



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**EL PRINCIPIO ANTAGÓNICO:
LA INDISOLUBLE CONTRADICCIÓN EXISTENCIAL**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
PRESENTA: FLOR SELENE GUADALUPE COSS Y SALAS

ASESORA:
DRA. ELSA TORRES GARZA

SWAYED

MÉXICO, 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	7
I. Lo antagónico en la existencia, una particularidad	
1. La figura de Eros, el anfibio, el entre-dos: una representación de lo antagónico	15
La propuesta	15
El viaje dentro de una puesta en escena	17
Instantáneas del viaje, la construcción de Eros desde el Banquete	18
<i>Fedro</i>	18
<i>Pausanias</i>	20
<i>Erixímaco</i>	21
<i>Aristófanes</i>	23
<i>Agatón</i>	25
<i>Sócrates</i>	27
El ser humano como el descendiente de Eros	31
2. Lo impuro como posibilitador de la contradicción	35
Recurrencia, la existencia que emerge de lo impuro a la vez que lo propone	35
La aparición efectiva de la falta	37
Después del sabernos impuros	42
3. El antagonismo existencial	47
La separación, narraciones de comienzos	47
De la oposición al antagonismo	50
Del sufrimiento a la angustia	57
II. El despliegue de la conciencia	
1. Del percatarse del afuera y del adentro	65
Se siente adentro, se piensa afuera	65
Luz y oscuridad: percepción, significación, incorporación	67

Vigilia y sueño: confusión entre dos experiencias	71
2. Del percatarse que se percata	76
Ser y saber: la caída en espera de la redención	76
La conciencia escindida	83
III. El individuo ante la contradicción existencial	
1. Suspensión temporal de la contradicción	95
Evasión: la gran mutilación	95
El requerimiento de lo incondicional	101
2. Restablecimiento lúcido	105
Apertura, el deseo de ser	105
La lucidez del hombre absurdo	107
El clamor por la repetición	110
Conclusiones	115
Referencias	119
Bibliografía adicional consultada	122
Índice de figuras	123

Un cielo sin nubes no tiene historia

Jankélévitch

*El orador religioso [...] no es bastante
prodigioso para apartar las nubes en el curso de
su discurso*

Kierkegaard

Introducción

Recuerdo que desde el momento en que entré a la Facultad de Filosofía y Letras ya traía conmigo la inquietud de ciertos temas que me aludían personalmente, temas que quería tocar en mi trabajo de tesis. Desde luego que no sabía que resultaría justamente lo que se encuentra escrito más adelante, además, no había oído hablar de nada acerca de la Ontología ni de la Filosofía de la Existencia y tampoco había leído nada de la gran parte de pensadores en los que me he apoyado aquí. Sólo traía conmigo a: Mario Benedetti; Jorge Luis Borges; Clarice Lispector; la fuerte figura de Satán que configuró Milton; mi interpretación del significado de dos de los colores antagónicos que aparecen en el Popol Vuh; y el llamado interno a hacer algo que realmente me importara a mí, lejos de todo deber ser, siguiendo el mismo deseo que Kierkegaard escribe en su diario el primero de agosto de 1835:

What I really need is to be clear about *what I am to do*, not what I must know [...] It is a question of understanding my destiny, of seeing what the Deity really wants me to do; the thing is to find a truth which is a truth for me, to find *the idea for which I am willing to live and die*.

Conmigo también estaba la voz que me recordaba “No te salves”, una empolvada inquietud por la forma en que uno piensa lo que piensa —sin querer en realidad desempolvarla del todo porque la inquietud sale junto con la rigurosa rigidez de mi pensamiento racional, pulido en mis años de ingeniera en computación—, y una cita que leí de reojo y por azar tras el ventanal de la librería Mascarones de la Facultad de Filosofía y Letras que decía: “Seamos realistas, intentemos lo imposible”.

Ya desde la primera clase de filosofía no hacía sino encontrarme a mí misma en cada lectura cuando lo que quería era entender al pensador. Gracias a cada texto asistía a mi reencuentro, se me removía el interior y me iba recolectando. En una libreta iba escribiendo palabras y frases que me representaban universos personales por explorar, universos que me proponían caminos. ¿Cómo escoger uno para este viaje? Me dejé guiar por el número de veces que encontraba una invitación al mismo destino, por esas veces

que reiteradamente sentía la necesidad de ir hacia donde me apuntaba eso que suele llamarse intuición y que queda lejos de la lógica o de los motivos prácticos, y es que ¿qué puede ser más serio que indagar sobre lo que nos mueve adentro?

Tres preguntas se quedaron en mi pensamiento a causa de estos reencuentros. Así fueron apareciendo: ¿Qué es el amor?, ¿cómo puedo saber si lo que estoy eligiendo hacer es lo correcto?, ¿por qué siento que hay dos “yo” en mí que se confrontan? Esta última pregunta, realmente fue la propulsora de este trabajo.

Con las lecturas asignadas en clase fui trazando una constelación para darle forma o limitar el espacio que me interesaba. Desde aquí, desde donde miro a esta constelación, cada punto toca una de mis tres preguntas y me gusta lo que veo. Este trabajo es el resultado del viaje entre las estrellas —los pensadores— de mi constelación.

La forma en que llego a la contradicción existencial como indisoluble se fue desarrollando conforme iba encontrado pares de opuestos: lo dionisiaco y lo apolíneo, lo eterno y lo temporal, lo divino y lo humano, la comunicación directa y la indirecta, la razón subjetiva y la objetiva, lo pasivo y lo activo, la luz y la oscuridad, el adentro y el afuera... ¿Es que podría haber una forma de tratar esta continua conformación de pares de opuestos? Cada par podría bien llevarme por caminos distintos, necesitaba enfocarme en aquello que posibilitara la tendencia a entender el mundo mediante opuestos. ¿Podría haber algo originario, algo que causara las oposiciones? Encontré la forma de dirigir mi investigación gracias a una lectura asignada en clase. El texto era de George Steiner. En uno de sus párrafos, Steiner apunta a la confrontación máxima de lo humano y lo divino que aparece en las traducciones de Hölderlin: *el principio antagónico*; este término me sugería una cualidad de origen y de irresolución, precisamente la idea con la que trabajo aquí.

Leer a Kierkegaard le dio una dimensión más profunda a mi perspectiva, esto es, el principio antagónico dejaba de ser un recurso mental —una mera fórmula— para apuntar directo a mi existencia a la forma en como siento e interpreto mi entorno y

también a mí misma, ¿de qué sirve plantearse viajes que no repercuten en la vida misma?

Después de Kierkegaard ya no quería un viaje de turista, de visitas a lugares comunes en los que uno apenas y puede reflejarse. El presente trabajo tiene mucho más de Kierkegaard de lo que pudiera directamente referirse sin dejar la cita fuera de contexto. Me parece que el danés es uno de los pensadores más difíciles de citar pues hay mucho más de él en entrelíneas de lo que se puede leer “a simple vista”, en adición a su perspectiva cristiana que me cuesta trabajo compartir y que tiendo a replantearla dentro de mi contexto. En todo caso puedo decir que Kierkegaard me ha inspirado.

Para abordar la idea del principio antagónico como una oposición originaria y permanente tomé el rumbo de la Filosofía de la Existencia: mi aproximación es desde el ocuparme de la existencia humana en su característica que la distingue de otros tipos de existencia; desde la intimidad de la relación del individuo con el mundo; desde el extrañamiento que el ser humano experimenta del mundo en el que vive al poseer éste capacidades de reflexión, de auto-interpretación, de evaluación y de elección; desde un darse cuenta que nada se puede pensar en la ausencia de lo otro que nos dice lo que somos mostrándonos lo que no somos. La existencia, bien observada, es ambigua y es esta ambigüedad lo que nos convierte en alienados naturales.

Nos observamos, nos sentimos, nos interpretamos; todo esto sucede gracias al desarrollo de nuestra conciencia. Por ello, debía entonces traer a cuenta algunos aspectos de la conciencia que se han planteado en el área de las Ciencias Cognitivas, particularmente para dar orden a todos los conceptos que giran alrededor de la conciencia y que se usan indistintamente en la literatura: razón, pensamiento, psiquis, alma, espíritu, intelecto, “yo”, lo divino, mente, etc.

De este modo, ligo lo antagónico a las particularidades de la conciencia humana, al grado de desarrollo cognitivo y a la forma en que esta conciencia es percibida por el individuo mismo como un mirar que se mira, una repetición de sí misma. Siguiendo esta idea estructuré mi indagar sin olvidarme de las tres preguntas iniciales.

Antes de abordar lo antagónico desde un aspecto cognitivo, decidí hacer uso de imágenes que lo representaran, de alegorías que me ayudaran sentar la base de mi trabajo. La primera que se me ocurrió fue una pintura de Miguel Ángel en la que aparecen, como punto central, dos manos extendidas a punto de hacer contacto, ahí estaba representado el par de lo divino frente a lo humano; el espacio entre los índices de las manos a punto de tocarse me sugería algo más que un espacio yermo, ¿qué podría representar ese vacío? Fue después de la lectura de *Elogio de Sócrates* de Pierre Hadot que, a través del *daimon* socrático, recordé a un Eros oscilante entre el florecimiento y la muerte por ser él mismo recurso y necesidad. De este modo, vi en la figura de Eros del *Banquete* de Platón, la forma de acercarme a ese “vacío” que hace las veces de bisagra entre dos opuestos. Uso esta imagen para poner al ser humano como descendiente de Eros, haciéndolo así heredero de sus características.

Mientras leía el *Banquete* con el principio antagónico y la existencia en mente, encontré por casualidad la obra de Fernando Mires titulada *El libro del amor*, en la que el autor realiza una descomposición similar a la que estaba realizando, claro que mucho más extensa y con miras al inagotable tema del amor pero que me fue de gran ayuda en las subsiguientes lecturas del *Banquete*. Luego llegaron sucesiva y rotundamente Vladimir Jankélévitch con *Lo puro y lo impuro*, Morris Berman con *Cuerpo y espíritu* y finalmente Albert Camus con *El mito de Sísifo*; estos autores me fueron fundamentales para poner en blanco y negro mi planteamiento. Kierkegaard, desde luego, ya había llegado.

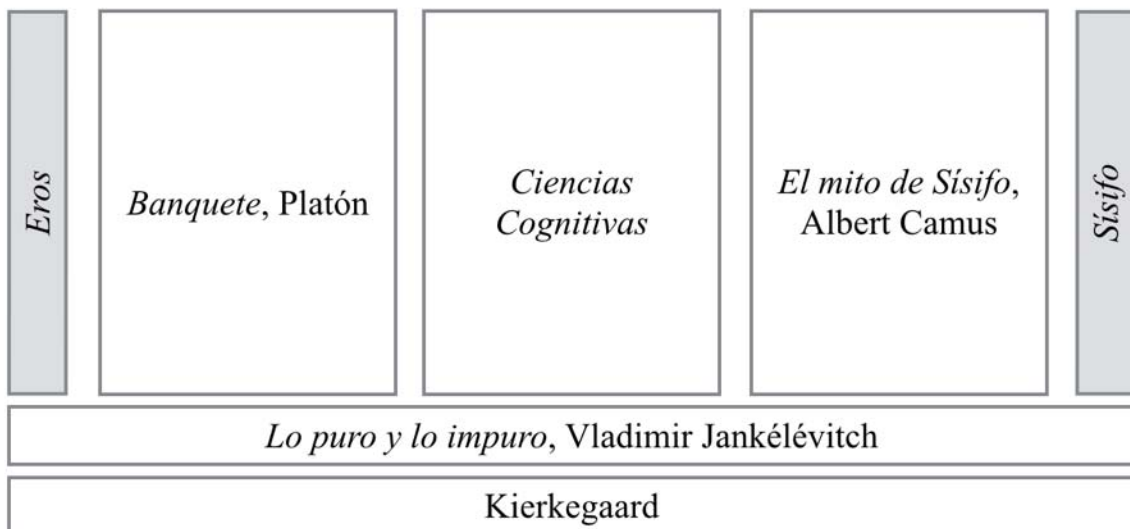
La entrega del principio antagónico la realizo en tres etapas:

- En la primera etapa siento la base que utilizaré en todo el cuerpo de este texto. De la figura de Eros derivó el *deseo de ser* abordado en el último capítulo como *apertura*. En seguida desarrollo los conceptos de recurrencia, retroalimentación e *instanciación* y termino con el concepto de la angustia.
- En la segunda parte ya considero al principio antagónico y su complejidad como consecuencia del desarrollo de la conciencia del ser humano, aquí utilizo

algunos artículos recientes sobre conciencia, experiencia y la memoria autobiográfica.

- En la última parte describo algunas maneras en las que el individuo enfrenta a la contradicción existencial, la estructura que sigo se basa en los planteamientos de Albert Camus. Cierro con Sísifo como la alegoría de la repetición.

La figura siguiente esquematiza el marco de referencia o esqueleto de la presente tesis dando énfasis a las fuentes principales en las que se apoya:



I. LO ANTAGÓNICO EN LA EXISTENCIA, UNA PARTICULARIDAD



I. La figura de Eros, el anfibio, el entre-dos: una representación de lo antagónico

El fuego de Eros nunca se representa ante nuestra vista ardiendo como una hoguera, sino apenas iluminando un poco, como un farol, lo mínimo suficiente para atravesar un camino que nos lleva al origen de la luz.

Fernando Mires

La propuesta

Para abordar las contradicciones desde la existencia, esto es, las contradicciones que surgen de la particular forma en la que el ser humano existe —a diferencia de otros existentes—, dejaremos a un lado cualquier impulso por indagar sobre los tipos de contradicciones que podrían ser considerados existenciales o sobre los posibles estados que causarían impacto en el ánimo del hombre al enfrentarse con una contradicción o cualquier otra problemática que apunte hacia los “cómo”, “cuándo”, “dónde” de la contradicción existencial apuntada en este trabajo como principio antagónico. Empezaremos por hacer parada, siguiendo la enseñanza socrática, en el “qué” sobre esta existencia que nos es tan particular, esto es, hablaremos de la naturaleza misma de la existencia. Ahora bien, de las formas posibles de hablar de ella, la que más dice, por no expresarlo de manera directa, es aquella que usa las imágenes e invita a recrearlas desde la imaginación mediante llamamientos, a la memoria, de la propia experiencia.

Lo que haré a continuación será valerme de la gran obra de Platón, el *Banquete*¹, buscando en ella la naturaleza ontológica de la existencia y recolectando de cada comensal la pistas que irán construyendo la imagen desde la que podamos dar noticia del surgimiento de la contradicción. Si una primer lectura del *Banquete* es ya fascinante, volver a la obra cuestionándola sobre un aspecto de la naturaleza del hombre es develador y sorprendente.

El *Banquete* es el diálogo que mira hacia a la vida. Éste empieza con alabanzas a Eros —como veremos, este dios es la característica particular de la existencia— y

¹ Platón, “Banquete”, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1998.

termina con el elogio de Sócrates, la ejemplificación humana de Eros que nos regresa la mirada hacia lo corporal después de llevarnos en escalada hacia el mundo de las ideas. En el diálogo, cada elogio sirve al siguiente, las interrupciones aterrizan o anotan particularidades y lo expresado en su conjunto hacen de Eros la imagen que recreamos para contemplar nuestra naturaleza: esta que no es visible a simple vista aunque seamos ella. En cada instantánea que nos van proporcionado los invitados a la mesa de Agatón, podríamos quedar tentados por la variedad de destinos, distintos a la existencia, que nos sugieren sus distintos intereses, por tanto sólo tomaremos nota de las semillas plantadas y aguardaremos a que Sócrates llegue a cosechar y, entre contrastes, cierre la alegoría de la naturaleza ontológica de la existencia. Y es que para llegar a las particularidades de la existencia no hay un camino directo, ni siquiera uno con las debidas señalizaciones que apunten hacia los lugares de interés, que sea recorrido igualmente por todos (aún cuando la adivina Diotima ofrezca un sistema de escalada iniciático): diversos son los caminos, ninguno un camino completo; cada orador en el *Banquete* es un mediador entre el lector y su primordial característica existencial, así, muchos intermediarios habrán de asistir en el camino antes de que el lector haga contacto consigo mismo.

«Cuando alguien realiza un viaje, puede contar algo»², nos dice Benjamin que reza el dicho popular; si bien el filósofo de *El narrador* se refiere a la crisis de la experiencia y con ello a la destrucción de la narración oral, quisiera apropiarme del dicho para apuntar en este trabajo a la crisis que el individuo experimenta sobre la experiencia de sí mismo y a la incapacidad de compartir su individualidad, ¿quién puede dar lo que no tiene? Es preciso realizar el viaje, acumular experiencias para luego poder narrarnos en ellas; es necesario dejar el hogar —el lugar común, *ethos*— para aprehendernos afuera, en la ruta, y regresar entonces al hogar para actualizarlo con nuestra creciente historia.

Platón a cambio de darnos respuestas, nos propone con su narración un itinerario con el que enriqueceremos el sentido de nuestra experiencia del viaje.

² Walter Benjamin, *El narrador*, trad. Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 1991.

El viaje dentro de una puesta en escena

El *Banquete* es la puesta en escena de Platón; los actores que atienden al llamado, fieles a su historia, matizarán su propia representación de Eros. Evidente es que uno no puede dar lo que no tiene: no nos muestran sino lo que conocen, lo demás lo adivinan; es en ese no explicar, en la sugerencia que se lee entre líneas, que uno mismo, el espectador, se interpreta.

El diálogo se ve aderezado con preguntas que, aunque son dirigidas y presentadas a punto —no hay preguntas inocentes—, se sueltan sin respuesta para que nos hagamos con ellas de un descanso en el camino y podamos darle paso a la razón en su necesidad de reflexionar sobre ellas.

Con cada actor, Eros va tomando distintos aspectos: es un dios o un semidiós; es vulgar o celeste; es viejo o es joven; se relaciona con lo bello, lo conveniente, el amor, la filia, el enamoramiento; atrae lo parecido o lo distinto; inspira a la exploración y también busca que lo bueno permanezca; reina en el cuerpo, en la mente y en el alma, es pulsión y sublimación; rige en lo individual y en lo social. En suma, ¿es lo uno, es lo otro o es un intermedio? ¿Cuál es nuestra naturaleza? La representación de Eros del *Banquete* comparte la descripción pascaliana del hombre referida por Vladimir Jankélévitch en *Lo puro y lo impuro*:

[El hombre pascaliano es ese] habitante de la zona media; la anfibia, puesto que es una naturaleza mezclada, es también un ser intermedio en residencia forzada, en zona media entre lo microfísico y lo macrofísico. El hombre pascaliano oscila dialécticamente, y *por una suerte de movimiento pendular, entre una contradicción y otra*, mucho más porque habita estáticamente en el entre-dos de dos extremos, es decir, entre la Nada y el Todo...³

La forma en que la imagen de Eros se presenta en el *Banquete* recurre a etapas y opuestos que dan distancia a lo presentado. Platón nos otorga el espacio necesario para poder observarnos en esa imagen del dios griego; el filósofo estructura la obra en capas

³ Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, trad. Julián Manuel Fava, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010, pp. 181-182. Las itálicas son mías.

de intermediarios con la que recuperamos la tradición oral, ese ritual en el que voz tras voz se hacía presente lo verdaderamente importante y que se fusiona con la forma de debate contradictorio⁴. Aquí los participantes al banquete se dan a la discusión mientras Platón hace el papel de nuestro narrador que nos permite encontrar nuestro carácter existencial, nuestra cualidad ontológica.

En el *Banquete* accedemos a la contemplación de Eros por aproximaciones, tal es el procedimiento del saber. Es por aproximaciones, experiencias, que nos acercamos a la naturaleza del *ser*, de esa particular existencia propia del ser humano que tiene conciencia de que tiene conciencia de sí. ¿Cómo hablar de ella? No hay forma de representarla de una sola manera, no hay definición posible cuya forma estática nos permita con calma observarlo como quien observa a una manzana caer, porque el ser no siempre “es manzana” y no siempre “cae”. El *ser* es un *continuum* del que apenas describimos algunos estadios gracias a nuestras experiencias y a nuestra capacidad de observarlas y reflexionar sobre ellas.

Instantáneas del viaje, la construcción de Eros desde el *Banquete*

Una vez puesta la mesa: el distanciamiento de la tradición oral, el itinerario que señala el orden de las participaciones y promete la intervención de Sócrates con lo que aprendió de la adivina Diotima, nos sentamos a ver la puesta en escena de Eros, o lo que aquí consideramos como una representación de la naturaleza ontológica de la existencia.

Fedro

Aquí comenzamos, como se debe, por el inicio: Eros es el dios más viejo, no hay otro antes que él. Con este planteamiento se le otorga a Eros el carácter de principio originario y, por ende, sin separaciones que permitan explicaciones, pues lo que es

⁴ Véase Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra, Barcelona: Paidós, 1992, p. 62.

originario es unidad. Eros está dado y así ha sido desde siempre, porque los dioses pertenecen al terreno del siempre y de entre todos los dioses que representan las distintas manifestaciones de lo que es, de lo que el hombre se percata que es, Eros representa la primer manifestación que atestigua el resto. No podría haber sido de otro modo la referencia sobre el dios que manifiesta la existencia, Eros tenía que estar ya presente antes de la misma existencia para que ésta heredara sus particularidades. Eros promueve la manifestación de la existencia que puede dar cuenta de todo lo que es y, por ser la manifestación de la existencia, es el mayor bien.

¿Cómo configura el hombre la idea del mayor bien? La idea que un individuo cualquiera tiene sobre lo que es el mayor bien depende de la etapa en la que éste se encuentre, de lo que, en el momento en el que se hace la pregunta, atraiga su atención, y según hacia dónde se proyecte él mismo. Llegar a la idea de la manifestación de la existencia como mayor bien, no parecerá mucho para el hombre ordinario, aquel que no se detiene a pensar sobre las particularidades de su existencia; sin embargo, cuando un individuo concibe la experiencia de su existencia como el mayor bien, la proyección de sí mismo cruza hacia el terreno de lo divino —donde se encuentra Eros—.

Para Fedro el mayor bien es el amor entre amado-amante que inspira valor, por lo cual, nos dice Fernando Mires, se está poniendo al amor como precedente de la existencia que al ser invocado guía durante toda la vida⁵, de modo que Fedro no está hablando de un enamoramiento, tal cual lo entendemos ahora como fugaz, sino de un amor que no cualquiera puede invocar y manifestar.

Fedro nos dice que aquel que ama, por sobre el que es amado, es divino, pues está poseído por Eros, ¿cómo podemos interpretar esto? Lo divino es el terreno de lo inexplicable; cuando un ser humano es divino, en él se encuentra lo inexplicable y si Eros antecede a la existencia, eso inexplicable es el vértice entre la nada y lo que comienza a ser, eso inexplicable le inspira valor que incluso puede llevarle a enfrentar la muerte. A ese impulso le he llamado *deseo de ser*.

⁵ Véase Fernando Mires, *El libro del amor*, Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2012, p. 27.

Pausanias

Pausanias introduce el concepto de dualidad afirmando que Eros no es uno pues éste se asocia a Afrodita y de esta deidad hay dos. Tal afirmación es peculiarmente interesante si se traslada a cualquier idea o concepción: una acción puede tomar dos formas según sea el impulso que las alimente, pudiendo ser celeste, si está asociado a Afrodita Urania, o vulgar, si es inspirado por Afrodita Pandemo. En otras palabras, la manifestación de Eros entendido como motivador del impulso de la existencia puede llevarnos hacia una de dos direcciones: hacia la menos transitada cuyo fuego es alimentado desde el ser, o hacia la vía más común, cuando el motivador nace fuera de la conciencia del individuo y lo consume.

Así, nos dice Pausanias, cuando hablemos de Eros no debemos pensar que todos hablamos de lo mismo. Si Eros antecede a la existencia, la manifestación de ésta será según el Eros que esté detrás de ella. No todo deseo es hermoso, ¿para qué Eros son las alabanzas de los comensales? Está aquel deseo de lo ordinario que se busca en lo inmediato y, por otro lado, el deseo alimentado por la experiencia de sí mismo, el *deseo de ser*, que se genera desde una construcción cuidada de sí, éste último es el Eros del que habló Fedro.

Una vez llegado a este punto, Pausanias se aventura y va mucho más lejos al plantear que si uno sabe cuáles son las acciones buenas y hermosas, es decir las acciones propiciadas por el Eros de Urania, debería haber leyes para que todos las sigan y entonces sus acciones sean buenas y hermosas. Este es un hacer desde configuraciones sociales, esto es, una modulación del impulso desde sí mediante los filtros de las regulaciones sociales. Aquí tenemos un primer paso del “qué” (las características de Eros) al “cómo” descrito por el motivo y forma de las acciones inspiradas por dos tipos de Eros y su calificación moral. De algún modo se asoma en el planteamiento que el “cómo” produce el “qué”, la regulación desde afuera (los legisladores) induce el bien adentro (en el individuo), un planteamiento que nada tiene que ver con la naturaleza ontológica del individuo. Pausanias parece darse cuenta y trata de replantear esto, no

muy eficazmente, diciendo: «Mas la situación es, creo yo, la siguiente: no es cosa simple, como se dijo al principio, y de por sí no es ni hermosa ni fea, sino hermosa si se hace con belleza y fea si se hace feamente»⁶. En efecto, no es cosa simple y menos cuando agregamos los juicios morales y la dirección social de lo general en contraposición a la excepción, el individuo; una lucha dialéctica, diría Kierkegaard al final de *La repetición* —planteada en sentido inverso, pero que igualmente pone en la mesa la contradicción entre la sociedad y el individuo—, en la que la excepción irrumpe en lo general por medio de un proceso extenso y complicado⁷.

Sigamos con el itinerario. De Fedro supimos que Eros era principio y Pausanias nos dice que son dos. Hay una separación divina que determina el desgarramiento humano, la dualidad precede a la existencia, la contradicción precede al sujeto. El vértice desde el cual emerge el *deseo de ser* ya se encuentra desgarrado.

Una nota más de la instantánea que nos presenta Pausanias: el «juramento de amor no es válido»⁸. El *deseo de ser* no es una ruta fija que una vez trazada tenga que seguirse. El *ser* desde donde surge el impulso no es estático, el objeto al que dirige la acción tampoco es estático; las circunstancias continuamente se están reconfigurando; los juramentos son los ojos de Medusa que petrifican al que los pronuncia convencido.

Erixímaco

Para cuando llega la instantánea de Erixímaco, tenemos la idea de Eros como: originario, con dos modalidades que laten en la existencia, siendo la modalidad celeste la que es alabada al referirse ésta al *deseo de ser*. Es este deseo el que busca lo mejor para sí como un énfasis de lo que se *es*, es decir, es un deseo que surge desde quien se *es*, cuyo destino, al que apunta la flecha del dios, se aleja como el amado del amante, descubriéndole a este último su propio vacío.

⁶ Platón, *op. cit.*, p. 215 [183d].

⁷ Véase Søren Kierkegaard, *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2009, p. 209.

⁸ Platón, *op. cit.*, p. 210 [183b].

Pero Platón nos prepara de antemano una alteración en el itinerario, nos hace creer que en realidad sigue Aristófanes pero por causas corporales éste le cede la palabra a nadie más que al médico del grupo. Como sea, Aristófanes con su hipo sí toma su lugar pues sin encomio de por medio agrega un elemento importante a la naturaleza ontológica de la existencia: el cuerpo y sus necesidades imperantes. No dice más, es sólo un llamado de atención que nos trae “a tierra” del enredo social en el que nos dejó Pausanias.

Con semejante remisión a lo corporal, toma la palabra Erixímaco, conocedor del tema, y sitúa a Eros como residente de todo lo que existe, enfatizando que en los hombres Eros reside en lo más íntimo: en el alma que tiene como morada el cuerpo. Eros, el doble dios, no está en ningún lugar allá afuera, pero por estar dentro, el cuerpo del hombre es zona de efectos dobles, de emergencia de disonancias a las que habrán de armonizarse, dice Erixímaco, en una constante operación entre la hartura y la vacuidad⁹: el equilibrio al que llamamos salud no representa ni una síntesis ni una mediación justa de partes iguales sino una armonía que da la adecuada proporción dinámica de elementos contrarios que se dan paso alternadamente conforme al ritmo propio de cada individuo.

No puedo evitar traer a este punto el pensamiento de Anaximandro que ya proponía en su imagen del mundo, en contraposición al pensamiento mítico sobre el origen del mundo, que ningún elemento o proporción es privilegiado a expensas de los demás: «La supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y de reciprocidad constante»¹⁰. Para Anaximandro el *ápeiron* (lo indefinido, lo ilimitado) posee la fundamental fuente del ser de todas las cosas, porque excluye la posibilidad de que un elemento destruya a los restantes; el equilibrio no es estático sino el resultado de conflictos continuos en los que una potencia domina para después retroceder y

⁹ Véase figura 2, en ésta se muestran “hartura” y “vacuidad” como “colmado” y “vacío”, respectivamente.

¹⁰ J. Vernant, *op. cit.*, p. 136.

ceder el dominio a otra¹¹. Este planteamiento podría representarse con el caminar: un continuo movimiento posible por la oposición de las dos piernas que en turno queda una detrás dando apoyo para que la otra se aventure. Este es el gran pensamiento del físico de la Mileto jónica que nos comparte Vernant y que parece resonar al fondo de las palabras de Erixímaco: «En el universo, en la sucesión de las estaciones, en el cuerpo del hombre, un ciclo regular hace pasar así la supremacía de uno en otro, ligando, como dos términos simétricos y reversibles, la dominación y la sumisión, la extensión y la retracción, la fuerza y la debilidad, el nacimiento y la muerte de todos los elementos»¹². He aquí una breve relación de tres de opuestos.

En su instantánea, Erixímaco nos dice que el arte está en hacer amigos a los más enemigos, usar el ritmo y la armonía para lograr una consonancia o acuerdo. Este arte que aplica el médico o el músico debe aplicarlo el hombre entre el Eros ordenado (el deseo propio del terreno justificativo, como los anhelos) y el desordenado (el deseo proveniente de lo imperativo, como las necesidades corporales), de modo que pueda disfrutarse del placer sin enfermedad.

Al final de la exposición, Erixímaco menciona la finalidad de la comunicación de los hombres con lo divino como la preservación o la curación de Eros¹³. Regresando a la interpretación de lo divino que obtuvimos de la instantánea de Fedro, las prácticas adivinatorias serían esa comunicación con el vértice desde el cual emerge el impulso o *deseo de ser*, de tal modo que la comunicación con uno mismo no tiene otra finalidad que procurar la adecuada proporción dinámica del dios doble.

Aristófanes

Llega finalmente el discurso esperado de Aristófanes, aquel pausado por el hipo y que, por tal dilación, ha provocado nuestra expectativa; los lectores le aguardamos, nuestra

¹¹ Véase, ibídem, pp. 136-137.

¹² Ibídem, p. 137.

¹³ Véase Platón, *op. cit.*, pp. 119-220 [188b-188c].

atención se incrementa al momento que empieza diciendo: el poder absoluto de Eros no sólo debe permear en todo sino surgir de toda existencia. Para explicarnos la cualidad de Eros como herencia, nos introduce a la naturaleza humana vía el mito de los tres tipos de seres dobles como origen del hombre.

Con gran habilidad, Aristófanes nos sumerge de lleno en el mito, en las figuras de lo no literal desde las que se hace referencia a condiciones de la existencia cuyo origen no puede ser explicado. En el mito no hay lugar a explicaciones que separen el elemento estudiado, tan sólo lo muestran lejos de la lógica y el orden del ojo derecho, para que el ojo izquierdo se recree. Esta es una instantánea mucho más gráfica que las anteriores, con ella asistimos a la puesta en escena de la existencia humana en la que se enfatizan los sentimientos del anhelo y la nostalgia de unidad.

Cuenta Aristófanes que antes los hombres eran seres circulares y estaban en pares siendo cada par un sólo ser, los había de tres sexos distintos: masculino, femenino y andrógino. Gozaban de ser completos, en tal ausencia de necesidad conspiraron contra los dioses. La osadía les costó la separación, como al Satán de Milton, la caída; y al Adán bíblico, la expulsión. Esa manera drástica de morir a lo que se era para asumir las nuevas circunstancias, queda grabada en la existencia: los hombres —nos dice el dramaturgo griego—, tal como ahora nos conocemos, al ser descendientes de aquellos circulares, andamos en permanente búsqueda de lo perdido. La necesidad nos es inherente.

Pero pongamos nuestra atención en la figura del andrógino, algo más tiene que decirnos. Este ser circular es la representación de la unión de opuestos (en este caso lo femenino y lo masculino) que al ser escindido no sólo queda anhelante de reencontrarse consigo mismo, sino que en su búsqueda se lanza hacia un sí mismo que es otro pero no cualquier otro; a diferencia de la búsqueda a la que se dan los otros dos tipos de seres circulares que anhelan más de sí mismos y la muestra de lo perdido la traen consigo. La existencia es *ser en necesidad*, el *deseo de ser* trae consigo el anhelo de ser completo que presenta dos rutas opuestas, el deseo de lo otro y el deseo de lo mismo.

Como aquellos seres divididos, el ser humano puede dar cuenta de su necesidad y su *deseo de ser* más. Como ellos, al encontrar aquello que llena su vacío, el individuo olvida todo lo demás y abraza lo encontrado queriendo ser uno con él, no se da cuenta que su situación como existente ha cambiado: ya no es posible permanecer abrazado sin poner en riesgo la subsistencia de su ser individual. Este abrazo mortal simboliza la completa identificación de lo otro como uno mismo y la negación a aceptar que la existencia tiene embebido el deseo dinámico y rítmico: motiva tanto el encuentro como el dejar ir para volver a encontrar, en una suerte de movimiento pendular que sólo cesará con la muerte.

En la instantánea de Aristófanes, Eros es el nombre que se da al deseo y a la persecución del ser completos. Eros es el impulso que, en su modalidad celeste, nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas (la completitud); Eros nos proyecta y nos lleva a la acción; Eros es el anhelo que nos lleva hacia afuera, de viaje —ese espacio que me permite ser lo que no soy ahora—, donde buscamos lo propio, eso que nos diga más de nosotros mismos; Eros propicia que la mirada hacia uno mismo volteé a buscar espejos que reflejen nuestras facetas y nos muestren en cada experiencia (mirada con retrospectiva) un poco más de nosotros mismos.

La mirada posada afuera dura en tanto lo visto es asimilado incorporado en el *ser*, redondeando la experiencia de sí. El mandato del dios es propiciar la experiencia y no perecer en el abrazo.

Agatón

Antes de que Agatón inicie su elogio, Platón nos regala otra particularidad de la existencia a través de un diálogo entre Sócrates y Agatón: el *ser* es en situación. En efecto, Agatón ya ha hablado a las masas y ahora que le toca hablar entre sabios se percibe distinto aún cuando los asistentes al banquete hubieran estado entre la multitud a la que se dirigió antes y es que, como bien lo señala Fernando Mires en *El*

libro del amor, donde revisa el *Banquete*: en «la multitud, efectivamente, los sabios no son sabios sino miembros de la multitud. Sólo entre sabios son sabios los sabios.»¹⁴

Así pues, Agatón, como los que ya han hablado, hablará desde su situación. Este discurso sobre Eros estará configurado también por las circunstancias del orador: juventud y honra. De este modo, Agatón inicia replanteando a Eros como el más joven por cuanto éste no se acerca a la vejez ya que, nos dice, lo semejante se acerca a lo semejante. Él sólo puede ver lo joven, sus referencias reflejan sus propios intereses alimentados de su experiencia. Agatón no puede hablar de lo que no sabe ni tampoco de lo que no le es propio «pues lo que uno no tiene o no conoce, ni puede dárselo ni enseñárselo a otro»¹⁵. Con este planteamiento no estaría hablando de un Eros como propulsor de la búsqueda de lo que no se tiene sino de Eros como impulsor de la prolongación de lo que uno ya ve como propio.

Otra aportación interesante de esta instantánea es que describe a Eros como habitante de lo más blando que existe, como flexible y sutil —que recuerda a la voz demoniaca que suele acompañar a Sócrates—. Para Agatón, Eros reside en el alma pero no se manifiesta en todas debido a su sutileza: para que Eros se exprese, el alma debe estar en las condiciones adecuadas, debe ser un alma templada que domina los placeres y deseos vulgares o de lo inmediato. Al situarlo residente del alma, el anfitrión del banquete lo refiere como el Eros celeste y nos deja con su planteamiento de si Eros es la búsqueda de lo semejante o de lo distinto.

Lo que el anfitrión del banquete empezó como descripción de Eros termina en descripción del estado de satisfacción del deseo, que es la percepción de lo que yo llamo *la llegada a casa*; pero Eros no es culminación, Eros nunca termina de realizarse pues siempre ronda entre lo uno y lo otro, como ese habitante pascaliano de la zona intermedia.

¹⁴ F. Mires, *op. cit.*, p. 116.

¹⁵ Platón, *op. cit.*, p. 235 [196e].

Sócrates

Toca el turno a Sócrates, quien se sitúa como mediador entre los asistentes al banquete y Diotima, pues cuanto dice lo ha aprendido de la adivina.

Retomando lo dicho por Agatón respecto de que “lo semejante se acerca a lo semejante”, Sócrates plantea que el deseo de algo que ya se tiene no es sino una proyección que indica que se quiere seguir siendo lo que se es, ya que la posibilidad de no serlo en el futuro se convierte en la necesidad que proyecta su deseo permanente. Hasta este punto tenemos que el deseo es proyección de: lo que no está presente, lo que no se posee, lo que no se es, lo que está faltó y, además, lo que puede faltar — agregando con esto último la conciencia de lo no perenne—.

En esta instantánea, Eros perderá su calificativo de dios para ser situado como un entre-dos. En efecto, nos dice Sócrates, Eros no es ni un dios ni un mortal: es un *daimon* que interpreta y comunica en la relación dios-hombre —una relación plasmada por Miguel Ángel en el techo de la Capilla Sixtina, en la que muy bien ve Jankélévitch la síntesis de las repetidas divisiones que aparecen en la existencia inquieta que ha dejado atrás el jardín de la inocencia¹⁶; misma relación que, nos dice George Steiner, vislumbra Hölderlin, en el ejercicio poético de “esencializar” su condición de humano, como el más brutal de los choques dialécticos, el principio antagónico que pone en juego el binomio de lo humano y lo divino ¹⁷—, como ya lo empezábamos a ver en la instantánea de Erixímaco. Y es que Eros, al «estar en medio de unos y de otros [dioses y hombres] llena el espacio de ambos, de suerte que todo queda unido consigo mismo como un continuo»¹⁸; es por lo anterior que la adivinación se liga a lo divino como el arte de interpretarse.

El *ser*, el impulso de la existencia que se mueve entre lo divino y lo humano, ese vértice entre la nada y la manifestación concreta, se comunica a través del deseo. Por

¹⁶ Véase V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 142.

¹⁷ Véase George Steiner, “El desplazamiento hermenéutico”, en *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón, México: FCE, 1980, p. 379.

¹⁸ Platón, *op. cit.*, p. 247 [202e].

ello, el sabio es un hombre *demónico* pues al estar “con los pies en la tierra y la mirada en el *ser*” se interpreta a sí mismo tal como un adivino dice hacer con los dioses: interpreta para el hombre que pregunta pero es el consultante quien habrá de hacer el trabajo para cumplir con sus propios deseos. He aquí la pregunta fundamental por la cual se acude a Eros, el *daimon*: ¿Qué quiero?

Pero regresemos a la instantánea de Sócrates. Cuenta Diotima que Eros es hijo de Penia (Pobreza) y Poros (Recurso) y por tanto en Eros reside la necesidad que es atendida por un esfuerzo dinámico alimentado por el perpetuo deseo de plenitud; de esta manera, Eros no es hijo de opuestos, pero la necesidad y la consiguiente búsqueda de satisfacerla le hace moverse entre polos ávido de sabiduría — y no hay mayor sabiduría que el conocimiento de sí—. Eros es un entre-dos porque «no es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre»¹⁹. Esta es la observación, puesta en el mito, que nos deja Sócrates: todo pasa, lo que consigue se escapa y habrá de salir a buscar de nuevo.

Del mito de Aristófanes vimos que no todos buscamos lo mismo, que identificarnos en algo distinto de nosotros mismos hace que nos olvidemos de nuestra subsistencia como individuos —no somos esos seres circulares, nos encontramos escindidos—. Ahora vemos que Eros florece y muere en la existencia. El *deseo de ser* se configura conforme a cada individuo, no todos tienen el mismo deseo, no todos creen lo mismo ni están en las mismas circunstancias. El deseo parece darse en función de las creencias más íntimas y de las circunstancias siempre cambiantes. El *deseo de ser*, visto desde el Eros celeste, es creación (*poiesis*), es pasar del *no-ser* al ser múltiple, es decir, a la realización del deseo, como realización propia, de diversas maneras.

Los hombres que quieren lo que de ellos es bueno, la acción de buscarlo es procreación en la belleza que aquí interpreto como sensación de plenitud. No hablamos aquí de cualquier deseo sino de un deseo sublimado. La procreación es pues una obra

¹⁹ Platón, *op. cit.*, p. 249 [203e].

divina; en la reproducción aparece lo que de inmortal existe en lo mortal. La procreación se realiza en lo compatible con la conciencia²⁰ que uno mismo tiene de sí —claro, primero hay que ver quién es uno y para ello hay que salir de viaje y vivirse en las experiencias, es decir, participar en ellas reflexiva y críticamente²¹—.

El deseo último es el deseo de inmortalidad: el *deseo de ser* más alimentado por la razón hambrienta. La razón que busca procrearse «siempre deja otro ser en lugar del viejo»²². En el devenir, la inmortalidad aparece como continua creación²³: «el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece el mismo»²⁴. La razón que se recrea hace parecer a la conciencia de sí como un *continuum*, hasta tal punto que el individuo en devenir se percibe como el mismo.

Hasta aquí llegaremos con Sócrates para la construcción de Eros como característica ontológica de la existencia, porque lo que sigue en su discurso se aleja por mucho del “qué” y nos quiere ofrendar un “cómo”, a través de la escalada hacia ese lugar puro en el que parece que habitan las ideas.

²⁰ Aquí la conciencia no solamente es un percatarse, sino implica una memoria autobiográfica y metas acordes a la idea que el individuo tiene de sí.

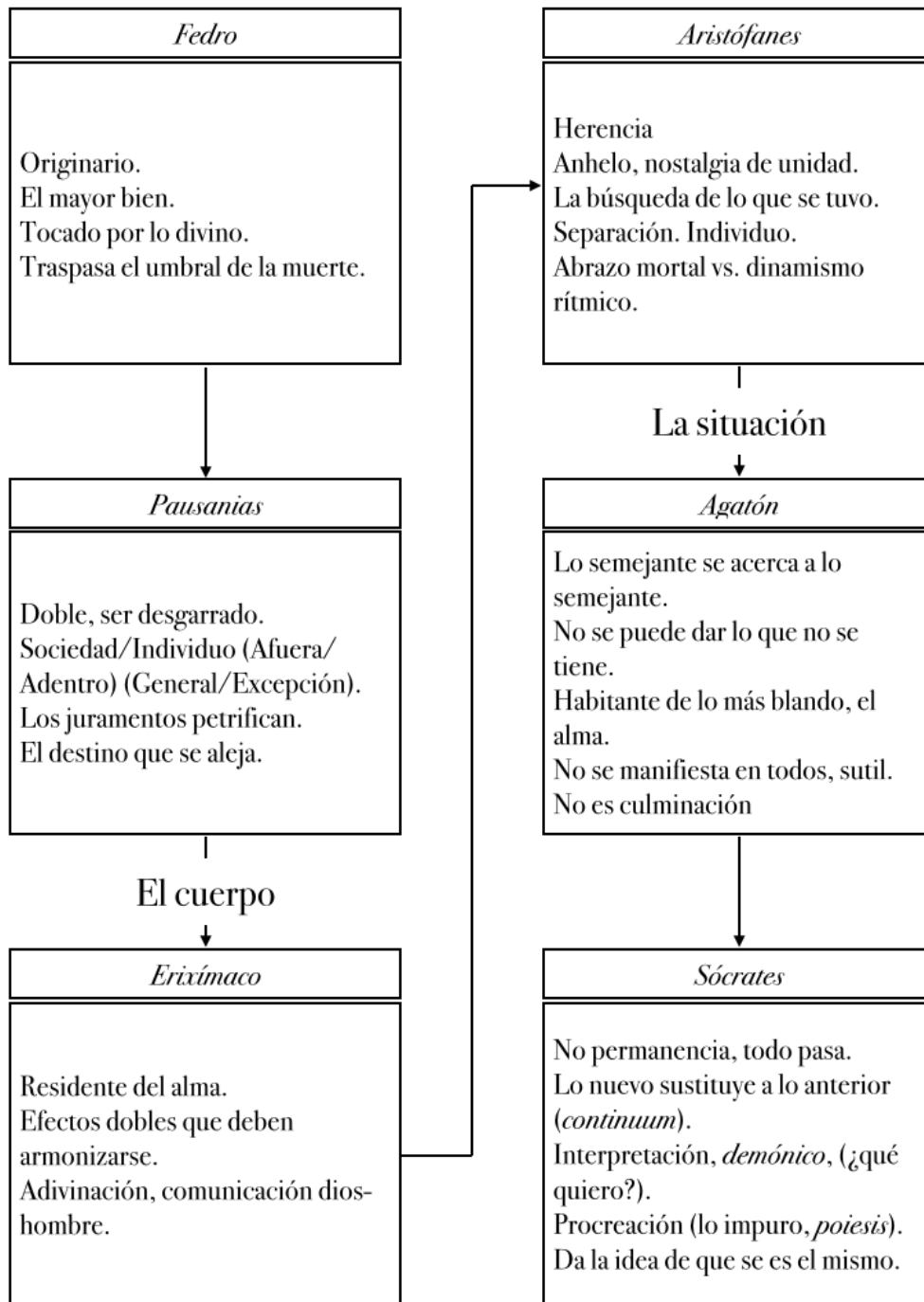
²¹ Esto es, abandonar el extravío en la publicidad, esa tendencia a comprender el mundo según la opinión común. Véase Gianni Vattimo, “Geworfenheit y caída. Autenticidad e inautenticidad”, en *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 41.

²² Platón, *op. cit.*, p. 256 [207d].

²³ Esto es, una renovación continua de la propia historia que más adelante revisaremos como autobiografía.

²⁴ Platón, *op. cit.* p. 257 [208a].

Figura 1. Eros y la existencia



Eros: necesidad atendida por un esfuerzo dinámico alimentado por el perpetuo deseo de plenitud

En la figura 1 se resumen las características de Eros como particularidad ontológica de la existencia siguiendo el itinerario propuesto por Platón, de acuerdo con lo ya expuesto anteriormente.

El ser humano como el descendiente de Eros

Alcibiades llega a la escena para personificar junto a Sócrates al entre-dos. Eros no está en medio de ellos, está en cada uno, es sólo que Platón necesitó de dos para continuar con lo que comenzó en el elogio de Pausanias: Eros son dos, el celeste y el vulgar.

Abandonando el terreno de lo mítico, es tiempo de colocar a Eros en el lugar que le corresponde, en lo más suave, en el alma del hombre. En Alcibiades se manifiesta el Eros vulgar, el deseo de saciar su vacío; su impulso es tal que bien perecería abrazado a la idea de Sócrates como representación de su mayor bien —ha confundido al deseo con el objeto de su deseo—; el impulso que siente Alcibiades dista de ser hermoso, sus ojos están puestos afuera sin que le traiga su mirada nada para sí, su deseo busca sólo como fin el placer inmediato del poseer lo externo.

Sócrates es el lado opuesto. Quien en sí habita el *deseo de ser*, es merecedor ahora de los elogios que antes eran para Eros y que lo colocan como un sabio *demónico*. «Podría decirse que Sócrates es el primer individuo de la historia del pensamiento occidental»²⁵ —apunta Pierre Hadot— y, como nuestro prójimo lejano, nos hace ver las posibilidades de la manera socrática —en nosotros— como aproximación consciente a la experiencia de la existencia, nuestro mayor bien.

Con este par de opuestos, Alcibiades y Sócrates, podemos ver dos formas de impulsos, una fuerte e intempestiva, el deseo común, y otra susurrante en la que Eros no es director sino insinuante. Alcibiades estaría representando en el *Banquete* al hombre que busca su paraíso perdido y Sócrates al hombre que ha asumido sus circunstancias y se acepta como individuo. Sin embargo, no perdamos de vista que el

²⁵ Pierre Hadot, *Elogio de Sócrates*, México: Me cayó el veinte, 2006, p. 54.

uno tiene lo que le falta al otro, recordemos la fórmula de Erixímaco: buscar la armonización constante de estos dos impulsos que habitan en cada uno de nosotros.

¿Cómo es el reflejo del Eros celeste en aquel que deja que habite su existencia? Sócrates, dice Alcibiades, es una estatua de sileno que al abrirse en dos mitades aparecen dioses; visto por Hadot, Sócrates es la personificación del ser puramente natural, él representa la fuerza original anterior al saber heredado de la cultura y la civilización²⁶. Sócrates permite que su *daimon* le sugiera, esa voz procede de otra fuente distinta a la de la razón reflexiva y sin embargo proviene de él al igual que la razón — otro binomio aparece desde la existencia—.

Ya lo decía Aristófanes, Eros no sólo es principio sino también herencia y el hombre es su heredero aunque no todos estén dispuestos a dejarle despertar el deseo de ser, cada quien, su verdadero yo y no un constructor del deber ser social. El representante de la escisión²⁷, nos dice Hadot: «Sufre por verse privado de la plenitud de ser y aspira a alcanzarla [... Pero] Eros no es más que un llamado»²⁸ que no enseña sino muestra —como lo hace el Sócrates platónico— y para que este llamado se exprese es preciso decirle que sí a la otredad, es preciso salir del *ethos*. Así, el Eros celeste, propio de la existencia humana, para Hadot no es sino «una conciencia desdoblada que siente apasionadamente que no es lo que debería de ser»²⁹. Eros es para el ser humano el *deseo de ser*, el deseo de recrearse, el deseo de conocerse en la experiencia para luego volverse a reinventar.

En la existencia humana se encuentra embebida o hispostasiada la herencia de Eros: el *deseo de ser*. Este deseo se encuentra particularmente ligado a la conciencia porque es ella su plataforma de acción. Si bien Eros aparece desde las pulsiones corporales más básicas y se modula con la idea del “yo” o la conciencia de sí mismo, ningún estadio supera al anterior sino que se oponen como fuerzas elementales —la

²⁶ Véase, *ibídem*, p. 65.

²⁷ Véase F. Mires, *op. cit.*, p. 59.

²⁸ P. Hadot, *op. cit.*, p. 68.

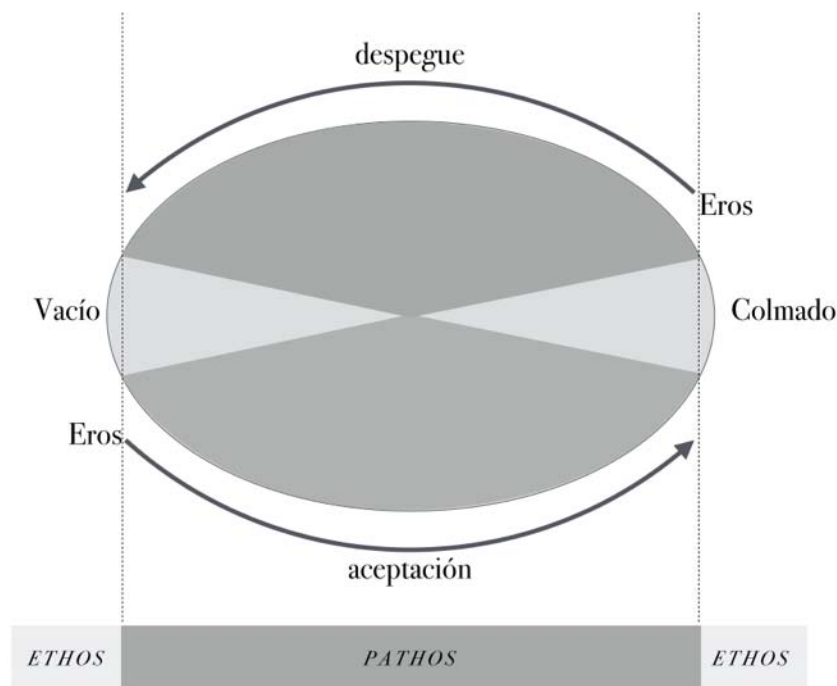
²⁹ *Ibídem*, p. 70.

dialéctica precede a la existencia, como ya vimos— del carácter humano en busca de su mayor bien, que, por supuesto, va en función del desarrollo de su propia conciencia y de su historia.

Las oposiciones elementales o contradicciones existenciales se manifiestan a través de la existencia consciente a la vez que ella es su unidad y desde la cual, irremediablemente, actúa. El *ser* y sus contradicciones son una *mismidad*³⁰ y por tanto inseparables.

Eros es para la existencia como la gravedad para los cuerpos, una fuerza que traza una trayectoria sin ser la trayectoria, una fuerza presente y continua entre lo que se es y lo que se puede llegar a ser, que con la costumbre uno aprende a ignorar.

Figura 2. Eros, el anfibio, el entre-dos



³⁰ Idea que recurre a la unicidad del ser.

La figura 2 es una representación de Eros como característica de la existencia. En ella se puede observar a la existencia como un óvalo que reúne al *ethos*, como la morada del *ser* o sensación de integración con sí mismo; al *pathos*, como la acción o la salida de sí mismo (el viaje, la trayectoria); y a Eros, como el impulso o deseo que proviene del *ethos* e impulsa la existencia al *pathos*. El *pathos* se representa en la gráfica como trayectoria cuya intensión, de aceptación o despegue del *ethos* está dada por Eros que marca la pauta de periodicidad en la existencia de cada individuo.

La existencia es un continuo movimiento, un cambio del *ethos* vía el *pathos* impulsado por Eros cuyo camino puede ser la búsqueda de lo semejante (aceptación) o de lo absolutamente otro que implica una ya-no-identificación con lo que se era (despegue o desasimiento). Eros es el vértice entre el *ethos* y el *pathos*, es el impulso que mueve al *ser* del *ethos*-que-se-deja al *ethos*-que-se-anhela, por ello Jankélévitch le nombra el anfibio, no porque se encuentre en el medio como un tercero sino porque en él surgen y de él se alimentan los dos estados percibidos por una conciencia escindida.

2. Lo impuro como posibilitador de la contradicción

[Lo puro] es un no sentido y una imposibilidad radical [...] sólo lo impuro se puede pronunciar y conocer

Vladimir Jankélévitch

Recurrencia, la existencia que emerge de lo impuro a la vez que lo propone

Ya vimos en la sección anterior que el *deseo de ser* no es uno solo ni el mismo siempre. Como impulso, desde las instantáneas de Fedro y Agatón, éste habita en el alma de los hombres desde siempre y, siguiendo el mito del andrógino de Aristófanes, Eros surge como una herencia que en ocasiones hay que reclamar. El *deseo de ser*, el impulso de quien es tocado por Eros, pudiera ser solamente una fuerza pulsional (Eros vulgar) a la que irremediablemente se responde, si es que el ser humano no fuera capaz de percatarse de ello. Quien no se da cuenta simplemente es *lo que es*, totalmente fusionado y pulsionante, incapaz de decir ni qué fue ni qué es. Pero nos damos cuenta, un temblor nos recorre en lo más íntimo y profundo; el movimiento provoca la aparición de nuestra herencia, ese desgarró anterior a toda forma de contradicción que queremos zanjar o ignorar.

Desde mi lectura de *Lo puro y lo impuro* de Jankélévitch, retomo el antagonismo entre lo puro (propriadamente lo imposible, lo ideal) y lo impuro (lo posible, lo fáctico), para continuar el perfil de Eros como representante de la característica ontológica de la existencia.

Eros como originario antecede a la existencia que se percata, a la existencia que necesita. Lo puro está completo, en él no hay espacio para la necesidad de algo más. Nos asomamos al mundo y vemos, en efecto, que nada es por sí mismo, todo es en relación. La vida reclama y es diversidad. El descendiente de Eros, el hombre, dista mucho de estar completo pues la característica fundamental del individuo es el continuo buscar “eso” que no se tiene.

Lo múltiple es impuro porque de lo uno nos lleva a lo otro. Lo múltiple siempre ha sido en la existencia y la existencia es un mar de diversidad. Todo individuo es impuro, el desgarró es insuperable, por ello Platón asocia la dualidad a lo divino. Kierkegaard, por su parte, pone el foco en Adán, el primer hombre que abandonó el estado de la pureza o inocencia al caer y entonces distinguir el bien del mal —o lo uno de lo otro—, al poder separar —una vez separado él de su hogar, el paraíso— y discernir³¹.

Para que el hombre pueda percatarse de sí mismo en el mundo necesita ser en lo impuro porque lo puro no remite a nada. Lo puro sólo es observable desde lo impuro, sólo deseable desde lo impuro. Lo puro es la idea de un absoluto —aquí visito a Albert Camus— a la que se llega volviéndose completamente hacia lo divino para calmar así la angustia de la inminente impureza de quien la piensa³².

La existencia impura —no podría ser de otra forma— al percatarse de sí, se lanza hacia afuera en busca de pistas que le hablen de sí misma; en ese lanzarse hacia afuera se desgarró a sí misma y propone una nueva dualidad: ese afuera contrario a ella misma que se siente percepción interna. Lo puro, destino inalcanzable de la flecha de Eros, aparece desde que nos percatamos de nuestra impureza. Lo puro no remite a ninguna instancia dada, sino que está ahí como el completamente otro referido desde lo impuro. Lo puro no es *per se*, sólo aparece en relación con lo impuro; esto quiere decir, tomando las palabras de Mires, «que más allá de la existencia no hay ningún ser porque el ser se agota en la existencia»³³.

Cuando nos percatamos de que lo impuro late en nuestro interior marcándonos un desfase desde nosotros mismos y con nosotros mismos, buscamos esa vuelta a casa, nuestro *ethos*, en un intento de reunir ante este eje lo mutable (*pathos*) y fijarlo para así dejar de sentir tanta inseguridad. Pero el *deseo de ser* no descansa y si el Eros celeste es sutil y puede ser ignorado, el Eros vulgar llegará a desatar —sin preguntar— aquello que

³¹ Véase Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2010, p. 87.

³² Albert Camus, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid: Alianza, 2012, p. 66.

³³ F. Mires, *op. cit.*, p. 35.

es movimiento. Imperativo o sutil, la propia manifestación del deseo se presenta como dos, al menos desde Platón, porque la existencia no se desenvuelve en una sola esfera, vamos desde lo imperativo hasta lo incondicional. “No es cosa simple” cuando jugamos entre contrarios, ya nos avisó Pausanias.

Le tememos a la impureza cuando la vemos como aquello otro que no es nosotros y que llega a importunar nuestra ilusoria paz. Le tememos a lo otro a la vez que le necesitamos. El otro es nuestro espejo, aquel que refleja de forma abierta lo que oscuramente sucede en nosotros: entre el otro y el “yo”, anota Morris Berman, completamos un hombre³⁴.

Nos conocemos por contrarios y de entre todo lo que no somos completamos lo que somos, lo distinto revela lo particular y la única manera de poder verlo es separándonos de nosotros mismos y, curiosamente, vernos como un otro. El impuro, al no ser completo, se busca siempre lanzado hacia afuera. Lo impuro es movimiento, somos movimiento que se reconoce por la serie de instancias de sí que le preceden y las posibles en secuencia. Cada instancia emerge de la anterior y propone la siguiente, de suerte que somos un fugaz e inasible entre-dos. Lo ordinario en la existencia es el viaje que trae consigo la ansiedad ante la incertidumbre del cómo estará dada la siguiente instancia; aunque sabemos, siendo descendientes de Eros, que ésta recurrentemente aparecerá escindida.

Esta cualidad de Eros, siempre recurrentemente escindido, nos regala la inevitable experiencia del comienzo de un mundo nuevo.

La aparición efectiva de la falta

La existencia escindida no surge de lo puro, ella sólo es posible en lo diverso. Somos seres, desde un punto de vista óptico, originariamente compuestos —lo óptico aquí es terreno del Eros vulgar—. Pero si entendemos a la existencia como en estado de falta es

³⁴ Véase Morris Berman, *Cuerpo y Espíritu, la historia oculta de occidente*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 2005, p. 3.

llevar el desgarramiento al *ser* del hombre, es decir, a la particular forma en como se relaciona con el mundo. Entonces, es propio de la existencia que se percibe a sí misma como distinta de lo otro, la característica ontológica de la falta —lo ontológico aquí es el terreno del Eros celeste—.

Para el historiador Morris Berman, la “falla básica” o desgarramiento se presenta fuerte e inevitablemente porque tiene un fundamento biológico: «Está emplazada en los tejidos del cuerpo a un nivel primario, y de ahí que nunca pueda ser totalmente erradicada»³⁵. Sin embargo, la percepción del vacío aparece, o al menos se siente fuertemente, de acuerdo con Berman, alrededor de los dos o tres años de vida de manera intermitente³⁶, marcando el umbral difuso en el que se desarrolla la idea del “yo”, se establecen los límites con lo otro e inician los momentos de conciencia que irán conformando el *continuum* de la historia del individuo compuesta de factores relacionados de: el sí mismo, emociones, metas y significaciones personales.

Este *continuum* de la historia del individuo es la autobiografía a la que se refiere Katherine Nelson como un particular sistema de nuestra memoria³⁷ compuesto por construcciones mentales, dinámicas y transitorias que conforman una memoria explícita y declarativa de eventos del pasado personal recordados desde una perspectiva única del sí mismo en relación con los otros. Para Katherine Nelson, los componentes que contribuyen al proceso de emergencia de la memoria autobiográfica incluyen habilidades de memoria básica, lenguaje y narrativa, memoria de conversación de adultos, entendimiento temporal, entendimiento del yo y de los otros (por ejemplo, teoría de la mente³⁸). De modo que el proceso de desarrollo de la memoria

³⁵ *Ibíd.*, p. 8.

³⁶ Véase M. Berman, *op. cit.*

³⁷ Se comprende que la memoria no es un concepto unitario sino un concepto compuesto de múltiples sistemas que tienen diferente lógica y anatomía neurológica. Véase Katherine Nelson y Robyn Fivush, “The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory”, en *Psychological Review*, 2004, Vol. 111, No. 2, 486-511.

³⁸ La teoría de la mente es un término usado particularmente en ciencias cognitivas para referirse a la capacidad de un ser vivo de atribuir pensamientos e intenciones al otro, es decir, de mirarlo como un sujeto.

autobiográfica es dinámico al depender éste del estado en que se encuentra el individuo a cada instante y de la secuencia de anteriores afectaciones³⁹, un proceso recurrente que nos obstaculiza el establecimiento de un inicio y la determinación de las condiciones precisas para la aparición de la idea del sí mismo.

Para Berman, llegar a la conciencia de sí mismo implica el rompimiento de un estado cognitivo de no-separación, el surgimiento de la separación de uno mismo y el otro, abriendo así un nuevo nivel de existencia⁴⁰, la existencia desgarrada. Para Jankélévitch, la pureza podría concebirse solamente como un estado anterior a la separación del sí mismo con respecto de los otros: «el niño es la inocencia misma, o la pureza sustancial; pero, por definición, él no sabe nada de ello. El niño *es* puro, pero él no lo *sabe*, y él es puro sólo a condición de ignorarlo»⁴¹. En efecto, poder dar cuenta de qué es lo que es *uno* implica un saber qué es lo que no se es, es decir, implica separarse de todo lo demás con la consiguiente sensación de soledad y el posterior extrañamiento.

Jankélévitch nos señala un punto clave: el saber. Sólo mediante la emergencia de una conciencia declarativa y explícita es que puede darse la identificación de lo que es o lo que no es; predicar sobre algo requiere saber y para saber se requiere separar. Así, el que es puro de manera integral jamás se diría puro, pues saber de la pureza implica saber de la impureza. Lo que *es* sólo adquiere significado mediante una relación. La luz se entiende con relación a la oscuridad. El mundo existe para nosotros como un mundo ahí en el momento de la separación. Así pues, la existencia escindida está ligada íntimamente con el desarrollo de la conciencia, «el anonimato cósmico es interrumpido por un crítico momento de darse cuenta»⁴², escribe Berman. Por su parte, Kierkegaard lo plantea de la siguiente manera:

³⁹ Véase K. Nelson, *op. cit.*

⁴⁰ M. Berman, *op. cit.*, p. 9.

⁴¹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 15.

⁴² M. Berman, *op. cit.*, p. 11.

En este sentido, cuando en el Génesis se afirma que Dios dijo a Adán: “pero no comas del árbol de la ciencia del bien y del mal”, es claro de todo punto que Adán no comprendió lo que significaban esas palabras. Pues, ¿cómo podía entender la distinción del bien y del mal, si tal distinción no existía para él antes de haber gustado el fruto del árbol prohibido? [...]

Después de las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: “ciertamente morirás”. Adán, naturalmente, no comprende en absoluto lo que significa eso de tener que morir.⁴³

Ahora bien, regresando al desgarramiento desde un fundamento biológico, Berman declara: «Desde un punto de vista somático, la existencia realmente indiferenciada es brevísima. Tan pronto como el feto empieza a formarse del cigoto y la blástula, "confronta" a su primer Otro —la placenta»⁴⁴. Continuamente, aún antes de nacer, estamos en relación con lo otro, nos alimentamos de él. La interacción con los otros comienza mucho antes de percatarnos de quién/qué somos. Como organismos complejos en requerimiento constante de lo otro, somos desde siempre impuros. Por el contrario, el proceso cognitivo de diferenciación es largo y discontinuo, ¿cómo poder dar cuenta de lo puro desde un estado biológico impuro? Así lo ilustra Clarice Lispector al inicio de una de sus novelas: «Todo en el mundo comenzó con un sí. Una molécula dijo sí a otra molécula y nació la vida. Pero antes de la prehistoria existía la prehistoria de la historia y existía el nunca y existía el sí. [...] ¿Cómo empezar por el principio si las cosas ocurren antes de ocurrir?»⁴⁵.

Sabemos que somos impuros, cualquier estado anterior a este sentirse desgarrados permanece velado a cualquier acceso directo, sólo le podemos mirar de reojo y a través de aquello que no es. *Lo que es* traza un vector que apunta hacia *lo que no es* y, así, la razón establece su primer relación, su primera certeza. Las relaciones marcan nuestra situación, son el mapa que nos permite descubrirnos, porque de otra forma, siendo *Uno* (idéntico a sí mismo) no habría cabida a preguntas tales como “¿dónde?”, “¿cuándo?”, “¿cómo?” porque lo puro es absoluto y lo absoluto inefable.

⁴³ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, op. cit., pp. 91-92.

⁴⁴ M. Berman, op. cit., p. 10.

⁴⁵ Clarice Lispector, *La hora de la estrella*, trad. Ana Poljak, Madrid: Siruela, 2009, p. 13.

«La pureza se parece a la muerte»⁴⁶, dice Jankélévitch, porque en ellas desaparece la necesidad y ambas son incognoscibles, indescriptibles e inenarrables. El ser humano, el ser impuro, a diferencia de otros organismos complejos, es un ser que conoce, describe y narra sus relaciones; para que él pueda narrar sus relaciones necesita separarse del otro, aquello que no es él, así lo escribe Jankélévitch: «es a partir del momento en que la sombra de la alteridad comienza a velar al ser puro que este último deviene pensable»⁴⁷. Lo otro nos vela y nos revela, nos aleja de nosotros mismos para luego acercarnos. Lo otro nos lleva de viaje, en el proceso tomamos instantáneas de nuestra salida para luego agregarlas a nuestro álbum y contar historias con ellas.

No todas las relaciones nos confrontan, están esos otros a los que olvidamos, por estar siempre presentes, hasta que nos hacen falta. Tenemos, por ejemplo, que el oxígeno que entra a nuestros pulmones es como de “la casa”, nos acostumbramos a su presencia y no nos damos cuenta de que le necesitamos hasta que deja de entrar. Estamos tan habituados a él que perdemos también la sensación que nos produce el ejercicio de respirar.

Cuando el ser impuro se ha percatado del fin del cómo solían ser las cosas, ante ese fin se abre un vacío por lo que ya no volverá a ser, el individuo clama por su estado anterior, el que conoce. Fin y principio difusos son observados afuera por el individuo que temeroso los refleja adentro, entonces se sabe finito y desesperado busca principios, imagina extrapolando datos el comienzo de la existencia, imaginemos con Jankélévitch ese principio: «Antes de la primera mutación, puro e impuro son contradicciones y, en consecuencia, la alternativa entre lo puro y lo impuro se ofrece»⁴⁸, pero hace mucho que esa mutación sucedió, de ella no conservamos memoria, lo que es más, la alternativa mostrada a un inocente (puro, por no saber) no representa nada

⁴⁶ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 46.

porque no hay razón para que elija nada distinto de lo que ya es. El que elige es impuro porque en él no existe sólo el sí, también en él late el no.

Lo que es, ya dijimos, traza un vector que apunta hacia *lo que no es* y con ello le dice que sí, establece la relación. *Lo que es* siempre trae consigo *lo que no es*; *lo que no es* reclama, con su vacío, su presencia. El ser circular de Aristófanes, ya separado, siente el vacío de lo que no tiene porque alguna vez lo tuvo, «lo contrario esconde en sí mismo su propia antítesis»⁴⁹, en palabras de Jankélévitch. El vacío es posibilidad pero sólo si se le ve, sólo si se le acepta. De este modo, el vector entre lo uno y lo otro no tiene un punto matemáticamente medio pues *lo que es* ha dejado de ser y *lo que no es* está lleno de posibilidades. El vector pese a ser un sustantivo aquí, la personificación de Eros, en realidad no es sino una intención que nos lanza hacia afuera.

Después del sabernos impuros

El vacío reclama aquello que falta, el vacío es la puerta imanada de la posibilidad. Pero, ¿cuál posibilidad? ¿Ésta o la otra? Para aquél que se percató de sí, de lo otro y de que se está percatando, la respuesta no es ni clara, ni fuerte, ni inmediata, ella viene como enunciada por algún oráculo: dice sin decir y no todos le pueden escuchar.

El vacío reclama la presencia de lo que no se tiene, nos hace ver el Sócrates platónico que retarda su llegada al banquete: logra que con el vacío de su no presencia sea notado y que, ante ese vacío incómodo, la necesidad de llenarlo emerja pronunciando su nombre. Y es que el “estar” del otro con nosotros mitiga la soledad que se siente de no saber quiénes somos. Gracias al otro nos vemos en las instantáneas que capturamos de nuestra relación con él; gracias al otro podemos acallar esa voz que proviene del silencioso vacío preguntándonos: ¿qué es el *ser* que en todo caso soy yo?

Estamos llenos de claroscuros y relieves, somos impuros tan pronto nos relacionamos con el otro, así lo escribe Jankélévitch: «Apenas el inocente franqueó el

⁴⁹ *Ibidem*, p. 145.

umbral de la alteridad, y ya no es más el mismo»⁵⁰; el momento mismo del surgimiento de la identidad va a la par con el momento en que comienza nuestra alienación del mundo⁵¹, coincide Berman. La existencia es compleja, lo complejo se teje mediante las múltiples relaciones que se cruzan y se afectan; tenemos múltiples intensiones, personificamos distintos roles, mantener integrada una idea de sí mismo, es agotador porque se perciben tantas contradicciones... La metáfora que nos ofrece Jankélévitch es la de un «Adán [que] se da cuenta de que hay partes de su cuerpo que tienen que ser disimuladas»⁵². Somos invariablemente impuros pero no nos mostramos en el esplendor de toda nuestra impureza.

La «multiplicidad [...] se inscribe en el desdoblamiento de conciencia gracias al cual el hombre que abandona la indivisibilidad original cesa de coincidir con su ser vegetativo»⁵³, siguiendo este planteamiento de Jankélévitch, la idea del “yo” tiende un velo hacia lo imperativo del cuerpo y se sitúa como el comandante a cargo hasta que irrumpe la existencia carnal; Platón lo sabía y la mejor manera de mostrarlo era cortar el ejercicio cognitivo de los elogios en el *Banquete* con el hipo de Aristófanes: el *ser* que en todo caso soy yo, es cuerpo —nos advierte—.

En la impureza está la multiplicidad, ésta se muestra en el individuo tanto en lo objetivamente evidente de su cuerpo como en el secreto universo de su conciencia. La multiplicidad va más allá de nuestra propia constitución, de nuestra conciencia desdoblada, como se refieren a ella Hadot y Jankélévitch⁵⁴. Si todo «pide a gritos estar junto a su opuesto e incluso cohabitar con lo otro»⁵⁵, dice el filósofo del *Lo puro y lo impuro*, «¿Cómo permaneceremos santos y diáfanos? Reduciendo al mínimo nuestra relatividad, es decir, nuestras relaciones con la alteridad»⁵⁶ ¿es esto posible? Aún cuando

⁵⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁵¹ Véase M. Berman, *op. cit.*, p. 20.

⁵² V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 51.

⁵³ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁴ Véase notas 28 y 51.

⁵⁵ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 67.

sabemos que nuestra existencia es una continua relación con lo otro, una vez que nos hacemos una idea de nosotros mismos queremos fijarla evitando que se contamine, creyendo que con ello restauramos nuestra integridad. Queremos nombrar a nuestra complejidad en devenir con un simple “yo” como si fuera algo puro, luego dejamos de hacer cosas “radicalmente distintas” a nuestro hábito convenciéndonos de que no hacemos en realidad nada que se nos pudiera reclamar. “Éste soy yo, siempre he sido así, no tengo culpa”, parece que se repite aquel que no puede ver que la manifestación de la existencia, lo impuro, es su mayor bien.

El individuo, sigue Jankélévitch, «vive en estado perpetuo de anacronismo y a mitad de camino entre dos purezas igualmente fabulosas, igualmente inaccesibles»⁵⁷. ya sea que tenga nostalgia de unidad —representada por los hombres circulares en la instantánea de Aristófanes— o que tenga puesta la esperanza de que en un futuro encontrará esa unidad, aunque el futuro sea el final de los tiempos, lo cierto es que no está ni allí (el pasado) ni allá (el futuro). Ya sea que recapitule lo que fue o se proyecte en un cómo será, la atención que puede poner en ese “a mitad del camino” es breve. Su pensamiento es un péndulo en movimiento constante. Si durante ese pendular toma instantáneas, justo *durante* el camino, que le permitan reformular su autobiografía para luego darse una idea de quién fue en ese *durante*, de ese “yo” que ahora es otro —el que se da cuenta, en que cuenta— por más breve que sea su reflexión sobre sí mismo, siempre irá tarde, siempre atrás de su experiencia tejiendo recuerdos que se narrará después —cuando pueda explicarse lo que le sucedió—. ¿Quién es él mismo si siempre se mira en retrospectiva, si siempre accede a él mismo como otro? Para Berman, «la verdadera categoría experiencial, no es el Sí Mismo, sino el Sí Mismo/No-Sí Mismo; estas dos sólo ocurren en una constelación bipolar. Sea lo que sea el Sí Mismo, es parte de un campo de fuerzas; no hay una entidad aparte llamada el Sí Mismo (*Self*).»⁵⁸ El individuo no puede explicarse a sí mismo al tiempo que está siendo, lo que recuerda ya

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 31.

⁵⁸ M. Berman, *op. cit.*, p. 20.

no es, y lo que planea no es. El tiempo en el que puede posar su pensamiento no es el tiempo en el que sucede ese posar. Qué posición de más angustia para el individuo: no poder pensarse justo en el medio cuando sólo puede estar en el medio. Qué absurdo.

La pureza está en el antes contiguo al comienzo y en el después inmediato del fin. La existencia transcurre entre esos portales cuyo cruce le es vedado, lo que queramos decir sobre la pureza es un acto adivinatorio asistido por Eros desde la misma existencia. Desde aquí interpretamos el “allá”, no podría ser de otro modo, pues es aquí donde ejerce la razón, donde todo sucede. «La pureza no existe y, sin embargo, la pureza define nuestra vocación.»⁵⁹ Camus estaría de acuerdo con Jankélévitch, el apetito de absoluto es el movimiento esencial del drama humano⁶⁰. En la búsqueda de lo puro, navegamos en el mar de lo impuro, “¡qué absurdo!”, exclamaría Camus. Nuestra necesidad de lo puro crece a la par que nuestra conciencia de la experiencia interior y, luego, al “yo” construido con recuerdos de experiencias le asignamos carácter de *Uno* ocultándonos tras esa idea inmutable y segura tan compatible con la ilusión de lo puro. Los teoremas, diría Jankélévitch, siguen siendo verdaderos aún si la perfección propia de sus predicados no existe en la naturaleza.

Pero el hombre está sediento de lo puro. Una vez que su conciencia se ha desdoblado, es decir, que se da cuenta de que se está dando cuenta, busca dejar el terreno de lo inmediato donde las cosas simplemente son, para ir en pos del dominio de su existencia. En la salida olvida que es el cuerpo quien lo lleva. Su forma de conocer mediante la separación, le lleva a separarse a sí mismo: cuerpo, sentimientos, percepciones, formaciones mentales, conciencia... ¿en dónde queda ese que se percata de que se percata? Así empieza la búsqueda del sí mismo vía el desvincularse del cuerpo y del entorno vía escaladas o rituales que Erwin Goodenough califica, según Berman, como verticales (discontinuos, visionarios o extáticos)⁶¹, con vista en lo individual y

⁵⁹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁰ Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 33.

⁶¹ M. Berman, *op. cit.*, p. 153.

dejando completamente de lado lo social, que también forma parte del carácter del ser humano.

La escalada es un proceso de ascensión psíquica que inicia en el cuerpo para alejarse de él. El proceso es un ejercicio mental, la forma de aproximación pasa de ser un camino propio a un método que puede ser repetido por quien tenga conocimiento de él, como las tablas de multiplicar. Los caminos verticales, de acuerdo con Berman, pierden su sentido de experiencia propia —de quien los transita por primera vez— para convertirse en una normatividad despojada de razón⁶². Platón nos acerca a uno de estos caminos al compartirnos el método dictado por Diotima. El método es el camino señalado que el hombre común repite y no cuestiona, camino que deja detrás a la capacidad de una existencia auténtica desde el punto de vista de Heidegger: aquella por la que opta un individuo centrado en sí mismo y en su autorrevelación, aquella existencia reflexiva y crítica del hacer cotidiano⁶³.

La escalada de Diotima la “suprema revelación”, el “rito final” para quien quiera ir por el “recto camino” hacia el lugar en donde el cuerpo parece no importar⁶⁴, deja atrás la experiencia somática, desarticula lo problemático de lo impuro, se desprende de la inmediatez en la que radica el Eros vulgar y nos crea la ilusión de un lugar seguro en el que es imposible mantenerse sin perder el sentido de la vida. Queremos explicaciones, métodos, seguridad, cualquier cosa que evada nuestro *ser* en contradicción, ¿no es esto absurdo? “¡Claro!”, afirmaría Camus: el hombre es presa de sus verdades, una vez que se hace de ellas es incapaz de dejarlas ir⁶⁵, tal cual el hombre circular escindido consumándose en un abrazo mortal.

⁶² Véase, *ibidem*, p. 154.

⁶³ Véase G. Vattimo, *op. cit.*, pp. 40-47.

⁶⁴ Véase Platón, *op. cit.*, p. 261 [210a].

⁶⁵ Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 49.

3. El antagonismo existencial

...frente a la contradicción esencial, defiendo mi condición humana. Instalo mi lucidez en medio de lo que la niega. Ensalzo al hombre ante lo que lo aplasta y mi libertad, mi rebeldía y mi pasión se unen en esa tensión, esa clarividencia y esa repetición desmesurada.

Albert Camus

La separación, narraciones de comienzos

La creación es una historia de separación. Desde toda concepción de comienzo o inicio sobre la que reflexiona el hombre, hay una acción primigenia, un verbo inherente al propio ejercicio de la reflexión: separar. Lo que vemos que ocurre afuera, ocurre en la estructura de nuestro pensamiento. La separación tiene su protagonismo en el principio ontogénico y nunca nos deja. Toda concepción de existencia trae embebida la separación y toda idea de “lo otro” promueve la dualidad.

En las antiguas narraciones de los orígenes del mundo aparece la acción de separar, así lo señala Jankélévitch respecto del *Génesis*, por ejemplo.⁶⁶ El separar trae consigo la creación de pares de opuestos: cielo/tierra, luz/oscuridad, día/noche; después de los cuales, se lee en el Génesis: «y así de la tarde *aquella* y de la mañana *siguiente* resultó el primer día»⁶⁷. Tomemos otra obra de narraciones de comienzos, el *Popol-Vuh* nos relata que antes del orden todo estaba en silencio y oscuridad, pero apenas es nombrada la tierra cuando ésta se forma separada del cielo.⁶⁸ Lo que percibe el hombre, lo nombra y apenas él lo nombra es que existe para él; lo que antes era sólo algo que sucedió, ahora tiene un significado que, si es convertido en símbolo, traerá consigo aquello que fue al mismo tiempo que lo cubre. Las narraciones con una forma de ordenación de todas las cosas, ellas cubren y descubren. Las narraciones de los orígenes del mundo nos cuentan la forma en la que el mundo cobró sentido para el ser humano. De los primeros pares de opuestos narrados surge el juego dialéctico de pares de ideales, siguiendo a George

⁶⁶ Véase V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁷ *La sagrada Biblia*, trad. Felix Torres Amat, North Carolina: Stampley Enterprises, 1965, p. 14.

⁶⁸ Véase *Popol-Vuh*, trad. Fray Francisco Ximenez, Guatemala: Artemis-Edinter, 2007, pp. 5-7.

Steiner⁶⁹, que llevan al máximo la tensión al confrontar lo humano con lo divino, que no es sino el antagonismo entre lo conocido y lo desconocido.

La figura 3 nos muestra la representación magistral de Miguel Ángel que sobre la más importante de las confrontaciones agonísticas plasmó en el techo de la Capilla Sixtina y cuya imagen ya evocamos en la instantánea de Sócrates.

Figura 3. Símbolo del antagonismo tomado a partir de “Creazione di Adamo” de Miguel Ángel



El mundo creado por separación hospedaré más tarde al ser humano igualmente separado. En el *Génesis* la mujer es separada del hombre y más tarde ambos son separados del Edén; en el *Banquete*, Aristófanes cuenta de la separación que sufren los seres circulares; en el *Popol-Vuh* el hombre es creado a partir de dos tipos de maíz de colores antagónicos para la cultura maya; en el *Ar-Rahmān* del *Qur'an*, se nombra la creación del hombre en pares de sol y luna (comprensión y emoción), estrella y árbol

⁶⁹ Véase G. Steiner, *op. cit.*, p. 379.

(ideas y cuerpo) para luego interrogarnos sobre cuál de ellos es posible negar⁷⁰. El ser humano es el que da sentido a los opuestos que percibe de una manifestación. Para entender el mundo la razón separa. Siguiendo a Heráclito en «*Dios es día - noche, invierno - verano, guerra - paz, hartura - hambre*»⁷¹, nos hacemos de la imagen de un vértice que es constitutivo de aquello que se hace opuesto. El ser humano da sentido a su mundo estableciendo relaciones y oposiciones, él mismo es de alguna manera ese dios de Heráclito, pero es un dios alienado al reconocerse y asumir una identidad que no existe como entidad separada perfectamente delimitada. Si el ser humano fuese un árbol entre los árboles, como dice Camus, un gato entre los animales, éste no se concebiría como parte de este mundo sino como el mundo, pero la conciencia del hombre se opone al mundo⁷².

La alienación que viene con el surgimiento de la identidad, como ya revisamos atrás, es en sí misma nuestro propio mito fundacional; es un mito porque el surgimiento de la identidad es un proceso discontinuo que no puede ser probado científicamente, como afirma Berman⁷³; es mito porque simbólicamente la conciencia desgarrada está anidada en nuestro cuerpo mutable, como el hombre separado del Edén se encuentra albergado en un mundo creado a partir de la separación. La alienación no sólo implica que un individuo se considere como distinto a los otros, sino además, enfatiza Berman, en que constate que es «Otro para otros Otros»⁷⁴: se percibe uno y le reconocen otro, no pueden ver lo que él ve.

⁷⁰ Véase Ahmed Hulusi, *Decoding the Quran, A Unique Sufi Interpretation*, trad. Aliya Atalay, 2013, Disponible en iBooks. <https://itun.es/us/tC40Q.l>.

⁷¹ C. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, “Heráclito de Éfeso”, en *Los filósofos Presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 1987, p. 233 [204 Fr. 67, Hipólito, *Ref.* ix 10, 8].

⁷² Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 71.

⁷³ Véase, M. Berman, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 21.

De la oposición al antagonismo

Toda la existencia es una contradicción, porque lo que existe sólo existe en “relación con” y en “oposición a” otro existente. El proceso cognitivo mismo es, en este sentido, una producción de pensamientos que se entretajan a la vez que se contradicen para comprender cuanto percibe, así lo declara Jankélévitch: «El hombre tiene una vida doble en el sentido de que hacen falta por lo menos dos principios para explicar la totalidad de lo que siente, para dar cuenta de su realidad integral; son necesarios al menos dos polos, dos direcciones, dos límites para interpretar toda complejidad psicossomática»⁷⁵.

Los pares de opuestos no son universales, lo que para una cultura puede representar dos principios en tensión, para otra carece de conflicto. Sin embargo, la percepción de la dualidad siempre deviene en contradicción ante la cual la razón que analiza clama por su síntesis o solución; así, nos dice Kierkegaard: «Las categorías de la reflexión son siempre dicótomas [...] En la reflexión, estas se tocan de tal manera que se hace posible una relación»⁷⁶.

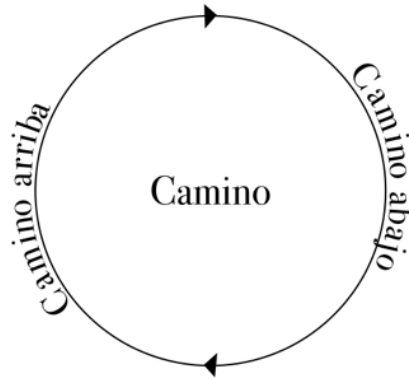
Tomemos el fragmento de Heráclito: «*camino arriba y abajo es uno y el mismo*»⁷⁷. Esta frase muestra una visión del mundo que llamaré de tipo *continuo* en la que los opuestos, las direcciones del camino (arriba y abajo) son perspectivas de un mismo espacio, esto es los opuestos conforman una *mismidad* (véase figura 4).

⁷⁵ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁶ S. Kierkegaard, *apud* Dolores Perarnau Vidal, “Dialéctica de la existencia (antropología: el ser humano como síntesis)”, en *Søren Kierkegaard: una reflexión sobre la existencia humana*, coord. Luis Guerrero Martínez, México: Universidad Iberoamericana, 2009, p. 41.

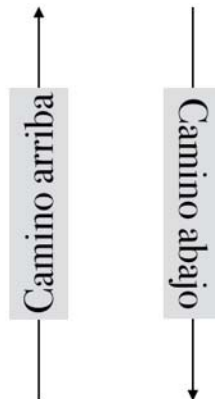
⁷⁷ C. S. Kirk, *op. cit.*, p. 219 [200 Fr. 60 Hipólito, *Ref. ix 10, 4*].

Figura 4. Visión continua



Esta visión tiene su propio opuesto, la visión que llamaré de tipo *discreto* que ve las direcciones como dos entidades distintas por estar dadas en distinto tiempo, cuando se va hacia arriba o cuando se va hacia abajo (véase figura 5). Ante la oposición, la razón busca una solución, o bien la resuelve enfatizando una tercera parte que reúne los contrarios o bien la disuelve considerando a las partes como dos entidades no relacionadas.

Figura 5. Visión discreta



En la vida cotidiana, el enfrentamiento con pares de opuestos es lo que se dice “el pan de cada día”, hemos aprendido a resolver o a evadir los conflictos eligiendo lo fácil,

lo práctico, lo ya probado, lo que hacen todos, lo que se ha hecho desde siempre... La contradicción existencial, en cambio, esa que despierta el sentimiento de lo absurdo al que se refiere Camus, aparece de pronto un día a la vuelta de las esquina⁷⁸ y nuestro mundo de sentidos colapsa. La contradicción existencial es un laberinto para la razón que reflexiona sobre sí misma, un laberinto en el que se camina, como dice Camus: «al final de una vida maquinal [...] inaugura al mismo tiempo el movimiento de la conciencia.»⁷⁹ La contradicción existencial no es una confrontación de opuestos que pueda resolverse manteniéndose al margen, el antagonismo que la sustenta es indisoluble porque es el fundamento de la existencia de quien la observa y porque es la constitución de la razón con la cual el individuo se explica cuanto experimenta.

La existencia particular del ser humano da lugar a su escisión ontológica; de su existencia y por su existencia, tierra y semilla, brota el deseo que le lleva del no-ser al ser múltiple, como vimos en la instantánea de Sócrates. El deseo es creación que lleva a la existencia a un continuo transfigurarse de una infancia observada a otra, continuamente emergiendo en la conciencia lo conocido en oposición a lo desconocido. Este antagonismo se desenvuelve en una dimensión distinta a todo aquello que se percibe como el *afuera*; éste no está ante los ojos del individuo, emerge de él; éste es la confrontación del *ser* que se percata de sí mismo en devenir.

Ante el antagonismo no hay solución posible porque disolver la contradicción existencial es disolver al *ser*, sería, en palabras de Jankélévitch, «la mayor de las operaciones quirúrgicas»⁸⁰. La existencia es impura, sólo en la pureza no hay contradicción y por ello: «La pureza se parece a la muerte»⁸¹.

El hombre realmente no puede elegir entre los dos principios irreductibles del principio antagónico: lo conocido y lo desconocido. Eros se encuentra hipostasiado en su existencia, el individuo siempre estará dejando de ser lo que era para ser otro,

⁷⁸ Véase A. Camus. *op. cit.*, p. 27.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 28.

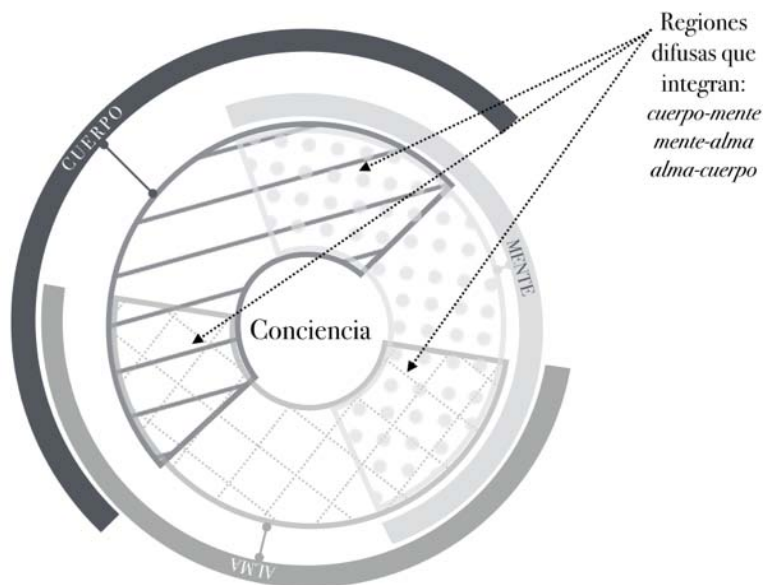
⁸⁰ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 89.

⁸¹ *Ibidem*, p. 18.

siempre estará con un pie en cada mundo. El movimiento entre lo uno y lo otro le sucede en cuerpo, mente y alma; de cada una de estas áreas de percepción guarda registro en la memoria como instancias que conforman un *continuum* al que llama “yo”. El individuo integra dos tipos de visiones: la *continua* y la *discreta*: percibe el movimiento continuo de su existencia pero sólo puede enfocar su atención en momentos que luego recuerda cual si fueran instantáneas (*visión discreta*) que posteriormente narrará como un continuo editado. Cuerpo, mente y alma, el universo percibido como el sí mismo, presentan el “yo” *fenoménico* (la propiocepción), el sí mismo *narrativo* (en el que figura la memoria autobiográfica) y el sí mismo *extendido* (el *deseo de ser* auto-referenciado hecho consciente), que conforman la conciencia de sí.

La siguiente figura esquematiza, “a mil pies de altura”, las formas percepción: sensaciones, pensamientos e intuiciones, referidas como cuerpo, mente y alma. El círculo que conforman las tres áreas superpuestas (dando una idea de percepciones con límites difusos que las integran) representa en términos generales a la conciencia.

Figura 6. Conciencia y áreas generalmente percibidas



Cuerpo, mente y alma no se encuentran separados como secciones independientes de la conciencia, ni siquiera debería considerárseles como secciones de una entidad sino más bien como formas en las que un sujeto se experimenta gracias a la función de su conciencia. La experiencia sensible, por ejemplo puede ser meramente corporal o tener un contenido mental *a priori*, otorgándole una predisposición o actitud; sin embargo la incorporación de una experiencia sensible en el sí mismo *narrativo* necesita de un momento posterior que puede ser interrumpido por el advenimiento de otra experiencia sensible particularmente novedosa que reclama el foco consciente en ella.

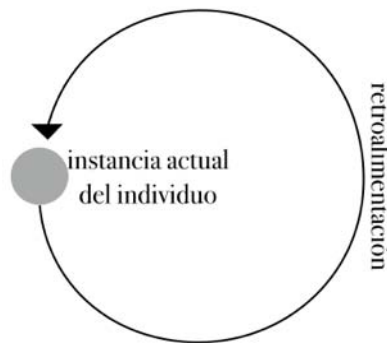
La percepción de la existencia como un sí mismo *fenoménico* puede representarte como una onda continua en el tiempo (*visión continua*) ya que por sí misma carece de la reflexión. En cambio, la percepción de la existencia como un sí mismo *narrativo*, el dominio de la reflexión, sólo puede hacerse posterior a la experiencia de lo acontecido —aunque en sí misma es una experiencia sucediendo⁸²—, como quien saca fotos de un viaje para luego agregarlas a un álbum multitemático que facilita la narración de historias en la que el “yo” es el protagonista de diferentes roles (*visión discreta*).

En lo cotidiano, la experiencia *fenoménica* y la experiencia reflexiva conforman la experiencia de la que puede dar cuenta en hombre común. Pero podemos intentar aproximarnos a una experiencia más rica, a aquella a la que se le agrega la percepción de lo que aquí hemos llamado *alma* y que le da la idea al individuo de un sí mismo *extendido* que tiene la peculiaridad de ser sutil como el Eros celeste del *Banquete* o como el *daimon* socrático; esta percepción puede ser experimentada, ya nos decía Agatón, por algunos cuantos que no son dominados por lo inmediato o que no se encuentran sumergidos en una vida maquinal (visión de Camus) o extraviados en la publicidad de la opinión común (visión de Heidegger). La percepción enriquecida del sí mismo *extendido* no es

⁸² La experiencia *fenoménica* se da en el terreno de la inmediatez la cual es suprimida cuando en el acto inmediato se accede a ella mediante la razón reflexiva, este movimiento que sustituye a la experiencia accedida es una experiencia en sí. Veamos esta idea en Kierkegaard: «La inmediatez no queda suprimida por la mediación con cierta posteridad, sino que la segunda ya en el mismo momento de su propia aparición empieza por suprimir a la primera.» S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia, op. cit.*, pp. 79-80.

experimentado por cualquier individuo pero me parece que la experiencia puede “despertarse” de pronto un día acompañada de una sensación de angustia: una sugerencia de la nada, el contacto con el vértice entre lo que no es y la posibilidad de lo que puede ser.

Figura 7. Retroalimentación que posibilita la repetición



El *ser* es en relación con los otros y consigo mismo. El individuo, al estar siendo — en proceso de devenir— la relación que establece consigo mismo es en realidad una relación con otro. Si le preguntamos a Kierkegaard por una definición “directa” e “ideal” —como la define D. Perarnau— de la existencia humana, específicamente por qué es para él el sí mismo, nos diría:

El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma o aquello en la relación por lo que la relación se relaciona consigo misma; el sí mismo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma [...] Así considerado el ser humano no es todavía un sí mismo⁸³.

Recordemos a Berman: no hay un sí mismo sino un *sí mismo-otro*, es decir, un entredos sin ser la mediación, un *daimon* que se busca sin ser la búsqueda, un ser escindido con nostalgia de unidad enfrentado a la imposibilidad de lo puro como existente.

La existencia que se relaciona consigo misma (véase figura 7) es la búsqueda de esa vuelta a casa, a nuestro *ethos* que ahora ya es un lugar ajeno porque hemos cambiado. Es

⁸³ S. Kierkegaard, *apud* D. Perarnau, *op. cit.*, p. 67.

en la vuelta que nos aprehendemos, reconciliamos por un instante la contradicción entre lo conocido y lo desconocido, para luego, como buenos descendientes de Eros, salir a satisfacer la necesidad de conocer más de nosotros mismos como posibilidad, «pues existir es revivir a cada instante la alternativa shakespeariana de ser o no ser»⁸⁴, escribe D. Perarnau, y es que el elegirnos es siempre un optar por *ser* porque todavía no somos pues estamos en devenir⁸⁵. El *ser* es *deseo de ser* porque continuamente está perdiéndose, buscándose y reencontrándose; es antagónico porque siempre está dejando atrás lo que solía ser para ser otro, una y otra vez. Perarnau lo explica así:

En este sentido, devenir uno mismo consiste también en pasar de la posibilidad a la realidad, y este paso, que implica un cambio cualitativo con aquello que precede y, por tanto, una discontinuidad, es, al mismo tiempo, la culminación de aquello que precede y, por tanto, un continuo; un cambio en la existencia misma.⁸⁶

La figura 8 integra los planteamientos anteriores sobre los tipos de visión, la recurrencia como instanciación y retroalimentación que al darse en el tiempo la relación del individuo consigo mismo es una relación con otro. En la figura aparece representado el *ser* en el tiempo, éste puede observarse desde una perspectiva de *continuidad* como una onda en forma de espiral que marca lo que se ha sido, lo que se está siendo y la posibilidad de seguir siendo (se muestra como una línea punteada); o como una serie de instancias (círculos a manera de instantáneas del viaje), perspectiva *discreta*, con las que se puede realizar una comparación cualitativa. Las instancias, aunque son la anterior distinta a la posterior, son recurrentes (la actual se sustenta en la anterior); éstas pueden parecer cualitativamente similares (mismo tono de gris) cuando el individuo se considera prácticamente el mismo, cuando no hay novedad en su existencia que le haga mirarse a sí mismo distinto; pero cuando el individuo se abre a la posibilidad de lo radicalmente nuevo, poniendo en juego su *ser*, narrará ese momento

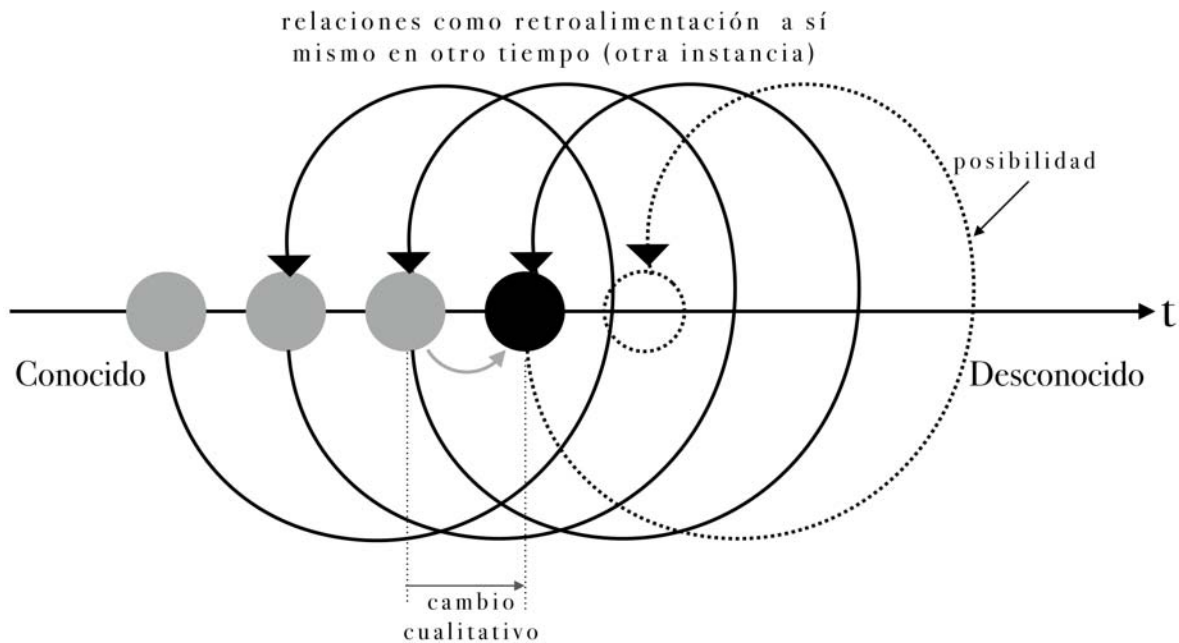
⁸⁴ Ibídem, p. 59.

⁸⁵ Véase, ídem.

⁸⁶ Ibídem, p. 49.

como el instante en el que cambió, considerándose distinto (instancia en un tono más oscuro) pero manteniendo la idea de que es el mismo.

Figura 8. Instanciación y relación “sí mismo-otro” en el tiempo



Del sufrimiento a la angustia

No pretendo ahondar en el impacto que tiene un hombre en su estado de ánimo al enfrentarse a una contradicción en lo general, sino simplemente separar lo que es el sufrimiento como una emoción conceptualizada de la angustia como categoría existencial.

El sufrimiento ciertamente es una emoción conceptualizada por cuanto emerge del sentido que le damos a las cosas de la identificación de nosotros mismos con ellas — nosotros como ellas—. En la enseñanza de Buddha según la fórmula de las Cuatro Nobles Verdades, se enfatiza sobre el sufrimiento señalando su origen, invitando a la experimentación de las formas de sufrimiento en un estado de vulnerabilidad para

después poder elegir el cese de éste e iniciarse en el Noble Camino Óctuple. La meta es eliminar la raíz del sufrimiento. Esto es del todo posible por cuanto el sufrimiento se encuentra en el terreno de lo general, como construcción mental. Es por vía del pensamiento general que creemos en la permanencia, en la satisfacción completamente realizada y en la idea de que somos un ente fijo, cuando es todo lo contrario, pues las marcas de la existencia son: impermanencia (todo pasa, el destino se aleja), insatisfacción (nostalgia, búsqueda constante), sin un ser esencial (el ser no es un ente dado, es la acción de estar siendo).⁸⁷ De esta forma, el sufrimiento lo produce el ser humano en la enfermedad, en el abandono, en la vejez, en el incumplimiento de las expectativas.

Mientras que el sufrimiento llega por no comprender las marcas de la existencia, la angustia se asoma cuando experimentamos justamente las marcas de la existencia. El sufrimiento es una prolongación del dolor causado por determinado evento, la angustia es, en cambio, el vértigo de verse ante la nada y la posibilidad.

La angustia, de acuerdo a Camus, es el clima perpetuo del hombre lúcido⁸⁸, pero ella es imprecisa cual «presentimiento de lo inexplorable»⁸⁹, dice Hadot refiriéndose a la angustia el Goethe, quien consideraba «que el hombre no es plenamente hombre más que cuando es capaz de asumir totalmente la angustia ante el misterio de la existencia»⁹⁰. Si bien el sufrimiento hay que alejarlo —y no hay mejor forma de separarse de algo que a través de la razón—, a la angustia hay que abrazarla porque no es más que un mirar en el abismo que uno mismo es y porque es un mirar desde la razón, y es que cuando uno abraza a la angustia, uno se abraza a sí mismo con todas sus contradicciones.

⁸⁷ Véase Bhikkhu Bodhi, *The Nobility of the Truths*, 1998, disponible en Web: http://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_20.html, consultado el 22 de mayo de 2014.

⁸⁸ Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁹ Pierre Hadot, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, trad. María Cucurella Miquel, Madrid: Siruela, 2010, p. 135.

⁹⁰ Ídem.

Perarnau pone en una frase lo que me parece la experiencia de la angustia kierkegaardiana: «la angustia es una experiencia de “nada”»⁹¹. Hadot, por su parte, nos trae a Schelling para mostrarnos la angustia goethiana como:

[ese] “terror sagrado” que los hombres experimentan ante el hecho de la existencia y para quienes “la angustia” era “el sentimiento fundamental de toda criatura”. Lo que hace la existencia angustiada es en primer lugar la muerte implicada por el eterno devenir del ser, pero también el carácter enigmático de la existencia, los límites con los que chocamos en el conocimiento de la naturaleza y el misterio insondable que permiten entrever.⁹²

Percatarse de la propia existencia es algo más que decir “estoy vivo”, es asomarse al vacío como ese lugar de donde emerge el impulso que posibilita a las posibilidades; ese vacío que sugiere el vértice entre lo que no es y lo que puede ser, lo que muere para dar paso a lo que puede nacer, aspecto divino que aparece en Fedro y que en esta cita de Hadot engrana con lo sagrado, lo enigmático.

La angustia es propia del ser humano, señala Kierkegaard: «El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel»⁹³, esto es, las bestias están sumergidas en el mar de su tensión corporal, los ángeles en lo etéreo de la abstracción; las bestias actúan bajo la necesidad de preservarse, los ángeles sobre la libertad de su infinitud. El hombre encarna a la bestia y al ángel por cuanto es un ser en pulsión que tiene la particularidad de imaginar el cielo donde todo es igualmente posible. Teniendo un pie en lo imperativo y otro en lo incondicional cree haber encontrado su reino en lo justificativo, cuando en realidad, nos dice lúcidamente Kierkegaard: «no puede exigir absolutamente nada de la vida»⁹⁴.

Aquel que a la vuelta de las esquinas pierde el sentido de la vida porque la razón le muestra implacable que no está sino en un laberinto de espejos, puede ver, en palabras de Kierkegaard, que: «La angustia está siempre presente, incluso cuando se trate de la

⁹¹ D. Perarnau, *op. cit.*, p. 47.

⁹² P. Hadot, *No te olvides de vivir*, *op. cit.*, p.134.

⁹³ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 269.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 271.

cosa más insignificante»⁹⁵. Pero para quien todavía se percibe imbuido en un sistema de presupuestos, a merced de lo que dicta la costumbre, llevado por la corriente y apenas pudiéndose mantener a flote; realiza en automático su propio ritual de la evasión y permanece a salvo de mirarse como individuo con posibilidades — porque, ¿qué haría si supiera salirse del guión e improvisar en las circunstancias que le exigen conformarse en el “así han sido las cosas siempre”?—, hasta que la presencia de Eros se manifiesta en un descuido y le azota con fuerza obligándole a sentir el vacío en el que realmente se encuentra.

El individuo, ahora, no es sino en relación con aquello de donde ha emergido, ese otro del que ahora es una subsecuente instancia de la que no se puede percibir en el tiempo su mutabilidad continua. Él ya no es el que fue y todavía no es: se encuentra en devenir. Cuando el individuo alcanza a percatarse de que no es sino un *sí mismo-otro*, ese verse desconocido se manifiesta en angustia.

La angustia es para Kierkegaard en estado de apertura a la posibilidad de *ser* en la situación presente, sin que por ello crea que la realidad es un momento pues, como ya vimos, el *ser* es recurrencia, en el individuo se manifiesta su historia de acuerdo al sentido que ha estado eligiendo darle a su autobiografía, la mayor parte del tiempo de manera inconsciente.

¿Quién es el *ser* que en todo caso soy yo? ¿Cómo contestar cuando todavía no se ha terminado de ser, cuando se está entre ese que se fue y las posibilidades de ser? El individuo no puede conocerse porque muta constantemente en un mundo que le somete a distintas circunstancias; intenta adivinar la pauta de la mutabilidad pero siempre se sorprende de lo que quiere ser y opta por adecuarse a la pauta construida (la autobiografía). El individuo es para sí un desconocido; el vacío de sí, su no ser completo, le mantendrá en la angustia si se anima a mirar el abismo que es él.

Quien no se ha comprendido a sí mismo como ser escindido, como origen mismo de sus contradicciones, no puede aspirar a la angustia, aquella voz, escribe Camus desde

⁹⁵ *Ibidem*, p. 279.

Heidegger: que exhorta a la existencia a recobrase, aquel llamamiento de la existencia por medio de la conciencia⁹⁶, a la apertura, a los brazos abiertos de quien siente nostalgia de una unidad irrealizable.

La angustia, desde Kierkegaard, nos avisa que nos hemos reconocido y por tanto podemos realizar nuestras posibilidades; podemos elegir, pero ante tal posibilidad está la incertidumbre de a dónde nos llevará la elección. Elegimos lo desconocido y al elegir asumimos nuestra responsabilidad en solitario, desde el silencio del espacio divino⁹⁷.

De nuestra existencia se manifiesta nuestra conciencia, desde nuestra conciencia brota nuestra condición particular y el avivamiento de su posibilidad.

La angustia se presenta, para Kierkegaard, en una existencia cualitativamente distinta, posibilitada por un salto espiritual en una suerte de suicidio de la razón. Para Camus, en cambio, es la sensación que experimenta el hombre lúcido, aquel que no evade a la razón ni a sus contradicciones. Desde mi punto de vista, la angustia precede al salto, así como precede a optar por la lucidez; en este sentido, ambos filósofos hablan de la misma sensación aunque después divergen en su postura ante ella

Experimentar a la angustia es un momento privilegiado por cuanto el individuo ha hecho contacto con su particular existencia que avista lo desconocido y siente el impulso de lanzarse a él en un acto *poético* desprovisto de garantías.

La angustia emerge al descubrirse entre lo desconocido y lo conocido. Lo desconocido no pasa nunca enteramente a ser lo conocido, así como lo infinito nunca es finito; tal es el principio antagónico. La angustia aparece entre lo pulsional y lo imaginativo, entre lo imperativo y lo incondicional; la angustia aparece anunciando el mayor bien: cuando escuchamos decir a Eros, "*se puede*" y nos anuncia una libertad trabada por sí misma⁹⁸ y entonces traspasamos con los ojos abiertos, con el hueco en el

⁹⁶ Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 40.

⁹⁷ Aquí aludo a lo divino como el vértice desde el cual emerge el *deseo de ser*, el espacio entre lo conocido y lo desconocido.

⁹⁸ Véase, S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 99. Aquí tomo a la libertad trabada por sí misma como la posibilidad de elegir lo que clama la fuente misma de las posibilidades: la existencia que exhorta a recobrase.

estómago y con el frío en la espalda, el umbral entre lo conocido y lo desconocido; luego todo nos será devuelto: la repetición del instante de la posibilidad de lo primero y de lo último anunciado por la sutileza de Eros celeste como esa angustia ambigua de Kierkegaard: «una angustia suave, una dulce ansiedad, [...] una angustia extraña, una angustia tímida»⁹⁹.

Desde el instante en el que la existencia tiene lugar, se empieza a caminar con Eros dentro, sintiendo la atracción hacia la nada o hacia ese vértice de posibilidad (lo sagrado, lo divino, como ya se plateó desde la instantánea de Fedro). Sólo algunos hombres le prestan atención a la angustia porque sólo algunos perciben que es el mayor bien aunque no puedan explicarlo. Sólo algunos pueden reconocer que el destino siempre se aleja y que el control es tan sólo una ilusión creada para sentirse a salvo. Pocos son los que se reconocen como el residente de su alma. Quienes van caminando con la angustia sienten que están a punto de llegar y a punto de empezar, que quizá el dolor del otro sea latentemente posible en ellos y la dicha una añoranza de algo que jamás sucederá. Es posible. El hombre absurdo, en la concepción de Camus, puede sentirlo porque se niega a huir de ello, se niega a optar por reservar para sí un lugar tranquilo. El individuo que opta por una existencia auténtica, en el sentido heideggeriano que ya se ha mencionado atrás, es un hombre abierto y *auto-poiético*, es un *sí mismo-otro*, conocido y desconocido, recurrente.

El principio antagónico es la tensión *sí mismo-otro*, el constante abandonarse y reencontrarse otro, el constante salir de casa en un viaje de auto-descubrimiento con el consiguiente retorno como extraño-amado que no deja de sentirse él mismo, otro.

El hombre no sólo sabe que existe, también escucha esa “voz” que dice que sabe que existe y que luego pregunta, “¿quién es ese que escucha que sé que existo?”. El canal está abierto.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 88.

II. EL DESPLIEGUE DE LA CONCIENCIA



1. Del percatarse del afuera y del adentro

¿Y qué es lo que constituye el fondo del conflicto, de la fractura entre el mundo y mi espíritu, sino la conciencia que tengo de ella?

Albert Camus

Se siente adentro, se piensa afuera

De acuerdo con Ernest Becker, el percatarse incluye una gama de sentidos que van desde las diferentes formas de la kinestesia hasta la visión, esto es, comenzamos a percatarnos de nuestras necesidades corporales —un primer adentro— y de la somatosensación de la interrelación con el medio ambiente del que aprendemos —el primer afuera— y así, el desarrollo de nuestra cognición es una progresiva libertad pendular de reacción al medio ambiente, esto es, una progresiva distinción entre la experiencia interna y la experiencia externa. Las experiencias interna y externa se encuentran en un vaivén en el que se distancian y se encuentran alimentándose recíprocamente, especializando las percepciones de las que emerge una superior: la auto-conciencia —toda una ganancia evolutiva: un enriquecimiento de la experiencia misma— que trae consigo un precio por pagar, el distanciamiento conceptual del individuo de sí mismo que le permite bloquear la acción para poder ver qué significan para él los actos ya realizados y dar así sentido a la experiencia de sí mismo.¹⁰⁰

El ir hacia afuera, experimentar el medio ambiente, es un ponerse allá para volverse a encontrar, esto es, lo que se percibe del afuera trae consigo un reflejo de quien percibe por cuanto éste enfoca la atención en sólo algunos aspectos de la diversidad del exterior; el enfoque no es aleatorio, la conciencia es un percatarse de aquellos aspectos que le significan algo al individuo, le proporcionan placer o le ponen en peligro: entre unos y otros se conoce.

¹⁰⁰ Véase Ernest Becker, “The distinctively human. The ego, language and the self”, en *The birth and death of meaning. An interdisciplinary perspective on the problem of man*, New York: The Free Press, 1971, pp. 13-26.

El paso hacia afuera tiene su riesgo. En el ejercicio reflexivo que incorpora la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad, el querer develar el afuera vela el adentro.

Después de nuestro viaje hacia afuera, cargados de experiencias —instantáneas de nosotros mismos con lo otro—, regresamos adentro. El regreso se presenta como un posible enriquecedor o anulador de nosotros mismos, integramos la experiencia a nuestra historia o nos identificamos plenamente con ella y desplazamos nuestra historia. El regreso enriquecedor implica un volverse a percibir adentro, un viaje interior, no para arrasar con las construcciones de experiencias pasadas sino para comprenderse desde una nueva perspectiva, con los ojos renovados, como así lo expone Jankélévitch:

Si estuviera “dentro” y únicamente dentro, [el hombre] examinaría como un sonámbulo entre los espectros de la inconciencia y viviría pasivamente el caos de una vida vegetativa, indivisa y substancial; si estuviese fuera y únicamente fuera, sabría el “cómo” sin advertir la efectividad; gracias a este saber, conoce los objetos de las ciencias positivas; finalmente, si estuviese a la vez dentro y fuera, pero de tal modo que la inmanencia, lejos de ser un obstáculo para la lucidez, doblase con una simpatía intuitiva al saber objetivo, la criatura poseería la gnosis completa, la gnosis divina del misterio.¹⁰¹

En el plano de la conciencia que Camus llama “plano de la inteligencia”, lo absurdo —la contradicción, la confrontación sin tregua que aquí recibe el nombre de principio antagónico y que, como el absurdo de Camus, supone ausencia de esperanza, rechazo continuo e insatisfacción consciente— no está en el individuo ni en el mundo; lo absurdo no está en el adentro ni en el afuera, la contradicción está en la presencia común de los dos¹⁰² en la conciencia, pues «todo comienza por la conciencia y nada vale sino por ella.»¹⁰³ Esta triada no puede dividirse: «no hay absurdo fuera de un espíritu humano»¹⁰⁴, no hay contradicción sin el pendular entre el adentro y el afuera y sin

¹⁰¹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 216.

¹⁰² Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 48.

quien efectúe el pendular. Así, Camus plantea la noción del absurdo como esencial y sólo soluble con la muerte.

La condición humana es el resultado del pendular entre el afuera y el adentro, entre lo conocido y lo desconocido. El afuera no es un espejo que nos muestra con exactitud lo que somos, no es un negativo que nos dice lo que nos falta, el afuera es visto y significado desde nuestra selección e interpretación de las instantáneas que de él tomamos. El individuo otorga significado al afuera y lo incorpora a su particular modo de interactuar con él mismo, con los otros y con el mundo, y construye así su memoria autobiográfica —pero el hombre es más que eso—.

Luz y oscuridad: percepción, significación, incorporación

*En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro
y a la vez toda la fuerza de la luz.*

F.W.J. Schelling

Si algo se ha dicho que hubo antes de que hubiera algo es la oscuridad.. Antes de desarrollar el sentido de la vista y mucho antes del surgimiento de la idea del “yo”, la oscuridad es nuestra primer realidad, la luz llega después.

«El mundo nace al amanecer»¹⁰⁵, con el día llega el renacimiento. En los mitos fundacionales la luz es anuncio del mundo que conocemos: «Hexamerón: separación de la luz y de las tinieblas, desdoblamiento de las aguas superiores y de las aguas inferiores, diferenciación entre el día y la noche gracias a la dualidad del sol y la luna»¹⁰⁶. Lo que se percibe afuera, se incorpora y se exterioriza a manera de narración para compartirlo y entenderlo, interpretando a Kierkegaard cuando escribe: «El mito exterioriza siempre lo que es interior»¹⁰⁷. Si los mitos reflejan nuestro interior, la luz como símbolo es anuncio de la aparición de la auto-conciencia: cuando el hombre se hizo hombre en

¹⁰⁵ The Archive for Research in Archetypal Symbolism, “Fuego, luz y oscuridad”, en *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*, Köln: Taschen, 2011, p. 100.

¹⁰⁶ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁷ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 95.

celebración total de sí mismo, por el impulso de su distintiva auto-expresión¹⁰⁸, retomando a Becker. Por su constitución, el ser humano expresa, en el afuera, su adentro y crea.

Al dar un paso afuera y experimentar el mundo con todas nuestras posibilidades perceptivas, nos convertimos en espectadores de nuestra vida. Nos vemos en el mundo, sentimos la tierra, el viento, el agua; nos sentimos existir, el cuerpo duele: sed, hambre, frío, calor; exploramos a gatas, a pie, con las manos, con el olfato, con el oído y, con mayor alcance, exploramos con la vista. Experimentamos. Estamos completamente en la existencia. Reaccionamos a estímulos, nos retraemos, asociamos percepciones y elaboramos burdos significados. Volvemos a dar un paso afuera. Accionamos y esperamos. La primer experiencia habrá de ratificarse o modificarse. Experimentamos y volvemos adentro. Aprendemos. Recordamos. Esperamos. Después de que repetimos la experiencia y tenemos suficiente de ella nos aventuramos y damos dos pasos afuera. Eros ha estado adentro presente desde el inicio incitándonos a ir hacia afuera.

Afuera el mundo nos sigue mostrando, como a los griegos de los tiempos de Platón, sus potencias elementales que se oponen «—lo oscuro y lo luminoso, lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo denso y lo raro, lo alto y lo bajo...—, que van a delimitar en el mundo realidades y campos diversos»¹⁰⁹. Durante el día la visión se impone y por la noche cede su lugar al oído, — «tímido ya venado, / con vigilante oído»¹¹⁰, escribiría Sor Juana—; ningún elemento o proporción es privilegiado a expensas de los demás —«la Naturaleza siempre alterna / ya una, ya otra balanza»¹¹¹, leo en *Primero sueño* y recuerdo a Anaximandro de nueva cuenta—. Luz y oscuridad se alternan pasando el uno la supremacía al otro «como dos términos simétricos y reversibles»¹¹², escribe

¹⁰⁸ Véase E. Becker, *op. cit.*

¹⁰⁹ J. Vernant, *op. cit.*, p. 118.

¹¹⁰ sor Juana Inés de la Cruz, *Primero sueño y otros escritos*, pról. Elena del Río Parra, México: FCE, 2006, p. 43 [115-116].

¹¹¹ *Ibidem*, p. 45 [160-161].

¹¹² J. Vernant, *op. cit.*, p. 137.

Vernant, y así se componen los días en un ritmo incesante. Luz y oscuridad, ¿cuál de ellos es posible negar? —nos interroga el *Qurán*—. El ser no es luz en una mitad y oscuridad en otra; «todo lo existente es por completo uno y otro»¹¹³, señala Jankélévitch.

Afuera el hombre observa su mundo, ese que le es dado sólo a su particular red de percepciones. Con la luz está el sol; con la oscuridad, la luna. Miramos el mundo que está afuera y lo resignificamos para explicarnos nuestro adentro. Luz y oscuridad como fenómenos son los primeros en tomar lugar en la psiquis del hombre como símbolos de aquello que aún no tiene nombre propio: comprensión y emoción, visión y kinestesia, conciencia¹¹⁴ e inconsciencia.

Como la pureza, la oscuridad está ligada al comienzo del mundo y al comienzo de cada individuo. Como la pureza, la oscuridad absoluta no existe porque la luz va más allá de lo que puede verse —literal y metafóricamente hablando—. Entendemos a la oscuridad como ausencia de luz, comprendemos a la oscuridad a través de la luz como comprendemos la pureza a partir de la impureza. Desde el momento que adquirimos conciencia, la oscuridad ya no es más un comienzo sino el lugar de regreso para una siguiente *instanciación*, esto es, la oscuridad es la posibilidad de recreación donde la reflexión sede el paso al deseo de novedad de sí. La oscuridad absoluta no existe de facto ante la vista del existente. La existencia es ya conciencia que transcurre, tomando las palabras de Jankélévitch, «a medio camino entre dos noches —la noche del nacimiento y la noche de la muerte— no sabiendo de dónde viene ni adonde va, ni por qué existe»¹¹⁵, pero sintiéndose, percibiéndose. La existencia es luz entre dos oscuridades absolutas imposibles de ser percibidas pero construidas por el intelecto.

¹¹³ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 218.

¹¹⁴ El término "consciente", de acuerdo con Ned Block, es introducido por Ralph Cudworth en 1678. El hecho de que el fenómeno haya sido nombrado hasta el s. XVII no significa que no se haya experimentado antes y remitido desde distintos imágenes metafóricas y simbólicas. Véase "What Was I Thinking?", disponible en web: <http://www.nytimes.com/2010/11/28/books/review/Block-t.html?pagewanted=all&r=0>. 2 de junio de 2014.

¹¹⁵ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 151.

La conciencia, como la luz, brilla, transmite, irradia; pero como el día, tiene sus momentos de oscuridad aparente que no son sino el regreso a la fuente, que hemos ya descrito como el momento de la retroalimentación.

En el paso de la oscuridad a la luz, confundimos la luz con el afuera, la visión externa con la realidad entera, la conciencia con sólo la capacidad reflexiva, la especulación con la eternidad, pero la luz no es «para Heráclito, Erixímaco o Platón, la verdad. La luz es sólo el medio que nos permite buscar y encontrar la verdad. La razón, que es el Logos humano, es un medio para acceder a la verdad, pero no es todavía la verdad»¹¹⁶, reflexiona Mires. Aquello que iluminamos con la razón no es todo lo que hay, es decir, no somos conscientes ni siquiera de todo lo que implica ser quienes somos y de la manera en que somos. La oscuridad representa en nosotros esa parte inconsciente que se nutre de la luz y recíprocamente le nutre a ella. Somos descendientes de Eros, el ser humano es un anfibio no porque haya sido hijo de la luz y de la oscuridad —recurso y necesidad¹¹⁷—, sino porque él es el pendular entre la una y la otra, él es el principio de todo antagonismo. El *ser* es el *ápeiron*, lo indefinido, la fuente que excluye la posibilidad de que una potencia destruya a la otra, el equilibrio no estático de la luz y la oscuridad, el caos que se ordena una y otra vez porque nunca termina de *ser*. Así, el vaivén permite la posibilidad de analizar para luego volver y crear. El *ser* es *poietizar*, así como el individuo hace afuera, hace adentro.

Cuando el hombre se enfoca en el afuera, calculando, indagando en lo funcional, buscando «lo universal y necesario, lo eterna e imprescriptiblemente válido»¹¹⁸, como refiere Fernando Savater a la búsqueda del espíritu en contraposición a la del alma, el individuo ve que la noche anuncia el fin del día recordándole su propia finitud; si proyecta, en consecuencia, de manera simbólica la muerte en la noche, lo malo en la oscuridad, niega lo oscuro, lo incontrolable, lo inexplicable, le marca como el enemigo a

¹¹⁶ F. Mires, *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁷ Sin tomar uno respectivo del otro pues los polos se invierten constantemente.

¹¹⁸ Fernando Savater, “Alma y espíritu”, en *El contenido de la felicidad*, Madrid: Punto de Lectura, 2001, p. 83.

vencer, lo ridiculiza, lo minimiza. Teniendo como plan el alejarse de la oscuridad —aquí asociada a la muerte—, se adentra en una más profunda: la negación de sí mismo.

Para Jankélévitch, la reducción de las contradicciones en dos categorías fomenta la expresión de tal rigidez en la forma en como se conduce el individuo: «Todo tipo de simetrías antropomórficas [...], como las de [...] la luz y de las tinieblas, [...] contribuyen a endurecer el gran contraste moral que constituye el fondo del dualismo»¹¹⁹. El individuo, de esta manera, no se asume como principio del antagonismo, sino que escoge un extremo del par de opuestos, se identifica con éste y se vuelve, en consecuencia, en su afán de establecer un orden, tomar una postura, de una vez y por todas.

De la mano de la razón, el hombre entra a la luz buscando la pureza, se aparta de lo que Savater llama «lo pasajero, cambiante e irreplicable para [fijarse] en lo inmutable y eterno»¹²⁰. Así, el individuo cree que ha llegado pero va a la mitad del camino, el viaje incluye regresar a casa, a esa muerte cualitativa producida por la retroalimentación que le transfigura, le recrea. La oscuridad de vuelta, no es la oscuridad de la que se ha salido es, por contrario, una luz incondicionada de ojos abiertos, como sol de medianoche.

Vigilia y sueño: confusión entre dos experiencias

El espíritu que empieza a despertar se encuentra todavía bajo el influjo de esa pesadilla. Sólo una débil luz aparece como un diminuto punto en un gran círculo negro. Es únicamente un presentimiento que el espíritu no se arriesga a mirar, pues se pregunta si la luz es sólo un sueño y el círculo negro la realidad.

Wassily Kandinsky

La luz va más allá de lo que podemos ver, esto es, la conciencia extiende raíces en nuestra profundidad psíquica llevando consigo lo que pasamos por alto o que en su momento la razón no pudo deglutir durante la vigilia. La oposición entre sueño y vigilia

¹¹⁹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 121.

¹²⁰ F. Savater, *op. cit.*, pp. 85-86.

está sustentado por el antagonismo entre lo conocido y lo desconocido, pero esta vez como dos experiencias de la conciencia de sí mismo, del adentro. Mientras que en la vigilia los recuerdos y la idea del yo (memoria autobiográfica) aparecen ordenados, coherentes y contextualizados, en el sueño no se someten a la lógica diurna, táctica, funcional, distante y justificativa. Durante el sueño todo se siente cercano, provocando emociones —o dejándolas finalmente salir— yuxtaponiendo experiencias, comunicando sin decir palabra.

En la profundidad psíquica, las relaciones entre distintas estructuras de conocimiento e imágenes de “yo” parecen no seguir el orden de la superficie consciente y aparecen transformadas, misteriosas y simbólicas, cuando el control de la dimensión mental baja la guardia. «El alma, pues, suspensa / del exterior gobierno»¹²¹ —evocando a sor Juana—, muestra esos recuerdos lejanos transformados cuando soñamos como si fueran ligados a memorias sensibles recientes —recordadas o no—, bajo la forma del mito o la poesía, procedentes, de acuerdo a Albert Béguin, de «una región que no es la de [nuestro] ser individual»¹²², esto es, provienen de la idea del “yo” conformada en la autobiografía que incluye la opinión pública y común que envuelve al individuo. En el sueño somos espectadores, altamente afectables, de una existencia que se revela desde adentro. Así lo escribe Jorge Luis Borges en *El sueño*:

Si el sueño fuera (como dicen) una
tregua, un puro reposo de la mente,
¿por qué, si te despiertan bruscamente,
sientes que te han robado una fortuna?
¿Por qué es tan triste madrugar? La hora
nos despoja de un don inconcebible,
tan íntimo que sólo es traducible
en un sopor que la vigilia dora
de sueños, que bien pueden ser reflejos
truncos de los tesoros de la sombra,
de un orbe intemporal que no se nombra

¹²¹ s. J. Cruz, *op. cit.*, p. 46 [192-193].

¹²² Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, Bogotá: FCE, 1994, p. 12.

y que el día deforma en sus espejos.
¿Quién serás esta noche en el oscuro
sueño, del otro lado de su muro?¹²³

Nuestras posibilidades no son sólo exteriores, también son interiores. Las preguntas que sobre la posibilidad interna se hagan, sólo tendrán respuestas que sigan el orden del intelecto, el cual saca el problema como un objeto y, a la distancia, analiza, prueba y comprueba, en un intento de aminorar nuestra angustia existencial. Y es que las preguntas fundamentales, las preguntas desde la existencia, en realidad no buscan respuestas; ellas vienen de la voz de Eros que invita al diálogo entre lo conocido y lo desconocido, a un diálogo, de acuerdo con Béguin, que no podemos rechazar sin disminuir con ello la experiencia existencial.¹²⁴

Lo desconocido no sólo está allá afuera, también late adentro. Quien alguna vez despertó de un sueño tan perturbador que la emoción se inmiscuyó a lo largo del día, estando en vigilia, sabe que la existencia no sólo son experiencias externas y no sólo son experiencias que pueden ser narradas. Si los contenidos del sueño se nutren de lo que se ha dejado pasar de largo o lo que en su momento no pudo manejarse, ¿por qué salen ahora y los recordamos al despertar?

Béguin nos invita a reflexionar sobre la relación que establecemos entre el sueño y la vigilia como dos existencias paralelas y mezcladas por la posición que tomamos entre las posibilidades interiores y el conocimiento, porque nuestra posición ante esas dos experiencias impacta en la forma que elegimos de relacionarnos.

¿Soy yo el que sueña en la noche? [...] Cuando pierdo el gobierno de estas imágenes con que se teje la trama más secreta, la menos comunicable de mi vida, ¿tiene su unión imprevista alguna relación significativa con mi destino o con otros acontecimientos que se me escapan? ¿O acaso me limito a asistir a la danza incoherente, vergonzosa, miserablemente simiesca de los átomos de mi pensamiento, abandonados a su absurdo capricho?¹²⁵

¹²³ Jorge Luis Borges, "El sueño", en *Obras completas II*, Barcelona: Emecé, 1996, p. 318.

¹²⁴ Véase A. Béguin, *op. cit.*, p. 11.

¹²⁵ Ídem.

Preguntemos bajo formas conocidas, ahora que nos encontramos en la vigilia, sin más propósito que un encuentro, ¿quién sueña en la noche? Para la existencia, ninguna respuesta desde la física, química, biología o psicología es satisfactoria porque tales respuestas desprecian el hecho de que quien pregunta no pregunta por lo otro sino que pregunta por sí mismo, esto es, quien pregunta está estableciendo una relación autorreferencial y recursiva —cual viajero del tiempo cuyo motivo del viaje es una de las consecuencias del viaje¹²⁶—. Quien pregunta no pregunta por el proceso involucrado en el sueño, pregunta por sí mismo y el sí mismo no es un objeto, es emergencia simbólica cargada de significados particulares.

Nos cuestionamos como Béguin en la vigilia el enigma lanzado por el sueño: «¿Cuál es la parte de nuestra vida en la que aceptamos reconocernos?»¹²⁷ La conciencia en la vigilia, la conciencia en sueño, ¿cuál de ellas es posible negar? —nos sigue interrogando el *Qurán*— Quien escucha el llamado de Eros y permite el diálogo de ambas partes, está tocado por lo divino, nos dice Fedro en el *Banquete*. Lo divino es aquello que nace de sí mismo, que se inspira desde sí y para sí.

Los sueños nunca han sido simplemente sueños, nunca un simple suceso al que atendemos cuando abandonamos la vigilia y que, después, al despertar, olvidamos aunque éste aderece los momentos siguientes por haber movido nuestras emociones. Los sueños son irreales, nos indica el intelecto —no falta quien piense que al dormir no somos conscientes y que el sueño es como la muerte—, pero no dejan de ser una fuente de inquietud. Si acalláramos un poco a la razón que intenta analizar los sueños, encontraríamos en ellos la otra forma en que aprehendemos el mundo, es decir, sin los filtros del “yo”, con las emociones no explicadas, con el deseo despierto, con nuestra existencia en completa afectación. Para Béguin, «los sueños conducen al conocimiento

¹²⁶ Véase J. L. Borges. “La flor de Coleridge”, *op. cit.*, p. 18.

¹²⁷ A. Béguin, *op. cit.*, p. 13.

de sí mismo»¹²⁸ lejos del «doloroso gobierno de la razón»¹²⁹ que nos hace creer que estamos a salvo.

La vigilia es el estado de lo conocido en el que navegamos, a plena luz de la conciencia reflexiva, entre experiencias controladas siguiendo las metas de nuestra memoria autobiográfica —cual mapa con los lugares de interés perfectamente señalados— y según las significaciones construidas por la edición de nuestras experiencias. Para Kierkegaard, en la vigilia aparece la diferencia que se suspende al soñar, sugiriéndonos la nada, incitándonos a nuestra propia posibilidad¹³⁰. El sueño es la experiencia interna que carece de control, que nos muestra gracias al sol de la medianoche visiones intensas que descubren ciertos abismos de nuestro *ser*¹³¹.

El sueño es un suceso privilegiado, en cualquier estado de conciencia que se encuentre el individuo: aún a salvo por la seguridad del mundo de las ideas, aún mutilado de sí mismo, el sueño llega para cuestionar al intelecto señalando cual oráculo —oscuro diálogo del ser consigo mismo¹³²— que si hay algo por encima del entendimiento es la existencia. Somos mucho más de lo que decimos que somos, mucho más de lo que constituye la memoria autobiográfica, y el sueño es el aliado que muestra al durmiente su mitología privada, lo convierte en poeta.

«Sin duda nos admiraremos siempre de vivir dos existencias paralelas, mezcladas una a la otra, pero entre las cuales no llegamos nunca a establecer perfecta concordancia»¹³³. Somos impuros, seres escindidos, anfibios de la búsqueda y el abrazo intermitentes, sin unión definitiva ni en cuerpo ni en mente ni en alma.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 40.

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 41.

¹³⁰ Véase S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 87.

¹³¹ Véase A. Béguin, *op. cit.*, p. 42.

¹³² Véase, *ibíd.*, p. 109.

¹³³ *Ibíd.*, p. 11.

2. Del percatarse que se percata

Ser y saber: la caída en espera de la redención

Así como la confrontación observada afuera entre el par luz y oscuridad no se disuelve y cada día la luz cederá paso a la oscuridad, así, la confrontación en el adentro, como sucede con el sueño y la vigilia, seguirá perturbando el sentido de control personal de cada individuo, mostrándole que, adentro, él mismo es un vaivén entre luz y oscuridad, que él mismo es un conocido-desconocido, su propia naturaleza no le permitirá conocerse por completo. El cuestionamiento de Nietzsche señala sin sutilezas esta contradicción: «En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo [...]?»¹³⁴

El ser humano completamente embebido en él mismo y en el mundo, cual anfibio, se asiste de su intelecto para establecer la distancia desde donde puede bosquejar su realidad. La distancia que establece con lo que observa es proporcional a la distancia que establece consigo mismo en el sentido de percatarse de su estar existiendo, estar experimentando, estar cuestionando su *ser*. Entre más lejos de él mismo —menos enfocado conscientemente en sí mismo—, más controlable le parece su entorno, menos silencio —ese silencio del vacío que hay en el vértice, espacio divino que une paradigmas, desde el punto de vista de Bergman¹³⁵— que nos confronte con el estado de ser nadie, más ruido con qué entretenernos. El paso hacia fuera sin un regreso al adentro es una acumulación de hechos sin ninguna importancia para el individuo como tal, dejándolo sin nada que contar, sin verdades para él; el paso hacia afuera que se enfoca sólo en la adecuación del hombre en su entorno por el mero ejercicio del

¹³⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Ml. Valdés, Madrid: Tecnos, 1996, p. 19.

¹³⁵ Véase M. Bergman, *op. cit.*, p. 300.

intelecto, le mantiene cerrado, inaccesible, objeto, del que puede predicar cualquier cosa a conveniencia. Un individuo sin acceso a su experiencia interior —al significado personal de las experiencias que tiene— es un individuo que sólo puede compartir máscaras, actuaciones, convencionalismos; ese es el hombre y su situación a la que acusa Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

El intelecto como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo [...] engaño, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, [...] es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.¹³⁶

Con el pretexto de la supervivencia primigenia, la especie humana se ha proclamado la cabeza del mundo y en su afán de ir cada vez más lejos —tan afuera como se pueda, pues el adentro ya es todo enmascaramiento— deja atrás al cuerpo, al que ha reducido a un simple vehículo con particularidades poco convenientes: La corporalidad, el Eros vulgar que irrumpe, el símbolo del hipo aristofanesco, es un obstáculo para el intelecto enfocado tanto en el éxito, lo conveniente, lo práctico, como en lo puro que no acepta lo que no puede conocer. Así, el sentido de la existencia deja de ser la existencia misma, todo el motivo del hacer es el poder extendido que obtiene con la manipulación del saber. En tal operación, el hombre que sabe se separa del hombre que es y que se pregunta por sí mismo. En nuestra cotidianidad nos desprendemos de nuestra percepción de ser porque sólo nos sentimos seguros con lo que a todas luces es conocido, se puede conocer mediante el método o se puede postular sobre las bases del edificio levantado por el intelecto.

Orgullosos hemos dejado atrás la etapa infantil de las supersticiones, hemos dominado la etapa empírica que inquiere cómo ir de A a B y perdemos la curiosidad que pueda llevarnos a C. Con el afán de dismantelar los fantasmas de lo irracional, nos hemos desligado del mito y de lo simbólico-afectivo para entrar de lleno en la claridad de la narración literal y el distanciamiento del lenguaje formal.

¹³⁶ F. Nietzsche, *op.cit.*, pp. 18-19.

El ser humano sumergido en las mieles del intelecto, ha engrandecido su amor propio que, aunque amenazado varias veces por la razón, no deja de creer que esa luz ordenadora es el único camino desde el comienzo —Goethe diría que hemos aprendido y enseñado mediante la dogmática al tiempo que desarticulamos la crítica minuciosa¹³⁷—. Nadie mejor que Nietzsche para señalarnos semejante caída: «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”»¹³⁸. El conocimiento parece invencible hasta que su propio creador, apoyándose en él, se derrumba. Camus también lo ha señalado en su ensayo sobre el razonamiento absurdo: «Si hubiera que escribir la única historia significativa del pensamiento humano, sería la de sus arrepentimientos sucesivos y sus impotencias»¹³⁹.

Dominando el mundo del afuera, donde todo son cosas definidas, delimitadas y con utilidad; el ser humano aún se encuentra perdido en lo que respecta al mundo de adentro. Claramente lo expone Freud:

En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos graves afrentas a su ingenuo amor propio. La primera, cuando se enteró de que nuestra Tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula dentro de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza. [...] La segunda, cuando la investigación biológica redujo a la nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la Creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal. [...] Una tercera y más sensible afrenta, empero, está destinada a experimentar [...] la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica; esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es el amo en su propia casa, sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconcientemente en su alma.¹⁴⁰

Desde el siglo de las luces, el intelecto o razón reflexiva ha sido puesto como protagonista del ser, como medio de toda verdad y, cuando el individuo educado en

¹³⁷ Véase Johann Wolfgang von Goethe, *Goethe y la ciencia*, pról. Henri Bortoft, ed. Jeremy Naydler, trad. Carlos Fortea y Esther de Arpe, Madrid: Siruela, 2002, pp. 75-76.

¹³⁸ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 17.

¹³⁹ A. Camus, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁰ Sigmund Freud, “18a conferencia. La fijación al trauma, lo inconciente”, en *Obras completas. Volumen 16*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, pp. 260-261.

temas de la razón se cree más en dominio del mundo, su propia constitución le muestra que no es así. ¿Por qué no es feliz si a toda luz tiene todo lo que se necesita para serlo? La ciencia, escribe Camus, no nos dará nada que nos garantice que el mundo es nuestro. Todos los productos de la razón que explican a detalle el funcionamiento del afuera le niegan al individuo su profunda verdad: está encadenado y quiere volar.

¿Por qué si mediante la razón, Kant, el filósofo lúcido, puede llegar a la conclusión de que si bien los hombres no se comportan de un modo meramente instintivo y tampoco son los ciudadanos racionales del mundo que siguen un plan globalmente concertado y, además, observa su actuación indignante —aun cuando también observe destellos aislados de prudencia—, no sabiendo qué pensar del ser humano —que tan alta idea tiene de sí mismo—, no le queda a nuestro pensador sino el deseo ya no intelectual sino del corazón de descubrir en lo absurdo algún hilo conductor?¹⁴¹ ¿De dónde la esperanza si la razón lo ha quitado todo? Cuanto puede decir Camus es que este «mundo en sí no es racional»¹⁴². Si no son las razones, ¿qué nos motiva? —de ningún modo es la insípida lógica ni la exactitud matemática con la que se modelan las leyes físicas—. La mente que se activa por la necesidad de explicación y que a la vuelta de la esquina se ha topado con el sentimiento de lo absurdo, se halla en ese lugar donde no tiene cabida la esperanza, de aquella el filósofo de lo absurdo nos dice: «busca y no encuentra sino contradicciones y desatinos.»¹⁴³ Qué necesidad de tantos esfuerzos si nos enseña mucho más aquello que está ahí para todos: la mano de la tarde sobre nuestro hombro descendiendo nuestra temperatura.¹⁴⁴

El individuo no es sólo un hombre-que-sabe, que es agente, aunque sólo eso — conocimiento y justificaciones— pueda ser transferido como lo hace la maestra de primaria cuando a la clase muestra el $2+2=4$. El individuo también, incluyendo la idea

¹⁴¹ Véase Immanuel Kant, “Idea para una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, México: FCE, 1978.

¹⁴² A. Camus, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 36.

que tiene de él mismo, está deviniendo en el mar de lo transitorio y lo desconocido, completamente afectable. El individuo es, por ende, mucho más de que lo que después de su nombre-dos-puntos relata de sí mismo, él; es más de lo que puede recitar de memoria, de lo que puede calcular, teorizar o demostrar, es más de lo que puede recordar, más de lo que puede saber de esa punta del iceberg que alcanza a percibir de sí mismo, es más que ese asomo de su *ser*. Borges en introspección pasa por el intelecto para luego abandonarlo, encontrarse consigo mismo y escribir maravillosamente el cuestionamiento del hombre que se percibe como ese yo nominativo del que sabe y como ese que está *siendo*:

Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zaguán y la puerta cancel; de Borges tengo noticias por el correo y veo su nombre en una terna de profesores o en un diccionario biográfico. Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson; el otro comparte esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor. Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición. Por lo demás, yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro. Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar. Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de liberarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que crear otras cosas. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro.

No sé cuál de los dos escribe esta página.¹⁴⁵

Con todo el conocimiento resguardado en libros, *papers* y bancos de datos en general, el *ser* que en todo caso es un individuo existente —de carne y hueso, pues— sigue sin poder contenerse pues todo cuanto va *siendo* se pierde en el olvido o en los recuerdos ya foliados y clasificados con los que arma cada vez la historia de lo que ha sido según el público que atienda a su discurso.

¹⁴⁵ J. L. Borges, “Borges y yo”, en *Obras completas II*, *op. cit.*, p. 186.

El individuo se escucha, se mira, se siente y luego se recuerda y se construye. Él se siente y se piensa, «hay un desdoblamiento que lleva [al individuo] a pensar en dúo, aún consigo mismo. Ese dúo antagónico logra situarse, en algunas ocasiones, en su propio interior, teniendo, de ese modo, una relación intensa del “yo” con el mi»¹⁴⁶, una relación entre su conciencia *fenoménica* y su conciencia *narrativa*, entre lo que percibe que está siendo y lo que sabe de sí. Como ningún otro organismo vivo, el ser humano tiene la posibilidad de contemplarse a sí mismo y sumergirse hasta la raíz desde donde absorbe la vida elegida: el lugar sagrado, ese vértice desde donde se debate la totalidad del ser —y la ciencia, los métodos del conocimiento, sólo estudian lo profano—. Y no es cuestión de optar por lo sagrado o lo profano, sino de no usar la ciencia para explicar aquello que se oculta a toda explicación, no negar aquello que no puede ser reproducido a voluntad ante los ojos del otro, como la mano del atardecer sobre nuestro hombro y el universo que con ello se abre en nosotros.

La razón moderna como fundamento, como principio, como alfa y omega, ya no puede sostenerse como el lugar más cierto en el que pueda refugiarse el individuo de su devenir, de la condición de su existencia.

El *ser* incluye el saber pero el saber se distancia del *ser*. Todo lo que da también puede quitar, pero igualmente se puede recuperar: sólo mediante la reflexión el individuo se relaciona consigo mismo. La existencia particular de un individuo está no sólo sustentada por sus circunstancias (internas y externas) sino que además es alimentada por la forma en que aprehende el mundo y se aprehende a sí mismo. Mientras más se distancia el individuo de sí como particular existente en devenir, su capacidad de aprehensión disminuye y sólo se vale de su capacidad de aprendizaje de lo útil. La experiencia de sí mismo pierde intensidad y el individuo cree descansar en la paz que le da la indiferencia al clamor, cada vez más débil, de su interioridad.

Mientras el *ser* es todo improvisación, el saber es memorización y reflexión sobre lo ya dado. El puro ejercicio de aprender, es un traer a la memoria elementos sin

¹⁴⁶ F. Mires, *op. cit.*, p. 155.

ponerlos a prueba y sin hacerlos propios. El solo ejercicio de estar es un pasar la vida sin reflexionar sobre lo que ella, la vida, significa para uno, es un quedarse vacío. El saber que es asumido durante su proceso de aprehensión, es decir, en paralelo a la referencia a sí mismo de las experiencias *fenoménica* y reflexiva (puesto en otras palabras, qué significa para mí dada mi historia y mi situación esto que estoy viviendo en relación a lo que estoy buscando), le permite al individuo hacerse no sólo del resultado de la reflexión sino del proceso de la experiencia misma del proceso que enriquecerá las experiencias siguientes, habilitándolo con la capacidad de distinguir posibilidades donde el que sólo aprende el camino de A a B no ve sino una sola posibilidad, una costumbre o un deber.

Cuando el individuo es capaz de integrar ser y saber, y se retroalimenta con lo que ya a experimentado de manera auténtica, se efectúa una recurrencia en el siguiente momento repitiéndose a sí mismo por elección (vía la reflexión) en una situación nueva; la recursividad como una repetición elegida sucede múltiples veces, tantas como experiencias vividas (efectivamente reincorporadas o asumidas como propias y aceptadas). La recurrencia trae consigo una configuración a modo de patrones que permiten experimentar el fenómeno de la intuición, esto es, el individuo se reconoce a sí mismo como experiencia particular ya sucedida que empata con el patrón reconocido en una nueva experiencia. En este sentido, el ser que se abre a lo desconocido y regresa a sí mismo, improvisa siguiendo una formación o patrón que hace referencia a sí mismo y que incluye dos aspectos: uno narrativo (memoria autobiográfica y elementos útiles — la ciencia, por ejemplo—) y otro fenoménico (experiencia de sí mismo actual y experiencias recordadas no-narrativas que se están reexperimentando), dando lugar a una *conciencia extendida*.

El individuo cuyo interés por el sentido de la vida ha despertado desde el punto de vista de Camus, no tiene sino probablemente dos métodos de pensamiento (evidencia y lirismo, representadas por Perogrullo y el Quijote que bien pueden tomar el papel de saber y ser, respectivamente) cuyo equilibrio es lo único que permite acceder al mismo

tiempo a la emoción y a la claridad¹⁴⁷. Este equilibrio es lo que hemos llamado aquí *conciencia extendida*.

La experiencia de la *conciencia extendida* es la experiencia del asomo de la totalidad, es el aspecto sagrado, principio ordenador inasible a la vez que fractal del caos observado como absurdo; es la experiencia a la que muchos hombres le han atribuido el carácter de agencia externa al propio individuo, cuando no es sino *auto-poiesis*, la necesidad que le es más íntima, la necesidad embebida en el esfuerzo dinámico recurrente que es portada en la forma particular del existente y que confronta una y otra vez al intelecto: el ser particular del hombre es confrontación de sí y en este sentido, una confrontación indisoluble.

«Es el momento de repetir con Angelus Silesius: lo que soy, no lo sé; y lo que sé, no lo soy. La profundidad del Ser y la unilateridad del Saber parecen excluirse»¹⁴⁸, resumimos con Jankélévitch. El ser humano en tanto experimenta inhibe la reflexión y en tanto reflexiona en su necesidad de saber, quita el foco a su experiencia sensible; ninguna parte de él puede ser negada ni su antagonismo disuelto, pero la tensión asumida es como un aprender de nuevo a ver que puede extender su conciencia.

La conciencia escindida

El pensamiento piensa al ser, el cual, para el idealista, sólo existe como pensado; pero el pensamiento, por su parte, es pensado por un ser pensante, es decir, por un ser que existe, y es en este sentido justamente en el que el pensamiento es irrisoriamente comprendido en el ser.

Vladimir Jankélévitch

Hemos estado hablando de la conciencia como la función de percatarse del mundo, de los otros y de sí mismo en sus circunstancias internas (que le son propias de su condición) y externas (situación o decorado del escenario en que se desenvuelve). Pero

¹⁴⁷ Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁸ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 16.

de la conciencia se ha dicho mucho desde distintas voces: psicológica, filosófica, cibernética, neurobiológica..., y, sin embargo, no se tiene, como bien apunta John Searle, una teoría unificada¹⁴⁹. Inclusive desde la misma disciplina, la explicación del fenómeno de la conciencia difiere. Tal vez sea el estado original de escisión del individuo que se proyecta en aquello que estudia. El ejercicio de la razón necesita separar.

La “conciencia” es un concepto híbrido, que suele aplicarse a la psiquis, a la mente, al alma, a la razón, al intelecto, al pensamiento, a los diversos modos de percatarse, a la moral, etc. Concentrémonos en los distintos modos de *percatarse* que construyen la conciencia del sí mismo, la construcción del “yo” como esa memoria autobiográfica a la que acudimos para decir quiénes somos como individuos particulares.

Ned Block, filósofo y profesor de psicología y neurociencia, ha trabajado en la identificación de diferentes fenómenos asociados a la conciencia, separando el fenómeno general en aspectos que permiten ir trazando un “cómo” es que funciona la conciencia. En su publicación de 1995 nombra cuatro tipos, formas o fenómenos de conciencia: (1) la *conciencia fenoménica* que se refiere a la conciencia de la experiencia; (2) la *conciencia de acceso* como la disponibilidad para usar mediante el razonamiento; (3) la *conciencia de sí mismo* o auto-conciencia como el tener un concepto de “yo” y la habilidad para usarlo en el pensamiento sobre uno mismo; (4) la *conciencia de monitoreo* que puede ser entendida como la percepción interior, el barrido interior —en términos de procesamiento de información— o el estado consciente que se acompaña del pensamiento de estar en uno en ese estado.¹⁵⁰

La experiencia en tiempo real o sensible que está ligada a las sensaciones corporales, a la que llamaremos *conciencia fenoménica*, en ejecución con el proceso de recordar para accionar de manera modulada (la *conciencia de acceso*) permiten la

¹⁴⁹ Véase John Searle, “Theory of mind and Darwin’s legacy”, en *Supplement to PNAS*, 2013, vol. 110, suppl. 2, 10339-10462.

¹⁵⁰ Véase Ned Block, “On a confusion about a function of consciousness”, en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, 1995, 18, 227-287.

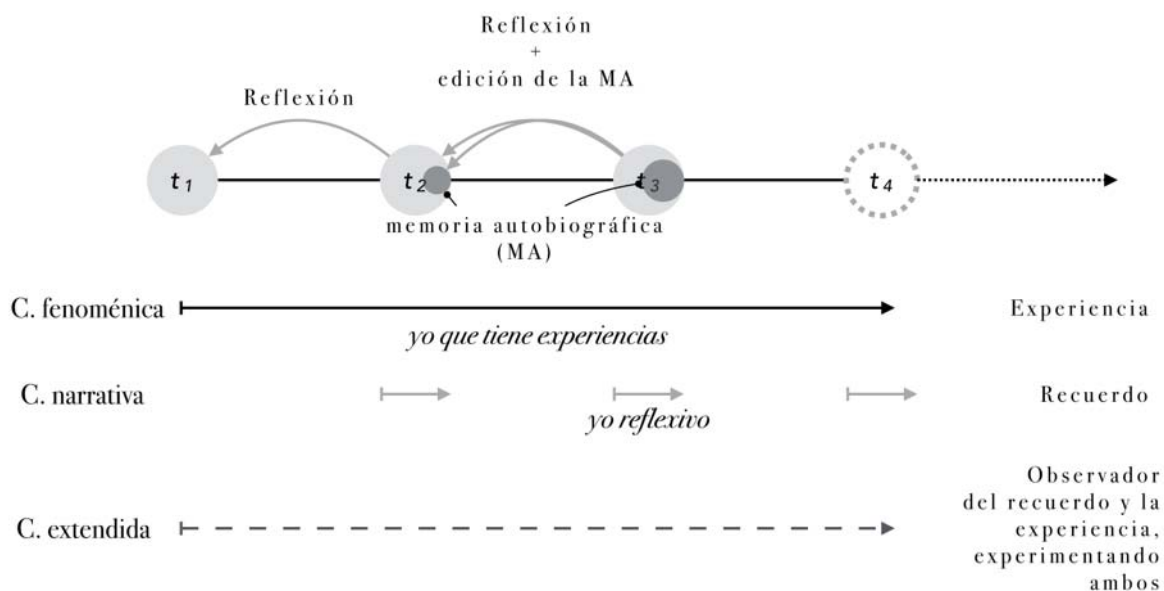
construcción emergente de la *conciencia de sí mismo* como una especialización de alto nivel de la conciencia. Para que la *conciencia de sí mismo* tenga lugar se requiere de la participación integrada de lo que comúnmente se conoce como cuerpo, mente y alma (véase figura 6).

Para Daniel Kahneman, psicólogo reconocido con el Nobel en Ciencias Económicas, en la *conciencia de sí mismo* juegan dos tipos de “yo”: el *yo que tiene experiencias* y el *yo que recuerda o yo reflexivo*¹⁵¹. El primero se construye con la *conciencia fenoménica*, mientras que el segundo requiere de la *conciencia de acceso* sobre los contenidos de lo que aquí hemos contemplado como la memoria autobiográfica. El *yo que tiene experiencias* es básicamente el yo que se percibe teniendo una experiencia sensible en el presente psicológico (en un lapso de tres segundos, refiere Kahneman) y carece de juicios, simplemente vive la experiencia. El *yo que recuerda* es, por su parte, reflexivo, califica y emite juicios sobre la experiencia ya acontecida; la parte compleja de este *yo reflexivo* es que accede a contenidos previos que él mismo seleccionó y editó para filtrar la experiencia actual, compararla más tarde desde su perspectiva y reeditar la idea del “yo” asegurándose se preservar coherencia sobre el eje identificado como “yo”, todo muy lejos de la experiencia en sí.

En la siguiente figura busco representar la acción de la reflexión sobre sí mismo que pone al individuo en confrontación con aquel que ha sido y aquel que está siendo, resolviendo vía la edición de la memoria autobiográfica.

¹⁵¹ Véase Daniel Kahneman, *Daniel Kahneman: The riddle of experience vs. memory*, 2010, disponible en Web: http://www.ted.com/talks/daniel_kahneman_the_riddle_of_experience_vs_memory

Figura 9. Reflexión y experiencia



En la figura 9 el tiempo es la línea sobre la que se identifican los instantes t_1 a t_4 . En t_1 , el individuo tiene experiencias; en t_2 el individuo reflexiona sobre lo que experimentó en t_1 y almacena los “*highlights*” o instantáneas de la experiencia como parte de su memoria autobiográfica —aquella que narra lo que es él—. Mientras esto sucede sigue teniendo experiencias de las que no dará cuenta en t_2 . En t_3 el individuo actúa conforme a lo reflexionado en t_2 , la experiencia t_3 ya es abordada desde la perspectiva producto de la reflexión sobre t_1 . La experiencia t_3 es confrontada con la experiencia t_1 . Cada vez que el individuo aprehende algo (tiene experiencias que “hace suyas” o introyecta) y reflexiona sobre ello añade filtros a la siguiente experiencia, alejándose de la experiencia en sí misma mediante el aderezo con contenidos de experiencias pasadas, en ocasiones hasta el punto de ser más aderezo y menos experiencia. La tendencia a poner por delante la necesidad de ratificar lo aprendido por sobre la apertura a la experiencia en sí, cierra al individuo a las posibilidades de *ser* distinto a la idea que él tiene de sí mismo.

Por otro lado, la existencia, el modo particular en el que el hombre es, presenta dos formas de ver el mundo equiparables a la *conciencia de sí mismo*: la sensible y el recuerdo. Gracias al recuerdo la experiencia sensible adquiere significado y también, debido al recuerdo dejamos de percibir el fenómeno tal y como se nos presenta. Estas dos miradas son inseparables, el ser existe en su peculiar manera por el juego entre ellas; querer explicarlas es separar en dos bandos la experiencia consciente: una que *es* y otra que conoce. A la que conoce podemos seccionarla, entender su flujo, revelar sus “cómos”; a la que *es*, sólo podemos intuir, interpretar, cual oráculo que nos sugiere sin decir.

En este tenor, Savater escribe sobre esas dos formas de ver el mundo bajo el nombre de *espíritu* y *alma* que en lo general pueden aclarar las percepciones desde lo que comúnmente se llama mente y alma, referidos en la figura 6. Para el *espíritu* (la mente), nos dice Savater, todo es obra exterior, de él brotan las leyes de todo cuanto percibe y postula; el *espíritu* calcula, delibera, clasifica, jerarquiza las diferencias, combate y tiene el propósito de autoconservarse y por ello crea lo eterno; el *espíritu* es entendimiento, activo, reflexivo y definido. Por otro lado, en el *alma* de Savater todo es paisaje interior, mito, sentimientos, pulsión, azar, imaginación vivida; el *alma* atiende a lo intensivo, a lo irreplicable e incomparable; el *alma* no sabe de condiciones, padece y provoca, participa de lo que existe siempre porque la existencia es el ahora que se repite cada vez.¹⁵²

Otro punto de vista sobre las dos formas de ver el mundo lo tenemos en el ensayo *Sobre el concepto de la razón* de Horkheimer, donde el filósofo nos habla de ellas como la *razón subjetiva* y la *razón objetiva*. La primera se encuentra perfeccionada por la lógica y el distanciamiento sujeto-objeto, ocupada por los fines y de lo que conviene al sujeto para su autoconservación; en tanto que la segunda, la *razón objetiva*, percibe la manifestación de cuanto es como la verdad misma.¹⁵³ Para Horkheimer, los conceptos

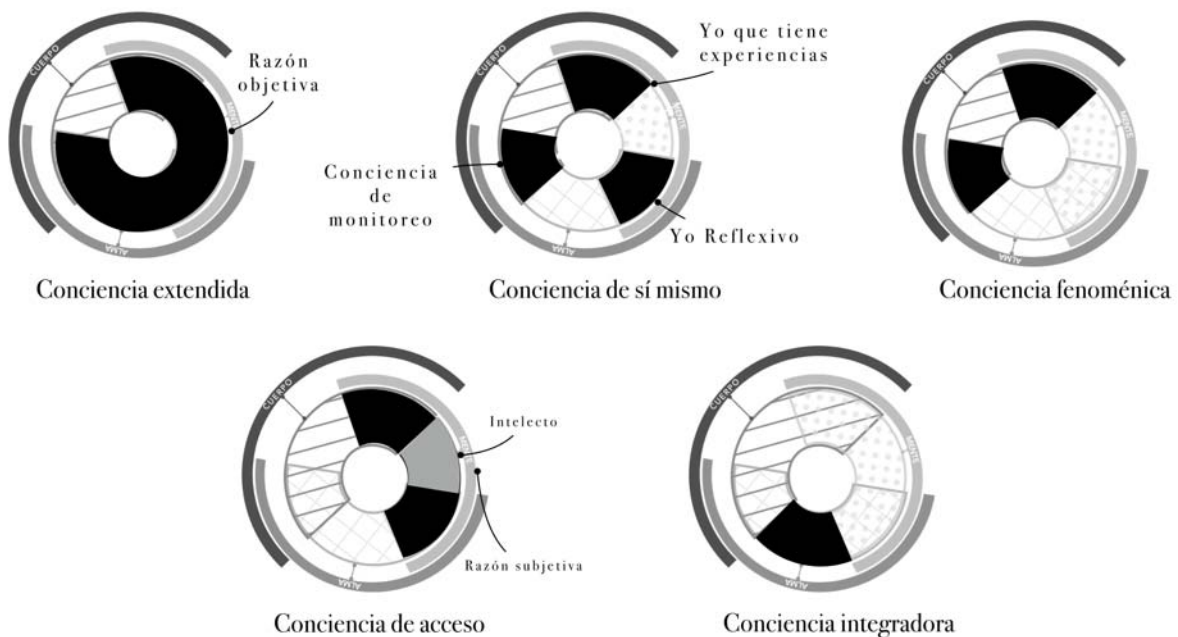
¹⁵² Véase F. Savater, *op. cit.*

¹⁵³ Véase Marx Horkheimer, “Sobre el concepto de la razón”, en *Sociológica*, Madrid: Taurus, 1966, pp. 257-271.

de razón se contraponen. La percepción de verdad que incluye tanto la manifestación de verdad (la experiencia misma) como las operaciones del pensar tiene una aproximación muy distinta a la razón donde despunta la lógica, el distanciamiento y la certeza. Este segundo concepto, que llama *razón subjetiva*, es el esqueleto del pensamiento que se mantiene firme sin importar las experiencias, que rehuye mezclarse con el *ser* y que se preocupa sólo por lo que es útil y conveniente a veces hasta el punto, irónicamente, de lo irrazonable.

Sin intentar establecer paralelismos entre los diferentes conceptos que hemos expuesto, quizá convenga elaborar un mapa traductor para tratar de ver en qué sí se parecen los conceptos de Savater, Block, Kahneman y Horkheimer.

Figura 10. Fenómenos de la conciencia

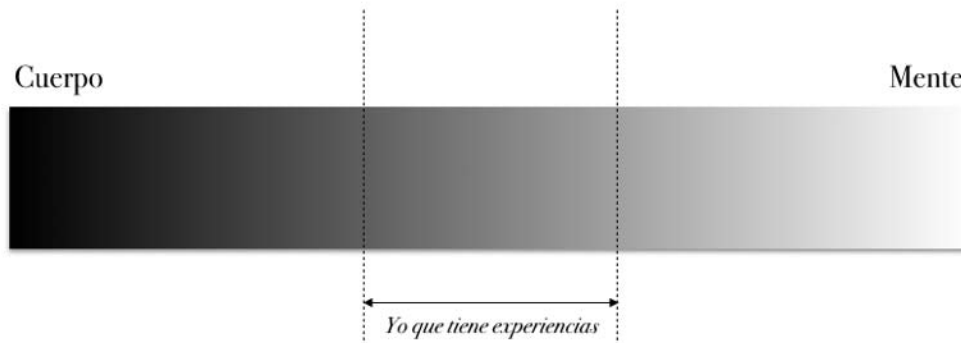


En la figura 10, utilizo el diagrama de la figura 6 que esquematiza las áreas percibidas como formas distintas de conciencia para tratar de situar los diferentes fenómenos de conciencia descritos por Savater, Block, Kahneman y Horkheimer, sin

intención de dejar de lado el sentido original de los conceptos de cada pensador sino con el ánimo de obtener una noción general. El subtítulo de cada diagrama en la figura se encuentra representado por el área en negro. La psiquis o *mind* estaría representada por el conjunto de cuerpo, mente y alma, entendiendo que, al no estar toda sombreada, no todo el conjunto puede ser percibido por el individuo; hay áreas que nos son vedadas, como la posibilidad de experimentar el funcionamiento de partes del cuerpo, por ejemplo.

Recordemos que mente, cuerpo y alma no son áreas perfectamente delimitadas y definidas, que la percepción que el individuo tiene de ellas como forma de explicarse es en algunos casos vaga, es decir, que se empalman dos concepciones de percepción como la luz y la oscuridad en un día (véase figura II).

Figura II. Área difusa entre cuerpo y mente



La *conciencia de acceso* de Block podría tener una correspondencia muy cercana a la dimensión de la mente o a lo que Savater llama *espíritu* y que, desde otro enfoque, Horkheimer concibe como *razón subjetiva*; posiblemente sea ésta parte de la conciencia en la que más se coincide, pues integra la conciencia narrativa y el reino mismo del conocimiento; el *intelecto* se halla resaltado en el diagrama como esa parte de la mente que no requiere interactuar con el cuerpo y el alma, esto es, el *intelecto* puede no usar la

memoria autobiográfica, puede distanciarse por completo del *ser* y prescindir de experiencias sensibles.

La *conciencia fenoménica* de Block está representada como las áreas difusas cuerpo-alma y cuerpo-mente, permitiendo al individuo experimentar el medio en el que se encuentra mediante sensaciones y sentidos, unos narrables y otros comunicando sin decir palabra.

La *conciencia de sí mismo* de Block o autoconciencia se muestra en la figura como las áreas cuerpo-mente, mente-alma, alma-cuerpo y es la unión del *yo que tiene experiencias* y el *yo reflexivo* de Kahneman que permite la adecuación del *ser* conforme al saber. El *yo que tiene experiencias*, por su parte, permite la adecuación de saber al *ser* y corresponde en lo general a la *conciencia fenoménica* e incluye a la *conciencia de monitoreo* de Block.

Finalmente, tenemos una parte del alma que, como el *intelecto*, parece no presentar traslapes. Me parece que es la parte más difícil de explicar por ser un completo paisaje interior al que sólo se le mira de reojo pero que se siente profundamente, algo de ésta se adivina en el concepto de *alma* de Savater y más aún con el concepto de *razón objetiva* de Horkheimer en tanto razón conciliadora y comprensiva, aunque en el caso de ésta última su extensión bien podría llegar hasta los límites del *intelecto*, conteniendo a la *razón subjetiva*. La he nombrado *conciencia integradora* por ser ese eco de la esencia de todas las cosas sin identificarse con ellas, por permitirnos concebir en cada par dialéctico el uno como posibilidad del otro y por ser la fuente desde donde susurra, cual *daimon* socrático, ese desconocido íntimo de cada uno de nosotros.

La *conciencia extendida* representada en el primer diagrama de la figura nos sugiere la posibilidad de que el individuo active todas sus modalidades de percepción.

Hemos visto que referir lo que es la conciencia nos lleva a separar, primero porque ese es el modo de la razón para entender y explicar, y segundo porque las percepciones se “sienten” distintas. La escisión la llevamos en la conciencia y la conciencia escindida sólo puede ver lo que le es semejante, como vimos en la instantánea de Agatón. Nuestra conciencia escindida es nuestro recurso a la vez que alimenta nuestra necesidad, es

II. El despliegue de la conciencia

El principio antagónico

como Eros, como un anfibio con distintas modalidades entre las cuales no tiene por qué decidirse el individuo.

Desde la emergencia de la conciencia de sí, el hombre se encuentra ya escindido. Alma o espíritu, cuerpo o mente, experiencia o reflexión, ser o saber, ¿cuál es posible negar si se alternan y se mezclan?

III. EL INDIVIDUO ANTE LA CONTRADICCIÓN EXISTENCIAL



I. Suspensión temporal de la contradicción

Evasión: la gran mutilación

*¿cuál es esta condición en la que sólo puedo alcanzar la paz
negándome a saber y a vivir, en la que el apetito de conquista
tropieza con unos muros que desafíen sus asaltos?*

Albert Camus

«No todos [...] se han comprendido a sí mismos»¹⁵⁴, declara Kierkegaard, porque es fácil sucumbir a la tentación de analizarse como objeto y porque es todavía más fácil simplemente aceptar lo que otros puedan decir de uno o no entrar siquiera en el espinoso asunto de pensar en sí —ante ello, mejor el ruido que el silencio en el que despierta la angustia—. ¿Por qué escucharnos y angustiarnos cuando afuera hay tantos pasatiempos en qué entretenerse? ¿Por qué molestarnos en ser auténticos cuando podemos cómodamente hacer lo que se nos ha instruido y porque, además, “siempre ha sido así”? ¿Por qué consultarse a sí mismo —cual griego frente al oráculo de Delfos— si podemos *googlear*? ¿Por qué preocuparse en preguntarnos qué queremos, cuál es la pauta que marca el residente de nuestra alma, si podemos leer el horóscopo del día, ir a que nos lean la mano o preguntarle al inmediato-otro-en-turno? La respuesta es breve: para apropiarnos de nuestra existencia e incluirla en nuestro proyecto de posibilidad propia, aún cuando ya tengamos, desde siempre, un modo global de relacionarnos, una participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social —que conforma nuestra situación—¹⁵⁵, siguiendo a Heidegger y teniendo presente que no es una declaración de valor sino el señalamiento de una posibilidad para cualquier individuo.

Al momento de confrontarse, el hombre está solo, «cada uno es tentado por sí mismo»¹⁵⁶ cita Kierkegaard al apóstol Santiago. Todo sucede en el interior del individuo, en su conciencia. Luego de la tentación, el impulso de Eros, sobreviene la caída a la que nos han enseñado a temer y que buscamos evadir. Caer nos recuerda la

¹⁵⁴ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 32.

¹⁵⁵ Véase G. Vattimo, op. cit., pp. 41-44.

¹⁵⁶ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 97.

pena, el castigo, la derrota, el dolor; caer es el pecado en Kierkegaard, el abandono de la inocencia propio del ser impuro de Jankélévitch, que, pese a sus connotaciones negativas, implica el ejercicio de la razón, el saber y el poder elegir jugándose la existencia entera —que es una elección positiva tan pronto el individuo concibe a la muerte como «la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del Dasein»¹⁵⁷, de acuerdo a Heidegger—.

Si hay una figura en la literatura, que yo recuerde, que retrate la decisión y la caída, esa es la de Satán de Milton en *El paraíso perdido*. Satán, ahí, personifica a la transgresión, a la defensa de lo que es uno mismo: esa apertura a lo posible, la libertad, la facultad creadora del propio destino que se asume con valor. El transgresor está de pie, de frente a lo que se le opone, de frente a lo que él mismo es: Satán se ha consultado a sí mismo, él es su propio oráculo. Aquí unos versos a propósito:

¿En que consiste, pues, no ser vencido?
 Esta gloria jamás su ira y potencia
 Arrancarán de mí. Doblarme y suplicar
 Su gracia de rodillas ensalzando
 El poder del que el terror de este brazo
 Poco ha puso en peligro su imperio.
 Sería humillación, una ignominia
 Y vergüenza peor que esta caída¹⁵⁸

Y así Satán, asumiendo lo que él en realidad quiere se ve a sí mismo y cae,

[...] Su figura aún no había
 Perdido su esplendor original,
 Ni aparecía inferior a un arcángel
 Derrotado, en la cima de su gloria
 Obscurecido: como cuando el sol
 Recién salido acecha a través
 Del neblinoso aire del horizonte,

¹⁵⁷ Martin Heidegger, *apud* G. Vattimo, *op. cit.*, p. 48. La muerte es concebida como una posibilidad de la existencia más allá de la cual nada más le será posible al individuo como proyecto, de modo que es un elemento que constituye el actual *ser* del individuo.

¹⁵⁸ John Milton, *El paraíso perdido*, trad. Esteban Pujals, Madrid: Cátedra, 2006, p. 75 [109-116].

Con los rayos tonsurados, o desde
 Tras la luna en un opaco eclipse
 Arroja una aciaga luz crepuscular
 [...]
 Aún así ensombrecido,
 Brillaba sobre todos el Arcángel¹⁵⁹

El «ángel rebelde de la luz, es la chispa que enciende»¹⁶⁰, escribe Octavio Paz. Aquel que deja lo ya conocido es su propia luz. ¿Quién, como Satán, tendría el valor de ser un transgresor que de pie mira de frente a lo que se opone y acepta la caída porque se percibe cierto y serio? El transgresor va solo ejerciendo su libertad: un camino rodeado de silencio que acerca al individuo a sí mismo, a su propia divinidad. Pero los adeptos de la pureza ven la caída como una amenaza: el peligro de salir del hogar y perder la luz prestada con la que alumbran su existencia.

Salir del hogar es separarse de sí mismo, es el acto de la razón que lleva al individuo a conocer. La salida es inminente, es la condición de la existencia, pero la existencia no sólo es salida, también es el regreso que habilita volver a salir. La existencia clama la repetición. El regreso posibilita la confrontación, despierta la angustia; por ello, muy pocos se aventuran a reflexionar sobre sí mismos como aquello que ya existía pero que comienza a ser de nuevo.

Pero el individuo ya ha dado la vuelta a la esquina, los decorados que dan sentido a su existencia se han derrumbado y se pregunta “¿por qué?”, entonces, escribe Camus, todo comienza y el individuo se ve frente a una exigencia, puede espantarla como a una mosca latosa y regresar a su estado de conciencia disminuida o puede despertar y confrontarse; al final del despertar otra elección: suicidio o restablecimiento¹⁶¹, pero, levanta la mano Jankélévitch: «¿No es el objetivo de la solución asegurar la continuación

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 93 [591-597].

¹⁶⁰ Octavio Paz, *La llama doble, amor y erotismo*, México: Seix Barral, 1993, p. 149.

¹⁶¹ Véase A. Camus, *op. cit.*, pp. 27-28.

positiva del ser?»¹⁶² Con todo y la angustia, para Berman: «el asunto es adentrarse en la propia existencia, abatir el principio metodológico del distanciamiento psíquico»¹⁶³.

Sin embargo, hombre común, integrante de la fuerza productiva, privilegiado con dos o tres conocimientos prácticos y ya acomodado en la sociedad, quiere permanecer como ya conocido, dominando la máquina que es su cuerpo y sometiendo su alma que no es sino debilidad ante los otros e ignorancia ante sí mismo. Si ya ha dado la vuelta a la esquina, invocará a la evasión para poco a poco volver a adormecer su conciencia, someterse a la gran mutilación.

Figura 12. La gran mutilación



Conciencia de sí disminuida

La figura 12 representa la gran mutilación como conciencia disminuida. Siguiendo con los diagramas de la figura 10, las regiones sombreadas aquí, representan la conciencia de sí que queda “activa” cuando se presenta la mutilación, es decir, cuando de todas las posibilidades que le brinda su conciencia, el individuo apenas se percata de los cambios de su cuerpo, disminuye su capacidad de experiencia sensible y raramente reflexiona, critica o realiza abstracciones.

¹⁶² V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 90.

¹⁶³ M. Berman, *op. cit.*, p. 116.

La gran mutilación en términos de luz y sombra, es el creer que la luz viene de afuera eclipsando así nuestra existencia; es el túnel conceptual y laberíntico en el que nos perdemos por rehuir a la confrontación, por negar nuestra cualidad de escindidos, contentándonos con mirar desde la diminuta ventana que siempre muestra lo mismo.

La experiencia del ser humano está dada por su *dimensionalidad* cognitiva que se llama a sí misma a ser explorada. Disminuir la conciencia de sí mismo a favor de la ilusoria idea de resguardarnos de la angustia ante lo absurdo, ante la contradicción que emerge de la propia razón, es evadir la libertad, disminuir la tensión interior del individuo que se observa existente, reflexivo, afectable, siempre otro incognoscible y ante situaciones en las que debe accionar —tomar postura—.

Mires lee desde Pausanias: «La dialéctica precede a la existencia, [...] la contradicción precede al sujeto. [...] No hay salida, no hay escapatoria, no hay salvación.»¹⁶⁴ Y sin embargo el ser humano se ocupa de ello. Cura y salvación se han usado indistintamente para proponer una resolución, para, dice Camus, «eludir la antinomia de la condición humana»¹⁶⁵. La necesidad de la salvación está fuertemente ligada con nuestra naturaleza transgresora que nos hace caer del estado de pureza al que ansiadamente queremos retornar¹⁶⁶ aunque el estado de pureza apenas haya durado lo que tardamos en darnos cuenta de nosotros mismos separados del resto.

Como dice George Bataille en *El soberano*: «En busca de la salvación, entramos en un mundo de insinuaciones, equívocos, hábiles malentendidos y trampas que proclaman sinceridad. La salvación parece al principio ser la operación por

¹⁶⁴ F. Mires, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶⁵ A. Camus, *op. cit.*, p. 56.

¹⁶⁶ Michel Foucault habla de la salvación como un elemento que se desarrolla a partir de los siglos I y II, y que heredamos de los esquemas del cristianismo. Para nosotros, dice Foucault, la salvación es un operador de pasaje en un sistema binario, nos lleva de la impureza a la pureza, del mal al bien, etc., además de estar ligada a acontecimientos como la transgresión, el pecado, la caída. Véase Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, México: FCE, 2002, p. 180.

excelencia»¹⁶⁷, hasta convertirse en la meta con el consecuente mantenimiento de la existencia inauténtica, es la operación por excelencia hasta que se convierte en un rechazo del instante soberano que quiere colarse adentro para despertarnos, pero antes preferimos recurrir a la tabla de la salvación mal puesta que es la inmediatez regulada y conocida del esteta kierkegaardiano: «Toda tentativa para obstruir la receptividad al peligro a que se está expuesto, es una concepción estética deformante [...]: endurecimiento»¹⁶⁸.

¿Qué puede ser la salvación, entonces, sino un llenar el vacío con cualquier cosa a la mano? ¿Qué es ella sino ese huir de dudas, ese permanecer en la excitación externa que no afecta nuestro *milieu intérieur* cognitivo y que de pronto a causa de esa capacidad de protección de nuestra estabilidad se vuelve en contra para dejarnos con una conciencia empantanada?

La salvación es el ancla de la idea de lo seguro que nos petrifica en la isla de lo conocido. La salvación es quedarse inmóvil, congelar el júbilo, querer con desgana, llenarse de calma, quedarse sin labios, dormir sin sueño; la salvación es ese reservar del mundo un rincón tranquilo¹⁶⁹. Salvarse es, tomando prestadas las palabras de Kierkegaard, hacerse «de un buen lote de hermosas locuciones y de giros y de frases soñadoras, de las que se sirve uno mismo y sirve a los demás durante toda la vida»¹⁷⁰, es hacerse de un guión y no ponerse en juego jamás. Hasta que quizá los decorados caigan sin poder ya ignorarlo o irrumpa el requerimiento de lo incondicional.

¹⁶⁷ Georges Bataille, “El soberano”, en *La felicidad, el erotismo y la literatura*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001, p. 238.

¹⁶⁸ Søren Kierkegaard, *El amor y la religión*, México: Grupo Editorial Tomo, 2005, p. 115.

¹⁶⁹ Véase Mario Benedetti, “No te salves”, en *Inventario : poesía completa (1950-1985)*, México: Nueva imagen, 1994, pp. 313-314.

¹⁷⁰ S. Kierkegaard, *El amor y la religión*, *op. cit.*, p. 11.

El requerimiento de lo incondicional

El requerimiento de lo incondicional es trabajado por Karl Jaspers en *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Recupero aquí algunos de sus planteamientos para mostrar otra posibilidad, distinta de la evasión que busca disolver la tensión, de suspender la contradicción existencial, al menos mientras el espacio en el que se da el requerimiento ya interiorizado se encuentra “activo” en el individuo.

«Acciones incondicionales tienen lugar en el amor, en la lucha, en el acometer altas empresas»¹⁷¹, así comienza la reflexión de Jaspers para después advertirnos que no todas las acciones incondicionales provienen del requerimiento incondicional sino del poner la fe en algo o alguien para ahorrarse el examen por cuenta propia —propia de la existencia inauténtica (irreflexiva y acrítica)—. Las acciones incondicionales se presentan cuando la decisión ya ha sido tomada, no hay cuestionamientos ni deliberaciones que tiendan la balanza hacia algún lado con la razón y la lógica de su lado: en una elección en la que forma parte el razonamiento ante las situaciones “a la vista”, la decisión se toma después del razonamiento; en una elección incondicional, la decisión es anterior.

Las acciones incondicionales se fundan en el sostenimiento de la vida como afirmación del ser. Paradójicamente, en situaciones límite, la acción puede conducir a la pérdida de la vida pero desde la afirmación del *ser*, sin tomar esta pérdida de la vida como un suicidio a causa de lo absurdo, es decir como una evasión final. En las situaciones límite en las que el individuo toma la resolución de lo incondicional, la existencia no es puesta en duda pero éste trae frente a sí su postura sobre qué clase de existencia y para qué.

Desde el punto de vista de la *conciencia de sí*, revisada en el capítulo anterior, lo incondicional activaría la *conciencia extendida*, dando al individuo un enfoque horizontal en el que no hay protagonismos ni manera de asegurarse en lo puro ni garantías, porque

¹⁷¹ Karl Jaspers, “El requerimiento incondicional”, en *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. José Gaos, México: FCE, 2003, p. 51.

no hay lugar para el tiempo suspendido: todo él habrá de ser usado, gastado sin miramientos. En lo incondicional no hay formas, está todo el ser abierto, alimentado de sí mismo, rendido a lo paradójico del momento ilimitado que le requiere.

El requerimiento de lo incondicional, dice Jaspers, es una respuesta ante el vacío; el derrumbe de los decorados¹⁷² que conmina al individuo a «que conquiste con toda libertad lo que será el verdadero ser y el fundamento de sus resoluciones.»¹⁷³ Puesto ante el individuo en la experiencia de una situación límite (con la vida de un próximo-inmediato o la propia comprometidas) o en el peligro de volverse infiel a sí mismo¹⁷⁴, tal requerimiento se encuentra despojado del deber ser público (el *se* de Heidegger¹⁷⁵) y de un fin.

Cuando el individuo interioriza lo incondicional, cesa el cuestionamiento desde el *intelecto* (no es cosa del conocimiento, puntualiza Jaspers) al respecto de la situación que activa en el individuo el requerimiento. Lo incondicional es una resolución con la que se identifica el individuo y que se vuelve clara en el momento que el requerimiento es asumido, dotando al individuo de confianza. Sin embargo, el cuestionamiento volverá a presentarse en cuanto el individuo se vea en otra situación. Así pues, la certeza que trae el requerimiento incondicional no es una certeza conquistada de una vez y para siempre.

Lo incondicional no está en el instante, ni en el carácter innato, ni en la pasión, ni en la voluntad de vivir, ni en la autoafirmación, asegura Jaspers. Lo incondicional existe en la resolución de la existencia que ya ha sido reflexionada por el individuo y, por ende, reincorporada, asumida o apropiada, poniendo ante el individuo la libertad desde la que

¹⁷² Tomo la imagen actor-decorado que Camus usa como analogía con el divorcio del hombre y su vida, véase A. Camus, *op. cit.*, p. 20. La pérdida del significado con el que se ha decorado la vida, desnuda al individuo de sentidos que den soporte a sus acciones: el individuo de pronto se descubre luchando en la nada y por nada.

¹⁷³ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁴ Como el caso de Sócrates en medio de la universal ignorancia y ante la posibilidad de la fuga. Véase K. Jaspers, *op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁵ Véase G. Vattimo, *op. cit.*

actúa, «libertad que no puede ser de otra manera»¹⁷⁶, en palabras de Kierkegaard — desde la angustia—: «una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad, más por sí misma.»¹⁷⁷ Entonces, en lo incondicional, ante el cual —como en cualquier momento del ser humano— se ha de elegir, la decisión ya ha sido tomada y, por ello, no hay confrontación.

Lo incondicional guía al individuo con una claridad sólo percibida por él en el caso límite. Lo incondicional no puede demostrarse ni mostrarse, insiste Jaspers, y por ello existe en la fe: lo incondicional interiorizado en el individuo no existe para los otros, el individuo que lo fundamenta es el único que participa de él. En este sentido, lo incondicional es una adecuación en el ámbito de la conciencia a la manera de la verdad subjetiva desde Kierkegaard¹⁷⁸, lo incondicional se sustenta en la reincorporación de experiencias significativas vía la reflexión que fundamentan la acción en la situación límite.

En la elección ante el requerimiento incondicional, la decisión ya está hecha; la elección es tomada desde la autobiografía en la que se ha incorporado aquello que el individuo ha tomado como propio (el bien) y por ende ha distinguido de lo que no le es propio (el mal). El principio antagónico se encuentra latente, pero parece *inmanifiesto* al no ver el individuo sino una clara resolución.

Por lo anterior, las acciones incondicionales, sin importar su resultado, jamás dejan detrás de sí el “hubiera” pues no se fundamentaron en el porvenir sino en el momento del requerimiento sustentado en la autobiografía; éstas no fueron reguladas por el afuera sino requeridas desde adentro.

¹⁷⁶ K. Jaspers, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷⁷ S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁷⁸ Para Kierkegaard, la verdad es la adecuación entre el ser y el pensamiento: el espíritu cognoscente pensándose como espíritu existente en la verdad, es decir, el individuo pensándose a sí mismo en dos momentos, en dos relaciones establecidas mediante la reflexión. La verdad desde la subjetividad es preguntar por lo significativo desde la existencia y para la existencia. Véase Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México: Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 191-194.

Las acciones desde lo incondicional son como botones que florecen y luego mueren sin que el individuo las haya puesto en el jarrón de nadie esperando un agradecimiento, un guiño, porque, de acuerdo a Jaspers: «Los requerimientos incondicionales nacen de mí, sustentándome íntimamente con aquello que en mí mismo no soy sólo yo mismo»¹⁷⁹. Pero no hay alguien ni nada más, es el individuo reflexionando sobre sí en aquel momento, ahora, una doble reflexión de sí.

Lo incondicional se abre en la experiencia límite y de inmediato cierra sus puertas. El caso límite pasa, lo incondicional pasa, la comunicación se cierra, lo que unas veces florece otras muere.

El individuo ante el requerimiento de lo incondicional, como en cualquier situación, puede esquivar la decisión, escribe Jaspers, puede vacilar, unir lo uno con lo otro y reconocer en ello una contradicción necesaria¹⁸⁰ disminuyendo la tensión, el conflicto. No decidirse es también evasión, mutilación por cuanto en su acción «no ha decidido a donde quiere ir»¹⁸¹, no se ha apropiado de sí.

¹⁷⁹ K. Jaspers, *op. cit.*, p 54.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 60.

¹⁸¹ *Ídem*.

2. Restablecimiento lúcido

Apertura, el *deseo de ser*

Después, nos dice Camus, de que se inaugura el movimiento de la conciencia que despierta de una vida maquina¹⁸², de una existencia perdida en el “se” anónimo —el “se dice”, “se acostumbra”—, aquella conciencia que se separa del mundo para entenderse, ahora se percata de la fractura entre el mundo y la construcción del sí mismo. El individuo se enfrenta al sentimiento de la absurdidad, a la angustia; por medio de un esfuerzo lúcido se decide por la no evasión y por la continuación positiva de su *ser*. El individuo ahora sabe que debe sostener su *ser* contradictorio —que tiene apetito de resolver y exige claridad y cohesión—, en un mundo que le confronta con su irreductibilidad a un principio racional y razonable.¹⁸³

De vuelta a la vida cotidiana, el hombre en estas condiciones recobra el mundo del “se” anónimo entrando en éste con su rebelión y su clarividencia¹⁸⁴ a sabiendas que todo desear suscita paradojas. Un individuo así requerirá invocar —traer de sí mismo— al dios que inspira valor: Eros.

En el primer capítulo revisamos las características de la existencia representadas por el dios al que se dirigen las alabanzas en el *Banquete*; nos aproximamos al *deseo de ser* como inspiración de Eros, como ese impulso que emerge del vértice entre la nada y lo que comienza a ser: la fuente misma del principio antagónico. Sabemos ahora que todo comienza por la conciencia y nada vale sino por ella¹⁸⁵, Eros es una representación de ciertos aspectos de la existencia que tiene conciencia de sí y que reflexiona sobre sí. Aunque el ser humano es descendiente de Eros, no se manifiesta en todos, pues se alimenta de la reflexión de experiencias de sí mismo a partir de la cual participa en el mundo, es decir, el *deseo de ser* es propio de aquel que ha alcanzado una verdadera

¹⁸² Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 28.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 70-71.

¹⁸⁴ *Ídem*.

¹⁸⁵ Véase nota 103.

apertura en dirección de las cosas, una verdadera comprensión, siguiendo el planteamiento de Heidegger sobre la existencia auténtica¹⁸⁶.

Vimos también que el *deseo de ser* es el impulso al que sigue la búsqueda de lo mejor para sí como un énfasis de lo que se *es*, es decir, es un deseo que surge desde quien se *es*. Por lo tanto, el *deseo de ser* se encuentra lejos de quien evade la contradicción, la evidencia de lo absurdo; por lo contrario, éste aparece con la activación de lo que hemos llamado *conciencia extendida*.

De este modo, el individuo ante la contradicción, desde la lucidez y en lo cotidiano, no busca la inmortalidad de la que no sabe nada, sino que busca recrearse y conocerse para luego volverse a reinventar: quiere, cual actor, mimo de lo percedero — de acuerdo a Camus—, perderse para volverse a encontrar, quiere agotarse en el presente donde el cuerpo es el rey¹⁸⁷.

El *deseo de ser* no descansa, abraza y luego deja libre, comunica, cual *daimon*, el íntimo interés de reanudarse, de asumirse en perpetuo comienzo, en recurrencia consciente mediante un ponerse en juego. El *deseo de ser* está muy lejos de ser puro, éste llega para desatar confrontaciones en el individuo, es un ir y venir entre sentirse colmado y vacío, no permite el cese del movimiento, la auto-delimitación. Éste, me parece, es fundamento del amor: aquel que nace del individuo para sí mismo como apertura al *sí mismo-otro*, aquel que le libera de sí mismo; sólo el que lo experimenta en sí, lo puede compartir.

El *deseo de ser* sostiene el pendular entre la abundancia y la carencia, entre lo que no-es y lo que es, manteniendo al individuo en lo que Emilio Uranga llama zozobra¹⁸⁸ y

¹⁸⁶ Véase G. Vattimo, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁷ Véase A. Camus, *op. cit.*, pp-104-105.

¹⁸⁸ Emilio Uranga usa el concepto de zozobra para identificar un modo de ser que oscila incesantemente entre dos posibilidades, sin asirse a ninguno y por el cual el individuo se siente desgarrado. Véase Emilio Uranga, “Análisis del ser del mexicano”, en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, México: Boniga Artigas Editores, 2013, p. 105. Aunque este es un texto sobre lo mexicano, la aproximación de Uranga sigue la exploración del individuo desde principios filosóficos, particularmente heideggerianos, por lo cual perfectamente aplicables en el contexto de este trabajo.

que ahora el hombre asume sin paliativos ni pena lo que es. El individuo zozobranante asume su carácter no para representar un papel original sino aportar: una originalidad antes no soportada y una crisis permanente sin esperanza.¹⁸⁹ El *deseo de ser* impulsa al individuo a acompañarse en su devenir marcando la pauta de su transitar sin ser éste la ruta. Para Uranga el «carácter como zozobra no es un vaso cerrado, sino un canal de riego.»¹⁹⁰

El estado de abierto que trae el *deseo de ser* es el alimento continuo a esa Sherezada personal para que nos cuente más de nosotros mismos. Este estado se plasma en la existencia como un *continuum poiético* que sigue las propias pautas del individuo o *leitmotiv*.

La apertura es propia del ser impuro que da la espalda a la evasión y con ello a la conciencia empantanada. Dejar de desear, por el contrario, es renunciar a *ser*; Octavio Paz diría que el hombre «nunca es el que es sino el que quiere ser, el que busca»¹⁹¹ y el hombre zozobranante, en tanto activo, se transfigura y se resignifica. Jamás lograremos una existencia completa sobre el flujo del devenir. Así lo plantea Jankélévitch: «Si el devenir es la única manera del ser, quien se niega a él aspira por ello mismo a la nada»¹⁹². Este es el juego pendular que no tiene otro fin que la indiferencia ante cualquier fin, este es el juego de cara a la contradicción existencial, al absurdo.

La lucidez del hombre absurdo

Camus nos ofrece en *El mito de Sísifo* su reflexión sobre el sentimiento de lo absurdo, aquel que se presenta ante el divorcio entre el hombre y su vida¹⁹³ —anhelo de unidad frente a la diversidad que ofrece el mundo, evidencias sensibles frente a la verdad científica, la autobiografía como estado de hecho frente a las circunstancias divergentes

¹⁸⁹ Véase, *ibídem*, p. 108.

¹⁹⁰ *Ibídem*, p. 108.

¹⁹¹ O. Paz, *op. cit.*, p. 143.

¹⁹² V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 83.

¹⁹³ Véase A. Camus, *op. cit.*, p. 20.

que se presentan—, ve al hombre con este mal de ánimo ante dos posibilidades: regresa inconscientemente a su vida acostumbrada o despierta definitivamente, es decir, se hace consciente. Si el individuo a despertado definitivamente, o bien opta por el suicidio o por el restablecimiento consciente a la vida común¹⁹⁴. En el restablecimiento, Camus deja de lado a lo que él llama suicidio filosófico o el salto —escapatoria de lo absurdo— en el que, por la necesidad de consuelo o por la necesidad de resolver, se favorecen la ilusión y la esperanza; Camus quiere llegar a la posibilidad de hombre absurdo que me parece tiene el carácter de la zozobra a la que se refiere Uranga¹⁹⁵.

Ante lo absurdo es inútil negar absolutamente la razón como lo es también negar el universo de lo sensible pero no por no negarlos el hombre absurdo opta por nivelarlos. Aquí me vuelvo a recordar a Anaximandro: las potencias se alternan y se destruye la posibilidad de que una destruya a la otra¹⁹⁶, por tanto la tensión se mantiene al igual que la angustia y el sentimiento de lo absurdo. Para Camus, en todos los problemas esenciales —la contradicción existencial es uno— «no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento»¹⁹⁷: el que evidencia y el que remite a lo íntimo y lo subjetivo; el equilibrio entre ambos, nos dice Camus, «es lo único que nos permite acceder al mismo tiempo a la emoción y la claridad»¹⁹⁸. El equilibrio dinámico entre opuestos, la participación alternada, el mantenimiento de la zozobra que no permite que nos quedemos en un abrazo mortal con ninguno de ellos, es un ejercicio de lucidez por cierto nada fácil.

Cuando el individuo a optado por la lucidez, no espera nada. Lo absurdo no pasará, el principio antagónico subyace en él y en la forma en como ve el mundo: «en cuanto el pensamiento reflexiona sobre sí mismo lo primero que descubre es una

¹⁹⁴ Véase, *ibídem*, p. 28.

¹⁹⁵ Véase nota 188.

¹⁹⁶ Véase nota 10.

¹⁹⁷ A. Camus, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹⁸ Ídem.

contradicción»¹⁹⁹, escribe Camus. La contradicción es insoluble, lo único que le otorga la lucidez al hombre absurdo es el percibirla con claridad —y percibir no se limita a pensar, no olvidemos al clima perpetuo del hombre lúcido: la angustia— exhortándole a recuperarse del vivir en anonimato que da el no tener una voz propia.

Para el hombre absurdo no hay elección posible que le otorgue la satisfacción última; como Eros, apenas encuentra, pierde. El péndulo no para de moverse. La existencia es *poiesis*, un continuo perderse para volverse a encontrar. La existencia es una odisea en la que el hombre absurdo no se apoya en la ilusión de una posible Ítaca pero tampoco evade los riesgos —esto para él no tiene por qué tener ningún sentido—. «El hombre absurdo no puede sino agotarlo todo y agotarse. Lo absurdo es su tensión más extrema»²⁰⁰, escribe Camus.

El hombre lúcido no consiente en lo absurdo, éste sólo tiene sentido en la medida en que no lo acepta²⁰¹. El hombre absurdo ve la contradicción y protesta pero no renuncia a ella. El principio antagónico reside en él, lo sabe y desde luego jamás renunciaría a él mismo pero tampoco haría como si la contradicción existencial no le provocara gran angustia. El hombre lúcido no se aparta del más caro de sus principios. El hombre absurdo no quiere resolver, «el espíritu absurdo prefiere adoptar sin temblar la respuesta de Kierkegaard: “la desesperación”»²⁰², escribe Camus quien en ella ve la «noche polar, la vigilia del espíritu»²⁰³.

El individuo lúcido no puede negar su deseo de unidad, su apetito de resolver, la exigencia de claridad y cohesión; no puede refutar el caos, el azar, la equivalencia de los momentos de su vida²⁰⁴. La lucidez no permite el reduccionismo al “o es blanco o es negro” ni la conciliación de los opuestos, por el contrario, mantiene lo absurdo.

¹⁹⁹ *Ibídem*, p. 31.

²⁰⁰ *Ibídem*, p. 75.

²⁰¹ Véase, *ibídem*, p. 49.

²⁰² *Ibídem*, p. 59.

²⁰³ *Ibídem*, p. 85.

²⁰⁴ *Ibídem*, p. 70.

Cualquier negación de los términos de la oposición es una mutilación. La contradicción existencial es indisoluble o, en palabras de Camus, «lo absurdo no puede resolverse.»²⁰⁵

En la lucidez el individuo comprende que se trata de vivir y vivir no es fácil cuando la razón le muestra sus límites y su pasión no rehuye la lucha. El individuo lúcido se mantiene en lo que Uranga llama *horizonte de accidentalidad*, en un “no saber a qué atenerse”²⁰⁶, en verse alterado y por tanto no identificado: afectable y zozobranante.

El clamor por la repetición

*Ahora duerme
Vuelve luz a ser silencio,
carne hueca para la daga abierta.*

Elsa Torres Garza

La existencia del hombre es un constante recomenzar. Cada paso en el camino de la existencia deja todo atrás, se impulsa desde él; la existencia tiene un pie en lo que deja y otro en el aire de lo que puede ser; para seguir siendo deberá aventurar el pie en el aire, dejarlo caer en la tierra y levantar el otro pie que se ha quedado atrás. Cada paso es un estar yendo a la vez que un estar dejando. El individuo lúcido sabe que está rompiendo el orden de lo que era, y que ese orden no podrá ser reinstaurado porque aún cuando diera la vuelta estaría caminando desde otra perspectiva, desde otro orden. El camino siempre se ofrece como repetición, siempre un paso detrás del otro que reitera el movimiento y, sin embargo, cada paso es distinto.

Una experiencia novedosa demanda mucha atención pues no se sabe qué esperar, decimos comúnmente que tenemos puesto en ello todos nuestros sentidos, la activación neuronal es ampliamente distribuida, no hay nada como la primera vez.

²⁰⁵ Ibidem, p. 74.

²⁰⁶ Véase, E. Uranga, *op. cit.* pp. 42-45. Para Uranga la constitución accidental es referida primeramente al ser del mexicano por vivir en proximidad con el accidente que para él equivale a sostener que es auténtico, desde el punto de vista de Heidegger al que me he referido antes y por lo cual lo relaciono con el individuo lúcido (aquel que a despertado definitivamente de la vida maquina, de acuerdo a Camus) pero con la particularidad de ser modulado por lo no esperado.

Luego, cada vez que vuelve a suceder, cada vez que identificamos la experiencia como un “lo mismo”, sabemos más y más qué esperar; cuando la experiencia se vuelve automatización, ya no necesitamos poner toda nuestra atención, la activación neuronal está más localizada e incluso puede desplazarse hacia diferentes áreas —como si se delegara una tarea que ya no proporciona mayor experiencia—. Gracias a que percibimos experiencias similares es que nos especializamos, somos más rápidos y precisos; la conciencia puede enfocarse en otras cosas, incluso en sí misma; éste parece un mecanismo exitoso, pero nos perdemos de las particularidades de cada evento al no considerarlo un comienzo: perdemos sensibilidad al contexto, accesibilidad y flexibilidad.²⁰⁷ Cada experiencia que tenemos está compuesta de lo novedoso y de lo similar —que referimos como “esto ya lo viví”—, gracias a la reflexión y la memoria. La composición de cada experiencia tiene sus propias proporciones de nueva y similar. El individuo lúcido no negará ninguna, ¿cuál de ellas es posible negar? Las experiencias también presentan una dialéctica.

En la automatización que se da en experiencias similares, dejamos de incidir conscientemente en lo que hacemos, nos despojamos de nuestra calidad de agentes y con ello invocamos la inocencia del estado puro que no demanda responsabilidad, un estado que traza el gráfico de una constante para que no le arruinemos con ninguna sístole ante lo no esperado. La automatización es un dormir, diría Heráclito, pues para esos hombres sumergidos en una vida maquina *«les pasan desapercibidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que se olvidan de lo que hacen cuando duermen»*²⁰⁸.

La novedad que aportan las experiencias actualiza la autobiografía del individuo, en tanto que lo similar refuerza la idea que el individuo tiene de sí. La confrontación en el individuo por actualizar o reforzar la idea de sí se ve reflejada en cómo percibe éste sus experiencias. La actualización, sin embargo, es inevitable. Envejecemos y se nota en el cuerpo y por lo tanto en nuestra forma de percibir. Así lo escribe Jankélévitch:

²⁰⁷ Véase G. Totoni y G. M. Edelman, “Consciousness and Complexity”, en *Science*, 4 December 1998: Vol. 282 no. 5395, pp. 1846-1851.

²⁰⁸ C. S. Kirk, *op. cit.*, p. 273 [194 Fr. 1, Sexto, *adv. math.* vii 132].

«Nadie puede detener el proceso de actualización porque el tiempo es más fuerte que todo [...], llevado de la mano o arrastrado por los cabellos, a voluntad o por la fuerza, el ser se convertirá en otro; luego, por alteración continuada, en otro aún.»²⁰⁹

Así pues, desde la lucidez no cabe elegir ser tal o cual cosa, no hay fines, no hay Ítaca como meta. Desde la lucidez hay reflexión sobre la experiencia de sí, hay una re-apropiación de lo que ya existía pero que comienza a ser de nuevo, hay recreación, esto es lo que interpreto cuando leo, al margen de la fe, en *La repetición* de Kierkegaard:

Cada uno debe hacer verdad en sí mismo el principio de que su vida ya es algo caducado desde el primer momento en que empieza a vivirla, pero en este caso es necesario que tenga también la suficiente fuerza vital para matar esa muerte propia y convertirla en una vida auténtica.²¹⁰

Si bien es preciso regresar el foco de la conciencia al momento presente, esto no puede realizarse sin llevar a cabo una ruptura y, por ende, encarar una contradicción. La reflexión realiza la escisión de la idea que el individuo tiene de sí mismo y que entiende como un “yo” o unidad. Lo conocido se enfrenta a lo desconocido, el individuo es ambos: es un *yo mismo-otro*, la construcción perpetua. Invariablemente la memoria autobiográfica tendrá que actualizarse para que el individuo se enfrente al siguiente momento como un sí mismo ya apropiado, es decir, el individuo mediante la reflexión vuelve sobre sí para restablecer su identidad inmediata.

La repetición es una empresa infructuosa, en descubrimiento que requiere de lucidez para llevarla a cabo. La repetición es el mayor interés de la libertad porque es la puesta consciente que realiza el individuo de sí mismo en su devenir.

Comencé este trabajo visitando la figura de Eros referida por Platón en el *Banquete*. Ahora quiero regresar a las figuras mitológicas en busca de una representación del

²⁰⁹ V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 44.

²¹⁰ S. Kierkegaard, *La repetición, op. cit.*, p. 39. En esta cita la vida auténtica dista de la experiencia auténtica heideggeriana, pues desde Kierkegaard se debe contemplar la perspectiva espiritual desde la cual escribe.

hombre absurdo, aquel que ante lo absurdo elige la lucidez antes que la evasión. Se trata de Sísifo, el héroe absurdo de Camus.

Sísifo ama la vida, ha desafiado a la muerte y se encuentra condenado a empujar eternamente una roca a la cima de una montaña desde donde volverá a caer para repetir la tarea sin propósito ni esperanza. El individuo lúcido ve así la existencia: sin propósito ni esperanza, pero tiene pasión por la vida. Lo cotidiano es empujar la roca, para Sísifo es una experiencia de todos los días y sin embargo cada vez distinta. Cuando la roca cae, después de los esfuerzos de Sísifo por subirla, en ese respiro, que para Camus representa la hora de la conciencia, se vuelve a percatar del sin sentido pero igual baja por la roca. La hora de la conciencia le enfrenta con su desgracia irremediable, ella sólo es tragedia porque él recuerda y reflexiona. En la hora de la conciencia vuelve por la roca en silencio pero no por ello de acuerdo sino con rebeldía, su destino le pertenece.²¹¹ «No hay sol sin sombra, y es menester conocer la noche»²¹², escribe Camus. Si la vida es como ese empujar la roca sin sentido, si en nuestra cotidianidad nos especializamos en ese empujar y por evitar la angustia le damos un sentido o subimos la roca con alguna ilusión; quizá ese momento en el que cae y se nos derrumba el decorado es un momento privilegiado que nos permite acceder a la emoción y la claridad... con esa lucidez regresamos para repetirnos como otro instante —escindidos— en lo cotidiano.

²¹¹ Véase A. Camus, *op. cit.*, pp. 151-156.

²¹² *Ibidem*, p. 155.

*Like the legend of the Phoenix,
All ends with beginnings.
What keeps the planet spinning,
The force from the beginning.*

*We've come too far
to give up who we are
[...]*

Nile Rodgers, Pharrell Williams, Daft Punk

Conclusiones

Dice Camus que lo absurdo no se descubre sin sentir la tentación de escribir un manual sobre la felicidad porque aunque se opte por la lucidez, por el mantener lo absurdo, aunque de entrada se planteé uno claramente que la contradicción existencial es indisoluble, la esperanza —a lo que ha renunciado el individuo lúcido— no puede ser eludida para siempre. La esperanza forma parte de la ecuación en la contradicción existencial. No podía ser de otro modo, el principio antagónico le es natural al ser humano y nunca dejará de mostrarle opuestos. La lucidez se equilibra con la esperanza del modo en que Anaximandro concibe los conflictos continuos entre potencias sin que una destruya a la otra. No hay manera de alcanzar la pureza, no hay manera de mantener una tendencia sin que el desequilibrio traiga a la luz una “potencia” que se le resista, no hay manera de detener el péndulo.

No puedo negar que no intenté escribir mi “manual sobre la felicidad” conforme me adentraba en el planteamiento de lo antagónico; no fue fácil dejarlo a un lado ya que según uno se hace para sí de una verdad, el pensamiento satisfecho quiere demostrar aquello que cree poseer. Sentí, pues, el deseo de resolver, de encontrar un camino para compartir, a sabiendas también de que, interpretando a Kierkegaard, el camino se abre únicamente para un individuo y que una vez que éste ha pasado, el camino se cierra. El camino del individuo es particular, no puede compartirse; aunque Kierkegaard se refiere al camino espiritual de un cristiano, para mí tiene sentido en cuanto al camino como la experiencia de sí mismo. El individuo no puede compartir cómo recorrer el camino que él ha hecho, pero sí puede compartir lo que ha experimentado, puede convertirse en un narrador que muestra lo que ha visto sin esperar que el otro salga a verlo de la misma manera. Visto así, podría resultar interesante para un trabajo futuro indagar sobre los caminos que han seguido, o al menos visualizado desde su autobiografía, algunos pensadores que han sentido la angustia que comparten, como

dice Camus, el mismo clima, y ver si esos caminos presentan esa necesidad de resolver o de esperanza.

En este trabajo sólo me limité a decir que la contradicción existencial es indisoluble, sí, ¿y luego qué, eso qué prueba? Y luego nada, sólo describo y siento como lo hace el hombre absurdo y ya no hago más nada al respecto. El cielo tiene nubes, eso es todo; suficiente es ya para mí saber ahora que compartimos un clima común y que es perfectamente válido no desear que el cielo esté nublado —o desearlo más nublado aún— aunque sea evidente que al clima no se le puede cambiar.

En la introducción mencioné que iniciaba el trabajo con tres preguntas, ahora bien, ¿encontré las respuestas sobre el amor, la correcta elección y la dualidad personal? La última pregunta la responde por entero este trabajo. Sobre el amor no buscaba en realidad aquel que se da entre dos individuos sino del sentimiento *per se*; sobre él sólo pude referirme brevemente como el sentimiento de apertura que nace del individuo hacia él mismo-otro y que clama la repetición porque ¿cómo se podría amar a otro si no se ama a uno mismo-otro? Lo ha dicho Agatón en el *Banquete*: uno no puede dar lo que no conoce o no tiene. Dejo abierta con este planteamiento a una posible investigación sobre el amor de sí mismo y la inquietud de sí.

En cuanto a la pregunta sobre la elección correcta como aquella que brinda resultados favorables a quien la toma, me aproximé a ella con el Sísifo de Camus y con el Satán de Milton. Sísifo no podía adivinar que pasaría la eternidad empujando una roca ni podría asegurar que tal condena sería el mejor de sus mundos posibles; el devenir se va entretejiendo con múltiples eventos, quién podría adivinar la conexión que habrá entre ellos, se puede en dado caso formular una hipótesis pero es sólo eso, una apuesta. Lo interesante con la figura de Sísifo es que él es responsable de sus acciones pero no culpable, al igual que Satán, quien ha decidido rebelarse, enfrenta de pie las consecuencias. Ninguno de los dos se ha disminuido —o mutilado—, sus elecciones no perseguían un futuro sino respaldaban su postura ante cada situación,

estaban poniendo en juego su *ser*, estaban respondiéndose a sí mismos, los dos, desde mi perspectiva fueron tocados por Eros.

“Ser tocado por Eros”, que se “despierte” el sentimiento de lo absurdo “a la vuelta de la esquina”, que Sócrates escuche a su *daimon* —el tema del *daimon* me parece fascinante, he tenido que dejarlo fuera porque me apartaba de la idea central, espero poder retomarlo en un futuro y hacer que Sócrates, Plotino y Goethe se encuentren—, estas frases que denotan vaguedad son eventos que ocurren en el adentro, son eventos de la conciencia, experiencias internas que siguen un proceso complejo que no es susceptible de ser repetido por el individuo a voluntad y suponen un nivel diferente de existencia que origina interrogantes sobre el ser del “yo”. Estos son el tipo de eventos que el análisis objetivo no puede acceder. La complejidad de la existencia es abrumadora, nos deja con muchas preguntas. Me parece que podría ser interesante abordar este tipo de eventos desde la experiencia propia, indagar sobre ellos mediante la reflexión propia, el sentimiento y la descripción desde el sillón (una especie de *armchair reflexive-creative process*); ya muchas iniciativas sobre la conciencia con un trato científico donde el investigador se olvida de sí mismo. Una forma de aproximación a la conciencia no debería desplazar a la otra, ambas podrían enriquecerse, alumbrar las partes oscuras de la otra y viceversa, creo que es viable una investigación que oscile entre ellas.

Ahora mismo tengo una serie de preguntas que me indican un futuro camino de investigación a partir de este trabajo: ¿es posible dejar de desear sin que la existencia acabe? ¿Puede ser este dejar de desear un momento en pleno? ¿Cómo puede llegarse a este momento sin renunciar a ningún aspecto del ser humano, es decir, sin optar por vías verticales como las escaladas y los ritos iniciáticos? ¿Es posible llegar a este punto como la flecha que da en el centro sin hacer del momento el sentido de la propia vida? ¿Es este momento el cenit de la pasión kierkagaardiana? ¿Es posible mantener la pasión sin convertirla, paradójicamente, en una *apatheia*?

Referencias

“Fuego, luz y oscuridad” en *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Ami Ronnberg (Jefa de redacción), Kathleen Martin (Editora). The Archive for Research in Archetypal Symbolism, Köln: Taschen, 2011, pp. 82-103.

Popol-Vuh, trad. Fray Francisco Ximenez. Guatemala: Artemis-Edinter, 2007.

La sagrada Biblia, trad. Felix Torres Amat, North Carolina: Stampley Enterprises, 1965.

BATAILLE, GEORGES, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

BECKER, ERNEST, “The distinctively human. The ego, language and the self”, en *The birth and death of meaning. An interdisciplinary perspective on the problem of man*, New York: The Free Press, 1971, pp. 13-26.

BÉGUIN, ALBERT, *El alma romántica y el sueño*, Bogotá: FCE, 1994.

BENEDETTI, MARIO, “No te salves”, en *Inventario : poesía completa (1950-1985)*, México: Nueva imagen, 1994, pp.313-314.

BENJAMIN, WALTER, *El narrador*, trad. Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 1991.

BERMAN, MORRIS, *Cuerpo y Espíritu, la historia oculta de occidente*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 2005.

BLOCK, NED, “On a confusion about a function of consciousness”, en *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, 1995, 18, 227-287.

BODHI, BHIKKHU, *The Nobility of the Truths*, 1998, disponible en Web: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_20.html, consultado el 22 de mayo de 2014.

BORGES, JORGE LUIS, “La flor de Coleridge”, “Borges y yo”, “El sueño” en *Obras completas II*. Barcelona: Emecé, 1996.

CAMUS, ALBERT, *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid: Alianza, 2012.

CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA, *Primero sueño y otros escritos*, pról. de Elena del Río Parra, México: FCE, 2006.

FOUCAULT, MICHEL, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, ed. Frédéric Gros. México: FCE, 2002.

FREUD, SIGMUND, “18a conferencia. La fijación al trauma, lo inconciente”, en *Obras completas. Volumen 16*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, pp. 250-261.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VO., *Goethe y la ciencia*, pról. Henri Bortoft, ed. Jeremy Naydler, trad. Carlos Fortea y Esther de Arpe, Madrid: Siruela, 2002.

HADOT, PIERRE, *Elogio de Sócrates*, México: Me cayó el veinte, 2006.

— *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, trad. María Cucurella Miquel, Madrid: Siruela, 2010.

HOKHEIMER, MARX, “ Sobre el concepto de la razón”, en *Sociológica*, Madrid: Taurus, 1966, pp. 257-271.

HULUSI, AHMED, *Decoding the Quran, A Unique Sufi Interpretation*, trad. Aliya Atalay. 2013, disponible en iBooks. <https://itun.es/us/tC40Q.1>

JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *Lo puro y lo impuro*, trad. Julián Manuel Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.

JASPERS, KARL, “El requerimiento incondicional”, en *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, trad. José Gaos. México: FCE, 2003, pp. 51-62.

KAHNEMAN, DANIEL, *Daniel Kahneman: The riddle of experience vs. memory*, 2010, disponible en Web:

http://www.ted.com/talks/daniel_kahneman_the_riddle_of_experience_vs_memory

KANT, IMMANUEL, “Idea para una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, México: FCE, 1978.

KIERKEGAARD, SØREN, *El amor y la religión*, México: Grupo Editorial Tomo, 2005.

— *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio G. Rivero, Madrid: Alianza, 2010.

— *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, México: Universidad Iberoamericana, 2009.

— *La repetición. Un ensayo de psicología experimental*, trad. Demetrio G. Rivero. Madrid, Alianza, 2009.

KIRK, C. S., RAVEN J.E. Y SCHOFIELD, M., “Heráclito de Éfeso”, en *Los filósofos Presocráticos*, trad. Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 1987, pp. 265-310.

LISPECTOR, CLARICE, *La hora de la estrella*, trad. Ana Poljak, Madrid: Siruela, 2009.

- MILTON, JOHN, *El paraíso perdido*, trad. Esteban Pujals, Madrid: Cátedra, 2006.
- MIRES, FERNANDO, *El libro del amor*, Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2012.
- NELSON, KATHERINE Y FIVUSH, ROBYN, “The Emergence of Autobiographical Memory: A Social Cultural Developmental Theory”, en *Psychological Review*, 2004, Vol. 111, No. 2, 486-511.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Ml. Valdés, Madrid: Tecnos, 1996.
- PAZ, OCTAVIO, *La llama doble, amor y erotismo*, México: Seix Barral, 1993.
- PERARNAU VIDAL, DOLORS, “Dialéctica de la existencia (antropología: el ser humano como síntesis)”, en *Søren Kierkegaard: una reflexión sobre la existencia humana*, coord. Luis Guerrero Martínez, México: Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 39-68.
- PLATÓN, “Banquete”, en *Diálogos III*, Madrid: Gredos, 1998.
- SAVATER, FERNANDO, “Alma y espíritu”, en *El contenido de la felicidad*. Madrid: Punto de Lectura, 2001.
- SEARLE, JOHN, “Theory of mind and Darwin’s legacy”, en *Supplement to PNAS*. 2013, vol. 110, suppl. 2, 10339-10462.
- STEINER, GEORGE, “El desplazamiento hermenéutico”, en *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón, México: FCE, 1980, pp. 339-476.
- TOTONI, G. Y EDELMAN, G. M., “Consciousness and Complexity”, en *Science*, 4 December 1998: Vol. 282 no. 5395, pp. 1846-1851.
- URANGA, EMILIO, “Análisis del ser del mexicano”, en *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, México: Boniga Artigas Editores, 2013, pp.27-109.
- VATTIMO, GIANNI, “Geworfenheit y caída. Autenticidad e inautenticidad”, en Introducción a Heidegger, trad. Alfredo Báez, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 40-47.
- VERNANT, JEAN-PIERRE, *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Marino Ayerra. Barcelona: Paidós, 1992.

Bibliografía adicional consultada

“Existentialism and its legacy” y “Existentialism as a philosophical movement”, en *The Cambridge Companion to Existentialism*, autores CROWELL, STEVEN y COOPER, DAVID E., respectivamente, ed. Steven Crowell, New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 3-24 y 27-49.

BENJAMIN, WALTER, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Madrid: Taurus, 1998.

FREUD, SIGMUND, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas. Volúmen 21*, trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, pp. 65-140.

GUERRERO MATÍNEZ, LUIS coord., *Søren Kierkegaard: una reflexión sobre la existencia humana*, México: Universidad Iberoamericana, 2009.

KENRICK, D.T., GRISKEVICIUS, V., NEUBERG, S. L. Y SCHALLER, M., “Renovating the Pyramid of Needs: Contemporary Extensions Built Upon Ancient Foundations”, en *Perspectives on Psychological Science*, 2010 5: 292.

KIERKEGAARD, SØREN, “¿Coupable? ¿Non coupable?”, en *Étapes sur le chemin de la vie*, trad. F. Prior y M. H. Guignot, París: Gallimard, 2005, sin paginación, disponible en Web: <http://www.fichier-pdf.fr/2014/01/24/kierkegaard-etapes-sur-le-chemin-de-la-vie/kierkegaard-etapes-sur-le-chemin-de-la-vie.pdf>

LISPECTOR, CLARICE, *Un soplo de vida*, trad. Mario Merlino, Madrid: Siruela, 2008.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, “The body in its sexual being”, “Freedom” en *Phenomenology of Perception*. Tr. Colin Smith. London: Routledge, 2010. pp. 178-201 y 504-530.

PLOTINO, *Amor, Belleza, Daimon*, México: Me cayó el veinte, 2009.

PUTNAM, HILARY, *Ética sin ontología*, trad. Albert Freixa. Barcelona: Alpha Decay, 2013.

RICŒUR, PAUL, “La fragilidad afectiva”, en *Finitud y Culpabilidad*, Madrid: Trotta, 2004, pp.143-149.

SAVATER, FERNANDO, *Invitación a la ética*, Barcelona: Anagrama, 1995.

Índice de figuras

Figura 1. Eros y la existencia	30
Figura 2. Eros, el anfibio, el entre-dos	33
Figura 3. Símbolo del antagonismo tomado a partir de “Creazione di Adamo” de Miguel Ángel	48
Figura 4. Visión continua	51
Figura 5. Visión discreta	51
Figura 6. Conciencia y áreas generalmente percibidas	53
Figura 7. Retroalimentación que posibilita la repetición	55
Figura 8. Instanciación y relación “sí mismo-otro” en el tiempo	57
Figura 9. Reflexión y experiencia	86
Figura 10. Fenómenos de la conciencia	88
Figura 11. Área difusa entre cuerpo y mente	89
Figura 12. La gran mutilación	98