediática se ha convertido en la existencia real—. Esta sociedad no es tanto la de los asistidos sociales, como la de los asistidos mentales.

Con el omnidesarrollo de la existencia mediática y de sus valores lo que está fuera de juego es, de modo global, la cultura, la cual se opone a esa forma de existencia punto por punto. Aquí interviene la censura absoluta de la que nosotros hemos hablado, tan despiadada, tan radical que los medios de comunicación mismos están sometidos a ella y, determinados por la publicidad, por los porcentajes de audiencia, por la ley de bronce del mayor número, del nivelamiento por lo bajo —ley que se atavía con la máscara de la democracia—, más cada vez les es imposible introducir, en este desfile caótico de imágenes que arrancan al hombre de sí mismo, alguna producción de otro orden, una verdadera creación, romper por fin el círculo en que televisión y público se reenvían

indefinidamente el uno al otro la imagen tranquilizadora de su propia mediocridad. Pues esto es lo que ha decidido esta censura: que todo lo que se encuentra en sí mismo constituido como hecho y obra de cultura, como proceso de crecimiento de una vida subsistente en sí misma y por sí misma, viviendo de esta manera de sí misma y contenta de hacerlo, sea arrojada fuera de la existencia y del universo mediático, fuera de la sociedad y del mundo que era el de los hombres.

¿Qué puede la cultura y en qué se convierte en esta situación? Sigue subsistiendo como el incansable advenimiento a sí de la vida, como su palabra que nunca calla completamente. Pero se mantiene en una especie de incógnito. El intercambio que pretende ya no se produce a la luz de la Ciudad, por medio de sus monumentos, de su pintura, de su música, de su enseñanza —de sus medios de comunicación—. También ese intercambio ha entrado en la clandestinidad: son frases cortas, indicaciones precipitadas, algunas referencias que individuos aislados se comunican cuando al albur de los encuentros, se reconocen marcados con el mismo signo. Desearían con gusto transmitir esta cultura, permitir a cada uno llegar a ser lo que es, escapar al insoportable hastío del universo tecnomediático, a sus drogas, a su excrecencia monstruosa, a su trascendencia anónima, pero éste los ha reducido al silencio de una vez por todas. ¿Puede todavía el mundo ser salvado por unos cuantos?

## Índice

<i>Introducción</i> . . . . .	7
Lo nunca visto . . . . .	15
1. Cultura y barbarie . . . . .	19
2. La ciencia juzgada según el criterio del arte . . . . .	39
3. La ciencia sola: la técnica . . . . .	57
4. La enfermedad de la vida . . . . .	77
5. Las ideologías de la barbarie . . . . .	97
6. Las prácticas de la barbarie . . . . .	119
7. La destrucción de la Universidad . . . . .	143
<i>Underground</i> . . . . .	169



## COLECCIÓN ESPRIT

### *Títulos publicados*

1. *Yo y tú*  
Martin Buber  
*Traducción de Carlos Díaz. Segunda edición*
2. *Ensayos sobre lo absoluto*  
Miguel García-Baró
3. *Prolegómenos a la caridad*  
Jean-Luc Marion  
*Traducción de Carlos Díaz*
4. *El resentimiento en la moral*  
Max Scheler  
*Edición de José María Vegas*
5. *Amor y justicia*  
Paul Ricœur  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
6. *Humanismo del otro hombre*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González R.-Arnaiz*
7. *Diez miradas sobre el rostro del otro*  
Carlos Díaz
8. *La gravedad y la gracia*  
Simone Weil  
*Traducción de J. Pendás y A. del Río Herrmann. Agotado*

9. *Introducción al cristianismo*  
Olegario González de Cardedal • Juan Martín Velasco  
Xavier Pikaza • Ricardo Blázquez • Gabriel Pérez
10. *El libro del sentido común sano y enfermo*  
Franz Rosenzweig  
*Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
11. *De Dios que viene a la idea*  
Emmanuel Lévinas  
*Traducción de Graciano González R.-Arnaiz y Jesús María Ayuso*
12. *El encuentro con Dios*  
Juan Martín Velasco  
*Nueva edición, revisada por el autor*
13. *Ser y tener*  
Gabriel Marcel  
*Traducción de Ana María Sánchez*
14. *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*  
*El problema moral del suicidio*  
Paul Louis Landsberg  
*Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann*
15. *El Dios escondido y revelado*  
Peter Schäfer  
*Traducción de Laura Muñoz-Alonso*
16. *El hombre como persona*  
Mariano Moreno Villa
17. *La palabra y las realidades espirituales*  
Ferdinand Ebner  
*Traducción de José María Garrido*
18. *Job y el exceso del mal*  
Philippe Nemo  
*Traducción de Jesús María Ayuso Díez*



19. *Contra la melancolía*  
Elie Wiesel  
*Traducción de Miguel García-Baró*
20. *La reciprocidad de las conciencias*  
Maurice Nédoncelle  
*Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos*
21. *Dos modos de fe*  
Martin Buber  
*Traducción de Ricardo de Luis Carballada*
22. *La barbarie*  
Michel Henry  
*Traducción de Tomás Domingo Moratalla*
23. *Ordo amoris*  
Max Scheler  
*Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios*
24. *Persona y amor*  
Jean Lacroix  
*Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo*
25. *Ayudar a sanar el alma*  
Carlos Díaz