

**VITALISMO FILOSÓFICO:
UN EMPLAZAMIENTO ÉTICO
Y FORMATIVO**

*(Ensayos sobre Spinoza,
Nietzsche, Bergson y Jung)*

José Ezcurdia



VITALISMO FILOSÓFICO:
UN EMPLAZAMIENTO ÉTICO
Y FORMATIVO

*(Ensayos sobre Spinoza,
Nietzsche, Bergson y Jung)*

Dr. Arturo Lara López
Rector de la Universidad de Guanajuato

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector *Campus* Guanajuato

Dr. Modesto A. Sosa Aquino
Director de apoyo a la investigación y al posgrado

Dr. Javier Corona Fernández
Director de la División de Ciencias sociales y Humanidades

Dr. Rodolfo Cortés del Moral
Director del Departamento de Filosofía

**VITALISMO FILOSÓFICO:
UN EMPLAZAMIENTO ÉTICO
Y FORMATIVO**

*(Ensayos sobre Spinoza,
Nietzsche, Bergson y Jung)*

José Ezcurdia



Universidad de Guanajuato
Campus Guanajuato



División de Ciencias Sociales
y Humanidades
Departamento de Filosofía

Imagen de portada: Marc Chagall

Aleko, un campo de trigo en una tarde de verano (detalle), 1942

Diseño: Margarita Pizarro Ortega

Primera edición, 2010

D.R. © José Ezcurdia

D.R. © UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Lascrain de Retana 5

36000, Guanajuato, Gto.

ISBN: 978-607-441-099-0

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

VITALISMO FILOSÓFICO.	9
<i>El diagnóstico vitalista de la modernidad.</i>	9
1. INMANENCIA, VIDA Y VALOR	13
I. Spinoza.	13
II. Nietzsche	29
III. Bergson.	37
IV. Jung	47
2. INTERIORIDAD Y TRASCENDENCIA: HACIA UN DIAGNÓSTICO DE LA CULTURA MODERNA	57
I. Spinoza.	57
II. Nietzsche	67
III. Bergson.	81
IV. Jung	102
3. VITALISMO: CUERPO VIVO, TRADICIÓN Y MODERNIDAD	119

VITALISMO FILOSÓFICO

El diagnóstico vitalista de la modernidad

El vitalismo aparece como una reacción contra un racionalismo filosófico que se había consolidado como perspectiva fundamental en la filosofía moderna: Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Jung, entre otros, plantan cara al racionalismo que en autores como Descartes o Kant por ejemplo, se había constituido como emplazamiento teórico de primer orden para llevar a cabo la determinación de los planos del ser, el conocer y la constitución del valor moral. En ese sentido el diálogo con y la crítica al racionalismo filosófico se determina como un momento fundamental de la reflexión vitalista: no es sino en función de la confrontación de la noción de vida con una razón que tutela todo horizonte de experiencia, que el vitalismo se da forma a sí mismo. Para la tradición vitalista la vida es más amplia que la razón, la razón misma es un producto de la vida, por lo que el destino de la propia razón no puede más que estar dado por aquella y no de manera inversa. La vida es tanto el fundamento como la meta de la razón, y sólo por ella es que ésta encuentra sus justos límites, cobra sentido y legitimidad. Ahora bien, a pesar de que la crítica misma al racionalismo filosófico es capital en la articulación de la reflexión vitalista, a nuestro juicio ésta encuentra su orientación última en una operación peculiar, a saber, en la realización de una ponderación relativa a la condición de la cultura moderna, ponderación que tiene como marco la recuperación de algunos de los planteamientos más arcaicos de la tradición filosófica –de la filosofía griega, del judaísmo, y del cristianismo, fundamentalmente– en tanto raíces de la formulación de la propia noción de vida. La tradición del vitalismo filosófico lleva adelante una operación metodológica que le otorga cohesión y significación: elabora un diagnóstico sobre la forma de la modernidad a partir de una noción de vida que encuentra su núcleo en planteamientos filosóficos premodernos. Es la tradición el marco para juzgar la forma y los alcances de la modernidad. De esta manera, el vitalismo establece una distancia crítica respecto a la modernidad misma que le permite sopesar su naturaleza y dar cuenta de los horrores que exhibe –injusticia, enajenación y exterminio. El vitalismo, a la vez que dialoga con el

racionalismo filosófico, coloca entre signos de interrogación su suficiencia para dar lugar a una humanidad plena, una humanidad en la que el hombre no sea el principio de la negación del hombre, una humanidad en la que el hombre deje de ser incapaz de afirmar la vida. El talante crítico que el vitalismo muestra hacia la modernidad estriba en la constatación de que ésta, a pesar de albergar un discurso democrático, a pesar de haber parido la nueva ciencia e impulsado un desarrollo tecnológico inédito, da lugar a sociedades esclavizantes y se descubre recurrentemente a sí misma con las manos manchadas de sangre. El vitalismo apela a los planteamientos filosóficos y espirituales más arcaicos que nutren la cultura de Occidente para encarar, por ejemplo, la barbarie que representan las dos guerras mundiales del siglo XX: la Grecia arcaica, el judaísmo y el cristianismo originarios, son retomados por el vitalismo para nutrir una noción de vida que es desde su punto de vista, fuente de plenificación del hombre, un camino no sólo para darle sentido al despliegue tecnológico y contenido a la democracia, sino humanidad al hombre mismo. Tradición y modernidad se fecundan recíprocamente en la reflexión del vitalismo, en la medida que la modernidad encuentra en la tradición la brújula que conduce su despliegue, y la tradición ve en la modernidad un campo de experiencia para hacer expresos los postulados fundamentales de un hombre que es pleno, pues hace florecer la vida que en él germina. La crítica al racionalismo filosófico tiene un resultado positivo: ofrecer al hombre contemporáneo el horizonte de una experiencia –la aprehensión inmediata de la vida, entendida ésta como el símbolo o la imagen que mana de su cuerpo– por la cual la razón y la tecnología no sea más el instrumento de la propia barbarie. Ante el palpable fracaso del proyecto ilustrado, el vitalismo reinstaura una utopía –el superhombre de Nietzsche, la sociedad abierta de Bergson, por ejemplo–, que desde nuestro punto de vista le otorga a esta corriente de pensamiento un profundo valor filosófico: ante un mundo al que nos es dado asistir –un mundo convulso que ni siquiera reconoce el horror que es su rostro– el vitalismo retoma y replantea el problema del hombre, haciendo de la antropología y la psicología el corazón de la filosofía, y del sabor de la sabiduría el alimento de una reflexión que se rehúsa a perder su dimensión vital.

La tradición del vitalismo filosófico es rica y variada en la medida en que hunde sus raíces en los planteamientos más arcaicos de la tradición filosófica. Múltiples autores colocan a la vida y a su aprehensión inmediata como fuente de la vertebración tanto de la metafísica como de la teoría

del conocimiento y la ética. Nosotros hemos elegido cuatro autores que han venido siendo objeto de nuestra atención y que en su estudio han revelado significativos vínculos interiores: Spinoza, Nietzsche, Bergson y Jung. Nuestra intención en este texto es analizar tanto algunas afinidades, como diversas asimetrías entre ellos, para extraer así algunas de las reflexiones capitales sobre la propia perspectiva vitalista y su pertinencia en la época y los días que nos han sido dados para vivir.

1. INMANENCIA, VIDA Y VALOR

I. Spinoza

En los albores de la modernidad, haciendo eco de algunas de las notas más profundas de la cultura europea del renacimiento, Spinoza acuña una noción de inmanencia que abre incalculables filones para la reflexión filosófica moderna, al revolucionar la forma que la filosofía misma había tomado en el contexto del pensamiento aristotélico-tomista. Spinoza, a partir de la noción de inmanencia, corta de tajo una tradición metafísica en la que el postulado de la trascendencia suponía una separación del hombre y la naturaleza, respecto de Dios o la sustancia. Para Spinoza la sustancia es causa inmanente, esto es, una causa que se encuentra no parcial, sino totalmente presente en su efecto. Dios es causa inmanente en la medida en que al dar lugar a la naturaleza, se constituye en ella. Dios es idéntico a la naturaleza, pues aparece como su causa inmanente.¹

¹ Cfr., Deleuze, 1975: 171, donde este autor señala los nexos históricos de la expresión y la inmanencia, en función de la determinación de su forma y relación en el pensamiento de Spinoza. Al respecto señala: “La idea de expresión rinde cuenta de la verdadera actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación. Es en la idea de expresión, que el nuevo principio de la inmanencia se afirma. La expresión aparece como la unidad de lo múltiple [...] Dios se expresa él mismo en el mundo; el mundo es la expresión, la explicación de un Dios [...] que es el ser o del Uno que es”.

Deleuze sitúa la noción de *explicatio* en el pensamiento de Spinoza en la línea de un concepto de emanación neoplatónica que ha evolucionado hacia la inmanencia. Dios como causa, aparece no parcial, sino totalmente en su efecto. El efecto no resulta, así, como una degradación de la causa, sino como la expresión en la que se constituye como tal. Spinoza, al adoptar la noción de inmanencia, al mismo tiempo que se adhiere a la tradición neoplatónica, la renueva y le otorga una nueva orientación. Cfr., Deleuze, 1975: 15: “En cuanto a la emanación, es cierto que de ella, al igual que de la participación, se hallarán trazas en Spinoza. Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que [Spinoza] tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la emanación, incluso si ambos temas coexistían [...] Es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente”.

Nuestro autor apunta en la *Ética*:

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él [...] Además, fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa fuera de Dios, que sea en sí [...] Dios es, pues, causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (*Ética*, I, XVIII y Dem.).

Ante nociones como participación, creación o emanación que implican una separación de la naturaleza respecto a su principio o fundamento, Spinoza acuña una noción de inmanencia que le restituye a la naturaleza misma una densidad ontológica que le había sido escamoteada justo por una concepción metafísica ordenada por la figura de un Dios trascendente. Para Spinoza lo Uno no se concibe sino como lo múltiple. Lo Uno se constituye como tal en la medida que se expresa en lo múltiple. La naturaleza es el ámbito en el que la sustancia encuentra su determinación. En este sentido, el acto de la causación de la naturaleza, el acto mismo por el cual ésta cobra forma, se resuelve como núcleo de la propia sustancia: la sustancia es sustancia en la medida que da forma y existencia a la Naturaleza, en la medida pues que satisface su forma como fuerza o actividad. La fuerza que es la médula de la naturaleza, es la fuerza en la que se constituye Dios o la sustancia. La naturaleza es fuerza o vida, en tanto la vida misma es el principio de la determinación de Dios en tanto causa inmanente. La vida es la forma de Dios, ya que aparece como la dimensión interior de una naturaleza que no se concibe sino como poder y afirmación.²

Spinoza apunta en *Pensamientos metafísicos*:

La fuerza por la cual Dios persevera en su ser, no es otra cosa que su esencia; hablan bien aquellos que dicen que Dios es la Vida. (*Pensamientos metafísicos*. Cap. VII).

² Para esto Cfr. Deleuze, 1975: 53: "Los atributos se afirman formalmente de la sustancia de la que constituyen la esencia y de los modos de los que contienen las esencias. Spinoza no cesa de recordar el carácter afirmativo de los atributos que definen la sustancia, como la necesidad para toda buena definición de ser ella misma afirmativa. Los atributos son afirmaciones. Pero la afirmación, en su esencia, es siempre formal, actual, unívoca: es, en ese sentido, que es expresiva.

"La filosofía de Spinoza es una filosofía de la afirmación pura. La afirmación es el principio especulativo del que depende toda la *Ética*".

La vida es para Spinoza el fundamento inmanente de la Naturaleza. La noción de vida spinoziana niega por definición todo rastro de trascendencia, otorgándole a la naturaleza misma una forma y un sentido propios, que no dependen de algún principio exterior a ella misma: la naturaleza es afirmación, perseverar en el ser, ya que un Dios de vida es su motor interior. La noción de vida se coloca en el centro de la metafísica de Spinoza resolviéndose tanto como ariete que empuja el derrumbe de la metafísica aristotélico-tomista, así también como resorte de una concepción de la naturaleza y el hombre que ven en la expresión de la vida misma que es su principio inmanente, el principio de su propia realización.³

Estos planteamientos se hacen expresos en las concepciones spinozianas de la verdad y del valor moral.

Para nuestro autor el sujeto presenta un carácter eminentemente activo, producto de su forma como modo del atributo del pensamiento. El sujeto, al expresar la forma de la sustancia, retiene para sí una densidad ontológica que es el fundamento de su forma como actividad. La noción spinoziana de sustancia como causa inmanente es el principio de la concepción de un sujeto activo que es la fuente de una serie de conceptos que son el dominio expresivo en el que éste, el sujeto mismo, se determina como tal.

Spinoza subraya en la *Ética*:

La esencia del hombre está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber, por modos de pensar, la idea de todos los cuales es anterior por naturaleza y, dada ella, los demás modos (es decir a los cuales es anterior por naturaleza la idea) deben darse en el mismo individuo y, por tanto, la idea es lo que constituye el ser del alma humana (*Ética*, II, Prop, XI, Dem.).

³ Al respecto, Cfr., Zac, 1963: 38: "Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento [de Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas".

Cfr. Zac, 1963b: 426, donde se señala la forma de la virtud como manifestación de la propia vida en tanto principio inmanente del sujeto, que no atiende más que a sí misma para realizarse como tal: "En fin, aunque el hombre dotado de virtud busque lo útil para sí mismo, la virtud misma es incondicional: nadie, en efecto, se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa. Al buscar aquello que es útil a la vida, vida del cuerpo y vida del alma, la vida se busca a sí misma. Spinoza está de acuerdo con el rey Salomón en que la virtud es su propia recompensa, lo que él piensa es que la virtud es un logro de la vida y que el signo de este logro es el gozo que la define como el paso de una perfección menor a otra mayor".

Asimismo apunta:

Por *idea* entiendo un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Digo concepto más bien que percepción, porque el nombre de percepción parece indicar que el alma padece en virtud del objeto; en cambio, el concepto parece expresar una acción del alma. (*Ética*, II, Def. III y Exp.).

El carácter activo del sujeto es el carácter activo de la sustancia que en tanto causa inmanente se constituye en el sujeto que es el ámbito de su afirmación. Spinoza restituye al sujeto un poder y una forma propias que le habían sido negados por la metafísica de la trascendencia que había visto en éste una forma presa de una profunda insuficiencia ontológica y vital. El sujeto, al aparecer como modo del atributo pensante, y no ver su esencia como mera creación, emanación o partícipe separada de su fundamento, cobra justo un carácter activo que es el núcleo del concepto en el que se realiza en tanto modo del atributo pensante.⁴

En este sentido, para el filósofo de Ámsterdam la verdad no se resuelve según la escolástica definición de la adecuación de la mente a la cosa. La verdad no se constituye como resultado de un despliegue dialéctico que diese cuenta de una esencia trascendente, ni es consecuencia de un silogismo que tuviese como patrón la lógica de géneros y especies.⁵ Para

⁴ Cfr. Cassirer, 1965: 23: "En este tipo de conocimiento, el intelecto no es ya algo condicionado, sino el elemento condicionante. La 'idea' adquiere ahora la significación y la importancia que el sistema maduro de Spinoza la atribuye. La idea no debe despreciarse como si fuese la imagen muda pintada en una tabla, sino que nace en la afirmación o la negación. Es, pues, más bien un concepto que una imagen, debe llamársele 'conceptus' y no 'perceptio', ya que sólo así expresamos que no es algo que venga dado desde fuera, sino que debe su origen pura y exclusivamente al espíritu".

⁵ Deleuze señala cómo el concepto de univocidad, utilizado tácitamente en la filosofía de Spinoza, se opone a la lógica escolástica, ya que dicho concepto es el principio de la negación de las nociones de analogía y univocidad y, con ellas, de las nociones de eminencia y trascendencia, en las que ésta última articula su edificio metafísico. Para Spinoza, existe una comunidad radical entre Dios, sus atributos y la *Natura naturada*, por lo que es posible predicar lo mismo de cualquiera de ellos. Cfr. Deleuze, 1975: 42: "El método de Spinoza no es ni abstracto ni analógico. Es un método formal y de comunidad [...] Si finalmente hay que dar un nombre a este método, como a la teoría subyacente, se reconocerá fácilmente en él a la gran tradición de la univocidad. Creemos que la filosofía de Spinoza permanece en parte ininteligible, si no se ve en ella una lucha constante contra las tres nociones de equivocidad, eminencia y analogía. Los atributos, según Spinoza, son formas de ser unívocas, que no cambian de naturaleza al cambiar de sujeto, es decir, cuando se las predica del ser infinito y de los seres finitos, de la sustancia y de los modos, de Dios y las criaturas".

nuestro autor la verdad es expresión de un sujeto que es un modo del atributo del pensamiento, modo que manifiesta al atributo mismo en el que la sustancia se afirma: el sujeto puede dar lugar a la verdad, en la medida que el concepto en el que ésta se condensa manifiesta el carácter activo del sujeto mismo en el que la sustancia encuentra su realización.⁶

Así, Spinoza, al ver en el concepto la manifestación de un sujeto que presenta un carácter activo, cancela como condición de la idea verdadera, toda contrastación, ya sea empírica, o ya sea respecto justo de toda esencia trascendente. En este sentido, Spinoza recupera el cartesiano método de la claridad y la distinción. Una idea clara y distinta, es expresión de un sujeto activo que puede forjar conceptos que presentan a la verdad de manera intrínseca. El sujeto, en la medida que posee a la sustancia como fundamento inmanente, requiere el sólo método de la claridad y la distinción para dar satisfacción a la forma del concepto como horizonte natural de la emergencia de la verdad.

Spinoza apunta en *La reforma del entendimiento*:

Lo verdadero no se distingue de los falso únicamente por una denominación extrínseca, sino ante todo por una denominación intrínseca: Si algún artesano, por ejemplo, concibe rectamente un utensilio, aunque no se pueda llegar a hacer nunca, su pensamiento es verdadero lo mismo si existe el utensilio que si no (*La reforma del entendimiento*, 1959: 64).

Luego no hemos de temer fingir algo, si podemos percibir de un modo claro y distinto [...] La idea de lo ficticio no puede ser clara y distinta, sino que es siempre confusa, y toda confusión procede de que la mente

⁶ Cfr. Cassirer, 1965, 25: "Se trata de retener el ser individual concreto en cuanto tal: en toda su determinabilidad y peculiaridad, pero comprendiéndolo al mismo tiempo como el producto de leyes necesarias y universales. No debemos, por tanto, adoptarlo sencillamente como un dato fijo, sino que debemos crearlo constructivamente a base de sus factores fundamentales. Sólo contemplándolo dentro de esta conexión necesaria, llegaremos a formarnos una idea verdadera y adecuada de su ser. Todo conocimiento verdaderamente creador es por tanto, un conocimiento sintético, parte de los elementos primarios, simples, para combinarlos de un determinado modo, con sujeción a leyes, llevándolo de este modo hacia nuevos contenidos del saber. El pensamiento sólo puede llegar a comprender plenamente lo que de este modo brota del pensamiento mismo [...] De aquí se desprende, de un modo interiormente consecuente, la teoría de la definición que Spinoza desarrolla en su estudio sobre el modo de mejorar el entendimiento [...] Toda auténtica definición es [...] genética, no se limita a copiar un objeto existente, sino pone de manifiesto las leyes de su propia formación".

conoce sólo precisamente algo que en realidad es compuesto e integrado de partes y no se distingue lo conocido de lo desconocido o no atiende a la distinción de la muchas partes que se contienen en una cosa (*La reforma del entendimiento*, 1959: 60).

Para Spinoza el análisis de las ideas, su reducción a los elementos simples en los que se componen y la determinación de su carácter claro y distinto, son el principio para satisfacer cabalmente la forma activa del entendimiento y producir ideas adecuadas, ideas que poseen a la verdad como forma intrínseca.⁷

En la Definición IV del libro II de la *Ética* resume puntualmente estos planteamientos:

Por *idea adecuada* entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí, sin relación con el objeto, tiene todas las propiedades o determinaciones intrínsecas de una idea verdadera (*Ética*, II, Def. IV).

La noción de idea adecuada es para Spinoza la palanca para hacer caer una lógica de géneros y especies en la que el entendimiento se encuentra subordinado a una forma trascendente: para nuestro autor la idea posee a la verdad de manera intrínseca, en la medida que la idea es expresión de un sujeto en quien la sustancia se afirma y constituye. El inmanentismo de Spinoza aparece así como horizonte ontológico para dar cuenta de la forma de una verdad en la que lo real produce y revela su forma: el sujeto spinoziano es el marco en el que la sustancia como causa inmanente se despliega y encuentra efectiva determinación.

Estas concepciones se hacen expresas en la noción spinoziana del autómeta espiritual. El autómeta espiritual es un sujeto autónomo y activo que da lugar a las ideas en la que se esclarece la forma de la sustancia. La sustancia encuentra en el autómeta espiritual el dominio en el que hace valer su forma como afirmación. La idea verdadera es expresión de un sujeto como autómeta espiritual que lleva adelante la forma de la sustancia que en él se expresa y constituye.⁸

⁷ Aquí cabe señalar que Spinoza, en *La reforma*, no distingue expresamente el error de la ficción y de la duda, sino que tan sólo señala su común origen: la pasividad del intelecto.

⁸ Cfr. Cassirer, 1965, 25: "Así, pues, permanece en vigor aquí la definición aristotélica de ciencia, según la cual ésta es el conocimiento de los efectos partiendo de las causas; pero lo que Spinoza añade a ella y lo que él mismo subraya expresamente como

Spinoza nos dice en *La reforma del entendimiento*:

Esto es lo mismo que dijeron los antiguos, al afirmar que la verdadera ciencia procede de la causa al efecto, bien que nunca llegaron a concebir, que yo sepa, el alma con un agente que observa ciertas leyes al modo de un autómatas espiritual; por eso y desde un principio, en cuanto nos ha sido posible, adquirimos un conocimiento de nuestro intelecto y de una norma tal de la verdadera idea que nos dé la seguridad de no confundirla con falsas o ficticias (*La reforma*, 1959: 7).

Spinoza, a partir de la noción de inmanencia, funda una concepción de sujeto radicalmente incompatible con todo supuesto metafísico anclado en la noción de trascendencia: el sujeto no ha de impulsar un movimiento dialéctico que apunte hacia la aprehensión una serie de esencias que aparezcan como causas formal y final de los objetos. El sujeto no ha de ver en el concepto la vía para asir una idea inmutable. Por el contrario, el sujeto, en su propia actividad, da lugar a aquellos conceptos en los que se hace manifiesta la forma misma de lo real, pues aparece como registro expresivo y constitutivo de una sustancia que es su causa inmanente.

La verdad para Spinoza tiene su emergencia en la figura de un sujeto autónomo. La verdad spinoziana es autoevidente, ya que tiene lugar en un sujeto en el que la sustancia se expresa. Ante el derrumbe de la metafísica y la epistemología de corte aristotélico-tomista, Spinoza recoge la herencia cartesiana para darle un andamiaje metodológico a una epistemología moderna en la que el sujeto presenta una decidida primacía. La noción de idea adecuada spinoziana, la concepción misma del sujeto como autómatas espiritual, se enmarcan en una ontología inmanentista en la que la vida se manifiesta en el sujeto y el sujeto lleva adelante la determinación de lo real en tanto vida. Conocer para Spinoza es vivir y vivir es conocer. La ciencia desarrolla lo real, en la medida que lo real se determina como tal bajo la forma de la idea adecuada.

Spinoza apunta en la *Ética*:

En el escolio de la prop. XI de esta parte se ha explicado lo que es la idea de la idea; pero ha de notarse que la proposición anterior es bastante manifiesta

necesario complemento es esto: que el espíritu, en este progreso de las causas a los efectos no se halla determinado y compelido desde fuera por las cosas, sino que obedece exclusivamente a su propia ley lógica. El alma es un autómatas espiritual que actúa libremente, por con arreglo a leyes, siguiendo determinadas reglas inherentes a él.”

por sí, pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre: en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente o sea, lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo, como una pintura sobre una tabla y no un modo de pensar, a saber, el entender mismo, y, pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes la cosa?, esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de la cosa? Además, ¿qué puede ser más claro y más cierto como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí, y de lo falso (*Ética*, II, Prop. XLIII y Esc.).

La idea spinoziana es capaz de dar cuenta de lo real, en la medida que lo real se desarrolla en ella. La afirmación del sujeto como autómatas espiritual es la afirmación de la sustancia como causa inmanente que se encuentra como decimos no parcial, sino totalmente en el sujeto. La noción de idea adecuada de Spinoza, de este modo, se levanta como eje de una teoría del conocimiento en la que el sujeto reclama una total autonomía epistemológica, anclada justo en una autonomía ontológica.

Ahora bien, estos planteamientos encuentran su completa formulación, cuando se emparejan a la concepción spinoziana del valor moral. No obstante que Spinoza teje una teoría del conocimiento de raigambre cartesiana para dar cuenta de la estructura de la idea adecuada y de la noción de ley natural, ésta se constituye como un momento de la concepción general de la sustancia como causa inmanente, concepción ésta que encuentra en la ética y la propia doctrina del valor moral su acabada articulación.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apetecemos ni deseamos, porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos. (*Ética*, III, Prop. IX, Esc.).

Para Spinoza el valor no existe en sí mismo en un supuesto *Topos Uranos*. Las cosas valen y se desean no porque participen de una esencia trascendente, sino porque son objeto de un sujeto que las desea.⁹ Es el deseo

⁹ Kaminsky, subraya la importancia del deseo en el sistema filosófico de Spinoza, como estructura a partir de la cual el sujeto, en tanto perseverar en el ser, se determina como tal Cfr. Kaminsky, 1985: 43, "Las modificaciones que puede experimentar [el

el principio de la determinación del valor y no el valor el marco al cual se ha de ceñir el deseo. El sujeto, en tanto ámbito de afirmación de la sustancia, encuentra en la satisfacción de su deseo mismo el resorte por el que la propia sustancia se constituye. La metafísica inmanentista de Spinoza tiene no sólo en la teoría de la idea adecuada, sino también en la de la génesis del valor moral, el espacio en el que hace patentes sus rendimientos conceptuales: la concepción spinoziana de la idea adecuada, se empareja a la de la génesis del valor moral, sentando los pilares de una antropología en la que el hombre mismo, al gozar de la forma de la sustancia como causa inmanente, recupera una suficiencia epistemológica y moral que le había sido arrebatada por la propia filosofía de corte aristotélico-tomista.

De esta manera, la idea adecuada spinoziana, es el revés de una afección activa que da cuenta de la satisfacción del deseo del sujeto y de su recto despliegue no sólo como modo del atributo pensante, sino como modo del atributo extenso. Idea adecuada y afección activa, aparecen como momentos del binomio alma-cuerpo que expresan una sustancia viva que en el hombre tiene su ámbito constitutivo. Idea adecuada y afección activa, son la forma de un sujeto que lleva adelante la práctica de la virtud, en la medida que persevera en el ser, haciendo patente la forma de su principio inmanente.¹⁰

Para Spinoza el cuerpo vivo y el recto entendimiento, son caras de la propia afirmación de la vida en la que la virtud encuentra su fundamento. Enriquecer y nutrir la propia naturaleza como afirmación, la propia forma del sujeto como conato y perseverar en el ser, es el principio de una

hombre] no son todas necesariamente nocivas; por el contrario, su potencia de obrar puede ser aumentada y ése es el deseo esencial de lo humano. El perseverar, bien puede ser definido como pasión de ser”

¹⁰ Cfr. Kaminsky, 1985: 32: donde se comenta la importancia del cuerpo en el pensamiento de Spinoza, como principio de conocimiento: “Sabemos que el cuerpo del hombre es cierto modo de la extensión (*res extensa*) en acto y que constituye el objeto de la idea que da contenido al alma humana (*res cogitans*). Sabemos, también, que las aptitudes del cuerpo, su capacidad de afectar y ser afectado, perfeccionan, en tanto objetos del alma, las aptitudes de la misma [...]

“De modo que las huellas o trazas corporales no conforman tan sólo un juego de impresiones extensiva sino, también, paralelamente, la aptitud constitutiva-cognoscitiva de las ideas del alma.

“Entonces, debemos destacar que el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada necesariamente por la mediación del cuerpo propio”.

noción de virtud que supone la forma justo de un hombre activo y autónomo.¹¹

Spinoza suscribe en el libro III de la *Ética*:

Nuestra alma realiza ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber, en cuanto tiene ideas adecuadas realiza necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas padece necesariamente otras.

De aquí se sigue que el alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y, por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene (*Ética*, III, Prop. I y Cor.).

En el libro IV señala:

Por virtud y por potencia entiendo lo mismo, esto es, la virtud, en cuanto se refiere al hombre, es la esencia misma o naturaleza del hombre, en cuanto tiene la potestad de hacer ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza (*Ética*, IV, Def. VII).

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar lo que le es útil, esto es, conservar su ser, y puede conservarlo, tanto más dotado de virtud está y, por el contrario, en cuanto cada cual descuida conservar lo que es útil, esto es, su ser, es impotente (*Ética*, IV, Prop. XX).

La definición spinoziana de virtud resulta inteligible en el marco de una ontología inmanentista en la que el sujeto no se tiene más que a sí mismo como norma y fundamento. No es en el cumplimiento de una ley o una norma exterior al sujeto que éste ha de practicar la virtud. No es en la satisfacción de alguna ley de carácter heterónimo que el hombre ha de construir su carácter. Es sólo en tanto que el sujeto colma el deseo que actúa como hélice de su tendencia a permanecer en el ser, que ha de

¹¹ Cfr. Kaminsky, 1985: 43, donde se hace expresa la insoluble identidad que plantea Spinoza entre la esfera de la razón y el orden de las emociones y el cuerpo, en relación con la determinación del bien: “La hipótesis intelectualista también se ve fuertemente desmentida o, al menos, marcadamente circunscrita, porque las ideas no son para Spinoza, los únicos modos del pensar. En efecto, las cadenas de determinaciones afectivas también son en el alma, modos de pensar, en el orden de lo gnoseológico.

“La conciencia como re-flexión, la acción reflexiva del deseo, presupone los modos afectivos e ideativos del pensar, desde su estado más confuso e inadecuado hasta las formas claras y distintas del conocimiento adecuado”.

practicar la virtud misma. El bien y la verdad tiene su punto de gravedad en un hombre que en tanto modo del atributo pensante y modo del atributo extenso produce las ideas adecuadas y las afecciones activas, en los que la sustancia misma expresa su forma y se despliega como actividad.¹² Spinoza, al formular la noción de sustancia como causa inmanente, establece los derroteros para concebir un hombre autónomo que ve en su promoción y afirmación el principio para determinar el bien y la verdad.

Así, Spinoza planta cara a una tradición escolástica que en la vía negativa había visto el vínculo del hombre con su principio trascendente. Spinoza critica toda forma de autonegación, como condición de plenificación del hombre. El sujeto no ha de llevar la feliz realización de su forma, mediante la aprehensión de un supuesto bien trascendente, que exigiese la negación de su propia naturaleza activa. Ante el triste oscurantismo y el ascetismo pervertido que en ocasiones se deriva de la metafísica de la trascendencia, –y que, como veremos más adelante, es pregonado por la impostura del estamento sacerdotal– Spinoza funda una ontología inmanentista en la que el hombre da cumplimiento a su forma al satisfacer justo su naturaleza como vida. La práctica de la virtud en tanto perseverar en el ser, se traduce en una ética de la alegría y la afirmación. Frente al rosario de pasiones tristes e ideas inadecuadas que supone la vía negativa como vínculo del hombre con su principio, Spinoza levanta una autonomía moral en la que la libertad se resuelve

¹² Cfr. Deleuze, 1975: 238: “¿Qué es el mal? No hay otros males que la disminución de nuestra potencia de actual y la descomposición de una relación. Aun la disminución de esta potencia de actuar no es un mal sino porque amenaza y reduce la relación que nos compone. Se retendrá, pues, del mal, la definición siguiente: es la destrucción, la descomposición de la relación que caracteriza a un modo. En consecuencia, el mal no puede suponerse sino del punto de vista particular de un modo existente: no hay bien ni mal en la Naturaleza en general, hay lo bueno y lo malo, lo útil y lo perjudicial para cada modo existente. El mal es lo malo desde el punto de vista de tal o cual modo. Siendo nosotros mismos hombres, juzgamos el mal desde nuestro punto de vista, y Spinoza recuerda a menudo que habla de lo bueno y de lo malo considerando la exclusiva utilidad del hombre”

Cfr. Zac, 1963b: 426, donde se señala la forma de la virtud como manifestación de la propia vida en tanto principio inmanente del sujeto, que no atiende más que a sí misma para realizarse como tal: “En fin, aunque el hombre dotado de virtud busque lo útil para sí mismo, la virtud misma es incondicional: nadie, en efecto, se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa. Al buscar aquello que es útil a la vida, vida del cuerpo y vida del alma, la vida se busca a sí misma. Spinoza está de acuerdo con el rey Salomón en que la virtud es su propia recompensa, lo que él piensa es que la virtud es un logro de la vida y que el signo de este logro es el gozo que la define como el paso de una perfección menor a otra mayor”.

como capacidad de autodeterminación. Para Spinoza el hombre libre se da su forma a sí mismo en cuanto persevera en el ser, y no en cuanto lleva adelante un proceso de autonegación que supusiese la existencia y la aprehensión de un principio trascendente.

Spinoza afirma en la *Ética*:

Nada, ciertamente, sino una sombría y triste superstición, prohíbe deleitarse. Pues, ¿por qué ha de ser más decoroso saciar el hambre y la sed, que desechar la melancolía? Tal es mi norma y tal es mi convicción. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni computaremos como virtud las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas semejantes que son signos de un ánimo impotente; sino que, al contrario, cuanto mayor es la alegría por la cual somos afectados, tanto mayor es la perfección a la que pasamos (*Ética*, IV, Prop. XLV, Esc.).

Para Spinoza la filosofía se constituye como un canto a la vida, y no como una mera preparación para la muerte. La inmanencia spinoziana es el pilar de una autonomía moral que supone en el sujeto una suficiencia existencial. La noción de vida en este contexto, se resuelve como espina dorsal de una ética de la afirmación, que encara aquellos discursos que incoan en el sujeto una serie de ideas inadecuadas y pasiones tristes por las cuales éste lleva adelante su autonegación, en aras de la presunta conquista de un cielo que en realidad es inexistente.

Nuestro autor señala al respecto:

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

El hombre libre, esto es, el que vive según el sólo dictamen de la razón, no es guiado por el miedo a la muerte, sino que desea el bien directamente, esto es, desea obrar, vivir, conservar su ser, teniendo por fundamento el buscar la propia utilidad, y, por tanto, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida (Spinoza, *Ética*, IV, Prop. LXVII).

Para Spinoza la vida vale la pena ser vivida en la medida que se vive desde el plano de la autonomía moral. El perseverar en el ser en el que se condensa la práctica de la virtud no se constituye como una negación del propio cuerpo y el alma misma en función de la participación en una esencia trascendente. Por el contrario, dicho perseverar en el ser se hace

efectivo en tanto el sujeto hace vale el carácter afirmativo que implica su principio inmanente.

Esta serie de planteamientos relativos a la noción misma de inmanencia y la concepción de la virtud cobran relieve y significación en la medida que son el fundamento de la crítica que Spinoza lanza contra una sociedad injusta que da cohesión a su forma a partir del argumento mismo de la trascendencia. Esta crítica tiene su foco en la determinación del mecanismo psicológico que Spinoza llama 'servidumbre voluntaria'. La servidumbre voluntaria consiste en la moral de un sujeto que en la producción refleja de una serie de afecciones pasivas e ideas inadecuadas, toda vez que sostiene un orden social monárquico y jerárquico, encuentra el principio de su propia negación: ideas como trascendencia, eminencia, participación, caída y pecado, por ejemplo, y afecciones pasivas como miedo, culpa, humildad, son para Spinoza expresión de una servidumbre voluntaria que es el esqueleto de una monarquía en la que el sujeto no encuentra espacio alguno para llevar a cabo la práctica de la virtud. Spinoza denuncia la forma de la servidumbre voluntaria en tanto mecanismo psicológico de una moral heterónoma que es el cimiento sobre el que se edifica la jerarquía eclesiástica y sus variantes monárquicas.

Spinoza apunta en el *Tratado teológico-político*:

Porque, como ya lo hemos mostrado y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre*. Y ved, aquí, lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.

Para obviar este mal se ha cuidado mucho de rodear de gran aparato y culto pomposo a toda religión, falsa o verdadera, para darle constante gravedad y producir en todos un profundo respeto; lo que, dicho sea de paso, ha hecho que entre los turcos toda discusión sea un sacrilegio, y en quienes el espíritu individual está tan lleno de prejuicios que no dejan sitio en él a la razón ni aun a la misma duda (*Tratado teológico-político, Int. 8, 9*).

La servidumbre voluntaria es para Spinoza la condición suficiente de la monarquía. Es gracias a un sujeto que reproduce ciegamente una serie de valores que apuntan a su negación, que las monarquías eclesiásticas y laicas se sostienen y ensanchan su forma. La heteronomía moral para

Spinoza es sinónimo de un sociedad jerárquica e injusta, en la que el sujeto ve minada la afirmación de su forma como perseverar en el ser.¹³

La noción de inmanencia, de esta manera, aparece como principio para devolverle al sujeto una autonomía moral que le había sido sustraída por un orden social que se legitimaba a partir de la metafísica de la trascendencia. La noción de inmanencia, y con ella la forma de la vida, es para Spinoza el principio para refundar no sólo la metafísica, sino con ella la teoría del conocimiento y la ética, y también la política. La reflexión spinoziana sobre la vida tiene una dimensión ético-política que resulta capital en su doctrina, pues se articula como horizonte para dar cuenta de la triste forma de un hombre que deja de lado la recta afirmación de su conato, sosteniendo una monarquía que de ningún modo se constituye como marco para promover su forma misma como afirmación.¹⁴

La preocupación por la práctica de la virtud se revela de primer orden en la doctrina spinoziana, en la medida que el hombre y la cuestión de la autonomía moral gana un lugar central en su reflexión filosófica. La ontología se resuelve como una ética y una ética-política, que dan como fruto una antropología en la que el hombre hace suya la forma de lo real como vida: la ontología spinoziana florece en una antropología en la que el hombre mismo, al practicar la virtud, satisface la forma de su principio inmanente, a saber, Dios o la sustancia que se constituye justo como vida.

Estos planteamientos culminan en la concepción spinoziana del hombre libre que está más allá del bien y del mal. Para Spinoza si el hombre no fuese finito, no tendría experiencia de una alteridad que limitase su

¹³ Cfr. Kaminsky, 1985: 78: "La humanidad, junto con la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una nota distintiva del hombre [...] un estado de afecciones alienante-alienadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etc. Si la *Ética* tiene una inspiración que la recorre sin abandonarla; es la ajenidad absoluta a lo negativo, fundamento de la alineación. La negatividad, spinoziana de la esencia humana, es la impotencia alienante que, antes que otra cosa, es la política de hombres que favorecen y preconizan las pasiones tristes"

¹⁴ Cfr. Kaminsky, 1985: 158: "La filosofía de Spinoza es subversiva [...] porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos [...] Representantes de la hipocresía y del cinismo políticos, de la soberbia y el egoísmo económicos y de la redención salvadora pseudoreligiosa, todos estos ideólogos de las pasiones tristes, son los que supieron torcer las vidas para que los hombres lucharan por la esclavitud como si fuera por su libertad, cuestión protagónica en su *Tratado teológico-político* y en su *Tratado político*".

esencia, no reconocería aquello que mina su esencia, no conocería el mal y correlativamente, tampoco el bien. La finitud del hombre es fuente de las afecciones pasivas y las ideas inadecuadas que son fuente del mal, y concomitantemente, del bien. Si el hombre no fuese finito, apunta nuestro autor, llevaría adelante la práctica de la virtud y se situaría en el plano de una autonomía moral que se desenvolvería como supramoralidad. El hombre que hace ver sin mediación y limitación alguna en su cuerpo y alma la vida que es su fundamento, es un hombre libre, un hombre que vive y actúa mas allá del bien y del mal.

Spinoza nos dice en el libro IV de la *Ética*:

Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras continuaran siendo libres.

He dicho que es libre aquel que es guiado por la sola razón; por tanto, el que nace libre y permanece libre, no tiene sino ideas adecuadas y, por ende, no tiene ningún concepto del mal y, por consiguiente, tampoco del bien (*Ética*, IV, Prop. LXVIII y Dem.).

Spinoza amplía estos planteamientos al señalar la situación del hombre en el paraíso:

Y esto, como lo otro que acabamos de demostrar, es lo que parece significar Moisés en la historia del primer hombre. En ella, en efecto, no se concibe ninguna potencia de Dios que aquella con la que creó el hombre, esto es, la potencia con la cual miró solamente por la utilidad del hombre; y en tal sentido cuenta que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal y que tan pronto comiera de él, al punto más bien temería a la muerte que desearía vivir (*Ética*, IV, Prop. LXVIII, Esc.).

La noción de inmanencia spinoziana dota al hombre de una autonomía moral, que tiene como fuente una radical suficiencia ontológica: el hombre libre que está más allá del bien y del mal, es el hombre en quien Dios o la sustancia se expresa a fondo afirmando su forma. El hombre libre de Spinoza es el corazón de una naturaleza en la que Dios o la sustancia se manifiesta y determina como sustancia. La noción de causa inmanente, así, desemboca en una antropología en la que el hombre se coloca como pilar de lo real, y lo real no se afirma sino como vida, ésto es, como un cuerpo y un alma capaz de producir afecciones activas e

ideas adecuadas, en las que el hombre mismo lleva adelante la práctica de la virtud.

El vitalismo spinoziano, desde la perspectiva que nos ofrece este primer acercamiento, sitúa al hombre en el corazón de la realización de lo real, y ve en lo real la fuente de los valores y las ideas por las cuales el hombre se ha de dar forma a sí mismo, llevando adelante la cabal promoción de su propia forma humana.

II. Nietzsche

Nietzsche, a través de las nociones del eterno retorno y de la voluntad de poder, se constituye como heredero de la filosofía vitalista e inmanentista que Spinoza había forjado al asimilar la filosofía del renacimiento. El eterno retorno y la voluntad de poder nietzscheana se determinan como reformulación de la spinoziana noción de inmanencia que había desarrollado la concepción aristotélico-tomista de una realidad jerárquica que encontraba su correlato en los planos epistemológico, ético y político.

El eterno retorno de lo mismo y su estructura metafísica concomitante, la voluntad de poder, se despliegan como coordenadas interiores de una realidad que es afirmación y destrucción, sublime creación y holocausto sostenido, embriaguez dionisiaca que se desenvuelve como risa, danza y juego; un fuego eternamente viviente que devora toda forma para renacer en toda forma viviente: al panvitalismo spinoziano, Nietzsche suma un mundo dionisiaco en el que el binomio creación-destrucción desmonta todo universo jerarquizado y toda concepción metafísica en la que lo Uno apareciese como modelo de lo múltiple y en el que lo múltiple dependiese de lo Uno para cobrar sustancialidad.

Nietzsche nos dice al respecto:

¿Y sabéis también qué es para mí «el mundo»? ¿He de mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin comienzo, sin fin; una cantidad fija, férrea de fuerza, que no se hace mayor ni menor, que no se consume sino que sólo se transforma, invariablemente grande en cuanto totalidad; una economía sin gastos ni pérdidas pero asimismo sin crecimiento, sin entradas; rodeado por la nada como por su límite; no es algo difuso que se desperdicie, ni que se extienda infinitamente, sino en cuanto fuerza determinada, colocado en un espacio determinado y no en un espacio que estuviese «vacío» en algún punto, antes bien, como fuerza, presente en todas partes, como juego de fuerzas y olas de fuerza, siendo al mismo tiempo uno y «muchos», acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente, regresando eternamente, con inmensos años de retorno, con un flujo y reflujo [...] Éste mi mundo dionisiaco del crearse-a-sí-mismo-eternamente, del destruirse-a-sí-mismo-eternamente, este mundo-misterio de los deleites dobles, este mi más allá del bien y del mal, sin objetivo, a no ser que lo haya en la dicha del círculo, sin voluntad,

a no ser que un anillo tenga una buena voluntad para consigo mismo. -¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? [...] ¡Este mundo es la voluntad de poder –y nada más! ¡Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder –y nada más! (*Fragmentos póstumos* [1885-1889] Vol. IV: 14,148).

Para Nietzsche el binomio “eterno retorno/voluntad de poder”, fructifica en una metafísica de la vida y la afirmación, en la que no cabe articular sistematización o conceptualización alguna que negara a la vida misma su carácter puramente intensivo y productivo. Lo real para Nietzsche es la vida, entendida ésta como la sostenida reiteración de una voluntad que quiere querer, y que al querer destruye y crea. La vida nietzscheana es sobreabundancia, un constante ir más allá de sí misma, desbordando toda forma esquemática, todo corsé metafísico que limitara su forma justo como voluntad de poder, voluntad de creación de sentido; juego, danza y risa inagotables que crean sus reglas en su propio despliegue, y que en su despliegue mismo destruyen lo que los constriñe y limita.¹⁵

Es con base en la noción de vida o voluntad de poder que Nietzsche lanza sus dardos contra un cristianismo que asimila la tradición metafísica de corte platónico. Nietzsche critica al teólogo cristiano su recuperación de la metafísica de la trascendencia, en tanto marco del establecimiento de una serie de valores que niegan la vida. Lo verdadero, bello y bueno no existen para Nietzsche en la mente de Dios. Lo real es la voluntad de poder que se quiere a sí misma como afirmación. La metafísica de la trascendencia es para Nietzsche un ocultamiento y una negación. Para Nietzsche el valor niega la vida, y es el fundamento de la miseria moral que cultiva el teólogo cristiano. La substitución de la voluntad de poder por el concepto, de la vida misma por la idea trascendente, del sentido por el valor, aparece como la operación que lleva

¹⁵ Al respecto, Cfr. Rivara Kamaji, Greta, 2003: 235: “Restaurar la acción creadora sobre el mundo debe incluir el poder de afirmar, sin ello no es posible abrirse a otra experiencia del ser, es por ello que Zaratustra insiste tanto en la necesidad de convertir la negación en afirmación. Esto quiere decir que nunca la reacción se logrará convertir en acción sin un cambio más hondo: la negación debe convertirse en poder de afirmar, de lo contrario, los valores podrían cambiar, ser substituidos pero lo que no se erradica es la perspectiva nihilista de la que derivan.

¿Qué es lo que hace falta para Nietzsche? Precisamente la afirmación dionisiaca, es ésta la que convoca e invoca la risa, la danza y el juego ¿por qué? Porque jugar es afirmar el azar y del azar la necesidad. Bailar es afirmar el devenir y del devenir el ser. Reír es afirmar la vida.”

adelante el teólogo en tanto núcleo de una moral que debilita al hombre, volviéndolo esclavo y rebaño.

Para Nietzsche el teólogo es el gran falsificador, pues considera el bien como lo que niega la vida, y el mal como lo que la promueve. El teólogo fomenta una siniestra confusión entre el bien y el mal, pues no sólo oculta la vida con el concepto, sino que reconoce el mal en la vida, y el bien en lo que la debilita, la minimiza, la empobrece, al grado de destruirla.

Nietzsche señala en *El anticristo*:

Yo combato ese instinto que caracteriza a los teólogos: por todas partes he descubierto su impronta. Aquel por cuyas venas corre sangre de teólogo adopta ya de antemano frente a todo una postura falsa e insincera. Llama *fe* al *pathos* que emana de esa postura: el que cierra los ojos, de una vez para siempre, ante sí mismo para no tener que soportar la visión de una falsedad incurable (*El Anticristo*, 1985:9, 36).

Asimismo apunta:

Allí donde se da la influencia de los teólogos, el *juicio de valor* se encuentra trastocado, los conceptos de “verdadero” y “falso” se hallan necesariamente invertidos; se considera, así, “verdadero” lo que más perjudica a la vida, y “falso” lo que la eleva, acentúa, afirma, justifica y la hace triunfar (*El Anticristo*, 1985 9, 39).

Para Nietzsche el teólogo cristiano, a partir del argumento de la trascendencia, impone al hombre una serie de valores que son el gatillo de un proceso de autonegación, en la medida que el valor mismo actúa como disolvente de la afirmación de una voluntad de poder que crea y destruye valores. La preeminencia del valor sobre la voluntad preconizada por el teólogo, se traduce en la asunción pasiva y la introyección de una moral heterónoma o una existencia hueca que se concreta en un sujeto que lleva adelante una sistemática negación de sí mismo. Esta moral, como hemos anticipado, no es otra que la moral del esclavo.¹⁶

¹⁶ En relación a la concepción nietzscheana del cristianismo, Cfr. Fink, Eugene, *La filosofía de Nietzsche*, 1963: “Al cristianismo lo considera como ‘el enemigo mortal del tipo superior de hombre’, como la perversión sin más, como la corrupción de los instintos del hombre, como la religión de la contra-naturaleza, que ha seducido a la filosofía Europa –ésta, dice, lleva en su venas sangre de teólogos– El concepto cristiano de Dios es uno de los más corrompidos conceptos de la divinidad que se han

El esclavo reniega de la vida e impone esta negación sobre el hombre libre: la moral del esclavo da lugar a la difusión, la legitimación y la universalización de la debilidad y la mediocridad. Así, señala nuestro autor, la moral del esclavo implica la propagación de una cultura nihilista, en la que la negación de la vida aparece como estructura psicológica fundamental y patrón de organización social. El esclavo desde la perspectiva nietzscheana no enaltece la nada de una voluntad que crea y destruye valores. Por el contrario, impulsa una voluntad de la nada, debido al empobrecimiento existencial que supone la propia preeminencia del valor sobre la vida. No la nada de la voluntad, sino la voluntad de la nada, es el contenido de un nihilismo que se constituye como expresión de una moral del esclavo que le da la espalada a la vida, e impone su odio y su resentimiento sobre el hombre que ríe, sobre el hombre que juega y danza al compás de una vida que es sostenida afirmación.

Nietzsche apunta al respecto:

Y cuando los teólogos extienden la mano hacia el poder, a través de la conciencia, de los príncipes (o de los pueblos), no hay duda de lo que sucede: es la voluntad del fin, la voluntad nihilista la que trata de hacerse con el poder (*El Anticristo*, 1985: 9, 36).

Para Nietzsche la metafísica de la trascendencia se traduce en el establecimiento de una moral del esclavo en la que la fatal inversión de una sana relación entre el valor y la vida se constituye como fundamento del nihilismo. El nihilismo es el triunfo de la degeneración de la vida impuesta por la casta sacerdotal sobre el hombre libre a través del esclavo que festeja y propaga como una plaga la negación de sí mismo y de su cuerpo, de la vida que en él late, en aras del sostenimiento de la ilusión de la trascendencia. El desprecio por el cuerpo mismo, el desprecio por la vida y la salud, son la bandera de un esclavo que criminaliza al hombre libre, obligándolo a ver en el valor y el bien el espacio de la entusiasta promoción de su forma, cuando de hecho se constituyen como la efectiva difusión como señalamos no de la voluntad de poder que crea, sino de la nada que cancela la vida, la nada que alimenta al estamento sacerdotal.

inventado en la tierra [...] El cristianismo es para Nietzsche la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre europeo, extravío que se presenta como el inventor de un transmundo ideal y como la desvalorización del verdadero mundo terreno. El cristianismo es para Nietzsche una forma de lo que él combate como 'platonismo.'

En este marco, Nietzsche ve en el amor como caridad el valor fundamental del esclavo que se impone sobre el hombre libre. La caridad es el principio del enaltecimiento del débil, el principio del consentimiento de la mediocridad y la pereza. Este enaltecimiento y este consentimiento niegan la salud y la virilidad del hombre fuerte, arrodillándolo ante un nihilismo que termina por volverlo también a él esclavo que odia la vida y que proscribire su cabal afirmación.

Nietzsche apunta al respecto:

Os acercáis al prójimo con solicitud y alabáis con bellas palabras ese acercamiento. Pero yo os digo que vuestro amor al prójimo se debe a que os amáis mal a vosotros mismos. Os escapáis al prójimo huyendo de vosotros mismos y os empeñáis en considerar que ésa es una virtud, pero a mí no me engaña ese desinterés. ¿Qué si os aconsejo amar al prójimo? Más bien os aconsejo que huyáis del que tenéis más cerca y que améis al que está más lejos de vosotros. (*Así habló Zaratustra*, 2002: 84.)

Para Nietzsche el amor como caridad refleja un notable desconocimiento de sí. La conmiseración, la compasión, la caridad misma son para nuestro autor expresión de la cancelación de una toma de contacto del hombre con su propio principio vital: el amor como caridad es digamos una falsa inmanencia, pues en vez de asegurar la forma de la vida como creación, da lugar a la negación de ésta a cambio del sostenimiento del imperio de la debilidad, en aras del reconocimiento de una conciencia que se intoxica con los productos de su propia impotencia.¹⁷ La caridad

¹⁷ En lo relativo a la concepción Nietzscheana del orden social como fuente de la moral del rebaño Cfr. Zafransky Rüdiger: 2001: 176: "Lo monstruoso y terrible, que a veces Nietzsche quisiera poner entre paréntesis, se refiere al misterio del ser en un sentido envolvente. Pero hay además otra cosa tremenda de naturaleza ilimitada que le inquieta igualmente: lo monstruoso de la vida social. Nietzsche es receptivo para esto en alta medida y, por ello precisamente, también allí busca una 'elevación', un distanciamiento, una distancia de seguridad.

La apertura de Nietzsche para lo monstruoso en lo social está condicionada esencialmente por una especie de sensibilidad, que él no estimó mucho en sí mismo, y contra la que después llega a poner incluso furibundo. Se trata de la compasión. Una sensible capacidad de compadecer recorre también intuitivamente las largas cadenas de causas del sufrimiento entre los hombres. Cuando las series causales entre una acción aquí y su efecto como delito allá son cortas, hablamos de culpa; pero cuando son más largas, hablamos de tragedia; la culpa y la tragedia, en cadenas causales más largas todavía, pueden diluirse como mera desazón. Un hombre con un agudo sentimiento de la justicia descubre incluso en esta desazón difusa el escándalo implicado en que

es para Nietzsche enajenación que actúa como resorte de la inclusión del sujeto en un mundo nihilista donde la afirmación de la vida es prohibida y perseguida.

Nietzsche aconseja la soledad. La ética Nietzscheana es una ética aristocrática, en la que un proceso de singularización como principio de la formación del carácter es resultado de la afirmación de la dimensión vital de la existencia. Sólo quien encara el fondo simultáneamente creador y destructor de la vida, puede superarse a sí mismo para crear un rostro singular y una experiencia única, irrepetible y pasajera, que es la vida misma que se afirma en tanto eterno retorno y voluntad de poder.

Nietzsche señala en *Así habló Zaratustra*:

¡Solitario que recorres el camino que te lleva a ti mismo, repara que ese camino pasa por ti mismo y por tus siete demonios! Te verás a ti mismo como un hereje, y una bruja, un hechicero, un loco, un escéptico, un impío y un malvado. Has de desear consumirte en tu propia llama; pues, ¿cómo te vas a renovar, si antes no quedas reducido a cenizas? Solitario que recorres el camino de todo hombre creador, te quieres crear un dios con tus siete demonios. Solitario que recorres el camino del que ama, te amas a ti mismo y por eso te desprecias como solo deprecian los que aman. El que ama quiere crear porque desprecia. ¿Qué sabe del amor el que no ha tenido que deprecia precisamente lo que amaba? Retírate a tu soledad, hermano, llevándote tu amor y tu crear; sólo mucho después irá detrás de ti la justicia renqueante. Retírate a tu soledad, hermano, y llévate tus lágrimas. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí y por ello perece. (*Así habló Zaratustra*, 2002: 63).

La ética nietzscheana es una ética del señorío de sí, que va a contracorriente de un cristianismo en el que la consideración del otro ocupa un lugar capital. El amor como caridad es para Nietzsche sinónimo de pérdida de la propia naturaleza, debilitamiento de los instintos fundamentales que hacen posible la afirmación y el engrandecimiento de la vida. Es la singular e intransferible afirmación de la propia vida y sólo está, el ámbito de la inmediata promoción de una voluntad de poder que al crear y destruir valores, prescinde del otro para hacer valer su forma. Vida y aristocracia existencial se identifican en la filosofía nietzscheana. El amor

se es un superviviente, que vive de que los otros padecen necesidades y muertes. Nietzsche, con su pasión por la tragedia y sus dotes para la compasión, descubre lo monstruoso también como nexos universal de culpa en toda vida humana.”

como caridad es el pilar de un nihilismo que triunfa en la medida en la que el débil logra que el hombre libre no haga justicia a su principio vital, no se conozca a sí mismo y no dé el fruto de la construcción como hemos dicho de un rostro y un mirar propios, preñados del sentido trágico de una existencia que no teme ir más allá de sí misma, al mirar de frente, afirmar y amar el abismo por el que mira la nada de una voluntad que desquicia toda forma finita.

Es en este punto que Nietzsche señala que el hombre libre, el hombre capaz de afirmar la vida al ser él mismo la vida que se afirma, se sitúa más allá del bien y del mal. Para Nietzsche el juicio ha de afirmar la vida. Su sentido radica en ello, aun cuando el juicio mismo pueda ser a todas luces una ficción: verdad y mentira aparecen como máscaras intercambiables de una voluntad que crea valores e ilusiones en su movimiento lúdico y voraz. La voluntad es para Nietzsche un niño que juega a los dados, un bailarín que cambia de atuendo según las exigencias de su propia farsa. El hombre libre que juega el juego de la vida, está más allá del bien y de mal, pues es la propia vida que como arlequín se despliega dando lugar a formas plásticas, transitorias y ficticias, formas que toda vez que expresan la voluntad de poder, son desmembradas interiormente por ésta.¹⁸

Nietzsche señala al respecto:

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiésemos las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con la medida del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsase permanentemente el mundo mediante el número. Admitir la no verdad es la condición para la vida: esto significa, desde luego,

¹⁸ Cfr. Rivara Kamaji, Greta, 2003: 236: “Es aquí donde la trinidad ‘risa, danza y juego’ con la que se pretende encontrar el rostro creador de la vida, tan buscado por Zaratustra, cobra su mayor significación en tanto posibilita la transvaloración como poder de destruir activamente los valores, como acción dionisiaca de destrucción que precede a toda construcción, de negación que precede a toda gran afirmación; negación que se ha convertido en impulso de afirmar, de decir sí la vida de manera grandiosa, de manera eterna, negación que se convierte en acción, que se convierte en la alegría de la creación. La filosofía dionisiaca anuncia al filósofo artista.”

enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal (*Más allá del bien y del mal*, 1976: 4).

Para Nietzsche el hombre libre se sitúa más allá del bien y del mal, atendiendo tan sólo a la afirmación de la vida y la voluntad de poder que en su existencia brillan. El hombre libre ve en la verdad y en la falsedad, en el bien y el mal, polaridades intercambiables de una voluntad que en su desenvolvimiento trastoca toda forma rígida y estable que minimizara la salud y la vida. El talante aristocrático de la ética nietzscheana se desdobra en un perspectivismo que tiene como brújula un vitalismo necesariamente autopoietico. Para Nietzsche la vida es creación, y la creación coloca al hombre en la esfera de una supramoralidad en la que el valor es instrumento de la vida, y no la vida instrumento del valor. Para Nietzsche el hombre es libre en la medida que crea valores, y el valor es expresión de la vida que se afirma como voluntad de poder. Nietzsche se inscribe en la tradición vitalista, pues, retomando los planteamientos spinozianos, concibe a la vida como el fondo último de lo real, fondo que en el hombre es cima y fuego, pues el hombre puede darse forma a sí mismo, precisamente al afirmar a la vida que en él mismo se expresa, encendiendo el sol negro de la libertad.

III. Bergson

Bergson en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, da cuenta del carácter social que presenta la conciencia humana, a la luz de una teoría de la evolución que señala su lugar en el conjunto de las especies. El hombre pertenece a una sociedad determinada, de manera análoga a una hormiga que pertenece a un hormiguero. Ambos, el hombre y la hormiga, se ven orillados por la vida a asociarse en sociedades en la medida que la sociedad misma es la vía eficaz por la cual la especie logra adaptarse a su medio. La alimentación y la reproducción se ven garantizadas en la medida que el individuo se sujeta a una sociedad que fija los patrones conductuales por los cuales el conjunto de la especie misma gana su lugar dentro de la lucha por la sobrevivencia. Evidentemente, Bergson es cuidadoso en especificar el carácter racional del hombre y la gran diferencia que presenta respecto al resto de los seres vivos. Entre el instinto animal y la inteligencia humana, señala nuestro autor, no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza. Sin embargo, acota, dicha diferencia no implica una anulación del sometimiento de la propia razón a los instintos que exige la sociedad en tanto dispositivo evolutivo atento a la adaptación. Para Bergson, en una primera instancia, el hombre presenta una dimensión social de carácter instintivo que vela por su adaptación al entorno en el que ha de desenvolverse. La razón, en tanto producto de la vida, se ve penetrada por el instinto y se determina como “instinto virtual”, dando lugar a una conciencia que posee un carácter gregario. El hombre es un animal inteligente y ve esta inteligencia atada a los reclamos adaptativos que son el núcleo de su socialidad.¹⁹

¹⁹ Cfr. Vladimir Jankélevitch, *Henri Bergson*, 1959: 188: “La subordinación del individuo a la especie, en una colmena o en un hormiguero, es asegurada automáticamente por el instinto: para obedecer al ‘deber’, no hay más que dejarse ir, ofrecerse ciegamente al grupo. El individuo sigue pues la línea de la menor resistencia, él es desinteresado por pereza; y de igual manera, en las sociedades cerradas, lo fácil, es cumplir con el deber; lo difícil y lo valiente, es sustraerse a éste. Pero la inteligencia no tarda, a fuerza de curiosidad e indiscreción, en entorpecer el confort de la especie; al desenvolver en el civilizado la aprehensión de la muerte, al favorecer el egoísmo del individuo, al patrocinar las técnicas homicidas, por su habilidad misma, en fin, y por su aptitud infinita para plantear problemas, la inteligencia se vuelve dialécticamente contra la vida que ella misma debería servir. El individuo va pues a resistir a su deber. Para resistir a esta resistencia, los hombres han inventado la obligación moral.”

Bergson apunta en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Al final de la primera [línea evolutiva] se halla el instinto de los insectos, y, más concretamente de los himenópteros; al término de la segunda está la inteligencia humana [...] De este modo, la vida social es inmanente, a la manera de un ideal indefinido, tanto al instinto como a la inteligencia; este ideal halla su realización más completa en la colmena o el hormiguero, de una parte, y de otra, en las sociedades humanas. Ya sea humana o animal, una sociedad es siempre una organización: implica una coordinación y generalmente también una subordinación de elementos, unos en relación con otros. Ofrece pues, simplemente vivido o, además representado, un conjunto de reglas o leyes (DF, 997, 21-22).

Asimismo apunta:

Hemos dicho bastantes veces que las sociedades humanas y las sociedades de himenópteros ocupaban los extremos de las dos líneas principales de la evolución biológica. ¡Dios nos guarde de asimilarlas entre sí! En efecto, el hombre es inteligente y libre, pero siempre conviene tener presente que la vida social estaba comprendida en el plan de la estructura de la especie humana, tanto como en el de la abeja, y que era necesaria; que, además, la naturaleza no pudo remitirse exclusivamente a nuestras voluntades libres y que, por tanto, tuvo que procurar que uno solo o unos pocos mandasen y los demás obedecieran (DF, 1211, 295).

Bergson, a lo largo de las reflexiones que van de *La evolución creadora* a *Las dos fuentes de la moral*, sigue de cerca el debate entre las teorías de la evolución de Darwin y Lamarck, para optar decididamente por la segunda: la evolución es un proceso consciente, en la medida que tiene como motor no el azar y la fortuita adaptación, sino una materia viva preñada de memoria y, por ello, de la capacidad de generar variación ante circunstancias novedosas. La memoria permite retener lo dado en la percepción, para promover tanto una complejización corporal, como respuestas eficaces, que permiten a la especie adaptarse a su medio. La evolución no se realiza debido a una ciega inserción al entorno producto de azarosas mutaciones genéticas. La evolución es de orden psíquico y no mecánico. Es justo este proceso evolutivo el marco en el que se hace inteligible el carácter social de las especies. La especie humana no puede pensarse sino en el marco de la socialidad, pues, como decíamos, ésta constituye como una respuesta a

los retos que plantea la adaptación. El hombre es un animal social, pues necesariamente forma núcleos colectivos articulados en una estructura jerárquica, y en la habilitación de los mecanismos para extraer a otras sociedades lo que es necesario para garantizar la sobrevivencia: jerarquía y guerra, son las formas fundamentales de la sociedad en tanto producto del proceso evolutivo. Jerarquía y guerra son el sustrato instintivo fundamental en torno al cual gira la razón humana. El hombre es un animal social, en la medida que establece relaciones de subordinación, que le permiten violentar otras sociedades que poseen los bienes cuya posesión se traduce en el cumplimiento del proceso de la adaptación.

Bergson al respecto subraya:

De hecho, cuando afirmamos que el deber de respetar la vida y la propiedad ajena es una exigencia fundamental de la vida social, ¿de qué sociedad hablamos? Para responder, nos bastaría considerar lo que ocurre en tiempo de guerra. El crimen, el pillaje, así como la traición, el fraude y la mentira, no sólo se consideran lícitos, sino incluso meritorios. Lo beligerantes dirán, como las brujas de Macbeth: "lo hermoso es feo y lo feo es hermoso" [...] Del mismo modo, la paz siempre ha sido, hasta ahora, una preparación para la defensa, e incluso para la guerra. Nuestros deberes sociales se orientan hacia la cohesión de la propia sociedad, de buen o mal grado, nos imponen una actitud que consiste en la disciplina ante el enemigo. En otras palabras, el hombre al que apela la sociedad para disciplinarlo, ciertamente se ha enriquecido gracias a ella con todo lo que ha adquirido durante siglos de civilización, pero no es menos cierto que esta misma sociedad tiene necesidad de ese instinto primitivo que recubre de tan espeso barniz (DF, 1000, 26).

Para Bergson la inteligencia, al gravitar en la órbita del instinto, se ve determinada por su orientación de modo que sus mandatos contribuyen al sostenimiento de la especie: la guerra, la paz como preparación para la guerra y la jerarquía social como soporte interior tanto de la guerra misma, como de la cohesión social, se constituyen como núcleo fundamental de la conciencia del hombre, en tanto conciencia socializada que busca la adaptación de la especie a su medio.

Ahora bien, es en el marco de sus reflexiones evolutivistas que Bergson sitúa sus concepciones morales, fundadas en la distinción entre el yo profundo y el yo social. El yo profundo y el yo social se constituyen como la dicotomía fundamental que nutre la distinción entre la moral abierta

o autónoma –fuente de la libertad– y la moral cerrada, principio de un gregarismo semi-instintivo. Mientras que al yo profundo corresponden las aspiraciones más profundas del individuo y como veremos más adelante, expresa la vida en su forma más elevada, el yo social es aquel donde radica un lenguaje y una serie de representaciones que exigen al hombre una ciega obediencia y un ciego sometimiento a las disposiciones jerárquicas y las inclinaciones bélicas de la sociedad misma. Mientras el yo profundo permanece por lo general en estado virtual, en forma latente, sin apenas manifestarse, el yo social se constituye como el nexo eficaz de la conciencia del sujeto a la sociedad, nexo mediante el cual éste asume de manera pasiva y refleja una serie de ciegas obligaciones, que no obstante son el basamento de su identidad.²⁰

En este punto Bergson señala:

Así pues, la obligación no procede precisamente del exterior. Cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo. Si la conciencia desde lo hondo nos revela, a medida que se profundiza, una personalidad cada vez más original, inconmensurable con las otras y, por otra parte, inexpressable, en la superficie de nosotros mismos nos encontramos en una relación de continuidad con los demás, nos parecemos a ellos, y nos une una disciplina que ha creado entre ellos y nosotros una dependencia recíproca. Instalarse en esta parte socializada de sí mismo, ¿será acaso para nuestro yo el único modo de aferrarse a algo sólido? [...] No hablaremos por el momento, sin embargo, del esfuerzo que necesitaríamos para llegar hasta el fondo de nosotros mismos. Si bien este esfuerzo es posible, de hecho es excepcional, y es en la superficie, en el punto en que se inserta en el tejido de las otras personalidades, también consideradas en su exterioridad, donde nuestro yo encuentra normalmente un punto en que apoyarse. Su solidez radica en esa solidaridad. Pero en el punto en que se apoya, queda el mismo sociabilizado. La obligación, que nos representamos como un lazo entre los hombres, ata, en primer término, a cada uno de nosotros a sí mismo (DE, 986, 7).

²⁰ Cfr. Bernard Gilson, 1992:78: “Según Bergson, la coacción social tiene por característica esencial introducirse en la conciencia individual, llegar a serle interior bajo la forma del ‘yo social’. Esta se refiere al ‘yo superficial’ de *El ensayo*. La personalidad exterior sirve de lugar de paso entre lo individual y lo social. Psicológicamente, permite una delimitación: en ella, la exteriorización personal se equilibra con el desvanecimiento de la persona por la realidad social. La obligación moral y social llegan a ser uno de los hábitos del yo superficial y, en caso de conflicto, se pueden oponer desde el interior a las veleidades desviacionistas o anárquicas del individuo. El yo social, en este caso, constituye un aspecto muy importante del yo superficial.”

Para Bergson el hombre se constituye como un mixto entre un yo profundo y un yo social. El yo social es por lo regular aquel que predomina en la determinación de la conciencia, en la medida que ésta, mediante el cumplimiento de la obligación moral, nutre el proceso de socialización que asegura la sobrevivencia de la especie frente al entorno natural, incluidas otras sociedades agresoras que buscan extraer de ella los bienes para solventar su propia sobrevivencia. Al reflejo cumplimiento del deber moral, Bergson lo llama “el todo de la obligación”, pues la obligación misma presenta un carácter incuestionable e inalterable, que encuentra su satisfacción en su ciego cumplimiento. La obligación, a pesar de poseer un carácter racional, se resuelve como una estructura refleja que se traduce en la inmediata inserción del individuo a la sociedad: el todo de la obligación es, digámoslo así, la estructura biológico-psicológica por la cual el sujeto, aun actuando por cuenta propia, actúa en función de los requerimientos que presenta la especie para impulsar la lucha por la adaptación. El todo de la obligación goza de una eficacia que radica en el hecho de promover un sometimiento del individuo a la sociedad, independientemente de cual sea su contenido específico. Como venimos diciendo, el yo social es el fundamento de lo que Bergson llama la moral cerrada y ésta, el principio de la sociedad cerrada, de la propia sociedad jerárquica y guerrera. Moral cerrada y sociedad cerrada, son el derecho y el revés de una conciencia articulada en el todo de la obligación, en la que el cumplimiento del deber se lleva adelante de manera de modo digamos sonámbulo. La evolución de la especie humana, a los ojos de Bergson, se detiene en el binomio moral cerrada-sociedad cerrada en tanto estructuras que garantizan la forma de una sociedad jerárquica y guerrera que permiten a la sociedad dar continuidad a su forma frente al medio hostil que mina su forma. Sociedad cerrada y moral cerrada, son la forma de una conciencia que castra la emergencia del yo profundo, en aras del mantenimiento de la cohesión social.²¹

²¹ Cfr. Georges Levesque, 1975: 64, 65: “Para formular un imperativo categórico o para pretender que un fin es necesario absolutamente, la razón debe apoyarse sin saberlo en una necesidad que no tiene nada de racional, porque es biológica. Los diversos fines que la razón puede tomar para construir un sistema moral –pues puede construir sistemas indefinidamente-, son fines ya socializados y que llevan ya en su seno el todo de la obligación. La razón, dándose un fin, no se percató de que se da la sociedad, y con ello la presión característica de la moral cerrada [...] Así es como se explica que la inteligencia, destinada a la emancipación del individuo, acabe por aconsejarle la sumisión. Lo hace de buena fe: la vemos demostrar que la regla moral es una regla que uno se da a sí mismo y que obedecer a la regla moral es la verdadera libertad. Razonamiento ideológico: de hecho, toda moral es heterónoma.”

Bergson nos dice en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Consideremos dos líneas divergentes de evolución y un tipo de sociedad en cada uno de sus extremos. El tipo de sociedad que parecerá más natural será, evidentemente, el instintivo: el lazo que une entre sí a las abejas de una colmena se asemeja mucho más al que mantiene unidas, coordinadas y subordinadas unas a otras a las células de un organismo. Supongamos que por un instante la naturaleza haya querido, en el extremo de la otra línea de evolución, obtener sociedades en las que se dejara una cierta libertad a la elección individual; habrá hecho que la inteligencia obtenga en ellas resultados comparables, en cuanto su regularidad, a la que el instinto consigue en la otra: habrá recurrido a la costumbre. Cada uno de éstos hábitos, que podremos llamar “morales”, será contingente. Pero su conjunto, quiero decir, el hábito de adquirir hábitos, como se halla en la base misma de las sociedades y condiciona su existencia, tendrá una fuerza comparable a la del instinto, tanto en intensidad como en regularidad. Esto es precisamente lo que hemos llamado “el todo de la obligación” (DF, 996, 21).

De igual forma apunta:

La célula vive para sí misma y también para el organismo, aportándole y tomando de él la vitalidad. Si es preciso, se sacrificará al todo, y entonces, si duda, si fuera consciente, se diría que lo hacía para sí misma. Y probablemente, este sería el estado del alma de una hormiga que reflexionara sobre su conducta; sentiría que su actividad se mantiene en el punto intermedio entre el bien de la hormiga y el del hormiguero. Ahora bien, es a este instinto fundamental a lo que hemos unido la obligación propiamente dicha: implica, en su origen, un estado de cosas en el que lo individual y lo social no se distinguen uno del otro. Y por esta razón podemos decir que la actitud a la que corresponde es la de un individuo y una sociedad replegados sobre sí mismos. Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculo. Está cerrada (DF, 1006, 33).

Para Bergson la sociedad cerrada es el ámbito natural de una serie de conciencias que se vinculan entre en sí en la medida que se articulan en el todo de la obligación: la sociedad cerrada supone individuos que poseen una moral cerrada, la cual impide la emergencia de un yo profundo que se despliega como capacidad de autodeterminación. Bergson, desenvolviendo sus planteamientos evolutivistas, apunta que la vida, al

llevar adelante su más alta expresión en tanto memoria y conciencia, y al remontar la inercia que supone la figura de la inteligencia como instinto virtual, experimenta un proceso de concentración e intensificación que se traduce en una mutación que da lugar a su forma como libre albedrío. Según Bergson el acto libre es esporádico y excepcional, pues representa el penoso triunfo de la vida que supera el dique evolutivo que implica la obligación moral. Sólo en la medida en que la vida va más allá de la forma que se había dado en la moral y la sociedad cerradas, es que puede volcarse sobre sí misma, aprehenderse de forma inmediata, para resolverse en una intensidad autopoiética que es el fundamento del acto libre. Para Bergson entre la moral cerrada y la moral abierta donde florece la libertad misma no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, pues en el tránsito de una a otra se despliega un proceso creativo. No es que la moral cerrada sea una moral abierta disminuida, ni la moral abierta una moral cerrada depurada. Entre ambas existe un desnivel ontológico que expresa el progreso de la vida que se recupera a sí misma para proyectarse como una intensidad que es memoria y conciencia, y por ello puede traer al mundo formas novedosas: la libertad es para Bergson la irrupción de fuerzas psíquicas largamente acumuladas que florecen en una intuición por la que la conciencia, al tomar contacto con su principio vital, supera todo condicionamiento reflejo y sensomotor ligado al todo de la obligación, llevando a este principio hacia una progresión que se constituye como poder creador.²²

Bergson nos dice en *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*:

Se forma aquí, en el seno mismo del *yo* fundamental, un *yo* parásito que continuamente minará el terreno al otro. Son muchos los que viven así y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se convertiría en persuasión si el *yo* todo entero se la asimilase; la pasión,

²² Cfr. Frédéric Worms, 1977: 80: "El tercer capítulo de *El ensayo*, que trata sobre la libertad, puede presentarse como la simple consecuencia del anterior, tanto si se toman en cuenta los análisis más profundos de la acción y de la creación, como aquellos de la voluntad. Es libre el acto que actualiza la sola duración de la persona: no aquel que encara un fin o 'realiza' un posible o un motivo exterior, sea este racional y universal, sino aquel que se 'desprende' por un proceso continuo de intención y de esfuerzo, de una duda y un progreso en el tiempo. En este sentido, sólo el acto libre abre verdaderamente un futuro, en el momento mismo donde éste se completa, y jamás en su anticipación. Todos los otros actos se mantienen en el instante de la representación, no producen nada nuevo."

incluso repentina, no presentaría ya el mismo carácter fatal si aquél reflejase en ella, al igual que en la indignación de Alceste, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si nos comunicase tan sólo ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues es del alma entera, en efecto, de donde proviene la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica de la cual se refiere (DI, 110, 125).

Para Bergson la intuición es el vehículo de la libertad. La conciencia desde la perspectiva de nuestro autor se desenvuelve como espontánea autodeterminación, en tanto desborda su forma en tanto inteligencia como instinto virtual. Bergson no contempla una negación de la inteligencia por la intuición, sino su purificación de lo que tiene de meramente instintivo –su tendencia a dar cumplimiento al todo de la obligación– y su subsunción en una aprehensión inmediata de la vida por la que la conciencia se constituye como un espacio de indeterminación que se endereza como variación, diferenciación e innovación. Intuición es para Bergson creación, y la creación es el fundamento de una libertad por la que la conciencia aparece como causa de sí y se realiza en la producción como hemos dicho de formas inéditas. El yo profundo, momentáneamente, desarbola al yo social, dando lugar no a una moral refleja o cerrada, sino a una moral abierta en la que la responsabilidad, la capacidad de responder por uno mismo, aparece como expresión de una vida que recae sobre sí y permite al sujeto darse su propia forma. En este sentido, Bergson ensancha la dicotomía yo social/yo profundo, con la dicotomía afección sensomotora –que aparece como material afectivo-perceptivo de la moral cerrada en tanto moral semi-instintiva y refleja/emoción creadora –en tanto núcleo del acto libre. Mientras que la afección sensomotora es un momento del sistema percepción-afección-reacción, que asegura el cumplimiento del todo de la obligación y la articulación de una corporalidad y una conciencia ciega y disciplinada, la emoción creadora es una intensidad psíquica –justo una intuición– en la que la vida en su dimensión más originaria es el principio por el cual el sujeto es causa y forma de sí, revelando en la forma singular de su personalidad irrepetible, la conciencia que late en su cuerpo en tanto memoria y materia viva.²³

²³ Cfr. Bernard Gilson, 1985: 79: “Para comprender la distinción [entre la moral abierta y la moral cerrada] se debe acudir a la teoría a la emoción de *Materia y memoria*. El hombre que se alista a actuar toma conciencia desde el principio de su acto bajo una forma emotiva. Lejos de que el sentimiento se fije en él mismo de manera

Bergson al respecto subraya:

Hay que distinguir dos especies de emoción, dos variedades del sentimiento, dos manifestaciones de la sensibilidad, que no tienen entre sí otra cosa en común que el ser estados afectivos distintos de la sensación y el no reducirse, como ésta, a la mera transposición psicológica de una excitación física. En la primera, la emoción es consecutiva de una idea o imagen representada; el estado sensible es resultado, desde luego, de un estado intelectual que no le debe nada, que se basta a sí mismo y que, si sufre su efecto de rebote, entonces pierde más de lo que gana. Lo que ocurre es una agitación de la sensibilidad a causa de una representación. Pero la otra emoción no es determinada por una representación de la que sería la continuación y de la que seguiría siendo distinta (DF, 1011, 40).

Asimismo apunta:

La primera [emoción] es infraintelectual; de ésta se ocupan generalmente los psicólogos y en ella se piensa cuando se opone la sensibilidad a la inteligencia o cuando se hace de la emoción un vago reflejo de la representación. Pero de la otra diríamos de buen grado que es supraintelectual si la palabra no evocara inmediatamente y exclusivamente la idea de una superioridad de valor; se trata también de una anterioridad en el tiempo de la relación que hay entre lo que engendra y lo que es engendrado. En efecto, únicamente la emoción de este segundo género puede llegar a ser generadora de ideas [...] La obra genial es, las más de la veces, algo que sale de una emoción única en su género, que se hubiera creído inexpresable y que ha querido expresarse. Pero, ¿no es esto lo que ocurre con toda obra, por imperfecta que sea, en la que hay una parte de creación? Cualquiera que se dedique a la composición literaria ha podido comprobar la diferencia que hay entre la inteligencia dejada a sí misma y la que consume con su fuego una emoción original y única, nacida de una coincidencia entre el autor y su objeto, es decir, de una intuición (DF, 1012, 41, 43).

Bergson, en la serie de análisis que van de *El ensayo a Materia y memoria*, y de este texto a *La evolución creadora* y a *Las dos fuentes*, da cuenta de la

intelectual, el espíritu entero se lanza hacia delante en el ejercicio de la libertad. La mayor parte de las emociones son superficiales y proceden de actos materiales. Una emoción profunda puede anunciar un acto libre o una intuición que compromete la personalidad en su conjunto.”

estructura de la conciencia humana a partir de la delimitación de una serie de mixtos que encofran los diferentes aspectos de su evolución: yo social y yo profundo, memoria refleja y memoria pura, afección sensomotora y emoción creadora, inteligencia como instinto virtual e intuición, son mixtos que señalan los polos de una conciencia que no obstante por lo común se articula bajo una moral cerrada que da lugar a una sociedad jerárquica y guerrera, ocasionalmente bien puede desplegarse bajo la forma justo de una emoción creadora que es espontánea autodeterminación: para Bergson el valor moral es expresión de una conciencia que se vincula inmediatamente con su principio vital, llevándolo a una determinación más profunda que la que éste tiene regularmente en la forma de la moral cerrada fundada en el todo de la obligación. La libertad para Bergson radica no en el cumplimiento de una serie de valores o normas preestablecidas, sino en la creación de valores por los que la conciencia se da forma sí misma. Vida y valor se identifican en la filosofía de Bergson cuando la conciencia se desidentifica del sordo cumplimiento de la obligación moral, y se despliega como una intensidad creativa que es el pilar que sostiene a la moral abierta. La moral abierta es para Bergson libertad, en tanto la conciencia retoma la vida que es su raíz y la hace el botón en flor de una moral autónoma en la que el sujeto se tiene a sí mismo como causa.²⁴

Las reflexiones evolutivistas bergsonianas relativas a la materia viva, desembocan en una teoría del acto libre, en la que éste se constituye como tal justo al retrotraer a la propia vida que es su fundamento para lanzarla a un proceso creativo capaz de traer al mundo formas irrepetibles e impredecibles, formas que se constituyen como expresión de un hombre que conquista su completa forma humana, remontando su dimensión meramente animal o semi-instintiva.

²⁴ Cfr. Georges Levesque, 1975: 118: "Evidentemente, no se trata de nuestras emociones ordinaria o infraintelectuales. Éstas son relativas a nuestras necesidades. Van siempre precedidas de una idea o una imagen representada, de la que dependen: así el miedo, la cólera. Son próximas a las sensaciones. Provocan una agitación de superficie, cuyo efecto se dispersa, o también una oscilación de las partes sin desplazamiento alguno. La emoción que nos interesa es *supraintelectual*, precede a todas las ideas y a todas las imágenes que se pueden sacar de ella. Nace de una elevación de las profundidades que lleva adelante el todo del alma y que primeramente permanece indivisa. Se halla en el origen de todas las creaciones del arte, de la ciencia, de la moral. Pero lo esencial es el alcance prodigioso que Bergson asigna a esta afectividad superior. Barre el postulado intelectualista que vicia a casi todas las teorías de la emoción. *La emoción no es nada menos que la irrupción del principio creador en persona, en su simplicidad y en su indivisión originales*. O más bien, no es que el principio entre en nosotros, sino que nosotros, súbitamente somos transportados a él. La emoción es el rapto del individuo por la vida."

IV. Jung

Para Jung la vida encuentra en los sueños y su contenido arquetípico una de sus más diáfanas manifestaciones. Los sueños no son para Jung meras figuras imaginativas o residuos de la psique carentes de significación. Por el contrario, son expresión inmediata del sustrato más originario de la vida y vía fundamental para conocer su forma en tanto principio genético de la conciencia. Éstos contienen fines y un horizonte de sentido que asegura el vínculo de la conciencia con la vida y el desarrollo de la vida en la conciencia. Para Jung los sueños son la vida misma que se manifiesta a la conciencia sin la mediación de la razón. Éstos guardan una gran cantidad de energía psíquica. En ocasiones presentan un carácter numinoso, es decir, pueden suscitar profundas emociones que conmueven y sacuden a la conciencia misma. Los sueños, justo por su elevada carga psíquica, aparecen como motor de la acción, aún cuando el sujeto no tenga clara conciencia de éstos, ni del propio horizonte de sentido que late en ellos. Para Jung la conciencia ha de ensancharse mediante la asunción del material psíquico que suponen los sueños, ampliando su base existencial y con ello, su acción misma. La psicología junguiana busca recuperar el material onírico que ofrece el inconsciente, precisamente para establecer una teoría de la acción moral en la que consciente e inconsciente converjan y doten a la propia acción y a la formación del carácter de una dimensión vital y un horizonte práctico rico en posibilidades y significación.

Jung señala en *El hombre y sus símbolos*:

Hemos de comprender que los símbolos oníricos son, en su mayoría, manifestaciones de una psique que está más allá del dominio de la mente consciente. Significado y propósito no son prerrogativas de la mente: actúan en la totalidad de la naturaleza viva. En principio, no hay diferencia entre desarrollo orgánico y psíquico. Al igual que una planta produce sus flores, la psique crea sus símbolos. Cada sueño es prueba de ese proceso (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 61).

Asimismo apunta:

Este argumento ilustra la forma en que aparecen los arquetipos en la experiencia práctica: son, al mismo tiempo, imágenes y emociones. Se puede

hablar de un arquetipo sólo cuando estos dos aspectos son simultáneos. Cuando meramente se tiene una imagen, entonces es sólo una imagen oral de escasa importancia. Pero al estar cargada de emoción, la imagen gana numinosidad (o energía psíquica); se hace dinámica, y de ella han de salir consecuencias de alguna clase (*El hombre y sus símbolos* 4, 2003: 94).

Para Jung los sueños son vía del vínculo eficaz de la conciencia con un inconsciente que se identifica con la vida. La vida, bajo la forma del símbolo inconsciente, establece derroteros emotivos que tutelan al consciente y nutren su desenvolvimiento. Para Jung los sueños mayores, aquellos que expresan el fondo de la psique, revelan una estructura simbólica o arquetípica, que se constituye como un elemento fundamental de una conciencia que integra en su movimiento una dimensión vital. Es justo el análisis de las relaciones entre el inconsciente en tanto sustrato vital y el consciente como ámbito de emergencia de la acción, el objeto de reflexión junguiana y como veremos también, el criterio fundamental para rastrear su postura ante el problema de la libertad y la génesis del valor moral.

Para Jung la significación de los sueños ha de buscarse no en los juicios de una razón autónoma, sino en el arte, en la mitología y en la religión, que son formas expresivas éstas del inconsciente colectivo en tanto núcleo del sustrato psíquico que se encuentra en la infancia de la humanidad y que se articula justo en los contenidos y la carga emotiva que los propios símbolos arquetípicos exhiben.²⁵ Para Jung el hombre moderno, frente al fenómeno de extrema racionalización y funcionalización que presenta su vida, ha de volver la mirada a la mitología y a los motivos inconscientes encriptados en ella, con el objeto de promover una cimentación de la base existencial de la conciencia, fundada en una armonización de las dimensiones consciente e inconsciente: consciente e inconsciente desde la perspectiva de nuestro autor deben de establecer una adecuada circularidad en aras de la salud psíquica del individuo y la cultura.²⁶

²⁵ Al respecto Cfr. Jaffé, 1992:53: "El método de investigación de Jung era preeminentemente histórico. Consistía, en esencia, en comparar ideas e intuiciones, y los esclarecimientos que había logrado del material empírico proporcionado por sus pacientes, con la evidencia histórica. Este método le permitía ver sus propias experiencias psíquicas y descubrimientos psicológicos en forma objetiva y establecer su validez general."

²⁶ Cfr. Joseph L. Henderson, 2003:106: "Una de las principales contribuciones de nuestro tiempo para la comprensión y revalorización de tales símbolos eternos la hizo la escuela psicoanalítica del Dr. Jung. Ha ayudado a romper la arbitraria distinción

Jung señala al respecto:

No podemos permitirnos ser ingenuos al tratar de los sueños. Se originan en un espíritu que no es totalmente humano sino más bien una bocanada de naturaleza, un espíritu de diosas bellas y generosas, pero también crueles. Si queremos caracterizar ese espíritu, tendremos que acercarnos más a él, en el ámbito de las mitologías antiguas o las fábulas de los bosques primitivos, que en la conciencia del hombre moderno. No niego que se han obtenido grandes ganancias con la evolución de la sociedad civilizada. Pero esas ganancias se han hecho al precio de enormes pérdidas cuyo alcance apenas hemos comenzado a calcular (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 45).

Asimismo apunta:

En beneficio de la estabilidad mental y aun de la salud fisiológica, el inconsciente y la conciencia deben estar integralmente conectados y, por tanto, moverse en líneas paralelas. Si están separados o “disociados”, se derivará alteración psicológica. A este respecto, los símbolos oníricos son los mensajeros esenciales de la parte instintiva enviados a la parte racional de la mente humana, y su interpretación enriquece la pobreza de la conciencia de tal modo que aprende a entender de nuevo el olvidado lenguaje de los instintos (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 45).

Para Jung la salud del individuo y la cultura radica en una adecuada complementariedad de las dimensiones consciente e inconsciente. El inconsciente es el fondo donde se expresan los arquetipos que, a manera de razones seminales, permiten por su desarrollo llevar adelante una cabal formación de la conciencia en la que lo racional y lo irracional no se articulen en una relación caótica y conflictiva, sino en la que la conciencia pueda disfrutar del propio sustrato vital y la carga emocional que los propios arquetipos revisten. El consciente ha de enriquecerse con la energía que supone el material psíquico que entraña el inconsciente.

entre el hombre primitivo, a quien los símbolos le parecían parte natural de su vida diaria, y el hombre moderno, para quien los símbolos, aparentemente, no tienen significado y carecen de importancia.

Como ya ha señalado el Dr. Jung, la mente humana tiene su propia historia y la psique conserva muchos rastros de las anteriores etapas de su desarrollo. Es más, los contenidos del inconsciente ejercen un influencia formativa sobre la psique. Conscientemente, podemos desdeñar esos contenidos, pero inconscientemente respondemos a ellos y a las formas simbólicas –incluidos los sueños– con que se expresan.”

El inconsciente ha de encontrar en el consciente el terreno fértil para ver germinar sus contenidos, en términos de la promoción de una acción plena de sentido.

La pérdida de la dimensión arquetípica, es la pérdida del motor de lo que Jung denomina principio de individuación. El principio de individuación, sobre el que volveremos más adelante, es la construcción de un carácter que tiene su principio en el desarrollo del arquetipo que en tanto huella, marca o carácter, empuja al sujeto a llevar adelante un proceso de singularización, en el que se resuelve la libertad en tanto capacidad de autodeterminación. Una personalidad sana para Jung responsablemente asume y conduce los instintos que la animan, cosechando justo un carácter que como un mirar expresivo, único e irrepetible, refleja una experiencia a la vez universal y peculiar: un sentimiento de totalidad en la que el sujeto se vincula a “Dios” o la vida y en el que la vida dota de sentido y significación a su existencia, nutriendo la realización de un intransferible ejercicio de la libertad.

Bergson hace expresos estos planteamientos al dar cuenta de la raíz etimológica de la palabra “arquetipo” y su relación con una noción de religión que gana contenido gracias a la psicología del inconsciente:

La psicología se ocupa del acto de ver y no de construir nuevas verdades religiosas, en un momento en que ni siquiera las doctrinas existentes han sido comprendidas aún. Es sabido que en materia de religión no puede comprenderse nada que no se haya experimentado interiormente [...] De manera que si como psicólogo digo que Dios es un arquetipo, me refiero al tipo impreso en el alma, vocablo que, como es notorio, deriva de Tipos=golpe, impresión, grabación (*Psicología y alquimia*, 2002: 22).

Jung no ve en el vínculo con los arquetipos inconscientes la base de un mecánico proceso de homologación social, sino un proceso de singularización por el que el sujeto bien puede vincularse a la sociedad misma desde la dimensión de la autonomía moral. Desde la perspectiva jungueana, no es en función de la aceptación pasiva de una ley moral predeterminada que el sujeto ha de relacionarse con su entorno social, como si el sujeto mismo sólo pudiese cobrar forma por los propios patrones que la sociedad le impone. Jung ve justo en el proceso de incorporación a la conciencia y sublimación de la propia carga psíquica, la condición fundamental de la integración del sujeto en el orden social, pues dicha sublimación implica la formación de un sujeto autónomo

capaz de aportar a la sociedad misma contenidos diversos provenientes de su inconsciente, que gozan de la impronta de una autenticidad que es responsabilidad.²⁷

Jung nos dice al respecto:

Porque el resultado no puede ser un total nivelamiento colectivo del individuo para adaptarlo a las "normas" de su sociedad. Esto llevaría a la situación menos natural. Una sociedad sana y normal es aquella en la que la gente está habitualmente en desacuerdo porque un acuerdo general es relativamente raro fuera de la esfera de las cualidades humanas instintivas (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 54).

Para Jung los arquetipos inconscientes son el resorte interior de una conciencia que no reniega de su principio vital, sino que lo asume como núcleo orgánico y fuente nutricia de su despliegue. La conciencia, al desenvolver justo los arquetipos que son su principio genético, lleva adelante un proceso de singularización que permite al sujeto un armónico vínculo a la sociedad, que no cancela justo la dimensión de una interioridad que es el fondo energético y de significación que como hemos dicho le permite dotar de sentido a su existencia.²⁸

²⁷ En relación a los símbolos en los que se manifiesta la sombra, Cfr. Joseph L. Henderson, 2003:117: "No obstante, el ego está en conflicto con la sombra, en lo que el Dr. Jung llamó 'la batalla por la liberación'. En la lucha del hombre primitivo por alcanzar la consciencia, este conflicto se expresa por la contienda entre el héroe arquetípico y las cósmicas potencias del mal, personificada en dragones y otros monstruos. En el desarrollo de la conciencia individual, la figura del héroe representa los medios simbólicos con los que el ego surgiente sobrepasa la inercia de la mente inconsciente y libera al hombre maduro."

²⁸ Asimismo Cfr. Von Franz, M. L., 1995:25: "Pero nuestro yo consciente no es de ninguna manera exclusivamente individual, a pesar de que lo sentimos así cuando decimos 'yo' (y frecuentemente nos estamos refiriendo a nuestro cuerpo). Innumerables impulsos, ideas, representaciones, objetivos y actos de voluntad del yo son puramente colectivos; esto significa que son similares a los de otras personas, si no idénticos. Para la parte inconsciente de la psique ocurre lo mismo, sólo una parte de sus manifestaciones (sueños, etc.) se refieren a lo vivido individualmente (eso es lo que Jung llama lo inconsciente individual). Pero muchas otras tienen su origen en el 'inconsciente colectivo' y no se las puede asignar al individuo. Incluso aquello más íntimo, es decir, lo que vivimos como 'yo', como 'mi' individualidad, es algo de muchas capas, algo que racionalmente no es posible agotar describiéndolo. La realización más consciente de estas diferentes capas es un proceso gradual de desarrollo en muchas fases, que C. G. Jung denomina individuación."

A decir de Jung, la mitología y el arte son la constatación de que los arquetipos inconscientes aparecen como el basamento más arcaico de la conciencia humana, mismo que se expresa justo en la formación de la cultura. Jung señala que existen pueblos sin ciencia, en el sentido moderno de la palabra, pero que jamás han existido pueblos sin religión, arte y mitología: el inconsciente desde que el hombre es hombre se ha constituido como principio genético no sólo de la conciencia individual, sino de la cultura misma. Negar la dimensión inconsciente de la psique, es cortar la raíz vital del individuo, esclerosar su esfera cultural, y negar su salud individual y la salud de la colectividad en la que se desenvuelve. Por su elevada carga emotiva, por su carácter numinoso, los arquetipos inconscientes no deben ser negados, de lo contrario éstos reconducen su carga energética por vías que resultan nocivas para el individuo y la sociedad.

Jung apunta en *El hombre y sus símbolos*:

Se puede percibir la energía específica de los arquetipos cuando experimentamos la peculiar fascinación que los acompaña. Parecen tener un hechizo especial. Tal cualidad peculiar es también característica de los complejos personales; y así como los complejos personales tienen su historia individual, lo mismo les ocurre a los complejos sociales de carácter arquetípico. Pero mientras los complejos personales jamás producen más que una inclinación personal, los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías que influyen y caracterizan a naciones enteras y a épocas de la historia (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 76).

De igual modo subraya:

Los símbolos inconscientes, son un factor con el cual tiene que contar el psicólogo; es tontería desdeñarlos, porque, en términos racionales, parezcan absurdos o sin importancia. Son integrantes de importancia de nuestra constitución mental y fuerzas vitales en la formación de la sociedad humana, y no pueden desarraigarse sin grave pérdida. Allí donde son reprimidos o desdeñados, su energía específica se sumerge en el inconsciente con consecuencias inexplicables (*El hombre y sus símbolos*: 90).

Desde la perspectiva de Jung, la negación de la carga energético-emotiva de los arquetipos inconscientes, equivale a su reconversión en una “sombra” que no aparece como fuente de sentido para nutrir y enriquecer la

dimensión consciente, sino como detonador de una serie de actos por completo irreflexivos ante los cuales el sujeto, una vez recobrada la propia conciencia, experimenta horror, pues bien puede descubrirse súbitamente a sí mismo como autor de crímenes abominables. La sombra para Jung es la forma de un inconsciente que al verse reprimido irrumpe abruptamente en la consciencia disolviendo su forma y minando todo incipiente proceso de autodeterminación.

Para Jung la sombra es resultado de una conciencia que abandona el cultivo de su propio principio vital, de modo que este principio, justo por su elevada carga psíquica-energética, revienta interiormente a la conciencia, haciéndola vehículo de una conducta bruta y destructiva, que atenta contra la propia estructura armónica de la psique individual y social.

Jung apunta respecto al concepto de sombra:

Tales tendencias forman una “sombra” permanente y destructiva en potencia en nuestra mente consciente. Incluso las tendencias que, en ciertas circunstancias, serían capaces de ejercer una influencia beneficiosa, se transforman en demonios cuando se las reprime. Esa es la razón de que mucha gente bien intencionada le tema incomprendiblemente al inconsciente y, de paso, a la psicología (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 90).

La negación de la circularidad entre las dimensiones consciente e inconsciente en las que se articula una personalidad sana, deviene en la génesis de una sombra que de un modo u otro termina por irrumpir en la conciencia misma, haciendo evidente la represión y la perversión de su carga energética constitutiva y la supresión del sentido existencial que ésta conlleva. La sombra para Jung es la forma de una conciencia que ve cancelada la comunicación con su lado inconsciente, determinándolo por su olvido y abandono como un elemento disolvente que orilla al sujeto a realizar actos por completo irreflexivos.

En este sentido es que Jung critica a las grandes tradiciones religiosas en las que la humanidad ha visto cifrados sus valores culturales. No obstante la religión expresa los contenidos inconscientes de la psique, debido al dogma y su fuerte aparato institucional, castra tanto el vínculo inmediato del sujeto con los mismos, como la evolución de éstos en tanto formas vivas que se determinan como valores capaces de dar forma al sujeto y a la sociedad. En opinión de Jung, tanto las religiones institucionalizadas, como el férreo racionalismo moderno, ocultan la

dimensión inconsciente de la psique, haciendo de la cultura no el terreno fértil en el que el individuo y la sociedad han de cosechar su forma, sino un ámbito en el que la sombra se enquistaba y acumula, hasta estallar de forma abrupta y avasalladora.

En este contexto Jung subraya:

El budista desecha el mundo de las fantasías inconscientes como ilusiones inútiles; el cristiano pone la Iglesia y la Biblia entre él y su inconsciente; y el intelectual racionalista ni siquiera sabe que su consciencia no es el total de su psique. Esta ignorancia persiste hoy día a pesar del hecho de que desde hace más de setenta años el inconsciente es un concepto científico básico que es indispensable para toda investigación psicológica seria (*El hombre y sus símbolos*: 100).

El hombre contemporáneo, para Jung, carga la terrible herencia de una cultura que experimenta una separación de las raíces inconscientes que la ligan a la vida. El dogma y las instituciones religiosas, así como el propio racionalismo moderno, al mediar la relación entre consciente e inconsciente, corta de tajo una experiencia inmediata del sujeto con su interioridad, de modo que alimenta una neurosis que es fuente tanto de heteronomía moral, como de una barbarie que recurrentemente se despliega como violencia, exterminio y guerra. Como apuntábamos más arriba, la negación del inconsciente se traduce en la génesis de una sombra por la cual el sujeto se descubre a sí mismo como autor de actos deleznable que ponen seriamente en entredicho su valía moral, su responsabilidad (su capacidad de responder por sí mismo) y el sentido de la cultura misma. El férreo dogmatismo religioso y el racionalismo que padece Occidente, son para Jung los detonadores de una neurosis que es origen no de progreso moral y un proceso de humanización, sino de llana barbarie y autodestrucción.

Jung apunta al respecto:

Nuestros tiempos han demostrado lo que significa abrir las puertas del inframundo. Cosas cuya enormidad nadie hubiera imaginado en la idílica inocencia del primer decenio de nuestro siglo han ocurrido y han trastocado nuestro mundo. Desde entonces, el mundo ha permanecido en estado de esquizofrenia. No sólo la civilizada Alemania vomitó su terrible primitivismo, sino que también Rusia está regida por él y África está en llamas. No es de admirar que Occidente se sienta incómodo (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 90).

También anota:

El hombre corre siempre el peligro –cada vez más– de no ver las realidades y las necesidades irracionales de su psique, y de creer que “puede hacer la cuenta sin contar con la huésped”; esto se ve de la manera más clara en las grandes empresas político-sociales tales como el socialismo y el comunismo: en el primero sucumbe el Estado y en el segundo sucumbe el individuo (*Respuesta a Job*, 2007: 109).

Comunismo y socialismo, son para Jung caras de un totalitarismo cultural en el que la imposición de una serie de valores y normas determinados, lejos de invitar al individuo al fortalecer la construcción de su carácter, se traducen en el proceso de homologación social que ahoga toda búsqueda y conquista de una identidad individuada donde radica una efectiva autonomía moral. La acusada homologación social que exhiben el comunismo y el socialismo, se traducen en la acumulación de una cantidad enorme de energía psíquica que al no encontrar los cauces adecuados de su desarrollo, se manifiestan en términos de guerra y destrucción. La segunda guerra mundial en este sentido, es para Jung ejemplo de la heteronomía moral de Occidente, heteronomía moral que se concreta como una barbarie y destrucción que atraviesa al hombre mismo, pues es la vida que se expresa sin el concurso de una conciencia que la sublime y le otorgue una dimensión humana. No sólo el comunismo y el socialismo, sino el propio capitalismo, son sistemas económico-culturales que anulan el vínculo del sujeto con el inconsciente colectivo, sentando las condiciones para su expresión en términos de guerra y exterminio. El capitalismo presenta una homologación social no en forma de ciega adhesión a un partido y políticas culturales determinadas, sino a una sociedad de consumo y un irracional uso de la ciencia y la tecnología, que son el revés de un belicismo incapaz de enriquecer la conciencia y otorgarle genuino sentido a la existencia.

Jung subraya al respecto:

Es ese estado de cosas el que explica el peculiar sentimiento de desamparo de tantas gentes de las sociedades occidentales. Han comenzado a darse cuenta de que las dificultades con las que nos enfrentamos son problemas morales y que los intentos para resolverlos con una política de acumulación de armas nucleares o de “competición” económica sirve de poco, porque corta los caminos a unos y otros. Muchos de nosotros comprendemos ahora que los medios morales y mentales serían más eficaces, ya

que podrían proporcionarnos una inmunidad psíquica contra la infección siempre creciente (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 82).

Occidente, desde el punto de vista de Jung, se ha enfrascado durante el siglo XX en el horror que representan dos guerras mundiales, debido a su incapacidad de llevar adelante la vida que es su fundamento, en términos de la creación de una serie de valores que expresen justo una autonomía moral producto del sano vínculo entre las dimensiones consciente e inconsciente de la psique. La toma de contacto con el inconsciente es para Jung la fuente de una autonomía moral que otorga al sujeto y la sociedad una dimensión cabalmente humana. No es por la imposición de una serie de valores que prescindan del fundamento de una experiencia del vínculo con la vida y sus arquetipos inconscientes, que el hombre puede conducir a la vida misma para hacerla combustible de su propio fortalecimiento psicológico y cultural.²⁹ Para Jung el valor moral y toda verdad de carácter existencial son expresión de la vida. No es el valor quien ha de conducir el despliegue de la misma. Psicología profunda y vitalismo se dan la mano en la doctrina junguiana, estableciendo una ética en la que la libertad es manifestación de un vínculo inmediato del sujeto con la propia vida, el cual aparece como fuente de energía para llevar a cabo una afortunada integración de la personalidad.

Como hemos dicho, la adecuada relación entre vida y valor aparecen en la doctrina de Jung como coordinada fundamental para dar cuenta de la formación de una personalidad y una cultura sanas. Es por la inadecuación de su feliz vínculo que Jung explica las distorsiones que frecuentemente padecen el hombre individual y la cultura misma. El vitalismo jungueano en este sentido aparece no sólo como una psicología, sino como una antropología y una filosofía de la cultura en la que el hombre mismo, justo al asumir a fondo los contenidos de la vida misma que es su principio, puede dar a luz una libertad, donde radica justo su completa humanidad.

²⁹ Jung mismo nos dice al respecto: “En un periodo de la historia humana en que toda energía disponible se emplea en investigar la naturaleza, se presta poca atención a la esencia del hombre, que es la psique, aunque se hacen muchas investigaciones en sus funciones conscientes. Pero la parte de la mente, de verdadera complejidad y desconocida, en la que se producen los símbolos está aún virtualmente inexplorada. Parece casi increíble que, aun recibiendo señales de ella todas las noches, resulte tan tedioso descifrar esos mensajes para la mayoría, salvo para unos cuantos que se toman la molestia de hacerlo. El mayor instrumento del hombre, su psique, es escasamente atendido y, con frecuencia, se recela de él y se le desprecia. ‘Es solamente psicológico’ significa, con demasiada frecuencia, no es nada” (Jung, 2003: 101).

2. INTERIORIDAD Y TRASCENDENCIA: HACIA UN DIAGNÓSTICO DE LA CULTURA MODERNA

I. Spinoza

Spinoza establece una relación entre la vida y el valor que exige ser matizada. No obstante Dios o la vida aparece como causa inmanente del hombre, de modo que encuentra en éste su ámbito expresivo y constitutivo, retiene para sí digamos cierto carácter trascendente (que como veremos más adelante, debe ser interpretado en términos de interioridad) y la determinación de su forma como conciencia. La vida del Dios spinoziano no es ciega fuerza que sólo en el hombre se despliegue como una conciencia capaz de crear el valor moral. Dios en un sentido fuerte goza en sí mismo de una conciencia producto de su autoconocimiento. Para Spinoza Dios o la vida se conoce en la naturaleza como en un espejo. Dios o la vida es poder de pensar que se conoce en tanto poder de existir, y poder de existir que se despliega como poder de pensar. Poder de pensar y poder de existir son la determinación de una sustancia que a la vez que aparece como causa eficiente, es también causa formal: causa formal y causa eficiente se conjugan en el Entendimiento Infinito de Dios, esto es, en la Idea que Dios tiene de sí, en tanto se conoce como siendo su propia causa.

Spinoza nos dice en la *Ética*:

[...] esto parecen haberlo visto, como a través de una niebla, algunos hebreos, y son los que sientan que Dios, el Entendimiento de Dios y la cosa por él entendida son uno y lo mismo (*Ética*, II, Prop. VII, Esc.).

Asimismo apunta:

La potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es, todo lo que se sigue formalmente de la naturaleza infinita de Dios, todo ello se sigue objetivamente en Dios en el mismo orden y con la misma conexión, de la Idea de Dios (*Ética*, II, Prop. VII, Cor.).

El Dios de Spinoza se conoce como siendo causa de sí en su Entendimiento Infinito. La sustancia como causa inmanente de la naturaleza, se articula en una Idea que es tanto su principio como su síntesis. Absoluto

poder de existir y absoluto poder de pensar se identifican en el Entendimiento Infinito de Dios que es el fundamento por el que el Dios de Spinoza no aparece como ciega fuerza, sino como un conocimiento de sí que es conciencia.³⁰

Ahora bien, Dios o la sustancia, al conocerse en su Entendimiento Infinito, se conoce justo como causa de sí, y en ese sentido se ama a sí mismo. El Dios de Spinoza es un Dios de amor, en la medida que se descubre en su Entendimiento Infinito como siendo su propia causa.

Spinoza apunta en el libro II de la *Ética*:

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito:

Dios es absolutamente infinito, esto es, la naturaleza de Dios goza de una perfección infinita, y ello acompañada por la idea de sí mismo, por la idea de su propia causa. Esto es lo que [...] hemos dicho que el amor intelectual. (*Ética*, V, Prop. XXX y Dem.)

La vida para Spinoza tiene como dimensión más profunda el amor. El conocimiento de sí en el que Dios se constituye, se resuelve en un amor que es la forma misma de Dios en tanto sustancia. El vitalismo spinoziano, de esta forma, encuentra en el amor la esencia misma de la vida.

Así las cosas, podemos señalar que el hombre, si bien aparece como dominio expresivo y constitutivo de Dios, y goza de una suficiencia ontológica, epistemológica y ética, es sólo gracias a su vínculo con Dios

³⁰ Cfr. Deleuze, 1975: 112. Respecto a la determinación de la esencia divina como poder existir en el planteamiento filosófico de Spinoza: “La expresión se presenta aquí como la relación de la forma y de lo absoluto: cada forma expresa, explica o desarrolla el absoluto, pero el absoluto contiene o ‘complica’ una infinidad de formas. La esencia absoluta de Dios es potencia absolutamente infinita de existir y actuar; pero precisamente, si afirmamos esta primera potencia como idéntica a la esencia de Dios es bajo la condición de una infinidad de atributos formalmente o realmente distintos. Potencia de existir y actuar es pues la esencia formal-absoluta [de Dios].”

Asimismo Al respecto, Cfr. Zac, 1965: 38: “Al ligar la idea de causalidad inmanente de Dios a la idea de Vida, el pensamiento [de Spinoza] se integra en la tradición judía. Dios es la Vida y la fuente de Vida. La vida de Dios da cuenta de la existencia y de la esencia de las cosas”.

En este contexto, asimismo, Cfr. Preposiet, Jean, 1998: 58: “En el universo spinoziano, todos los seres –y no solamente los hombres– están dotados de alma (*omnia animata*), bien que en diferentes grados. Es más, Spinoza ha retenido del judaísmo, que ha sido su formación primera, no lo olvidemos, la idea de un Dios no solamente viviente, sino que es la vida misma”.

que puede alcanzar lo que Spinoza denomina la satisfacción de ánimo, es decir, la beatitud y la felicidad.³¹

En las célebres primeras páginas de *La reforma del entendimiento*, Spinoza hace expresos estos planteamientos:

Después de haber aprendido de la experiencia que todo cuanto suele ocurrir en la vida ordinaria es insignificante y vano, cuando advertí que las cosas que yo tenía no son en realidad en sí ni buenas ni malas sino en cuanto afectan al espíritu, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero, capaz de comunicar su bondad y mover el ánimo por sí solo, sin el concurso de las demás cosas; es decir, si hay algo que, una vez hallado y después de haberlo alcanzado, permita gozar eternamente de una alegría constante y suprema (*La reforma*, 1959: 27).

Para Spinoza la efectiva realización de Dios en el hombre, implica el vínculo del hombre con Dios. La trascendencia que reviste el Dios spinoziano, cabe acotar, no debe ser concebida como un más allá radical y casi inaccesible, sino como interioridad; interioridad que como veremos más adelante, implica el ejercicio de una libertad que es autonomía moral: así, el vínculo del hombre a Dios se afirma como realización de Dios en el hombre, y la realización del Dios en el hombre, como vínculo del hombre con Dios. Por lo pronto señalemos que la religazón del hombre a Dios se realiza en la medida que el hombre a partir del conocimiento del tercer género o *amor Dei intellectuallis*, se identifica y forma parte del amor que Dios tiene de sí a partir de su propio autoconocimiento en su Entendimiento infinito. El conocimiento intuitivo o intelectual, a diferencia de la razón o conocimiento del segundo género, no da al hombre la aprehensión de las causas próximas o las leyes naturales de los objetos, sino justo la Idea que Dios tiene de sí en tanto causa de sí mismo. El amor intelectual a Dios es la aprehensión que realiza el sujeto de su propia interioridad, misma que le revela la forma del amor, como corazón de la vida.

Spinoza subraya en la *Ética*:

El amor intelectual del alma a Dios, es el amor mismo de Dios con el que Dios se ama sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana, considerada bajo la especie de la

³¹ Al respecto, Cfr. Alfonso Castañón Piñán, 1959: "Introducción", quien señala que: "La filosofía de Spinoza es, ante todo, una filosofía de la salvación, no busca el conocimiento de la verdad por sí mismo".

eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo. (Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXVI.)

Asimismo apunta:

Dios, en cuanto se ama a sí mismo, ama a los hombres, y, por consiguiente, el amor de Dios a los hombres y el amor intelectual del alma a Dios es uno y el mismo.

Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o beatitud o libertad: en un constante y eterno amor a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y este amor o beatitud se llama en los libros sagrados *gloria* y no sin razón. Pues este amor, ya se refiera a Dios, ya al alma, puede llamarse justamente *satisfacción del ánimo*, porque, ésta, en realidad, no se distingue de la gloria (*Ética*, V, Prop. XXXVI, Cor. y Esc.).

Spinoza establece una teoría inmanentista con una trascendencia interior: la efectiva determinación de la sustancia como causa inmanente, esto es, como una causa que se encuentra no parcial, sino totalmente presente en su efecto, a saber, el hombre, exige del hombre mismo justo un vínculo con su propia causa, la profundización en su interioridad; interioridad que se resuelve tanto en la afirmación del hombre mismo como capacidad de autodeterminación, como en su participación inmediata en el amor en el que Dios o la sustancia se constituye como tal. De este modo, inmanencia y trascendencia, libertad y experiencia del amor, aparecen como contenido de una antropología y una ontología en la que la conciencia de lo real, el alma del mundo, se afirma en el hombre, y el hombre, al llevar adelante su propia forma, se apoya y afirma lo real.³²

Estos planteamientos, desde nuestro punto de vista, encuentran su corolario cuando Spinoza identifica al Entendimiento Infinito de Dios

³² Cfr. Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed. Losada, p. 31, en relación a los ascendentes doctrinales del Dios spinoziano: "León Hebreo, del platonismo renovado por el Renacimiento, extrae una concepción del mundo basada en el amor como fuerza cósmica. Spinoza orientó su teoría de los valores en la de León Hebreo; la combinación del concepto de una razón universal con la teoría de las ideas de Platón, sobre la que se funda la teoría del conocimiento de León Hebreo, la desarrolla Spinoza en su teoría de la razón infinita y de las esencias [...] Finalmente, Spinoza toma, en concepto y fórmula, la teoría del León Hebreo de la fusión del amor de Dios y el conocimiento de Dios en el amor intelectual del espíritu a Dios. Si Maimónides le ofrece a Spinoza el primer esquema de la teoría escolástica del ser, León Hebreo le proporciona el mito de un mundo dinámico adecuado al nuevo sentido de la vida de su época."

con Cristo. Cristo es para Spinoza la forma del hombre que afirma y a la vez se vincula con el Entendimiento Infinito de Dios, constituyéndose en un amor que implica su plenificación. En este contexto es que nuestro autor señala que Cristo aparece como fundamento de la salvación y la beatitud: el hombre, al ser en Cristo justo a partir del ejercicio del conocimiento del tercer género o amor intelectual a Dios, lleva adelante una capacidad de autodeterminación que tiene como afección activa justo el amor mismo en el que Dios en tanto poder de existir y poder de pensar afirma su forma como sustancia.

Spinoza apunta en su *Correspondencia*:

Y para expresar más claramente mi opinión [...] digo finalmente que para salvarse no es en absoluto necesario conocer a Cristo según la carne; de forma muy distinta, sin embargo, hay que opinar sobre aquel hijo eterno de Dios, a saber, la sabiduría eterna de Dios, que se manifestó en todas las cosas y, sobre todo, en el alma humana y, más que ninguna otra cosa, en Jesucristo. Pero sin esta sabiduría nadie puede llegar al estado de beatitud, ya que sólo ella enseña qué es lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Y cómo, según he dicho, esa sabiduría se manifestó, ante todo, en Jesucristo, por eso sus discípulos la predicaron tal como les fue revelada por él y mostraron que podrían gloriarse más que nadie del espíritu de Cristo (*Correspondencia*, Carta LXXIII).

Cristo es para Spinoza el símbolo que muestra la cabal realización de la forma del hombre en tanto un vínculo con su principio que tiene en el ejercicio de la libertad el dominio de su satisfacción: el amor es para Spinoza el núcleo de una capacidad de autodeterminación que encuentra su fundamento interno y dinámico en el amor intelectual a Dios. Vida y hombre se penetran en el amor spinoziano bajo la forma de un suprarracional conocimiento del tercer género que no niega de ninguna manera la autonomía moral, sino que es su nervio interior y leña ardiente de su más alta satisfacción. El conocimiento racional o del segundo género, capaz de restituírle al concepto su dimensión activa, así como la afección activa que es su revés y complemento, desembocan en un conocimiento del tercer género que los subsume y los lleva a una dimensión más elevada bajo una imagen –la imagen de Cristo– que funde en una forma simple las esferas del amor y de la libertad.

En este punto es pertinente señalar que para Spinoza la razón no sólo da cuenta de las leyes de la naturaleza, constituyéndose como columna

vertebral del conocimiento científico, sino que es capaz, al considerar los objetos en función del universo afectivo del sujeto, de determinar su correspondencia con él mismo, entendida esta correspondencia como la afinidad con su conato, de modo que puedan ser incorporados por éste. Para Spinoza la razón puede determinar si los objetos concuerdan con la naturaleza del hombre, de modo que éste, digamos, los asimile con el objeto de nutrir su esencia como perseverar en el ser.

Nuestro autor apunta en la *Ética*:

En cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

En efecto, en cuanto una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala. Será pues, necesariamente buena o indiferente. Si se sienta que es indiferente, es decir que no es buena ni mala, nada se seguirá pues de su naturaleza que sirva para la conservación de nuestra naturaleza, esto es, que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma; pero esto es absurdo; será, pues, en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, necesariamente buena (*Ética*, IV, Prop. XXXI y Dem.).

La razón spinoziana no se despliega en un solo formalismo científico, sino también presenta una dimensión propiamente vital, en tanto señala la forma de los objetos que pueden nutrir el propio conato del sujeto. El conocimiento del segundo género apoya al del tercero, pues fortalece la forma de un sujeto que establece una relación positiva con los conatos que lo afectan, al dar lugar a una sinergia que alimenta una suficiencia existencial y una autonomía moral que se expresan en ideas adecuadas y dichas activas.

En este contexto Spinoza señala que el objeto que mejor se corresponde con el hombre, es el hombre mismo. El hombre le permite al hombre no sólo satisfacer aquellas necesidades, digamos materiales, que le permiten conservar su forma, sino que forma con él un conato más potente que el que cada uno pudiera promover de manera individual. Spinoza denomina a este conato "individuo superior". Para nuestro autor los hombres concuerdan entre sí, en el sentido de que el propio individuo superior se traduce en la formación de unidades de ser más amplias en las que ven enriquecida, digamos exponencialmente, su forma como afirmación.

Para Spinoza el hombre no es el lobo del hombre, sino un Dios, pues se constituye como espacio efectivo del enriquecimiento de su esencia como permanecer en el ser.

Spinoza señala en la *Ética*:

No se da en el orden natural de las cosas nada singular que sea más útil al hombre que el hombre que vive según la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda en grado máximo con su naturaleza, esto es, el hombre [...]

Lo que acabamos de mostrar también lo atestigua diariamente la experiencia con tantos y tan claros testimonios, que casi en todos anda la sentencia: el hombre es para el hombre un Dios. Sin embargo, raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la razón; pues entre ellos las cosas están dispuestas de tal suerte que su mayor parte son envidiosos y molestos unos a otros. Pero, no obstante, apenas pueden sobrevivir una vida solitaria, de suerte que la definición que dice: el hombre es un animal social, ha agradado mucho a la mayor parte y, en realidad, las cosas se comportan de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen mucho más beneficios que perjuicios (*Ética*, IV, Prop. XXXV, Cor, I y Esc.).

Asimismo apunta:

En efecto, si, por ejemplo, dos individuos, enteramente de la misma naturaleza, se unen uno al otro, componen un individuo dos veces más potente que cada uno por separado. Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos [...] (*Ética*, IV, Prop. XVIII, Esc.).

El conocimiento del segundo género posibilita al hombre formar un individuo superior en el que ve nutrido su conato, pues dicho individuo superior se constituye como una gran conciencia y un gran cuerpo, que es la prolongación de la conciencia y el cuerpo de su conato individual. La autonomía moral spinoziana en este sentido, de ningún modo tiene un talante individualista. La libertad florece en sociedad, pues la sociedad es el horizonte en el que el sujeto tiene la más rica promoción de su naturaleza en tanto vida y afirmación.

Llegado a este punto nos parece importante señalar que la formación del individuo superior implica no sólo el ejercicio de la razón, sino del

propio conocimiento del tercer género: el amor intelectual a Dios se expresa en la construcción de una sociedad en la que la caridad y la justicia son el horizonte de la satisfacción de la forma del sujeto como conato, pues el amor del hombre a Dios y el consiguiente amor de Dios al hombre –pues el hombre se conoce como siendo en el amor que Dios tiene de sí– se desenvuelve como amor del hombre por el hombre que da lugar a una sociedad justa –el propio individuo superior– en quien el hombre mismo encuentra el feliz marco para afirmar su naturaleza. El conocimiento intelectual o del tercer género, el vínculo del hombre con su principio vital, el Entendimiento Infinito de Dios es, así, el despliegue de Dios como causa inmanente o Cristo en tanto pilar de una sociedad con paz y justicia en la que el hombre mismo, a partir del amor al hombre, encuentra la plenificación y la vivificación de su naturaleza.

Spinoza apunta en el *Tratado Teológico-Político*:

Tiempo es de pasar al segundo punto, a saber: que Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismos, que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley. Jeremías enseña esta doctrina en términos formales. Así, en el Cap. XX, vers. 15 y 16, hablando del rey Josías, se expresa así: *En verdad tu padre ha bebido y comido, ha sido justo y juicioso y entonces ha prosperado; ha dado su derecho al pobre y al indigente y entonces ha prosperado, porque esto es conocerme verdaderamente, ha dicho Jehová.* Y las palabras que se hallan en el Cap. IX, vers. 24, no son menos claras: *Que cada uno se gloríe solamente de conocerme porque yo, Jehová, establezco la caridad, el buen juicio y la justicia sobre la Tierra (Tratado Teológico-Político, XIII, 170-171).*

En su *Correspondencia* señala:

Pero no podrá negar de ningún modo, a menos que con la razón también haya perdido la memoria, que en cualquier Iglesia se encuentran muchos hombres honestísimos que veneran a Dios con justicia y caridad [...] Y puesto que por esto conocemos (para hablar con el apóstol Juan, Epíst. 1, cap. 4, vers. 13) que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros, se sigue que todo aquello que distingue a la Iglesia Romana de las otras es completamente superfluo y, por consiguiente, establecido por mera superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la caridad y la justicia son el único y ciertísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto

del verdadero Espíritu Santo, y donde quiera que éstas se encuentran, allí está realmente Cristo y dondequiera que faltan, falta Cristo. Porque sólo por el Espíritu de Cristo podemos ser conducidos al amor de la justicia y la caridad (*Correspondencia*, Carta LXXVI).

Para Spinoza el conocimiento del segundo género coadyuva la emergencia de un conocimiento intelectual en el que la caridad y la justicia se determinan como principio en el que el hombre afirma su forma, al tener como horizonte la formación del individuo superior.³³ Razón e intuición de la vida se encabalgan en la doctrina spinoziana, constituyéndose como soporte de la experiencia de un amor participativo y la construcción de una sociedad justa, que son expresión de un hombre que lleva a cabo una toma de contacto y prolonga su principio vital.³⁴

Para Spinoza la formación del individuo superior, la realización del reino de Dios en la tierra, tiene como condición no sólo la emergencia de un hombre libre que es causa de sí, sino la negación de todo régimen político en el que la jerarquía es el revés de la esclavitud. Como señalamos en el apartado anterior, las ideas adecuadas y las afecciones activas que impulsan los conocimientos racional y del tercer género, van a contracorriente de las afecciones tristes y pasivas en las que se articula la servidumbre voluntaria, y la edificación de una sociedad injusta: el amor como caridad, para nuestro autor, es la dinamita para hacer volar una

³³ Cfr. Zac, Sylvain, 1963: 191: "Cuando los hombres siguen el itinerario que Spinoza indica, ellos se salvan, porque ellos viven en y por el entendimiento infinito de Dios. Se produce entonces una unión de conciencias, un acuerdo de entendimientos en el entendimiento infinito de Dios, que hace pensar en eso que los teólogos cristianos llaman la comunión de los santos".

³⁴ Cfr. Zac, 1963: 191: "El entendimiento infinito de Dios es como Cristo, 'Hijo eterno de Dios', porque no se le podría separar. Él es la sabiduría universal, porque él es el conocimiento adecuado de Dios mismo y de todo lo que de él se deriva y, al mismo tiempo, fuente de vida y comunión".

Asimismo Cfr. Deleuze, 1975: 295, donde distingue el conocimiento del segundo género capaz de dar cuenta de las nociones comunes, del conocimiento del tercer género, capaz de dar cuenta de la figura de Cristo: "Esta condición de nuestro conocimiento no es una condición para todo conocimiento: el verdadero Cristo no pasa por las nociones comunes. Adapta, conforme a las nociones comunes la enseñanza que él nos da; pero su propio conocimiento es de inmediato del tercer género; la existencia de Dios le es pues conocida por ella misma, como todas las esencias, y el orden de las esencias. Es por ello que Spinoza dice: Contrariamente al Cristo, nosotros no conocemos la existencia de Dios por ella misma".

monarquía en la que el hombre es incapaz de pensar por cuenta propia, y de llevar adelante de modo efectivo la práctica de la virtud.³⁵

Spinoza apunta en el *Tratado teológico político*:

Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión el temor que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso le parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano (*Tratado teológico-político, Int. 10*).

Spinoza de ningún modo plantea una vía negativa como recurso para asegurar el vínculo del hombre con su principio. Por el contrario, es justo una vía afirmativa en tanto ejercicio de una razón con sentido vital y una mística de la acción, el principio por el cual el sujeto ha de incrementar su conato al fomentar la formación del individuo superior. La ética spinoziana, de esta guisa, tiene como cometido dismantelar todo orden político que conlleve a la negación de la forma del hombre como perseverar en el ser.

Mística y ética se funden en la doctrina de Spinoza, nutriendo un vitalismo en el que el hombre, al hacer contacto con la vida misma que es su fundamento, a la vez que pone en entredicho la estructura política y psicológica de la esclavitud, lleva adelante la formación de su carácter y de la sociedad que es el horizonte donde encuentra su mejor realización.

³⁵ Cfr. Kaminsky, 1985: 78: "La humanidad, junto con la abyección y otros odios, envidias y demás tristezas, sienta las bases pasionales y psicosociales de aquello que será una nota distintiva del hombre [...] un estado de afecciones alienante-aliénadas, preconstitutivo de todas las formas de servidumbre o esclavitud, económicas, sociales, culturales, etc."

II. Nietzsche

Nietzsche ve en Occidente la concreción de una cultura nihilista que tiene su raíz en el triunfo de la mediocridad sobre la moral aristocrática. El sacerdote, al hacer del culto a la debilidad y al desdén por afirmar la vida el fundamento del valor moral, se convierte en difusor de una cultura decadente en la que la afirmación de la vida misma es negada y criminalizada: el pecado, la culpa, la penitencia y el rosario de afecciones ligadas a la moral cristiana, son para Nietzsche botones de muestra de una cultura occidental en la que el cuerpo es relegado y menospreciado, pues es objeto de la venganza del débil sobre el fuerte, venganza que expresa el resentimiento del esclavo que impone su ley sobre el hombre libre.

Las nociones metafísicas nietzscheanas de voluntad de poder y eterno retorno, son el andamiaje de una psicología que aparece como fundamento para evaluar la condición de la cultura occidental: Occidente se hunde en un nihilismo estéril, pues el nihilismo reactivo de la clase sacerdotal y el rebaño servil, inhibe la emergencia de una cultura viva, en la que el hombre se erige como aristócrata que al crear valores afirma la vida.

Nietzsche subraya en *La genealogía de la moral*:

Se comprende ahora con cuánta facilidad ha de desarrollarse la moral de los sacerdotes en sentido contrario al de la aristocracia guerrera, y se verificará el conflicto cuando ambas castas comiencen a envidiarse mutuamente y a disputarse el dominio. Los juicios de la aristocracia se fundan en una buena musculatura, en una salud floreciente y en lo que a esto contribuye: la guerra, las aventuras, la caza, la danza, los juegos y ejercicios físicos y en general todo lo que implica una actividad robusta, libre y alegre. Todo lo contrario en la clase sacerdotal; tanto peor para ella. Los sacerdotes son los enemigos más malvados; ¿por qué? Por su impotencia. La impotencia hace crecer en ellos un odio monstruoso, siniestro, intelectual y venenoso. Los grandes vengativos en la historia, fueron siempre sacerdotes, y nada puede compararse con el ingenio que desarrolla el sacerdote en su venganza (*Genealogía de la moral*, 2003: 28).

El sacerdote es para Nietzsche el esclavo que convertido en capataz instaura una moral disciplinar en la que la disciplina misma perpetúa una homologación social por la que la vida como creación de valores no puede tener lugar. La mediocridad y la pereza que a juicio de Nietzsche

es el alma de la moral del esclavo, se eleva al rango de una ley que corta de raíz toda virtud efectiva entendida como el esfuerzo y la sinceridad propios de la moral aristocrática: la caridad o *ágape* triunfa sobre *pólemos* o la guerra, de modo que el hombre pierde de vista el sentido de la vida como creación de sentido; sentido que se afirma precisamente a través del esfuerzo, la voluntad, la creación misma del valor moral como afirmación de una voluntad trágica que presenta una dimensión intensiva, y a la vez productiva y destructiva.

Para nuestro autor el pueblo judío es el responsable de haber llevado a Occidente por los senderos del nihilismo. El pueblo judío se sacudió el yugo romano a costa de precipitar una negación de la vida que ha venido a constituirse como el sello de la cultura occidental: la negación del cuerpo y las deidades que expresan “la fuerza de la tierra”, por el triunfo del cristianismo, es para Nietzsche el origen de la pandemia espiritual que asola a Occidente. Nietzsche ve en el judaísmo y su prolongación en el cristianismo la concreción de una cultura nihilista incapaz de crear sentido. Occidente es desde la perspectiva nietzscheana presa de un proceso de descomposición espiritual en la medida que el judaísmo ha triunfado sobre la moral aristocrática, al hacer del resentimiento el principio de la articulación del valor moral.

Al respecto Nietzsche señala:

Todo lo que en la tierra se hizo contra los “nobles”, los “poderosos”, los “amorosos”, los “gobernantes” no puede compararse con lo que hicieron los judíos. Los judíos se vengaron de sus dominadores por una radical mudanza de los valores morales, es decir, con una venganza esencialmente espiritual. Sólo un pueblo de sacerdotes podría obrar así. Los judíos, con formidable lógica, echaron por tierra la aristocrática ecuación de los valores “bueno”, “noble”, “poderoso”, “hermoso”, “feliz”, “amado de Dios”. Y, con el enraizamiento del odio, afirmaron: “Sólo los desgraciados son los buenos; los pobres, los impotentes, los pequeños son los buenos; los que sufren, los necesitados, los enfermos, los lisiados son los piadosos, son los benditos de Dios; sólo a ellos pertenecerá la bienaventuranza; por el contrario, vosotros, que sois nobles y poderosos, seréis para toda la eternidad los malos, los crueles, los codiciosos, los insaciables, los impíos, los réprobos, los malditos, los condenados” (*Genealogía de la moral*, 2003: 29).

El monoteísmo judío según Nietzsche es la lápida que cierra la tumba donde la vida ha sido sepultada, viéndose sujeta a una putrefacción que es el significado último del nihilismo de Occidente. Para Nietzsche el

judaísmo representa la claudicación de Occidente a su verdadera raíz grecorromana, en la que la virilidad y el señorío aparecían como valores fundamentales, valores que vieron su negación precisamente por una justicia y una caridad que aparecen como fundamento de la cristiana noción de Ciudad de Dios: para Nietzsche, el judaísmo y el cristianismo se articulan en una relación de continuidad, pues el cristianismo viene a darle un carácter universal a la noción de un Dios, uno que castra la afirmación de una voluntad de poder dinámica y multívoca, instaurando un orden político social en el que la promoción de la nada triunfa sobre toda creación auténtica donde radica la moral del noble.

La estrella de David y el Cristo crucificado son para Nietzsche los cerrojos de la reja que impide al hombre gozar de una moral aristocrática en la que el valor es expresión de la vida, y no la vida resultado del cumplimiento del valor moral, de un valor que privilegia la enfermedad a la salud, la obediencia a la creación, la esclavitud a la libertad. Judaísmo y cristianismo para Nietzsche no presentan una diferencia fundamental, sino que se encadenan en tanto momentos de la arquitectura de un nihilismo en el que la venganza y el triunfo del esclavo sobre el amo aparece como complejo psicológico por el que se ordena la vida política y cultural de Occidente: el resentimiento y el odio del débil hacia el hombre libre, son el secreto pilar del amor como caridad y la justicia en los que el propio cristianismo pretende fincar la cabal afirmación de la naturaleza humana.

Nietzsche apunta en *La genealogía de la moral*:

¿Entendéis por qué esto necesitó dos mil años para triunfar... No es extraño: lo largo es difícil de ver. Sobre el tronco de la venganza y el odio –es lo que pasó– del odio judío, del odio más sublime y profundo que conociera el mundo, del odio creador ideal, del odio transmutador de los valores, del odio sin igual en la tierra, del tronco de este odio salió una cosa incomprendible, un amor nuevo, la más profunda y sublime forma de amor. Pero no se crea que el amor se desarrolló sobre este tronco (único sobre el que podía desarrollarse) como antítesis de esta venganza y de este odio. Al contrario, el amor salió de este odio como su corona triunfante, pero el nuevo dominio de la pureza, de la luz y de lo sublime persigue los mismos fines que el odio: la victoria, la conquista, la seducción. Jesús de Nazareth, el evangelio encarnado del amor, el “Salvador”, que traía a los pobres, a los enfermos y a los pecadores la bienaventuranza y la victoria, ¿no era él la seducción en su forma más irresistible, la seducción que por un rodeo había de conducir a los hombres a adoptar los valores judíos? El pueblo

de Israel, al herir al Salvador, su aparente adversario, ¿no hirió al verdadero objeto de su odio sublime? ¿No fue la magia negra de una política verdaderamente grandiosa de la venganza, de una venganza previsor, subterránea, lenta y calculadora, el poner Israel en la cruz a la faz del mundo al verdadero instrumento de su venganza, como si este instrumento fuese su enemigo mortal, para que el mundo, es decir, los enemigos de Israel, tuvieran menos escrúpulos en morder el anzuelo más funesto y peligroso? ¿Qué cosa más seductora que el símbolo de la “santa cruz”, la horrible paradoja de un Dios “crucificado”, la crueldad loca de un Dios que se crucifica por la salvación de la humanidad... Al menos es cierto que, con su venganza y transformación de valores, Israel ha triunfado siempre *sub hoc signo* de todos los ideales más nobles (*Genealogía de la moral*, 2003: 30).

La encarnación cristiana no es para Nietzsche el resorte de una plenificación del hombre, en tanto momento fundamental de la profundización de una autonomía moral, sino por el contrario, la vuelta de tuerca de un judaísmo en la que el hombre encuentra una cosificación, producto de la venganza y la mediocridad del esclavo –el judío, el cristiano– sobre el hombre libre que goza de una ascendencia espiritual y cultural grecorromana. El Dios encarnado, no representa para Nietzsche la divinización del hombre, sino su deshumanización más acabada, pues en él se lleva a cabo el proceso de introyección de la falsificación fundamental de la vida por el valor moral que es el principio del nihilismo. El genio judío es para Nietzsche el germen de la moral de un resentimiento cristiano que triunfa sobre la moral aristocrática. Cristo es para nuestro autor el instrumento de la propagación del odio que se constituye como corazón del judaísmo que amplía su vivencia de la esclavitud al rango de patrón constitutivo de la cultura occidental.

La conversión de Roma al cristianismo es para nuestro autor la catástrofe mayor de Occidente, pues es en esa conversión que fue consumada la victoria de una tradición cultural en la que el ascenso del esclavo que reniega de la vida, marca el ocaso del hombre viril capaz de vivir la vida misma. Nietzsche lleva a cabo una Filosofía de la Historia que tiene a la noción de nihilismo como principio vertebrador: del judaísmo al cristianismo, del cristianismo a la Reforma, y de la Reforma a la Revolución Francesa, la promoción de los valores evangélicos marcan los meandros de la decadencia de Occidente, en la medida que amplían la negación de una cultura aristocrática por una cultura en la que la plebe y la masa ocupan un lugar central.

Nietzsche nos dice en *La genealogía de la moral*:

Éste es un hecho notable: sin duda Roma fue vencida. Es verdad que durante el Renacimiento hubo un maravilloso despertar del ideal clásico, del ideal aristocrático: la misma Roma, la Roma antigua, se agitó como si despertara de una larga letargia, aunque aplastada por la Roma nueva, por la Roma judía edificada sobre sus ruinas y que presentaba el aspecto de una sinagoga ecuménica; pero bien pronto Judea triunfó de nuevo, gracias a este movimiento de odio (alemán e inglés), fundamentalmente plebeyo, que se llama la Reforma, de la cual había de salir por natural reacción la restauración de la Iglesia y el restablecimiento de un silencio sepulcral sobre la Roma clásica. En un sentido todavía más radical y decisivo, ganó Judea otra nueva victoria con la Revolución francesa; entonces, la última nobleza política que aún subsistía en Europa, la de los siglos XVII y XVIII franceses, se arruinó a los golpes de la piqueta popular, y hubo entonces una alegría inmensa, un entusiasmo ruidoso como nunca ... (*Genealogía de la moral*, 2003: 44).

El ascenso de la democracia para Nietzsche es el descenso de una individualidad aristocrática que expresa una voluntad de poder que es lo real que encuentra los cauces de su más elevada realización. La metafísica nietzscheana se construye como fundamento de una Filosofía de la Historia, en la que la historia misma de Occidente se determina como una degradación del ser, que desemboca en el nihilismo.³⁶ La Grecia clásica en la que la definición socrática niega la vida y la platónica noción

³⁶ En relación con la cuestión del nihilismo Cfr. Granier, Jean, *Nietzsche*, 2005: 1991: "El nihilismo sanciona la generalización de un fenómeno mórbido, la decadencia. En tanto que ésta permanece acantonada en ciertas capas sociales y en ciertas regiones del globo, no pone en peligro a la civilización humana; pero se convierte en azote terrible, cuando invade –como hoy en día según Nietzsche– el conjunto de clases de instituciones y de pueblos, para confundirse con la idea misma de humanidad".

A continuación y en ese mismo sentido Granier apunta: "El mismo Nietzsche ve en la decadencia una especie de enfermedad social, cuyos síntomas analiza con léxico de clínico. De acuerdo con su concepción filosófica de la vida como voluntad de poder, presenta su diagnóstico y encara los remedios. Cuando Nietzsche denuncia, para explicar la generalización de la decadencia misma, la dominación progresivamente lograda por los débiles sobre los fuertes, es necesario restituir a estos calificativos la significación filosófica que tienen; es decir, vincularlos a la voluntad de poder donde se marcan justamente las dos tendencias fundamentales y antagónicas, que la caracterizan. La paradoja que manifiesta la "enfermedad de la civilización", de la que se ocupará también Freud pero con otros enfoques, confirma aquí que se trata, para Nietzsche, de una catástrofe concerniente a la interpretación filosófica de la vida en su naturaleza más íntima."

de Idea finca el ámbito de la trascendencia, la Edad Media en la que el verbo cristiano subsume al logos platónico, y la democracia moderna que otorga una estructura política a la moral del esclavo; se constituyen como los grandes trazos que dibujan la edificación de una cultura nihilista en la que como hemos señalado se impone la voluntad de la nada, sobre la nada de una voluntad que crea y destruye valores. El logos-verbo y la democracia occidental son para Nietzsche los sillares de la edificación de un reino de Dios sobre la tierra, que debe entenderse como el triunfo de un judaísmo que representa la victoria del esclavo sobre el noble, la propagación de la moral del rebaño sobre el aristócrata que juega, danza y ríe, cortando de raíz su trágica y noble afirmación de la vida.

Para Nietzsche la pereza de encarar la propia vida que se constituye como nota distintiva de la cultura de Occidente se acompaña de un miedo que se oculta con una serie de juegos de artificio: la ciencia para el filósofo alemán, representa el complemento de una democracia que desdibuja la virilidad que exige afrontar el fondo productivo de la existencia, el abismo del sinsentido que es fuente del sentido y del valor moral. Occidente, desde el punto de vista de Nietzsche, es presa de un miedo a la dimensión dionisiaca de la existencia, miedo que se constituye como fundamento de una ciencia en la que el concepto y la técnica eclipsan todo proceso de autoconocimiento que tiene como fruto la locura y la lucidez necesarias para soportar y expresar la nada de una voluntad que es sostenida creación y destrucción.

Nietzsche afirma en *Así habló Zaratustra*:

Quienes más os agradan no son los que os libran del peligro, sino esos seductores que os apartan de todos los caminos. Pero, aunque sentía realmente ese deseo, se me antoja imposible, pues el miedo es un sentimiento innato y primario en el hombre: por él se explica todo, todo pecado original y toda virtud original. También del miedo se generó esa virtud mía que se llama ciencia. Pues lo que Zaratustra llama bestia interior es el miedo a los animales salvajes, incluido el que lleva adentro y al que mucho teme, miedo que durante mucho tiempo se inculcó al hombre. Creo que a ese miedo prolongado e inveterado, que ha acabado por hacerse refinado, espiritual, intelectual, es a lo que hoy se llama ciencia (*Así habló Zaratustra*, 2002: 258).

La ciencia para Nietzsche se revela como producto de una conciencia a la que le repugna dar cumplimiento a su forma como existencia trágica, y se ve sometida a una serie de esquemas que arbitrariamente reclaman el

estatuto de verdad: los principios de identidad y no-contradicción, la aristotélica lógica de géneros y especies, la moderna noción de ley natural, la técnica hija de esa ley; son expresiones fundamentales de una razón que se constituye como alejamiento de la vida y opaca la trama interior de una conciencia nihilista que teme encarar su realidad más profunda: su forma como expresión de la vida como voluntad de poder y eterno retorno, estructuras metafísicas éstas que desabordan interiormente toda forma presuntamente estable e idéntica a sí misma que se constituyese justo como punto de apoyo por el que el hombre pudiese elaborar justo una ciencia que le permitiera decidir sobre la verdad de lo real. La ciencia para Nietzsche es una ilusión que le escamotea al hombre la intuición del fondo vital de la existencia, en aras de un formalismo lógico, que en realidad es expresión de una deficiencia moral: la moral del esclavo hace de la verdad científica un falso consuelo ante el temor que le suscita al hombre débil hacer acopio de la valentía aristocrática necesaria para encarar el horror que implica la esencia dionisiaca de la vida.

Para Nietzsche una conciencia sana radica en la solicitud y la atención en que ésta le presta al cuerpo. Para Nietzsche el cuerpo no es potencia, principio de individuación, cuna del pecado, ni mera extensión geométrica, sino la vida misma que es fuente del sentido. Para Nietzsche el sentido y el valor tienen sus asientos en el cuerpo, cuerpo que es madre de la conciencia, cuerpo que es el espíritu mismo que respira, y crea los símbolos que son la vida que asciende en espiral satisfaciendo su forma como creación. Nietzsche, en oposición a toda metafísica de la trascendencia, hace del cuerpo el punto de gravedad de una metafísica de la tierra, en la que lo real se expresa en el cuerpo mismo, y da lugar al símbolo que aparece como faro que otorga sentido a la existencia.

Nietzsche nos dice en *Así habló Zaratustra*:

Prestad atención hermanos, a los momentos en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos, pues allí está el origen de vuestra virtud. En esos instantes vuestro cuerpo está elevado y regenerado; su gozo cautiva al espíritu impulsándole a crear, a valorar, a amar y a ser bienhechor de todo. Cuando vuestro corazón se desborda espumeante, anchuroso y colmado, igual que un río, siendo una bendición y un peligro para quienes viven en su orilla, estáis presenciando el origen de vuestra virtud (*Así habló Zaratustra*, 2002: 74).

Nietzsche lleva a cabo una recuperación del cuerpo como fuente de la determinación del sentido: el símbolo producto de una actividad artística

en la que se conjugan la totalidad de las facultades psíquicas del hombre, tiene como horizonte de emergencia una corporalidad que deja ver el suelo más hondo de lo real. El sueño, la imaginación, la música y toda función poética, se asocian para Nietzsche a una corporalidad que es la vida que hace valer su palabra, constituyéndose como marco fundamental de una existencia aristocrática capaz de crear valores justo al desenvolver los símbolos que son su gatillo interior.

Nietzsche llama a una revaloración del cuerpo, frente a una tradición judeocristiana en el que éste se había visto concebido como tumba del alma y constituido como objeto de una serie de prohibiciones en las que se condensa la moral del esclavo. El cuerpo no es para nuestro autor dominio fundamental de un mundo caído que deba ser redimido. El cuerpo es lo real, la tierra misma que es la vida que se afirma. Éste no es la tumba del alma. Más bien es el alma expresión del cuerpo mismo.

Nietzsche apunta al respecto:

También sé que en lo que más creen esos hombres es en ellos mismos, no en mundos ultraterrenos ni en gotas de sangre redentora, sino en lo que más creen es en el cuerpo, y consideran que su propio cuerpo es la cosa en sí. Sin embargo, es verdad que piensan que ese cuerpo es algo enfermizo del que se evadirían gustosamente; y por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos, a sus vez, predicando mundos ultraterrenos. Es mejor, hermanos, que escuchéis la voz del cuerpo sano, que es una voz más sincera y más pura. En realidad, el cuerpo sano, limpio y perfecto habla un lenguaje más sincero y más puro, pues habla el sentido de la tierra (*Así habló Zaratustra*, 2002: 34).

El cuerpo para Nietzsche es un objeto fundamental de su reflexión metafísica, en tanto éste aparece como espacio privilegiado de la afirmación de la vida. En ese sentido, la virilidad aristocrática que reclama la filosofía nietzscheana, tiene como exigencia un cuerpo sano: un cuerpo sano es sinónimo de nobleza, en tanto el cuerpo brinda a la conciencia el sentido y los símbolos por los que ésta ha de poder satisfacer el poder creativo de la vida que es su principio. Las afecciones positivas de un cuerpo sano, son el dinamismo que impulsa una conciencia capaz de crear valores.

Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, señala que el cuerpo alberga al “sí mismo”, es decir, una vida que no se concibe como sola fuerza, sino como lo que resulta digamos una intensidad psíquica que toda vez que es el

fundamento inmanente de la conciencia, presenta una preeminencia metafísica respecto a ésta: el sí mismo, en relación a la conciencia, es a la vez anterior e interior, constituyéndose como la fuente por la que la propia conciencia misma toma tanto la energía como la carga simbólica que garantiza su salud y el propio sentido que se traducen en los pilares de la moral aristocrática. El cuerpo es para Nietzsche el oráculo que revela a la conciencia el sentido y la orientación por la que ésta conquista su autonomía y su autenticidad. El “sí mismo” jungueano que se muestra en sueños y visiones extáticas, y que brinda al hombre la finalidad de su existencia, tiene su antecedente doctrinal en el “sí mismo” nietzscheano, que aparece como un ojo metafísico que a través del cuerpo mira al hombre y que el hombre, sólo al mirarlo, es que puede asir el sentido profundo de la existencia, sentido mismo que es el fundamento de la virtud moral:

Nietzsche nos dice en *Así habló Zaratustra*:

Esto es lo que tengo que decir a los que desprecian al cuerpo. No quiero que cambien de opinión ni de doctrina, sino que se despidan de su cuerpo y callen para siempre. “Soy un cuerpo y un alma”, dice el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el lúcido, el sabio dice: “Yo soy sólo cuerpo y sólo cuerpo, y el alma no es más que una palabra para designar algo del cuerpo”. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Tu pequeña razón, hermano, es a lo que llamas “espíritu”, y es también instrumento de tu cuerpo, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. ¡Con qué orgullo dices “Yo”! Pues, aunque no lo quieras creer, tu cuerpo y su gran razón, que no dicen yo pero que constituyen el yo, son algo más. Lo que el sentido percibe y lo que el espíritu conoce no tiene un fin en sí mismo. Pero el sentido y el espíritu son tan vanidosos que querrían persuadirte de que ellos son el fin de todas las cosas. El sentido y el espíritu son instrumento y juguete, tras ellos se encuentra todavía el sí mismo (*Así habló Zaratustra*, 2002: 35).

Inmediatamente añade:

El sí mismo mira también a través de los ojos de los sentidos, y escucha también con los oídos del espíritu. El sí mismo está constantemente mirando y escuchando: compara, domina, conquista, destruye. El sí mismo domina incluso al propio yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos,

hermano, hay un soberano poderoso, un sabio desconocido, que se llama sí mismo. Habita en tu cuerpo, es tu cuerpo. Hay en tu cuerpo más razón que en tu profunda sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu más profunda sabiduría? Tu sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. Se dice: “¿De qué valen esos saltos y esos vuelos del pensamiento? No son más que rodeos que me llevan hacia mi meta. Yo soy las muletas del yo y el que le apunta sus conceptos” (*Así habló Zaratustra*, 2002: 35).

El sí mismo es para Nietzsche la vida que en el cuerpo se manifiesta a la conciencia, y le revela los símbolos y las imágenes que orientan su recto despliegue, a partir de la conquista de una autonomía moral que encuentra su cumplimiento en la obediencia y la solicitud al propio sentido e intencionalidad que éstos exhiben. El sí mismo es fundamento de una conducta digamos amoral o supramoral, en tanto aparece como corazón de una moral de la tierra, en la que la vida expresa su forma como poder creador. Los grandes temas de la filosofía de Nietzsche como las nociones metafísicas del eterno retorno y la voluntad de poder, o su psicología de la esclavitud y la libertad, tienen en la noción de sí mismo un momento fundamental, pues éste es el nexo inmediato de la vida y la conciencia, de la propia voluntad de poder y un hombre libre que al afirmar la vida misma que es su fundamento corpóreo e inmediato, se sitúa más allá del bien y del mal.

La crítica que Nietzsche lanza a Occidente, en última instancia, se cifra, en nuestra opinión, en su incapacidad de escuchar y obedecer al propio sí mismo, en tanto fundamento de la creación de valores. Occidente, a partir de la sedimentación de una serie de figuras racionales que se asocian a una moral de carácter heterónomo como la propia definición socrática, el logos platónico, el verbo cristiano, la moderna ley natural etc., le da la espalda a su propio principio vital, al sí mismo, el cual, por la negación de la que es objeto, se retira y se oculta, dejando al hombre solo, presa de una nada que se acrecienta; cautivo en la caverna de una razón y una cultura, que son sinónimo de esclavitud.

El sí mismo, justo en tanto se determina como el cuerpo, se presenta de modo directo a la conciencia ofreciéndole una serie de imágenes o símbolos, que son el estímulo por el que ésta se afirma, y gana la integridad existencial que supone constituirse como ámbito expresivo de la vida: la obediencia del hombre a su principio vital, a su cuerpo mismo, es la fuente de la afirmación de una libertad que lo sustrae a la moral del

rebaño. El rechazo a la escucha de la propia naturaleza, en este sentido, es para Nietzsche la muerte de Dios que desde nuestra perspectiva debe ser interpretada como la cancelación del diálogo y la interpretación de los símbolos que permiten al hombre obtener la energía psíquica para impulsar la superación de su condición esclava, pues el sí mismo, por el menosprecio que sufre, se repliega en su indeterminación, dejando al hombre en un solipsismo que no es más que el revés de la moral de esclavo en tanto una moral estéril.

Nietzsche cierra el apartado “Los que desprecian el cuerpo” de *Así habló Zaratustra* con las siguientes líneas:

El sí mismo le dice al yo: “¡Siente dolor aquí!” Y entonces el yo sufre y reflexiona cómo puede dejar de sufrir. Para eso debe pensar. El sí mismo le dice al yo: “Siente placer aquí”. Y el yo disfruta y reflexiona cómo seguir gozando a menudo. Para eso debe pensar. Esto es lo que quiero decir a los que desprecian el cuerpo. Su desprecio constituye realmente su aprecio. ¿Qué originó el aprecio y el desprecio, el valor y la voluntad? El sí mismo, como creador, creó para sí el aprecio y el desprecio, el placer y el dolor. El cuerpo, como creador, se creó el espíritu como una mano de su voluntad. Incluso vosotros los que despreciáis el cuerpo servís a vuestro sí mismo. Yo os digo que también vuestro sí mismo quiere morir y se aparta de la vida. Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: crear algo que esté por encima de él. Es lo que quiere por encima de todo, es su ardiente deseo. Sin embargo, para hacerlo, ya es demasiado tarde para él; por eso, despreciadores del cuerpo, vuestro sí mismo quiere hundirse en su ocaso, y por eso os habéis convertido en despreciadores del cuerpo, ya que no sois capaces de crear por encima de vosotros. Por eso renegáis de la vida y de la tierra. En la mirada de reojo de vuestro desprecio hay una inconsciente envidia. ¡Yo no sigo vuestro camino, despreciadores del cuerpo, pues considero que no sois para mí puentes tendidos hacia el superhombre! (*Así habló Zaratustra*, 2002: 36).

Para Nietzsche el hombre da satisfacción cierta a su naturaleza en la medida que se rebasa a sí mismo al hacer contacto con ésta y constituirse como su instrumento expresivo: la ida es un retorno al origen y el retorno es una ida más allá de sí. Voluntad de poder y eterno retorno, son estructuras metafísicas que en la relación dialógica y de interioridad entre el sí mismo y la conciencia, se traban constituyéndose como eje fundamental de la moral aristocrática, una moral en la que la interpretación de la propia naturaleza se concibe como su superación y transfiguración.

Nietzsche, al criticar toda metafísica de la trascendencia, establece una concepción del sí mismo en la que éste se sitúa en la dimensión de la interioridad: la metafísica de la tierra, no es en nuestro autor una mera metáfora más o menos afortunada, sino rúbrica de un panpsiquismo por el que al cuerpo se le ve restituida una dimensión simbólica que le había sido negada por una tradición occidental que había castrado su lugar central en la articulación de un proceso a la vez hermenéutico y auto-poietico que se traduce en la génesis de la conciencia y la libertad.

Nietzsche no pretende de ninguna manera establecer una filosofía que se traduzca en una doctrina social edificante, que se impusiese al hombre mediante un imperativo categórico. La moral aristocrática no se consigue para el filósofo alemán como resultado del acatamiento de una ley con una estructura formal, comunicable y verificable. Es sólo el ejemplo vivo de la creación de la propia virtud el principio para propagar la moral aristocrática. La soledad nietzscheana es la fuente de la comunidad, sólo si dicha comunidad es entendida como un vínculo de hombres aristócratas que se dan la mano por penetrar en el enigma de su propia interioridad.³⁷

Nietzsche apunta al respecto:

Hermano, si tienes una virtud, y ésta es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie. Comprendo que quieres llamarla por su nombre, acariciarla, tirarle de las orejas y entretenerte con ella. Pero, en ese caso, tienes que compartir su nombre con la gente, convirtiéndote en gente y en rebaño. Más te valdría decir: "Lo que atormenta y llena de dulzura mi alma, y lo que es incluso el hambre de mis entrañas, tiene un nombre inexpresable; no tiene nombre" (*Así habló Zaratustra*, 2002: 37).

³⁷ Cfr. Fink, Eugene, 1996: 142: "Si 'Así habló Zaratustra' es la parte constructiva de su filosofía, las obras de los años siguientes son la parte destructiva. En ellas practica la filosofía del martillo. Los martillazos de su crítica los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Quiere destruir y pulverizar estas formas para dar un nuevo cauce al proyecto creador de la existencia. Y así como el cincel del artista se ensaña con la piedra cuando quiere liberar que yace en el bloque de mármol, así el martillo de la crítica se ensaña con el hombre actual tal como éste es y tal como se entiende a sí mismo. En el hombre duerme la imagen del superhombre. La crítica aniquiladora del hombre actual es el amargo camino que lleva al futuro... Si debe venir el superhombre, que es el ser que conoce la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno, si el superhombre debe ser el futuro humano, entonces resulta preciso aniquilar y destruir la humanidad que está determinada por la tradición occidental; es necesario luchar inexorablemente contra el platonismo y el cristianismo."

Asimismo subraya:

El cuerpo se purifica con el conocimiento, y se eleva ensayando con el saber; los instintos del hombre que tiene conocimiento se santifican; el alma del hombre elevado se vuelve alegre. Médico, cúrate a ti mismo, pues así curarás también a tu enfermo. Tu mejor ayuda es que él vea con sus ojos que tú te curas. Existen aún mil senderos sin explorar; mil formas de salud y mil islas de la vida escondidas. El hombre y la tierra del hombre siguen para mí sin estar agotados y sin ser descubiertos (*Así habló Zaratustra*, 2002: 75).

La salud y la nobleza son para Nietzsche la fuente de una contribución genuina al orden social. Es gracias a la escucha al propio principio vital que el hombre se vincula a la sociedad, y no a la inversa. La crítica nietzschiana a la moral del rebaño se funda en el reclamo al carácter digamos homogeneizante que ésta presenta, producto de su articulación en una serie de leyes abstractas e impersonales, que no pueden más que constituirse como fuente de heteronomía moral.

Nietzsche, a nuestro juicio, al adherirse de manera interior a una perspectiva mística heterodoxa, ve en el vínculo con el sí mismo, la aprehensión de una imagen que por su elevada carga psíquica, se constituye tanto como principio de la construcción del carácter, como fundamento suficiente para destilar una existencia auténtica. Así, el fuego, que desde la filosofía de Heráclito aparece como símbolo de la vida y el origen, enciende y alimenta a la figura del superhombre nietzscheano. El superhombre mismo, el hombre libre que está más allá del bien y del mal, es el portador del fuego mitológico que se encuentra en la base de la identidad y de relación productiva y entre los dioses y el hombre.

Nietzsche apunta en *Así habló Zaratustra*:

Yo amo a todos lo que son como gotas pesadas que van cayendo una a una del nubarrón suspendido encima de los hombres; pues estos anuncian al rayo que viene y perecen por anunciarlo. Yo anuncio el rayo y soy como una pesada gota que cae del nubarrón. ¡Ese rayo se llama superhombre! (*Así habló Zaratustra*, 2002: 16).

Nietzsche, en síntesis, desde nuestra perspectiva, critica a Occidente la cancelación de sus lazos con un pensamiento arcaizante en el que la tierra y el cuerpo experimentan una transmutación en fuego. La vida del

espíritu secuestrada tanto por una Iglesia que niega el cuerpo por la doctrina del más allá, como por la razón, la ciencia y sus conceptos; son para nuestro autor las directrices de la negación de un pensamiento alquímico en el que la metafísica deviene psicología, y en el que la psicología misma entendida como la transfiguración del cuerpo y la conciencia en luz es el fundamento de la moral. La filosofía de la historia nietzscheana, de este modo, se endereza como una psicología que rastrea los meandros de un proceso cultural occidental que tiene en el nihilismo su sello y su orientación: el progreso de Occidente, es el revés de un alejamiento del hombre para con la vida y de la vida para con el hombre. Nuestro autor ve en Occidente una inflación cultural que es expresión de la pérdida del encuentro entre la vida y la conciencia, encuentro que en el caso del hombre libre se determina como fertilidad y creación, virilidad ante el carácter efímero de la existencia, y una autonomía moral que es libertad, el oro de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.

III. Bergson

Como apuntamos anteriormente, para Bergson la intuición en la que se expresa una conciencia que desarbola su articulación bajo la forma de la obligación moral, se realiza en una emoción creadora que es el pivote de todo proceso de autoderminación: la emoción creadora bergsoniana, es la vibración que presenta un sujeto en la que su conciencia, por un esfuerzo de voluntad, al experimentar una intensificación, se concentra sobre sí misma para dar lugar a un proceso creativo que es el fundamento de la libertad. El paso de la moral cerrada a la moral abierta, tiene en la emoción creadora su principio. La superación de una moral refleja y sensoriomotora, es resultado de una memoria que retrotrae el pasado vivido del hombre, para enriquecer con ello la creación de un acto novedoso. Así, para Bergson, la alegría subsume al mero placer de la moral refleja, lo transforma, y aparece ella misma como cualidad peculiar de una moral abierta que es vida y libre espontaneidad.

Desde la perspectiva de Bergson la alegría señala el triunfo de la conciencia sobre la resistencia que representa la moral refleja. La alegría deja ver la evolución de la vida que remonta la detención que representa la moral cerrada articulada en la inteligencia como instinto virtual.³⁸

Bergson apunta en *Las dos fuentes*:

El sentimiento que caracteriza a la conciencia de este conjunto de obligaciones puras, suponiéndolas todas cumplidas, sería un estado de bienestar individual y social comparable al que acompaña al funcionamiento normal de la vida. Se asemejaría al placer más que a la alegría. En la moral de la aspiración, por el contrario, se halla implícitamente contenido el sentimiento de un progreso. La emoción de la que hablamos es el entusiasmo de una marcha hacia adelante, entusiasmo por el cual esta moral se ha hecho aceptar por algunos y a través de ellos se ha propagado por el mundo. "Progreso" y "marcha hacia adelante", por lo demás, se confunden aquí con el entusiasmo mismo. Para tomar conciencia de ello no es necesario que nos representemos

³⁸ Cfr. Pierre Trotignon, 1968: 48: "La alegría no es un estado que resulte de la modificación de nuestro interior, sino de la equivalencia de nuestro movimiento y del movimiento del todo. Ella es la manifestación del sentido del ser, [que se actualiza] por la coincidencia entre la dirección dada a nuestro impulso y la dirección original de la vida. La vida se realiza entonces en mí al sobrepasarse hacia una nueva forma, es decir, al sobrepasarme, al servirse de mí como un 'vehículo'."

una meta que se persiga o una perfección a la que nos aproximemos. Es suficiente que en la alegría del entusiasmo haya algo más que en el placer del bienestar, sin que este placer implique esa alegría, pero envolviendo a la alegría e incluso reabsorbiendo en ella ese placer (DF, 1018, 49).

Para Bergson la libertad tiene un carácter intensivo, que se realiza en una alegría que hace patente la victoria de la vida contra aquellos obstáculos que retienen su despliegue. La intuición, al subsumir a la razón y purificarla del instinto que la determina como vehículo del ciego cumplimiento del deber moral, conduce a la conciencia a una alegría producto del vínculo inmediato con su principio, vínculo por el que la conciencia se llena de la forma de ese principio y se constituye como su canal expresivo.

Es en este sentido que Bergson analiza la experiencia mística. Para Bergson el místico ha realizado un viaje por el que se ha transfigurado: el místico se ha visto colmado del amor que constituye la forma más profunda de la vida. La intuición, al ser llevada a su forma más profunda y más intensa, revela según Bergson (ateniéndose al testimonio de los místicos) que la vida es amor, y que el hombre, al vincularse con la vida, se nutre del mismo, para difundirlo justo a partir de la alegría creadora que lo embarga. Para Bergson el amor expresa la sobreabundancia de una vida que se manifiesta en un efecto en el que se constituye como tal y que no obstante le añade algo nuevo: el amor es una emoción participativa, pues atraviesa al propio místico en el que se expresa y se propaga como una onda, penetrando toda forma de conciencia, al punto de reconducir su despliegue, bajo su propia frecuencia intensiva.

En este sentido, señala Bergson, el amor místico del hombre a Dios se resuelve como un amor de Dios al hombre, que es amor del hombre por el hombre. La caridad es para Bergson la forma más elevada de la intuición, en la medida que hace efectiva la forma de la vida en tanto un amor sobreabundante y participativo, un amor que moviliza la conciencia de los hombres plegados a la moral cerrada, promoviendo su apertura, en tanto alegre vínculo con su principio vital.³⁹

³⁹ Cfr. Vladimir Jankélevitch, 1959: 191: "La moral dinámica no prescribe la obediencia a un formulario preestablecido, puesto que ella se sobrepasa a sí misma sin relajarse, puesto que ella está más allá de todas las formas, puesto que su inquietud infinita la lleva más lejos que todas las leyes. No le preguntes pues qué es *lo que* hay que hacer: ¡más bien hay que preguntar en qué punto del movimiento se encuentra la movilidad! La virtud está en el 'gesto', como la movilidad o la libertad. ¿La caridad no es ella misma un 'buen movimiento' que es frecuentemente un *primer* movimiento, un impulso del corazón?"

Bergson subraya al respecto:

La otra actitud sería la del alma abierta. ¿Qué es, pues, lo que deja entrar? Si dijéramos que abraza a la humanidad entera, no iríamos demasiado lejos; incluso no avanzaríamos lo suficiente, ya que su amor se extenderá hacia animales, las plantas, la naturaleza entera. Y, sin embargo, ninguna de las cosas de que de ese modo vendrían a ocuparla sería suficiente para definir la actitud que ha tomado, puesto que sería capaz, si fuera necesario, de prescindir de todas. Su forma no depende de su contenido. Acabamos de llenarla y, del mismo modo podríamos ahora vaciarla: la caridad subsistiría en aquél que la posee, incluso cuando no hubiera en la tierra ningún otro ser viviente (DF, 1006, 34).

De igual modo apunta:

Porque el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre a Dios, sino el amor de Dios hacia todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino [...] Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que todo lo ha hecho, sería capaz de entregar a quien supiera interrogarle el secreto de la creación. Su esencia es incluso más metafísica que moral. Querría, con la ayuda de Dios, terminar perfeccionando la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse definitivamente sin la ayuda del propio hombre. O bien, para emplear palabras que dicen, como veremos, lo mismo en otro lenguaje: su dirección es la misma que la del impulso de la vida; es ese impulso mismo, íntegramente comunicado a hombres privilegiados, que quisieran imprimirlo a la humanidad toda y, mediante una contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esa cosa creada que es una especie, hacer un movimiento de lo que es, por definición, una detención (DF, 1174, 247-248).

Bergson, atendándose a la experiencia mística, señala que el amor que colma al místico, se constituye como una emoción que, como todas las emociones, presenta un carácter comunicativo y que, por su forma sobreabundante, imprime en la conciencia del hombre atado a la moral cerrada, una dirección novedosa, aquella de la aspiración al vínculo con su principio vital. El místico, a partir de la resonancia que suscitan su presencia y sus acciones, actúa como una melodía alegre y entusiasta

que se sobrepone sobre el ritmo monótono y monocorde del sujeto atado al mero cumplimiento de la obligación, para reordenar sus equilibrios interiores, constituyendo su conciencia de este modo justo como vehículo de la propia moral abierta o supraintelectual.

En este contexto, apunta nuestro autor, el místico se determina como acicate del paso de la sociedad cerrada a la sociedad si no abierta, si que se abre. La moral del místico, al aparecer como foco que irradia una emoción que invita al hombre a hacer contacto con su principio, permite un restablecimiento de las relaciones sociales no bajo la forma de una razón que gira en función del instinto, la propia inteligencia como instinto virtual, sino como una libertad que impulsa la rearticulación de la sociedad misma sobre un plano existencial superior. Así, entre el amor que implica la refundación del orden social y el amor sensomotor producto de una inteligencia como instinto virtual que busca la cohesión de la sociedad misma bajo una forma jerárquica y guerrera, Bergson señala que no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza, que hace efectiva la diferencia de naturaleza entre la justicia absoluta y la justicia relativa: el amor como caridad brinda un marco a una justicia absoluta en la que ésta se determina no como la distribución de derechos y obligaciones que sostienen la propia jerarquía de una sociedad beligerante, sino como la determinación del hombre como objeto amable, como un objeto digno de ser amado, y por ello, reconocible en sus corporalidad viva, capaz de expresar el fondo mismo de lo real como vida.⁴⁰

Bergson en este punto subraya:

Digamos una vez más que no es en virtud de una dilatación de sí mismo como se pasará del primer estado al segundo. Una psicología excesivamente intelectualista, que sigue las indicaciones del lenguaje, definirá sin duda los estados de alma a través de los objetos a los que están ligados: amor a la familia, amor a la patria, amor a la humanidad. Verá en estas tres inclinaciones un mismo sentimiento que se dilata cada vez más para abarcar

⁴⁰ Cfr. Vladimir Jankélevitch, 1959: 184: "He aquí el tema central de la ética bergsoniana: entre la moral 'estática', que es la moral de la ciudad, y la moral 'dinámica', no hay ningún pacto posible, ninguna transacción. El sentido común, que ama las bellas gradaciones regulares, querría extraer progresivamente del amor familiar y del patriotismo el amor a la humanidad, como querría –si es idealista, extraer la percepción del recuerdo, si es materialista, ver nacer el recuerdo de una extenuación creciente de la percepción: nada vendría a interrumpir este *crescendo* ejemplar al fin del cual nosotros encontraremos las más bellas virtudes de la conciencia humana, –el sacrificio, la caridad y el heroísmo".

un número creciente de personas. El hecho de que estos estados del alma se traduzcan exteriormente en la misma actitud o en el mismo movimiento, que los tres nos *inclinan*, nos permite agruparlos bajo el concepto de amor y nombrarlos con la misma palabra: se les diferenciará entonces mencionando tres objetos, cada vez más amplios, a los que se referirían. Y, en efecto, ello es suficiente para designarlos, pero ¿es esto describirlos?, ¿acaso es esto analizarlos? A primera vista, la conciencia percibe entre los dos primeros sentimientos y el tercero una diferencia de naturaleza. Aquellos implican una elección, y por ende, una exclusión; son capaces de incitar a la lucha y no excluyen el odio. Este último no es más que amor. Aquellos van directamente a posarse sobre un objeto que los atrae. Éste no cede al atractivo de su objeto; no apuntó hacia él, se lanzó más allá, y no alcanza a la humanidad más que atravesándola (DF, 1007, 34).

En cuanto a la distinción entre la justicia absoluta y la justicia relativa, acota:

Entendida así la jerarquía de clases, cargas y ventajas son tratadas como una especie de masa común que sería repartida después entre los individuos según su valor y, por consiguiente, según los servicios prestados: la justicia conserva su balanza; mide y se atiene a la proporción debida. De esta justicia que puede no expresarse en términos utilitarios, pero que no por ello permanece menos fiel a sus orígenes mercantiles, ¿cómo pasar a otra que no implica intercambios ni servicios y que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable de la inconmensurabilidad de la persona con todos los demás valores? Antes de responder a esta cuestión, admiremos la mágica virtud del lenguaje, quiero decir, del poder que una palabra otorga a una nueva idea cuando se aplica a ella después de haberse aplicado a un objeto preexistente, modificándolo e influenciando el pasado de modo retroactivo. Sea cual sea la manera como nos representemos la transición de la justicia relativa a la justicia absoluta, se haya producido en varios momentos o de un solo golpe, en ello ha habido creación. Ha surgido algo que no habría podido no ser y que no habría sido de no haberse cumplido determinadas circunstancias, sin la existencia de algunos hombres, quizá sin la de un hombre determinado (DF, 1035, 71).

Bergson, como Spinoza, encuentra en la justicia la realización de un amor como caridad que aparece como ámbito de plenificación de la esencia humana. La justicia relativa desde el punto de vista de Bergson, se cons-

tituye como una detención de la vida en su proceso evolutivo. Es sólo la justicia absoluta el espacio en el que la vida encuentra su despliegue más alto, al tener ésta como alma una intuición que va más allá de la forma de una inteligencia como instinto virtual. La sociedad que se abre apunta de modo sostenido a la realización de la justicia absoluta, pues ésta da lugar a un ámbito de relaciones en la que el hombre al ser considerado según hemos dicho como objeto amable, efectúa la propagación de la caridad que es la forma en la que la vida encuentra su más profunda manifestación.

El místico, al dar lugar a la moral abierta, empuja la creación de una sociedad abierta que se sobrepone a la sociedad cerrada, modificando su orientación moral característica. El místico, apunta Bergson en un tono agustiniano, al llevar adelante una moral abierta articulada en el amor como caridad, da lugar a una Ciudad de Dios, que atraviesa la ciudad terrena, impulsando así su transformación. Sociedad abierta y sociedad cerrada, constituyen una forma mixta, que expresa la tensión entre dos formas de moral radicalmente heterogéneas: una en la que la justicia relativa es expresión de un yo social que se mueve por el ciego cumplimiento del deber moral, otra en la que la justicia absoluta producto del amor aparece si no como una realidad efectiva, al menos como horizonte al que tiende la sociedad cerrada.

Bergson nos dice en *Las dos fuentes*:

Sin embargo, las grandes figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por encima de los siglos y de nuestras ciudades humanas; juntas, constituyen la ciudad divina, en la que nos invitan a entrar. Podemos no oír claramente su voz, pero no por ello su llamada ha dejado de lanzarse; algo responde a este llamamiento desde el fondo de nuestra alma; desde la sociedad real en que nos encontramos, nos trasladamos en pensamiento a la sociedad ideal; a ella se dirige nuestro homenaje cuando nos inclinamos ante la dignidad humana que hallamos en nosotros, o cuando afirmamos actuar por "respeto a nosotros mismos" (DF, 1032, 67).

De igual modo señala:

Como consecuencia de todo ello, se produce una superposición de órdenes y llamamientos que se dan en términos de razón pura. La justicia es de este modo ampliada por la caridad y ésta adopta cada vez más la forma de la simple justicia; los elementos de la moralidad se hacen homogéneos,

comparables y casi inconmensurables entre sí, los problemas morales se enuncian con precisión y se resuelven metódicamente. La humanidad es invitada a situarse en un nivel determinado, más alto que una sociedad animal, en la que la obligación sólo sería la fuerza del instinto, pero menos alto que el de una asamblea de dioses, donde todo sería impulso creador (DF, 1047, 86).

La justicia absoluta es para Bergson el objeto de una aspiración, a la que tiende el común de los hombres gracias al ejemplo vivo del hombre libre que hace el esfuerzo por expresar el contenido de su principio vital. La moral abierta se constituye como semilla que retoña y deja caer su semilla en el desierto de la sociedad cerrada, nutriendo su suelo, de modo que lo hace terreno fértil para hacer nacer en la conciencia del hombre sujeto a la moral cerrada una capacidad de autodeterminación que transforma al conjunto de la sociedad misma: la justicia absoluta es expresión de la construcción de la Ciudad de Dios en la sociedad humana, construcción que se constituye como un proceso paulatino, pues la propia moral abierta no se consigue sin vencer la resistencia que presenta la moral y la sociedad cerradas.⁴¹

En este contexto Bergson subraya que la caridad no tiene lugar por el acatamiento mecánico de un imperativo moral, por más loable que éste sea. La moral abierta no se consigue más que por una emoción que expresa el propio triunfo de la vida sobre la detención evolutiva que representa la moral cerrada. Para Bergson la razón presenta un carácter puramente formal que de ningún modo puede dar lugar a una verdad con una dimensión vital. Ante el formalismo de una razón que siempre puede encontrar una negación a sus propias proposiciones y se pierde por ello en una dialéctica solipsista, Bergson opone una intuición que es la vida que se capta a sí misma inmediatamente como poder creador.⁴²

⁴¹ Cfr. Marie Carriou, 1976: 107: "Más allá del alma misma del artista en la cual las producciones pueden servir de modelos al estudio de la invención, pero no constituir un 'punto de vista definitivo', el alma mística es aquella en la que la acción se expresa en la creación más generosa y la más continua: lo que no sólo engendra momentáneamente saludables delirios evasivos (porque el arte libera de la inmediata necesidad) sino recrea el mundo inmediata y totalmente según las normas de su sueño: un 'ideal' que incluye todas las formas de la actividad creadora, particularmente las obras que llamamos sociales y que se les designa en la órbita mística por la bella expresión 'hacer la caridad': [la cual no tiene relación con el] amor [que] no designa más que una condescendencia hipócrita del rico, del injurioso, y [sólo] tiene sentido, buen sentido, [entendido como] justicia".

⁴² Cfr. Pierre Trotignon, *La idea de vida en Bergson*, p. 587: "Ésta es una de las características del genio filosófico de Bergson: la articulación de la cultura en la natura-

Nuestro autor hace expresos estos planteamientos al analizar la persona de Sócrates, quien a pesar de ser el padre de la definición, a pesar de otorgar a la dialéctica un lugar capital en el discurso filosófico, hace de la intuición la clave de bóveda tanto del propio movimiento de la razón, como de la ética. Sócrates atiende tanto a su demonio interior, como a la voz del oráculo de Delfos, en tanto guía para llevar adelante una ética que se resuelve como una praxis de autotransformación.

Bergson señala al respecto:

En todo caso, nunca repetiremos demasiado que no se consigue el amor al prójimo mediante la predicación. No es ensanchando los sentimientos más estrechos como se llegará a abrazar a la humanidad. Por más que nuestra inteligencia se convenza a sí misma de que ésa es la marcha indicada, las cosas ocurren de otro modo. Lo que resulta simple para nuestro entendimiento no lo es necesariamente para nuestra voluntad. Allí donde la lógica dice que un cierto camino sería el más corto, llega la experiencia y encuentra que no hay camino alguno en esa dirección. La verdad es que hay que pasar por el heroísmo para llegar al amor. Desde luego, el heroísmo no se predica; no tiene más que mostrarse, y su sola presencia es capaz de poner a otros hombres en movimiento porque él mismo es un retorno al movimiento y emana una emoción –comunicativa como todas las emociones– emparentada con el acto creador (DE, 1019, 50).

En cuanto a la inspiración suprarracional que anima la doctrina socrática Bergson apunta:

Ciertamente, Sócrates pone por encima de todo la actividad racional y, más concretamente, la función lógica del espíritu. La ironía que lleva consigo está destinada a rechazar las opiniones que no soportan la prueba de la reflexión y a ridiculizarlas, por así decir, poniéndolas en contradicción consigo mismas. El diálogo, tal como él lo entiende, ha dado origen a la dialéctica platónica y por consiguiente al método filosófico, esencialmente racional, que practicamos aun [...] Pero miremos más de cerca. Sócrates enseña por qué el oráculo de Delfos ha hablado [...] Un “demonio” le acompaña, que hace oír su voz cuando es necesaria una advertencia. Cree hasta tal

leza aparece fundada sobre la interiorización, por el animal humano, de la relación de su conciencia con la vida, por la mediación de la relación entre los individuos. La sociedad humana no tiene así más que un parecido formal y puramente ilusorio con las ‘sociedades’ animales.”

punto en este “signo demoníaco” que muere antes que dejar de seguirlo: si se niega a defenderse ante el tribunal popular, si acepta su condena, es porque el demonio no ha dicho nada para evitarlo (DF, 1026, 59-60).

Bergson concluye estas reflexiones de la siguiente manera:

En pocas palabras, su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón. Más ¿no se observa esto en su propia enseñanza? Si las palabras inspiradas o, en todo caso, líricas, que pronuncia con frecuencia en los diálogos de Platón no fueran de Sócrates, sino del propio Platón, y el lenguaje del maestro hubiese sido siempre el que le atribuye Jenofonte, ¿acaso se comprendería el entusiasmo con el que acalora a sus discípulos y que ha atravesado los siglos? (DF, 1026, 59-60).

Sócrates, a decir de Bergson, es un paradigma de la moral abierta, en la medida que encuentra en la emoción que suscita la aprehensión inmediata de la vida el detonador de su actividad moral: el demonio socrático es la intuición que muestra al hombre los senderos de una capacidad de autodeterminación que no obstante se vale del instrumental de la razón, lo rebasa y lo subsume, pues goza justo de una emoción que es la vida misma que en el conocimiento intuitivo recae sobre sí y va más allá de sí misma. Para Bergson Sócrates es uno de los pilares en los que se constituye la cultura de Occidente, pues su ejemplo y su persona son el faro que inspira al hombre a través de las edades, llamándolo a revivir su mensaje a partir de un conocimiento de sí que se expresa en la construcción del propio carácter.

Ahora bien, desde la perspectiva bergsoniana la figura de Sócrates se ve subsumida en aquella de Cristo. Cristo es la imagen de la completa plenificación de la vida, pues el fuerte acento de trascendencia que presenta la metafísica socrático-platónica, se redefine a partir de una noción de encarnación en la que el vínculo del hombre con Dios, se concibe como realización de Dios en el hombre, realización que se determina como caridad, pues ésta supone la afirmación de Dios en tanto amor, a partir de la propia propagación de la justicia.

Según Bergson Occidente osciló ante la adopción de Sócrates y Cristo, antes de que Cristo asimilara a Sócrates, constituyéndose ambos como los pilares espirituales de Occidente.

Bergson subraya en *Las dos fuentes de la moral y la religión*:

Los mitos, y el estado del alma socrática, con relación al cual éstos son lo que el programa explicativo es a la sinfonía, se han conservado al lado de la dialéctica platónica. Recorren subterráneamente la metafísica griega y reaparecen con el neoplatonismo alejandrino, quizá con Amonio y, en cualquier caso, con Plotino, que se declara continuador de Sócrates. Han proporcionado al alma socrática un cuerpo de doctrina comparable al que anima al espíritu evangélico. Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que había en la otra: durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico; era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús (DF, 1028, 61).

Sócrates y Cristo aparecen como las cimas espirituales de una cultura occidental que tiene en el neoplatonismo cristiano, o más bien, en el cristianismo neoplatónico, su espina dorsal: Grecia y un judaísmo que florece en el cristianismo según nuestro autor urden la trama cultural de Occidente, pues la Idea platónica se ve reordenada en una noción de Verbo encarnado por la que no sólo el hombre presenta como meta su vínculo con Dios, sino que éste último, a través del esfuerzo y la libertad humanos, tiene como fin afirmarse en el hombre mismo: Dios y hombre establecen en el cristianismo una relación interior en la que la transfiguración del hombre a partir del ejercicio de la caridad, es también la transfiguración de Dios que en el mundo creado, encuentra la materia prima para realizar la obra en la que se constituye como tal.⁴³

Bergson hace expresos estos planteamientos al referirse a la intuición en la doctrina de Spinoza. La intuición en la doctrina de este autor aparece a decir de Bergson como una identificación de los motivos de la

⁴³ Cfr. Henri Gouhier, 1999: 118: “Decimos simplemente, concluye Bergson, que, si los grandes místicos son tal como los hemos descrito, ellos resultan ser imitadores y continuadores originales, pero incompletos, del que fue completamente el Cristo de los Evangelios’. Es la filosofía quien reencuentra a Cristo y no lo puede reencontrar más que al interior de su filosofía. Esta filosofía ha convocado a los místicos cristianos; ha tratado sus testimonios según el método comparativo, les ha analizado e interpretado según la luz de la visión bergsoniana del mundo: si es verdaderamente su verdad metafísica la que fue así puesta al día, esta descubre aquella experiencia que a todos ha inspirado. ‘El Cristo de los Evangelios’ es filosóficamente el Absoluto místico, y para reconocerlo como tal, no es necesario ningún acto de fe: es suficiente ser bergsoniano, reconocerlo no implica la adhesión a ninguna religión constituida [...]”

procesión y la conversión, es decir, como una identificación del impulso creador de Dios que en el hombre encuentra su culmen, y del propio amor a Dios –el amor sobreabundante y participativo– en tanto imagen –Cristo– por la que el místico se religa a su principio.

Bergson apunta en *La intuición filosófica*:

Y es que, detrás de la pesada masa de conceptos tomados al cartesianismo y al aristotelismo, la teoría de Spinoza se nos aparece como una intuición, intuición que ninguna fórmula, por simple que sea, resultará lo bastante simple para expresarla. Digamos, para contentarnos con una aproximación, que es el sentimiento de una coincidencia entre el acto por el que nuestro espíritu conoce perfectamente la verdad y la operación por la que Dios la engendra, la idea de que la “conversión” de los alejandrinos, cuando se hace completa, no forma sino una unidad con su “procesión”, y que cuando el hombre, salido de la divinidad, llega a entrar a ella, no percibe más que un movimiento único allí donde había visto primero los dos movimientos inversos de ida y de retorno, encargándose aquí la experiencia moral de resolver una contradicción lógica, y de hacer, por una brusca supresión [concentración] del tiempo, que el retorno sea una ida (PM. ‘La intuición filosófica’, 1351, 124).

Explicatio y complicatio, procesión y conversión, se identifican en una experiencia de metamorfosis existencial y moral que en el amor como caridad tiene su realización. La noción de caridad, desde el punto de vista de Bergson, es el broche que cierra los múltiples y complejos aparatos y niveles argumentativos de la filosofía de Spinoza, constituyéndose como contenido de una teoría de la intuición en la que se resuelve la figura del Entendimiento Infinito de Dios o la imagen de Cristo. Bergson asume a fondo la concepción spinoziana de la intuición, en tanto contenido último de su concepción ontológica vitalista.⁴⁴

⁴⁴ Cfr. Lydie Adolphe, 1951: p. 88: “Pero ahora es Spinoza quien nos va a ayudar a comprender a Bergson. ¿Por qué Bergson habla tan frecuentemente, a propósito de la conciencia, de inversión, de retorno, de conversión, de *torsión*? [...] La primera causa, desde luego superficial, es que la imagen de inversión, de retorno, en Bergson, expresa la divergencia de dos principios que son resultado de dos oposiciones que no se salvan siempre: la oposición intuición-inteligencia, que se refiere a aquella de espacio-materia [...] Pero hay una segunda causa más profunda: no se ha subrayado la diferencia que hay entre la imagen del retorno hacia atrás, inversión, conversión, y la imagen bergsoniana de la ‘torsión’. Cuando se examina los textos de cerca se constatará que la torsión supone dos retornos en principio simultáneos, un retorno hacia

Para Bergson, la intuición expresa la victoria de la vida sobre la materia que como intensidad inextensiva retiene su despliegue. O dicho de otra manera, la materia viva encuentra en la intuición al ámbito que revela su forma como conciencia virtual.⁴⁵

atrás y una marcha hacia delante [...] Esta *conversión* de la atención sería la filosofía misma. 'En una primera instancia, parece que esto haya sido hecho desde hace mucho tiempo. Más de un filósofo ha dicho, en efecto, que hay que zafarse del mundo para filosofar y que especular es lo inverso de obrar' pero atención, esto que sigue es esencial para la historia de la filosofía: 'Nosotros hablamos ahora, prosigue Bergson, de los filósofos griegos, ninguno la ha expresado con tanta fuerza como Plotino... y, fiel al espíritu de Platón, pensaba que el descubrimiento de la verdad exigía una 'conversión' del espíritu, que se zafa de las apariencias de acá abajo y se liga a las realidades de allá arriba: ¡huyamos a nuestra patria querida!' Pero como lo ves, se trata de huir [...] ¿Por qué este texto es tan importante? Porque muestra que en el diferendo Spinoza-Plotino, es a Spinoza a quien Bergson apoya [...] Según Spinoza, para conocer perfectamente, no es necesario hacer una 'conversión', se trata más bien de recorrer el mismo camino de la 'procesión', no para recrear la creación, sino para crearla, en otros términos, se trata de hacerse uno con el acto por el cual el espíritu coincide con la operación divina que lo engendra a él mismo. El proceso de 'conversión' en Spinoza, es pues la 'procesión' misma. He aquí, según Bergson la gran diferencia entre Plotino y Spinoza".

⁴⁵ Respecto al problema de la caracterización monista o dualismo de la doctrina bergsoniana, Cfr. Ezcurdia, José, 2009: 120: "Dualismo y monismo, diferencias de naturaleza y diferencias de grado, constituyen enfoques complementarios que señalan aspectos de la actualización de la vida en tanto proceso creativo y despliegue de conciencia.

El dualismo entre materia y memoria encuadra la procesión discontinua y fragmentaria de los organismos que hace patente el poder creativo de la vida que se desenvuelve y se eleva superando un puro carácter repetitivo. El monismo muestra la forma de una vida una que se despliega concentrándose en un movimiento continuo, revelando así las imágenes y la conciencia virtual que su naturaleza como materia supone.

Dualismo y monismo, diferencias de naturaleza y diferencias de grado, resultan perspectivas sobre un mismo proceso creativo y una duración en los que la vida se despliega y se constituye como tal. El dualismo subraya la intensificación y la manifestación del propio poder creativo de la vida en ilimitadas líneas vibratorias que difieren en naturaleza; el monismo pone el acento en las diferencias de grado, el nexo y la interpenetración de esas líneas en tanto momentos de la actualización de la vida como conciencia virtual. El dualismo coloca el énfasis en el motivo de la creación y la incesante novedad que implica el progreso de la vida que se afirma a sí misma; el monismo apunta cómo esta creación es un movimiento uno y continuo por el que la vida misma actualiza la conciencia que su forma reclama."

Cfr. asimismo, Bergson, PM, "Introducción a la metafísica", 1418, 210: "Ocurre de otro modo si nos instalamos de una vez, por un esfuerzo de intuición, en el transcurso concreto de la duración. Ciertamente, no encontraremos entonces razón lógica para plantear duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado, por ejemplo. Pero lo mismo que una conciencia a base de color, que simpatizase interiormente

Bergson establece una ontología vitalista, en la que la vida no se concibe sino como cuerpo vivo capaz de dar lugar a la intuición. La intuición corona el despliegue de la vida a través de su historia, pues señala el éxito a su esfuerzo por ir más allá de sí misma y dar el fruto de una conciencia que es amor. La experiencia mística, es para Bergson tanto el fruto más precioso que puede dar la conciencia humana, como la expresión más elevada de la materia viva, que en el hombre encuentra su transformación en conciencia.

Bergson, recuperando la nietzscheana noción de superhombre, señala que el hombre en tanto superhombre capaz de amar es la figura más acabada de la evolución, pues en él la vida tiene su más alta expresión.

Bergson apunta en *La evolución creadora*:

Desde nuestro punto de vista, la vida se nos aparece globalmente como una onda inmensa que se propaga a partir de un centro y que, en la casi totalidad de su circunferencia, se detiene y se convierte en oscilación sobre el mismo sitio; sólo en un punto se ha forzado el obstáculo y el impulso ha pasado libremente. Esta libertad es la que registra la forma humana. Únicamente en el hombre la conciencia ha proseguido su camino. El hombre continúa pues indefinidamente el movimiento vital, aunque no arrastre con él todo lo que la vida llevaba en sí. Sobre otras líneas de evolución han caminado otras tendencias que implicaba la vida, de las que el hombre ha conservado algo, ya que todo se compenetra, pero en

con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría presa entre el rojo y el amarillo y presentaría incluso quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, muy lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir hacia abajo o hacia arriba: en los dos casos podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primero, marchamos hacia una duración cada vez más diseminada, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen la cualidad en cantidad: en el límite nos encontraríamos con lo puro homogéneo, con la pura *repetición* por la que definiremos la materialidad. Marchando en el otro sentido, vamos hacia una duración que se alarga, o estrecha, que se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. Pero no ya la eternidad conceptual, que es una unidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viva y por consiguiente móvil, en el que nuestra duración se encontraría como las vibraciones en la luz y sería la concreción de toda duración como la materialidad es su esparcimiento. Entre estos dos límites se mueve la intuición, y este movimiento es la metafísica misma.”

cantidad muy pequeña. Todo pasa como si un ser indeciso y desdibujado, que se podría llamar, según se quiera, hombre o superhombre, hubiera tratado de realizarse y no lo hubiera logrado más que dejándose en el camino una parte de sí mismo (EC, 720, 266).

Evidentemente, Bergson difiere de Nietzsche en cuanto a la significación del cristianismo. El superhombre de Bergson es el místico cristiano, no el superhombre que está más allá del bien y del mal, y que tiene en su desprecio por el débil uno de sus rasgos fundamentales. Para Bergson el hombre como superhombre manifiesta la efectiva afirmación la vida, en tanto en él la vida deviene amor como caridad, un amor que satisface el carácter intensivo de la vida, por el cual éste hace valer su forma participativa y sobreabundante. Aquel que va más allá de la especie según Bergson, se constituye como instrumento de Dios para modificar a la especie misma, y empujar la plenificación de Dios mismo y el hombre en la construcción de la sociedad abierta:

Bergson apunta en *Las dos fuentes*:

El esfuerzo, sin embargo, continúa siendo indispensable, así como la resistencia y la perseverancia, pero vienen solos, se despliegan por sí mismos en una alma a un tiempo actuante y "actuada", cuya libertad coincide con la libertad divina. Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tanto pronto como es requerida, por que la sobreabundancia de vitalidad que exige fluye de una fuente que es la propia vida. Ahora las visiones están lejos: la divinidad no podría manifestarse desde el exterior a una alma que ya se ha llenado de ella. Tampoco hay ya nada que parezca distinguir esencialmente a un hombre así de otros hombres entre los cuales se mueve. Sólo él se da cuenta de un cambio que lo eleva al rango de los *adjutores dei*, pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres (DF, 1172, 246).

Asimismo señala:

En la porción del universo que es nuestro planeta, probablemente en nuestro sistema planetario entero, tales seres [los hombres], para producirse, han tenido que constituir una especie que, a su vez, ha necesitado una multitud de otras especies que han sido su preparación, su sustento o su residuo: en otros lugares tal vez no haya más que seres radicalmente distintos, suponiendo que aún sean múltiples y mortales. En la tierra, en

cualquier caso, la especie que es la razón de ser de todas las demás sólo parcialmente es ella misma. Ni siquiera pensaría en llegar a serlo por completo si alguno de sus representantes, mediante un esfuerzo individual que se ha añadido al trabajo general de la vida, no hubiera conseguido romper la resistencia que le oponía el instrumento, a triunfar sobre la materialidad y, en fin, a encontrar a Dios. Éstos son los místicos, han abierto una vía por la que otros hombres podrán andar (DF, 1194, 273).

Para Bergson el cristianismo no es como para Nietzsche el principio del nihilismo y la negación de la vida. Por el contrario, el cristianismo es la forma que alcanza la vida al superar la cristalización que ésta experimenta en la sociedad cerrada: la caridad no es para Bergson cansancio y mediocridad con la que la vida se ve envenenada, por el contrario, es su afirmación más pura y sublime en tanto es la mutación que ésta experimenta al recaer sobre sí misma, y jalonar la completa afirmación de su forma en la edificación de la sociedad abierta. El hombre superdotado, el superhombre o el místico cristiano, llevan adelante una promoción de la vida por la que ésta no se detiene en la forma de la inteligencia como instinto virtual y la sociedad jerárquica y guerrera, sino que aspira a construir como hemos dicho un orden social en el que el hombre sea considerado, en su dignidad constitutiva, como objeto amable.

Es con base en estos planteamientos que Bergson articula un diagnóstico sobre la cultura moderna, que se endereza como una de las reflexiones fundamentales de su doctrina. Para Bergson la doble raíz grecorromana y judeocristiana que anima a Occidente se ha desplegado a través de la articulación de tendencias históricas aparentemente inconciliables, que en realidad son momentos complementarios de un mismo despliegue creativo: al medievo en el que prevaleció como ideal la mística cristiana, le sucedió una modernidad en la que el resurgimiento del formalismo grecolatino dio como resultado una nueva ciencia, misma que tuvo su emergencia acompañada de una democracia de inspiración evangélica. Edad Media y Modernidad, son para Bergson momentos pendulares de una conciencia que en su evolución se disocia en tendencias antagónicas pero complementarias. Éstas tendencias cada una en su momento se resolvió en un frenesí que desembocó en la constitución de una sociedad peculiar: el feudalismo en el caso de la Edad Media, donde la mística se diluyó en una estructura social vertical y beligerante, y la democracia en el caso de la Edad Moderna, donde la mística ha sido eclipsada por un industrialismo y un consumismo enajenante, que

no obstante retienen de la Edad Media justo una preocupación por la propagación de la justicia.

Este proceso de disociación de una misma fuerza creativa en tendencias antagónicas que se constituyen como el motor por el que dicha fuerza da a luz su forma, está gobernado por lo que Bergson llama las leyes de la dicotomía y el doble frenesí. Estas leyes dan cuenta de una forma que se despliega justo al disociarse en tendencias antagónicas que facilitan un elevado desarrollo cualitativo, desarrollo que no sería posible obtener, si la forma misma en su despliegue no se expresase en tendencias que se oponen entre sí: Edad Media y Modernidad, son digamos la tesis y la antítesis de un despliegue creativo en el que la mística, la democracia que aparece como su resultado y el despliegue técnico, se conjugan precipitando los contenidos de la cultura occidental, justo en el desarrollo y la integración de las vertientes grecorromana y judeocristiana que la animan.

Para Bergson la emergencia del progreso científico y tecnológico de la Modernidad encuentra su principio en un impulso vital que, bajo la forma de un cristianismo dotado de una completa infraestructura adaptativa, sería capaz de afirmarse a cabalidad a partir de la propagación del amor como caridad: el péndulo que simboliza el movimiento creativo de la vida regresaría cosechando todo lo que sembró en la oscilación anterior, y aspiraría a expresar una caridad que presentaría una forma novedosa y más intensa, pues se encontraría sostenida por el propio despliegue tecnológico al que da lugar la función de la inteligencia.

Bergson hace expresos estos planteamientos al señalar que la mística llama a la mecánica, pues sólo a través de la propia mecánica aquella podría manifestarse en el amor como justicia y caridad que constituye el horizonte de su completa actualización.⁴⁶ La Modernidad según Bergson es la prolongación natural de un cristianismo que busca gracias a la técnica crear las condiciones adaptativas de un impulso vital que trata de ganarse como conciencia y libertad, sin tener que verse limitado por la mera lucha por la sobrevivencia:

Bergson nos dice en cuanto a las leyes de la dicotomía y el doble frenesí:

No abusemos de la palabra "ley" en un dominio que es el de la libertad, pero utilicemos este término cómodo cuando nos encontremos ante grandes hechos que presentan una regularidad suficiente, como es

⁴⁶ Cfr. Escribar Wicks, Ana, 1979 (1), 67-99.1979 (1), 67-99.

nuestro caso: llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple. Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser perseguida hasta el final -¡como si hubiera un final!-. Digámoslo una vez más: es difícil no preguntarse si no hubiese sido mejor que la tendencia simple hubiera crecido sin desdoblarse, mantenida en su justa medida por la propia coincidencia de la fuerza de impulsión con un poder de detención, que virtualmente no sería entonces otra cosa que una fuerza de impulsión diferente. En ese caso nos habríamos asegurado contra la catástrofe. Sí, pero entonces no se habría obtenido el máximo de creación en calidad y cantidad. Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada [...] Así se desarrollará el contenido de la tendencia original, si es que se puede hablar de contenido cuando nadie, ni siquiera la propia tendencia convertida en consciente, sería capaz de decir lo que saldrá de ella. Ella da el esfuerzo, y el resultado es una sorpresa (DF, 1227, 316-317).

En cuanto a las relaciones interiores entre Edad Media y Modernidad señala:

No es menos cierto que la Reforma, el Renacimiento y los primeros síntomas o pródromos del empuje inventivo pertenecen a la misma época. No es imposible que haya habido en ellos tres reacciones, emparentadas entre sí, contra la forma que hasta entonces había adoptado el ideal cristiano. Aún cuando el ideal subsistía, aparecía como un astro que siempre había mostrado la misma cara a la humanidad; se comenzaba a entrever la otra, sin apreciar siempre que se trataba del mismo astro. Es indudable que el misticismo llama al ascetismo y que uno y otro serán siempre patrimonio de un pequeño número de personas. Pero no es menos cierto que el misticismo verdadero, completo y actuante, aspira a difundirse en virtud de la caridad, que es su esencia. ¿Cómo podría propagarse, incluso diluido y atenuado como ha de serlo necesariamente, en una humanidad absorbida por el temor a no tener qué comer? El hombre no se alzaría por encima de la tierra a no ser que una maquinaria poderosa le proporcione el punto de apoyo. Deberá apoyarse fuertemente sobre la materia para poder separarse de ella. En otros términos, la mística llama a la mecánica (DF, 1238, 329).

Las leyes de la dicotomía y el doble frenesí son el dibujo fundamental de una Filosofía de la Historia en la que la conciencia y la vida, al dar lugar por un lado a la forma del amor como caridad, y por otro a la emergencia de la nueva ciencia, constituyen sendas figuras mixtas que expresan la evolución de la conciencia como fuerza creadora: por un lado la Edad Media, que al precio de negar el formalismo griego, establece una sociedad cerrada, el feudalismo, que sin embargo quisiera abrirse gracias a la experiencia de la caridad; por otro, la modernidad, que justo al negar la cultura medieval, da lugar a un despliegue tecnológico, y no obstante cultiva, aun tenuemente, la propia herencia medieval, a saber, una democracia como hemos dicho de raíz evangélica, determinándose como una cultura que quisiera abrirse. Grecia, Edad Media y Modernidad, se articulan en una suerte de dialéctica orgánica, sacando adelante los contenidos de la vida que hace el esfuerzo por llevar adelante su forma como memoria y conciencia.⁴⁷

Bergson es cuidadoso de subrayar la doble raíz judeocristiana y grecorromana de la cultura de Occidente, al señalar justo la raigambre evangélica de la democracia, que es el signo que caracteriza a la cultura occidental:

Se comprende, pues, que la humanidad no haya llegado a la democracia hasta muy tarde (ya que las ciudades antiguas, que se basaban en la esclavitud y que se desembarazaron de los mayores y los más agobiantes problemas precisamente en virtud de esa iniquidad fundamental, fueron falsas democracias). Efectivamente, de todas las concepciones políticas, la democracia es la más alejada de la naturaleza, la única que trasciende, al menos en intención, las condiciones de la "sociedad cerrada" [...] El conjunto de los ciudadanos, es decir, el pueblo, es, pues, soberano. Ésta es la democracia teórica, que proclama la libertad, reclama la igualdad y reconcilia estas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas y colocando por encima a la fraternidad. Considérese desde este punto de vista el lema

⁴⁷ Cfr. Jean-Louis Vieillard-Baron, 1991: 96: "Nosotros somos en la historia bajo el régimen de la alternancia. Ahora una, ahora la otra de las tendencias en el individuo mismo o en la propia sociedad: 'el progreso se hace por una oscilación entre dos contrarios' (1126/315). Esta oscilación no obedece a ninguna ley predeterminada, y la aventura humana es una creación imprevisible 'puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea de manera importante las condiciones en las que ella se completará' (1227/315). Los únicos hechos constatables son: la dicotomía de tendencias, y el impulso de éstas que las arrastra a ir hasta el final; las únicas leyes de la historia serán pues, *la ley de la dicotomía y la ley del doble frenesí.*"

republicano y se encontrará que el tercer término suprime la contradicción, tan frecuentemente señalada entre los otros dos, y que la fraternidad es lo esencial; esto permitirá decir que la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor el amor [...] La declaración americana de independencia (1776), que sirvió de modelo a la Declaración de los Derechos del Hombre en (1791), tiene, desde luego, resonancias puritanas: "Consideramos evidente que todos los hombres han sido dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables" [...] Las objeciones que se han derivado de la vaguedad de la fórmula democrática provienen del hecho de que se ha desconocido su carácter originalmente religioso (DF, 1214, 299-300).

La Modernidad desde el punto de vista de Bergson recoge lo mejor de la tradición occidental y aspira a construir una democracia tecnificada, que permita al hombre solventar las meras exigencias de la adaptación y dar lugar a un marco social en el que el hombre sea reconocido en cuanto a su dignidad fundada en su determinación ya señalada como objeto amable: la mística hace de la mecánica su instrumento, pues gracias a ésta puede garantizar un bienestar que en la democracia tiene su horizonte de actualización.

Ahora bien, Bergson no es un ciego entusiasta del lugar que ocupa Occidente dentro de la historia de la vida. Aunque su pensamiento evidentemente carga un "occidente-centrismo" en el que el logos y el verbo encarnado aparecen como la vía cierta de la realización de lo real, es consciente de que la sociedad moderna es una sociedad cerrada: el despliegue tecnológico de Occidente no se encuentra al servicio de la caridad, sino de la guerra y la injusticia. A pesar de su talante democrático, la sociedad occidental es una sociedad fundamentalmente injusta y bélica articulada en el todo de la obligación, que hace del desarrollo de la nueva ciencia el instrumento de una cultura en la que la paz es preparación para la guerra y en la que de ningún modo el hombre es reconocido justo en su dignidad constitutiva. Occidente encuentra en la guerra la brújula del acicate de un despliegue tecnológico, que corta de tajo su articulación como sociedad abierta.

Bergson señala al respecto:

Aun cuando el instinto guerrero exista por sí mismo, no por ello deja de aferrarse a motivos que son racionales. La historia nos enseña que esos motivos han sido muy variados. Se reducen cada vez más, a medida que las guerras se hacen más terribles. La última guerra, así como las que se

adivinan en el porvenir, si es que por desdicha todavía hemos de tener guerras, está ligada al carácter industrial de nuestra civilización [...] Aunque no se esté amenazado precisamente de morir de hambre, se cree que la vida carece de interés si no se tiene bienestar material, diversión, lujo; se considera insuficiente la industria nacional si se limita a vivir, si no proporciona riqueza; un país se considera incompleto si no tiene buenos puertos, colonias, etc. De todos estos elementos puede surgir la guerra. Pero el esquema que acabamos de trazar señala suficientemente las causas esenciales: crecimiento de población, pérdida de mercados, carencia de combustible y materias primas (DF, 1220, 307-308).

Guerra e injusticia se ven amplificadas en Occidente por el progreso tecnológico, afianzando su forma como una sociedad cerrada que tiene en el reflejo cumplimiento de la obligación moral su principio rector. Occidente, desde el punto de vista bergsonian, a pesar de su rica herencia cultural, no ha llevado a la vida misma a su determinación más completa como una conciencia que es amor: el mensaje de los místicos cristianos ha sucumbido a los intereses que suscita una tecnología al servicio de un yo social que se desdobra como sociedad cerrada. El amor como caridad que es la experiencia más elevada de la conciencia se ve negado por la ciega obediencia y la guerra, que atan al desarrollo de la tecnología a formas de conciencia reflejas e instintivas.

Es a partir de estas reflexiones que Bergson elabora su diagnóstico sobre la condición moderna. La modernidad se encuentra frente al reto de llevar adelante una vivificación de su forma a partir de la articulación de un progreso tecnológico que gire en torno a la caridad. Occidente sostiene en vilo la elevada afirmación de su esencia, pues no ha dado lugar a una sociedad en la que la ciencia y el progreso tecnológico sean el vehículo de un amor del hombre por el hombre. Mientras tanto, señala Bergson, Occidente, y con él la humanidad entera, son víctima de su propia inconsciencia, pues el poder destructivo de la ciencia misma se vuelve contra el hombre mismo, orillándolo a una completa autoaniquilación.

Bergson cierra *Las dos fuentes de la moral y la religión*, con las siguientes reflexiones:

Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada. A falta de una reforma moral tan completa, será necesario

recurrir a los expedientes, someterse a una “reglamentación” cada vez más invasora, sortear uno tras otro los obstáculos que la naturaleza levanta contra nuestra civilización. Pero, ya sea que optemos por los grandes medios o por los pequeños, se impone la necesidad de tomar una decisión. La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propio progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses (DF, 1245, 338).

Bergson elabora un diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna teniendo como criterio de evaluación la posibilidad de llevar adelante la construcción de una sociedad justa fundada en el amor. Bergson presencié los horrores de la primera guerra mundial y murió en un París ocupada por los nazis iniciada la segunda. La evidencia del carácter destructivo de Occidente es en ese sentido estímulo primero de su reflexión. El diagnóstico sobre la condición de la modernidad se resuelve por ello como el motivo fundamental de la reflexión bergsoniana. Su filosofía de la vida y la duración, sobre la intuición y la conciencia, tiene como telón de fondo la experiencia de una guerra que a sus ojos cancelan al hombre la posibilidad de alcanzar la cabal realización de su naturaleza. El diagnóstico sobre la forma de la modernidad presenta un lugar central en la doctrina de Bergson, sin el cual no podría entenderse el sentido y la significación de su vitalismo filosófico: Bergson, como Spinoza, vivió en carne propia los horrores a los que conduce una humanidad que deja de hacer el esfuerzo por impulsar la completa promoción de su principio vital, y convierte ese principio en fuente de exterminio. Es digamos la preocupación de una humanidad inhumana, el fundamento que anima los planteamientos bergsonianos relativos a la intuición y a la forma del amor, en la que la vida y el hombre mismo encuentran su más profunda satisfacción.

Bergson, aun cuando guarda profundas discrepancias con Nietzsche, ve en el hombre el momento en el que la vida se resuelve en un resplandor que es la materia viva que hace actual la conciencia que en ella late. El hombre moderno ha de ir más allá de sí mismo, hundir su espíritu en la vida que es su principio, para elevarse junto con ese principio al ámbito de una experiencia –la experiencia misma del amor– en tanto fundamento de una conversión que es su completa vivificación.

IV. Jung

Jung, como Bergson, lleva adelante un diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna, en relación al desenvolvimiento y realización de su naturaleza profunda, la vida misma que es su fundamento, la cual se articula en los arquetipos inconscientes. El diagnóstico junguiano, aunque similar en algunos aspectos al que realiza Bergson, presenta un giro peculiar que es necesario revisar, para sopesar su especificidad en el elenco que venimos revisado de autores de la filosofía vitalista.

Como dijimos más arriba, Jung ve en el inconsciente y su estructura simbólica la vía en la que la vida se manifiesta inmediatamente a la conciencia, expresando su forma más originaria. En este sentido, la producción simbólica del inconsciente aparece no sólo a la base de la conciencia individual, sino también de múltiples pueblos y diversas épocas de la historia. Nuestro autor, al cotejar el material onírico registrado en sus sesiones psicoanalíticas con el material artístico y mitológico de culturas varias, descubre que han existido pueblos con mayor o menor desarrollo tecnológico, pero que no han existido jamás pueblos sin religión y mitología, una religión y una mitología que tienen su fuente en los propios símbolos inconscientes que se hacen patentes en sueños y visiones extáticas.

Jung apunta al respecto:

Se puede percibir la energía específica de los arquetipos cuando experimentamos la peculiar fascinación que los acompaña. Parecen tener un hechizo especial. Tal cualidad peculiar es también característica de los complejos personales; y así como los complejos personales tienen su historia individual, lo mismo les ocurre a los complejos sociales de carácter arquetípico. Pero mientras los complejos personales jamás producen más que una inclinación personal, los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías que influyen y caracterizan a naciones enteras y a épocas de la historia (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 76).

Desde la perspectiva jungueana el símbolo inconsciente se revela fundamental en la génesis de la cultura. Es en función de los símbolos y sus contenidos específicos que el hombre históricamente construye las directrices culturales por las que se da forma a sí mismo. El talante emotivo que guardan los símbolos, la fuerte carga psíquica que encierran

y que es el principio de su carácter numinoso, se determina como una constante en la articulación de la cultura humana, constituyéndose así como una dimensión que es necesario considerar para rastrear su formación.⁴⁸

En este marco es que Jung rastrea la forma de uno de los símbolos fundamentales de la cultura de Occidente, a saber, Dios, y su determinación originaria en la cultura judía. Para Jung, Dios, que denomina el símbolo del "sí mismo", en el judaísmo presenta una forma peculiar, pues no se concibe digamos como un pleno de autoconciencia, en una inteligencia que se piensa a sí misma, o en una esfera perfecta, como en la cultura griega, sino que muestra un punto ciego, un profundo desconocimiento de sí, o un desgarramiento fundamental, simbolizado en la figura de Satán, el ángel predilecto de Dios, el ángel caído: Yavé, a decir de Jung, frecuentemente es engañado por Satán, precipitando actos irresponsables y su ira irreflexiva. Jung, en el texto, *Respuesta a Job*, hace expresos estos planteamientos, cuando señala que Yavé mismo castiga injustamente a Job por las insinuaciones de Satán, que es precisamente su lado oscuro o sombra.

Jung apunta al respecto:

Satán es, ciertamente, un adversario formidable; además, por razón de su parentesco cercano, es tan comprometedor que hay que ocultarle con la máxima discreción. Yavé ha de encubrir ante su propia conciencia a Satán, el cual se encuentra dentro de su propio pecho; para ello tiene que convertir al pobre siervo de Dios (Job) en un espantajo al que fuese necesario combatir, con la esperanza de poder de esta manera "desterrar la terrible mirada a un lugar oculto" y mantenerse a sí mismo en estado de inconsciencia. (*Respuesta a Job*, 2007: 30).

⁴⁸ Al respecto Cfr. Jaffé, 1992: 55: "En 1928, Jung comenzó a estudiar alquimia. Junto con su práctica, sus investigaciones científicas y los trabajos principales que había escrito en el ínterin, el trabajo acerca de su propio inconsciente había seguido avanzando. Su descubrimiento más importante durante estos años de experimentación fue el hecho de que estaba ocurriendo un proceso de desarrollo en el inconsciente que tenía como objetivo la plenitud de la personalidad. Este proceso (Jung más tarde lo llamó el 'proceso de individuación') con frecuencia se describe en la forma de imágenes del inconsciente que representan la circunvalación de un centro. También el objetivo del proceso, la totalidad psíquica del proceso o el 'self' que abarca tanto el consciente como el inconsciente, con frecuencia aparece como un círculo, un mandala estático."

Yavé descarga su ira contra Job, a pesar de ser éste fiel adorador suyo y llevar una vida virtuosa. Yavé presenta un lado inconsciente simbolizado por Satán, que es manifestación de una escisión psíquica fundamental.

Ahora bien, en este sentido, la increpación que realiza Job ante la injusticia padecida por su Dios es significativa: Yavé encuentra una alteridad que le da relieve a su forma, y por la que encuentra un incipiente conocimiento de sí mismo. Yavé, si bien es omnipotente, sólo gracias a Job que le reclama su iniquidad es que reconoce su falta y gana consciencia de sí.

Jung apunta por ello:

El carácter que se patentiza en todo esto es el carácter propio de una personalidad que sólo mediante un objeto puede sentir su propia existencia. La dependencia del objeto es absoluta cuanto el sujeto no posee autorreflexión, y, en consecuencia, no posee tampoco visión alguna sobre sí mismo; parece como si el sujeto sólo existiese al tener un objeto que le asegure que existe. Si Yavé poseyese realmente conciencia de sí mismo –que es lo menos que podría esperarse de un hombre inteligente– se habría opuesto, a la vista de las verdaderas circunstancias, a que se alabase su justicia. Pero Yavé es demasiado inconsciente para ser “moral”. La moralidad presupone la conciencia (*Respuesta a Job*, 2007: 25).

Más adelante señala:

A pesar de que el poder de Yavé resuena en los espacios cósmicos, la base de su ser es muy estrecha, pues necesita un reflejo consciente para existir en realidad. Naturalmente el ser sólo es auténtico cuando alguien es consciente de él; ésta es la razón de que el Creador necesite del hombre consciente, aunque Dios, por su inconsciencia, preferiría impedir que el hombre se volviese consciente (*Respuesta a Job*, 2007: 27).

Job aparece como espejo por el que Yavé reconoce su inconsciencia. Sólo gracias a Job, es que Yavé se mira a sí mismo y descubre su ciega ira. Job según Jung muestra el sentido del proceso dialéctico entre el hombre y el “sí mismo” que aparece en el pensamiento hebreo, pues no sólo el hombre, sino también Dios, tiene como fin llevar a cabo una afirmación de su forma justo bajo el horizonte de la autoconciencia.

Es en este contexto que Jung recupera otra de las figuras arquetípicas que aparecen a la base de la conciencia judía y con ella de la conciencia occidental: la Sabiduría, entendida ésta como un conocimiento de sí (un

puente entre el consciente y el inconsciente) que se traduce en prudencia y amor. Yavé, al restituirle a Job de manera lúcida y generosa los bienes perdidos, practica un autoconocimiento que se actualiza por su vínculo inmediato con una Sabiduría que hace de su forma no sólo omnipotencia, sino también omnisciencia. El reclamo mismo de Job a Yavé, da lugar a una reconciliación de Yavé con la Sabiduría, que exorciza a Satán, cancelando su nefasta influencia.

Así, Yavé da una respuesta Job: su encarnación en Cristo. Cristo es para Jung resultado de la toma de conciencia de sí de Yavé, en tanto realización de su intención por ganar autoconciencia bajo la forma de un autoconocimiento que, al ser habilitado por la propia Sabiduría por la que se reconcilia con Job y consigo mismo, se afirma como amor.

Yavé renace en Cristo, pues su encarnación es expresión del ensanchamiento de su conciencia: no sólo el hombre se deifica en Cristo, sino que Cristo mismo es la conquista de la divinidad cabal de Yavé que a su forma como omnipotencia, empareja aquella como decimos de la omnisciencia.

Jung apunta al respecto:

Como en la decisión de encarnarse Yavé se sirve, al parecer, del antiguo modelo egipcio, podemos esperar también que el curso de la encarnación se ajuste en sus detalles a ciertas prefiguraciones. El acercamiento de la Sabiduría significa una nueva encarnación. Pero esta vez no es el mundo el que debe ser cambiado; es Dios el que quiere transformar su propia esencia. Ahora la humanidad no ha de ser aniquilada, como antes, sino salvada. En aquella decisión de encarnarse se percibe el influjo, favorable a los hombres, de la Sabiduría. Ahora no han de ser creados nuevos hombres, sino Uno: *el hombre-Dios* (*Respuesta a Job*, 2007: 61).

Unos pasajes más adelante señala:

El nuevo hijo, Cristo, debe ser, de una parte, como Adán, un hombre cósmico, es decir, capaz de sufrir y morir; pero; de otra parte, no es como Adán, una simple imagen de Dios, sino Dios mismo: un Dios que, en su calidad de Padre, es engendrado por sí mismo, y que, en su calidad de Hijo, rejuvenece al Padre. (*Respuesta a Job*, 2007: 65)

Cristo es para Jung un héroe por el que no sólo el hombre se vincula a Dios, sino en el que Dios se afirma como tal al expresarse en el hombre:

la divinidad de Cristo es la divinidad de Dios que gracias a la Sabiduría ilumina la oscuridad constitutiva de Satán y se afirma como un autoconocimiento que es amor. Cristo no se relaciona con los hombres a partir de una ira incontenible, sino a partir de un amor que tiene como expresión fundamental la concordia y justicia. La intervención de la Sabiduría, permite a Yavé renacer en un Dios de amor, por la que el hombre aparece como impulsor de la dignificación del hombre, precisamente a partir de la construcción de una sociedad justa.⁴⁹

Jung señala al respecto:

En lo que se refiere al aspecto humano de Cristo –si es que se puede hablar en absoluto de un aspecto únicamente humano– se destaca de manera harto clara su “filantropía”. Este rasgo está ya insinuado en la relación de María con la Sabiduría y, además, de manera especial, en la procreación de Cristo por el Espíritu Santo, cuya naturaleza femenina está personificada por la Sabiduría, ya que ella es el modelo histórico inmediato del *agios pneuma*, el cual es simbolizado por la paloma, el ave de la diosa del amor (*Respuesta a Job*, 2007: 76).

Asimismo apunta:

La acentuación de la edad de Dios está en conexión lógica con la existencia de su hijo, pero insinúa también la idea de que Dios debe pasar a un segundo plano y que el hijo debe ir tomando cada vez más las riendas del mundo de los hombres, de lo cual se espera un orden más justo. Todo

⁴⁹ Cfr. Jaffé, 1992: 99: “Lo que causó la mayor impresión en Jung fue la ambivalencia de la imagen de Dios judía. Se afirma que Yavé es creador y destructor, benigno y severo, luz y tinieblas. A los ojos de Jung, la unión de estos opuestos extremos daba a los judíos una integridad superior a la imagen cristiana del Dios que es exclusivamente amoroso y amable. Jung sospechaba que había que buscar en esta diferencia la razón de la conservadora incapacidad de los judíos para aceptar el cristianismo. Sentía que su imagen de Dios era superior: expresaba la totalidad.

“Al considerar la ambivalencia de la imagen de Dios, Jung hizo la advertencia en repetidas ocasiones de que junto con el precepto cristiano del amor de Dios, deberíamos seguir el precepto del Antiguo Testamento del temor de Dios.

“Jung escribió uno de sus libros más apasionados, *Respuesta a Job*, acerca del conflicto de Job con su Dios. A pesar de su experiencia del lado oscuro de Dios –era la víctima de la apuesta de Dios con el diablo– Job nunca dudó de la existencia del lado claro de Dios. “Se que mi redentor vive”. Este conocimiento interior de la naturaleza contradictoria de Dios dio al hombre una cierta superioridad. La consecuencia fue una transformación de la imagen de Dios: Dios se hizo hombre. Esa fue la ‘Respuesta’ de Job.”

esto demuestra que en alguna parte sigue actuando un trauma anímico, el recuerdo de una injusticia que clama al cielo y empaña la relación de confianza con Dios. Dios mismo quiere tener un hijo; pero se desea tener un hijo para que éste sustituya al Padre. Como vemos bien, este hijo tiene que ser incondicionalmente justo; esta virtud se halla por encima de todas las demás virtudes. Dios y el hombre quieran ya liberarse de la ciega injusticia (*Respuesta a Job*, 2007: 105).

Para Jung, como para Bergson, el cristianismo es una mutación al interior de los procesos vitales en los que se funda la cultura de Occidente, en la medida que señala la justicia como ámbito en el que la energía psíquica se ve redirigida y de aparecer como fuente de una ciega inconsciencia simbolizada en la sombra o la ira de Dios, se resuelve bajo la forma de una autoconciencia que se despliega como amor. El amor al hombre, la caridad –y la consiguiente construcción de una sociedad justa–, es expresión de una reconducción y una mutación de la energía psíquica por la que el hombre cosecha una divinidad, que es expresión de una vida que se gana como autoconciencia.

Según Jung los arquetipos o símbolos inconscientes no aparecen como meros productos de la imaginación. El relato mitológico que va del Antiguo al Nuevo Testamento no es el simple producto de la fantasía del pueblo hebreo, sino manifestación justo de un inconsciente que en sus símbolos acumula elevados caudales de energía psíquica, energía que da lugar a un proceso evolutivo que aparece como médula de la formación tanto de la conciencia individual, como de la cultura. De esta manera, Jung apunta que el cristianismo ha dado continuidad al diálogo del hombre y Dios presente en el judaísmo, diálogo que inicia en la aprehensión del símbolo inconsciente, y que encuentra su culminación en la realización de la intencionalidad implícita en éste en el plano de la conciencia, en el plano mismo, para decirlo socráticamente, de una praxis de autotransformación.

Jung nos dice en *Aíón*:

Presumiblemente, el hombre conoce sólo una reducida parte de su psique, así como sólo tiene una muy restringida captación de la fisiología de su cuerpo. Como la causalidad de su existencia psíquica se sitúa en gran medida fuera de la conciencia, en procesos inconscientes, también operan en él determinaciones teleológicas que tienen del mismo modo en el inconsciente su origen y existencia. Según es sabido, lo primero ha sido

elementalmente demostrado por la psicología de Freud y lo segundo por la de Alder (Aión, 2006: 175).

También apunta:

Por consiguiente, tanto causas como fines son trascendentes a la conciencia, en grado no desdeñable, lo que significa a la vez que su constitución y su actividad son inmodificables e ineliminables, mientras no se hagan objeto de consciencia y de decisión moral, por lo cual el conocimiento de sí es tan temido como necesario. Así pues, si despojamos a la citada frase del *Fundamentum*⁵⁰ de su ropaje teológico, viene a decir: la conciencia se ha hecho con el fin de que reconozca (*laudat*) su procedencia de una unidad más alta (*Deum*), preste a esa fuente solícita atención (*reverentiam exhibeat*), ejecute de modo inteligente y responsable sus prescripciones (*serviat*), y permita así a la psique en conjunto un óptimo de posibilidades de vida y desarrollo (*savet anima suma*) (Aión, 2006: 175).

El cristianismo para Jung no se funda en la articulación de una serie de leyes que se le impongan al sujeto desde su exterioridad, dando lugar a una heteronomía moral. Por el contrario, el vínculo del hombre con el símbolo de Cristo, la toma de contacto con su propio principio vital, es fuente de una moral autónoma: el cristianismo para Jung es una religión que no se concibe sino como autoconocimiento, un autoco-
nocimiento que tiene su concreción y expresión natural en la formación del propio carácter. Por ello, el amor y la caridad, la construcción misma de una sociedad justa, sólo pueden tener lugar como un despliegue autoformativo. La psicología del inconsciente jungueana desemboca en una valoración de la cultura cristiana como una exigencia de autoco-
nocimiento, que cristaliza en un proceso poiético, un proceso en el que la transmutación de las pulsiones inconscientes en conciencia, permite al

⁵⁰ Jung extrae de los *Exercitia spiritualia* el siguiente texto: “El hombre ha sido creado [con este fin:] para que alabe a Dios nuestro señor, le demuestre reverencia, le sirva y salve así su alma”. Una vez citado el texto de Ignacio de Loyola, establece que es desde una perspectiva psicológica y racional, y no teológica, que se debe interpretar, para hacer efectivo justo su rendimiento vital: “Esta traducción no sólo en cierto modo suena, sino que debe ser racionalista, es decir, conforme a la razón, pues el espíritu moderno, pese a serios esfuerzos, ya no entiende el lenguaje teológico, que data de casi dos mil años atrás. No sólo amenaza, sino que se ha instalado hace tiempo, el peligro de que esa falta de comprensión sea sustituida o por la inautenticidad del sentir, la afectación y una fe forzada, o bien por la resignación y la indiferencia”. (Aión, 2006: 176)

hombre cosechar un carácter plenamente enraizado en la vida. El diálogo del hombre y Dios característico del cristianismo, la adecuada circulación de la energía psíquica entre las dimensiones consciente e inconsciente, da lugar de este modo a un movimiento dialéctico en la que la vida o energía psíquica madura en el hombre y el hombre hace de la vida el *humus* del que se alimenta su conciencia.

Jung señala al respecto:

Desde el momento en que se tiene en cuenta esta autonomía, hay necesariamente que tratarlos [a los símbolos] como sujetos, y en consecuencia hay que concederles espontaneidad e intencionalidad, es decir, una especie de conciencia y de *liberum arbitrium*; hay que observar su comportamiento y prestar atención a lo que dicen. Este doble punto de vista, que es necesario adoptar frente a todo organismo relativamente independiente, arroja de manera natural un doble resultado: de una parte, una descripción de lo que yo hago con el objeto, y de otra, lo que el sujeto hace (también, eventualmente, conmigo) (*Respuesta a Job*, 2007: 14).

De igual modo subraya:

Quien realiza una vez un fraude, lo volverá a hacer, y lo hará con pleno conocimiento. Pero la ética cristiana, exige este autoconocimiento al exigir el examen de la conciencia. Fueron personas muy piadosas las que dijeron que el conocimiento de sí mismo prepara el camino para el conocimiento de Dios (*Respuesta a Job*, 2007: 94).

A decir de Jung el cristianismo asume que el conocimiento de sí es una exigencia de un vida psíquica que puja por ver afirmada su forma bajo la forma de una personalidad sana, es decir, de una personalidad que integra las dimensiones de la conciencia y el inconsciente: el consciente se nutre del inconsciente, y el consciente desarrolla al inconsciente, evitando su articulación como sombra o, en términos teológicos, como una ira de Dios que se manifiesta violenta y abruptamente, reduciendo a la personalidad misma a una mera fuerza ciega.

Es en este sentido que Jung critica la cultura moderna, en la que, como vimos más atrás, una serie de requerimientos de carácter heterónimo cortan de tajo todo proceso introspectivo, que pudiese llevar al hombre a sostener un diálogo y un vínculo creciente con su principio vital: socialismo, comunismo o capitalismo, según apuntamos, representan para nuestro

autor momentos de una cultura moderna en la que el proceso de singularización producto de la aprehensión y expresión de los símbolos inconscientes, se ve inhibida por la imposición de una serie de exigencias sociales. El hombre moderno para Jung experimenta una profunda orfandad psíquica resultado de su desconexión de la dimensión inconsciente.

Nuestro autor en este sentido acota:

Me he pasado más de medio siglo investigando los símbolos naturales y he llegado a la conclusión de que los sueños y sus símbolos no son estúpidos y sin significado. Al contrario, los sueños proporcionan la más interesante información para quienes se toman la molestia de comprender sus símbolos. Ciertamente es que los resultados tienen poco que ver con esas preocupaciones mundanas de comprar y vender. Pero el significado de la vida no está exhaustivamente explicado con nuestro modo de ganarnos la vida, ni el profundo deseo del corazón humano se sacia con una cuenta bancaria (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 101).

De igual modo señala:

Sin embargo, es cierto que en tiempos recientes, el hombre civilizado adquirió cierta fuerza de voluntad que puede aplicar donde le plazca. Aprendió a realizar su trabajo eficazmente sin tener que recurrir a cánticos y tambores que le hipnotizaran dejándole en trance de actuar. El dicho “querer es poder” constituye la superstición del hombre moderno.

No obstante, para mantener su creencia, el hombre contemporáneo paga el precio de una notable falta de introspección. Está ciego para el hecho de que, con todo su racionalismo y eficiencia, está poseído por “poderes” que están fuera de su dominio. No han desaparecido del todo sus dioses y demonios; solamente han adoptado nuevos nombres. Ellos le mantienen en el curso de su vida sin descanso, con vagas aprensiones, complicaciones psicológicas, insaciable sed de píldoras, alcohol, tabaco, comida y, sobre todo, un amplio despliegue de neurosis (*El hombre y sus símbolos*, 2003: 80).

Para Jung un racionalismo y una ciencia moderna que se levantan sobre la negación del discurso mitológico y religioso son formas de una cultura que reniega de su sustrato psíquico más arcaico. Por ello, a decir de nuestro autor, Occidente se encuentra en una condición de sostenido desasosiego que lo orilla a realizar actos que muestran un acusado carácter irresponsable e irreflexivo. Como vimos más atrás, la primera y la

segunda guerra mundiales, son la manifestación de una enorme cantidad de energía psíquica reprimida, que toma el mando de la vertebración de la cultura misma, bajo la forma de la barbarie y la destrucción.

Jung señala que estos planteamientos encuentran su encuadre psicológico y filosófico en la doctrina cristiana, a través de la simbología del Apocalipsis. El Apocalipsis de san Juan muestra la condición de un cristianismo en la que Cristo, a pesar de ser un Dios de amor, no cancela la determinación de Dios mismo en tanto un Dios de ira: la modernidad, al minar el diálogo del hombre con su inconsciente, precipita la manifestación de Dios como una fuerza ciega encarnada en un despliegue tecnológico que da lugar justo a la muerte y el exterminio. La sombra de Occidente crece en la medida que su unilateral racionalismo anula su vínculo con el inconsciente, reprimiendo el gran torrente de energía psíquica en el que éste se constituye. El Apocalipsis de san Juan, a decir de Jung, plantea la exigencia de autoconocimiento que la vida reclama en el hombre, dado que el hombre mismo no lleva adelante un ejercicio de introspección, fundado precisamente en el diálogo con la vida y sus símbolos que son su principio.

Jung nos dice al respecto en *Respuesta a Job*:

El Apocalipsis que se encuentra al final del Nuevo Testamento, le trasciende a éste y apunta hacia un futuro cuyos horrores apocalípticos son palpables de inmediato. La decisión de un cerebro hermostático en un momento de desatino puede bastar para provocar la catástrofe mundial. El hilo del que pende nuestro destino se ha hecho muy delgado. No es la naturaleza, sino 'el genio de la humanidad' el que ha anudado en torno a su cuello el lazo fatal con el que puede ahorcarse en cualquier instante. Ésta es sólo una *façon de parler* distinta de la que emplea san Juan cuando habla de la "cólera de Dios" (*Respuesta a Job*, 2007: 138).

Asimismo señala:

De esta manera san Juan esbozó el programa de todo el eón de los peces con su dramática enantiodromía y su oscuro fin, que todavía no hemos vivido, y ante cuyas posibilidades verdaderamente apocalípticas el hombre se estremece. Los cuatro funestos jinetes, los amenazadores toques de trompetas, las copas de la cólera que han de ser vertidas sobre el mundo: todo esto es algo ya inminente, es algo todavía inminente. La bomba atómica está suspendida sobre nuestras cabezas como una espada de

Damocles, y detrás de ella acechan las posibilidades, incomparablemente más terribles, de la guerra química, que podrían eclipsar los horrores del Apocalipsis (*Respuesta a Job*, 2007: 140).

Jung, como Bergson (y también como Nietzsche, aunque de otro modo) lleva adelante una inversión respecto a la valoración del lugar que ocupan los procesos históricos de Occidente realizada por la Ilustración: no es la Ilustración misma quien determina el peso y la forma de los contenidos de Grecia antigua y la Edad Media, sino son estas etapas históricas las que determinan el valor de la propia Ilustración, al señalar el lugar y los alcances de los ideales en los que se constituye: para Jung, la modernidad se encuentra en el ámbito de lo que denomina el *eón* o la Edad Cristiana, en tanto se constituye como una suerte de antítesis de los propios principios cristianos, antítesis que por su superación, podría llevar a dichos principio a un desenvolvimiento más elevado. Por lo pronto, la Ilustración y el racionalismo, aparecen como la antesala del Apocalipsis, mismo que expresa la forma de una humanidad que se autodestruye pues no lleva adelante el desarrollo de los contenidos de Dios o el “sí mismo” que es su principio vital.

Jung escribe en *Aión*:

Con estas aserciones, nos movemos enteramente en el marco de la psicología y la simbólica cristianas; si bien nunca se tomó en cuenta que a la disposición cristiana le es ínsita una fatalidad que debe llevar a una inversión de su espíritu, no por algún oscuro azar, sino por ley psicológica: el ideal de la espiritualización que urge hacia lo alto había de ser desvirtuado por la pasión materialista, enteramente sujeta a la tierra, de dominar la naturaleza material y conquistar el universo. Esta transformación se hizo manifiesta en la época del “Renacimiento”, término con el cual se entendía la restauración del espíritu antiguo. Hoy se sabe que esto era principalmente una máscara, y que lo renacido no era el espíritu antiguo sino más bien el cristiano medieval, el cual, asumiendo singulares aires paganos, sufrió una transformación, trocando el objetivo celeste por un objetivo terreno y pasando con ello de la verticalidad del estilo “gótico” a la horizontalidad del descubrimiento de la naturaleza y el mundo. El desarrollo ulterior, que llevó a la Ilustración y a la Revolución Francesa, ha producido hoy un estado de expansión mundial que no puede llamarse sino anticristiano, corroborando así la anticipación cristiana del “fin de los tiempos” (*Aión*, 2006: 56).

Edad media y modernidad son para Jung digamos tesis y antítesis por la que la vida se da a sí misma el obstáculo y los derroteros para hacer efectiva su forma no sólo como omnipotencia, sino como omnisciencia: ante la necia obstinación de una Ilustración que determina como mera fantasía la carga emotiva de los símbolos inconscientes, la vida misma hace del despliegue tecnológico la vía de la irrupción de una carga psíquica negada, que enfrenta al hombre ante la necesidad de profundizar el proceso de la encarnación. La modernidad no es para Jung la negación del cristianismo en aras del ascenso de una Edad de la Razón en la que la Idea ganó una completa autotransparencia, sino el oscurecimiento de una conciencia que no realiza el esfuerzo por ganarse a sí misma, de modo que cultiva interiormente la contradicción por la que se verá emplazada justo a encarar el reto de hacerse efectiva.

Para Jung no sólo es el racionalismo el principio de la determinación de la modernidad como una Edad Oscura. La propia Iglesia actúa como factor que impide al hombre y la sociedad moderna llevar adelante el conocimiento de sí donde radica una cultura sana. La Iglesia, al congelar la evolución del dogma, obtura el progreso de una conciencia que desarrolla el contenido de los símbolos arquetípicos. Según nuestro autor, la Iglesia limita la intervención del arquetipo de la Sabiduría en tanto horizonte para facilitar la transmutación del sí mismo en amor y justicia. La Iglesia, al anquilosar el contenido de las imágenes simbólicas por la rigidez de un dogma que responde a intereses políticos y económicos inconfesables, minimiza la creatividad de la cultura en tanto expresión de la adecuada progresión de sus fuerzas inconscientes, promoviendo debido a la represión de las mismas, su irrupción en términos de una ira de Dios ciega y devastadora.

Jung señala que la Sabiduría de ningún modo es concebida en Occidente como una Diosa. María, la madre de Jesús, es virgen, no procreó a Dios-Hijo, y tampoco es esposa de Dios-Padre, contraparte necesaria de su autoconocimiento. María, es relegada en su significación inconsciente como fuente de una Sabiduría que es fertilidad, generosidad, concordia y amor. El amor y la prudencia que impulsan la justicia encuentran en Occidente una grave limitante, en la medida que el símbolo que es su fundamento se encuentra mutilado.

Para nuestro autor la hierogamia, las bodas celestiales, es el símbolo arquetípico que señala la dignificación de la Sabiduría en tanto reconocimiento de la energía psíquica que encierra y que es fuente de una transformación psíquica y moral.

Jung nos dice en *Respuesta a Job*:

La sabiduría es el “artífice”, ella realiza los pensamiento de Dios, dándoles forma material, lo cual es una prerrogativa absoluta del ser femenino. Su coexistencia con Yavé significa la eterna hierogamia, en la que los mundos son engendrados y procreados. Nos encontramos ahora ante una gran transformación: *Dios quiere renovarse en el misterio de las bodas celestiales* (como lo habían venido haciendo los primeros dioses egipcios), *y quiere hacerse hacerse hombre*. Al parecer, Yavé se vale aquí del modelo egipcio de la encarnación de Dios en el faraón, modelo que, por su parte, es una simple imagen de la eterna hierogamia pleromática. Pero no sería correcto suponer que este arquetipo se repite de una manera mecánica. La verdadera razón de la encarnación hay que buscarla en el diálogo de Yavé con Job (*Respuesta a Job*, 2007: 60).

De igual modo subraya:

Por esta razón el Apocalipsis, lo mismo que todo proceso clásico de individuación concluye con el símbolo de la hierogamia, de las nupcias del hijo con la esposa-madre. [...] Éste es el programa del eón cristiano, que ha de realizarse antes de que Dios pueda encarnarse en el hombre creatural. Sólo en los últimos tiempos se cumplirá la visión de la mujer vestida de Sol (*Respuesta a Job*, 2007: 150).

Jung apunta que la evolución arquetípica natural del símbolo de ‘sí mismo’ tal como está planteada en la simbología del Apocalipsis, señala una reconciliación de los aspectos ‘masculino’ y ‘femenino’ de la psique.⁵¹ Esto es, como apuntamos, una integración de la determinación de la conciencia tanto omnipotencia (sol) como omnisciencia (luna). Dicho de otra manera, para Jung la sola omnisciencia es fuente de una conciencia ‘perfecta’, pero una psique que es a la vez omnipotente y omnisciente, masculina y femenina, es simultáneamente perfecta y completa. Completud o totalidad, y perfección, encuentran su símbolo en el

⁵¹ Al respecto Cfr. Jaffé, 1992: 64: Detrás del vínculo entre los sexos está el ‘sí mismo’, el arquetipo del todo, que contiene y al mismo tiempo une los opuestos en la naturaleza humana. Esta dualidad y unidad están expresadas en el lenguaje figurativo de la alquimia por medio de pares de opuestos como Rex y Regina, Adán y Eva, Sol y Luna, ave y víbora, o por medio del concepto más general y abstracto de una *conicidentia oppositorum*.

arquetipo de la hierogamia o las bodas celestiales, (María como esposa de Dios, y esposa y Madre de Cristo) por el que el hombre es capaz integral al otro, a la mujer misma, a su propio inconsciente, en el horizonte de una cultura donde priva la justicia como expresión de la autoconsciencia. Jung reclama al cristianismo en Occidente su precario reconocimiento social y político de la mujer, en tanto síntoma de una conciencia unilateral incapaz de llevar adelante la manifestación completa de sus contenidos arquetípicos. La Iglesia, según Jung, al negar mediante la rigidez del dogma a la mujer no sólo el derecho al sacerdocio, sino su centralidad en la vida política y cultural, entorpece la evolución del arquetipo minando la génesis de una cultura de la justicia en la que la transmutación de la energía psíquica permita al hombre ampliar su base existencial, esto es, justamente, dar lugar a una conciencia no sólo perfecta, sino también completa y armónica.

En este Jung suscribe en *Respuesta a Job*:

Las consecuencias de la declaración pontificia no pueden escamotearse y hacen que el punto de vista protestante quede abandonado al *odium* de una simple religión de varones, que no conoce ninguna representación de la mujer, algo semejante al mitraísmo, al que este prejuicio acarreó muchas desventajas. Es claro que el protestantismo no ha prestado atención suficiente a las señales de la época, las cuales apuntan hacia la igualdad de los derechos de la mujer. Esta igualdad de derechos tiende a alcanzar una fundamentación metafísica en la figura de la "mujer divina", de la esposa de Cristo. Lo mismo que la persona de Cristo no puede ser sustituida por una organización, tampoco la esposa de Cristo puede ser sustituida por la Iglesia. Lo femenino exige tener una representación tan personal como lo masculino (*Respuesta a Job*, 2007: 161).

En *El hombre y sus símbolos* señala:

Los antropólogos han descrito muchas veces lo que ocurre a una sociedad primitiva cuando sus valores espirituales están expuestos al choque de la civilización moderna. Su gente pierde el sentido de la vida, su organización social se desintegra y la propia gente decae moralmente. Nosotros estamos ahora en la misma situación. Pero nunca comprendimos realmente lo que perdimos, porque, por desgracia, nuestros dirigentes espirituales estaban más interesados en proteger sus instituciones que en entender el misterio que presentan los símbolos. En mi opinión, la fe no excluye el pensamiento

(que es el arma más poderosa del hombre), pero, desgraciadamente, muchos creyentes parecen temer tanto a la ciencia (y, de paso, a la psicología) que miran con ojos ciegos las fuerzas psíquicas numínicas que por siempre dominan el destino del hombre (*Respuesta a Job*, 2003: 91).

Para Jung la modernidad se encuentra frente al reto de plenificar su esencia a partir de una toma de contacto y un desarrollo de su principio vital. Nuestro autor elabora un diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna a partir de la articulación de sendas coordinadas doctrinales neoplatónico-cristianas y una psicología del inconsciente que muestra el altísimo valor existencial y moral de los arquetipos inconscientes. Según Jung Occidente ha de recurrir a la vida misma que es fundamento de la conciencia para llevar el ensanchamiento de la misma. La perfecta y total articulación del 'sí mismo' equivale a una descarga energética que provee al hombre de la fuerza y los contenidos anímicos –el amor caridad y la justicia, fundamentalmente– para sustraerse a los procesos autodestructivos y los horrores que le asisten.

En este sentido, Jung señala que el hombre es el responsable de llevar adelante su propio autoconocimiento, a fin de inducir la emergencia de la vida que en él late y obtener el material psíquico para dar lugar a un progreso moral. El hombre es responsable de llevar adelante la consecución de su destino: necesidad y libertad, vida y autonomía moral se funden en la realización de un proceso de individuación que es tanto la dignificación del hombre, como de la vida por la cual éste puede liberarse de los horrores que estallan entre sus manos y que cuidadosamente se oculta a sí mismo, restando significación a su existencia misma.

Jung nos dice al respecto:

El problema consiste en si el hombre será capaz de ascender a una cumbre moral más alta, es decir, a un nivel superior de la conciencia, para poder resistir a la fuerza sobrehumana que le fue facilitada por los ángeles caídos. Pero el hombre no puede seguir avanzando en su camino si no conoce mejor su propia naturaleza (*Respuesta a Job*, 2007: 154).

Asimismo apunta:

El problema es ahora el problema del hombre. El hombre tiene en sus manos una terrible fuerza de destrucción; el problema consiste en si podrá resistir al deseo de usarla, en si podrá refrenar este deseo con el

espíritu del amor y de la sabiduría. Es casi imposible que el hombre logre esto con sus solas fuerzas [...] Sea cualquiera la significación de la totalidad del hombre, del "Sí mismo", empíricamente esta totalidad es una imagen, producida de manera espontánea por el inconsciente, de la meta de la vida, y está más allá de los deseos y de los temores de la conciencia. Esta totalidad representa la meta a que ha de llegar todo hombre, con o contra la conciencia (*Respuesta a Job*, 2007: 153).

Jung, como Bergson, lleva adelante un diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna en relación al completo desarrollo de su principio vital. Dicho diagnóstico, según hemos dicho, hunde sus raíces en un pensamiento digamos a-moderno, que brinda los criterios para pensar a la modernidad misma. De esta guisa, cristianismo y neoplatonismo se conjugan para señalar la plenificación del hombre como un vínculo del hombre con su principio, que es la realización de ese principio en el hombre. La experiencia viva de la realización de la vida como fundamento de la conquista de la autonomía moral, aparece como contenido positivo de un planteamiento religioso en el que trascendencia no es más que interioridad, y en la que el símbolo descarga su energía y satisface su carácter numinoso sin anular la conciencia, sino por el contrario, fortaleciéndola.

Así, para Jung, la religión no es la imposición al sujeto de una serie de dogmas, sino una experiencia viva, una intuición, que es el contacto con la vida misma que en el hombre se intensifica y transfigura.

En *Psicología y alquimia* Jung apunta:

Mientras la religión continúe siendo sólo una creencia en una forma exterior, y mientras la unión religiosa no se convierta en una experiencia del alma, no habrá ocurrido nada esencial. Es menester comprender aun que el *mysterium mágnum* no existe sólo en sí mismo, sino que se funda también y principalmente en el alma humana. El que no sepa esto por experiencia podrá ser un hombre sumamente docto en teología, pero no tiene la menor idea de lo que es la religión (*Psicología y alquimia*, 2002: 20).

Para Jung, Occidente, al menospreciar la herencia cultural condensada en el discurso religioso y sus símbolos numinosos, ve amputada su conciencia, sufriendo una intemperie existencial, que es el principio de una serie de procesos autodestructivos como las guerras mundiales que sobrecogieron a la humanidad el siglo pasado. La exigencia de

interiorización que reclama la filosofía jungueana, y su recuperación del discurso religioso en tanto reflejo de una experiencia vivida, responden no a una serie de especulaciones de carácter meramente erudito, sino a la necesidad de encarar y dar salida a una situación existencial que orilla al hombre, cada vez más, a padecer una neurosis altamente corrosiva, no sólo individual, sino también colectiva. El vitalismo filosófico de Jung, su diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna, en este sentido, busca afrontar un presente que es el nuestro: una modernidad que reclama para sí el título de realización de lo real, pero que no reconoce la barbarie y el horror en los que se constituye, y en los que el hombre no encuentra los caminos para construir sociedades con paz y justicia. Jung, como Spinoza, Nietzsche y Bergson, reflexiona en función de la evidencia de una humanidad que pierde el contacto consigo misma, precipitándose en el terrible abismo del desconocimiento de sí. Jung busca reestablecer este conocimiento, brindándole al hombre mismo una vía para cosechar el fruto de su forma más profunda, precisamente un vida que da lugar a una humanidad consciente y por ello, digna, es decir, plenamente humana.

3. VITALISMO: CUERPO VIVO, TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Spinoza, no obstante que se constituye como uno de los padres del racionalismo moderno, establece una concepción metafísica en la que la vida es más amplia que la razón. La sustancia, en tanto vida, se expresa al unísono tanto en el atributo pensante como en el atributo extenso: alma y cuerpo son manifestaciones simultáneas de una misma forma intensiva, la sustancia, que aparece tanto como poder existir como poder de pensar. De este modo el cuerpo obtiene una densidad ontológica análoga a la razón en la medida que expresa la vida misma de la sustancia.

Spinoza apunta en el libro III de la *Ética*:

Esto se entiende más claramente por lo que se ha dicho en el Escolio de la Prop. 12 de la parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél; y por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo es, por eso, simultáneo con el orden de las pasiones del alma (*Ética*, III, Prop. II, Esc.).

En el libro II subraya:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y nada más.

Según esto, no sólo entendemos que el alma está unida al cuerpo, sino también lo que ha de entenderse por unión de alma y cuerpo. Pero nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es muy común y no pertenece más que a otros individuos, todos lo cuales, aunque en diverso grado, son no obstante animados (*Ética*, II, Prop. XIII y Esc.).

Para Spinoza, si bien el cuerpo es extensión, se constituye como conato, esto es, como una tendencia a permanecer en el ser que expresa la vida y la potencia de su principio inmanente. El cuerpo no es para Spinoza sólo extensión geométrica, sino vida que manifiesta a una sustancia que es afirmación. Nuestro autor, enfrentándose a la metafísica escolástica de corte aristotélico-tomista, y a la vez situando su racionalismo en el horizonte

mayor de la determinación de la sustancia como vida, otorga al cuerpo una dignidad ontológica que es crucial en el conjunto de su filosofía: la noción de conato, la afección activa, la figura del individuo superior (*Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan como una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez lo útil común a todos...*), dejan ver la importancia capital que en su doctrina reviste la forma del cuerpo al grado de estar ésta presente en las formulaciones decisivas relativas al Entendimiento Infinito de Dios, en tanto Idea de la sustancia justo en tanto síntesis de su forma como poder de pensar y como poder de existir: Spinoza apunta al respecto:

Ve usted, por consiguiente, de qué modo y por qué razón pienso que el cuerpo humano es una parte de la naturaleza pues, en lo que atañe al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, porque, en efecto, afirmo que en la naturaleza también existe una potencia infinita de pensamiento que, en cuanto infinita, contiene en sí objetivamente toda la naturaleza y cuyos pensamientos proceden del mismo modo como la naturaleza, su objeto pensado (*ideatum*) (*Correspondencia, Carta XXXII*).

Cuerpo y alma se constituyen como el objeto del Entendimiento Infinito de Dios, pues la sustancia como causa inmanente se expresa y constituye en ellos. El cuerpo para Spinoza, a pesar de que como el alma misma puede ser motor de inadecuación y fuente de pasividad, en su dimensión interior goza de un peso importante en relación a la determinación de la forma misma de Dios: no es sino en tanto que el cuerpo expresa a la sustancia, que ésta satisface su forma como poder de existir y poder de pensar, dando cumplimiento a la Idea por la que se conoce a sí mismo y se constituye como tal. El cuerpo, como el alma, es objeto del Entendimiento Infinito de Dios, en el que Dios mismo, se reconoce como en un espejo.

Spinoza, significativamente, coloca al Entendimiento Infinito de Dios en el ámbito de la *Natura naturada*, esto es, en el binomio cuerpo-alma que manifiesta la forma de la sustancia como vida, y no en el dominio de una trascendente *Natura naturante*, que apareciese como una supuesta causa –una esencia con un carácter puramente formal– diferente a su efecto:

Pero, en lo que atañe a la cuestión principal, creo haber demostrado bastante clara y evidentemente, que el entendimiento, aunque infinito, pertenece a la *Natura naturada*, no, en verdad, a la *Naturante* (*Correspondencia, Carta IX*).

Para Spinoza el vínculo del hombre a través del conocimiento del tercer género con la sustancia que es su principio, no se realiza a partir de la negación de su corporalidad: la plenificación del hombre se realiza en una *Natura naturada*, que es la satisfacción de la *Natura naturante* misma que comprende el cuerpo y el alma del sujeto. El cuerpo no es para Spinoza la tumba del alma, sino un elemento que concurre en la determinación del Entendimiento Infinito de Dios. La alegría misma, que es el color de la cabal afirmación del conato en tanto vida, tiene lugar en una corporalidad viva que manifiesta a cabalidad la Idea en la que se resuelve la sustancia.

Spinoza apunta en este sentido:

Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar a una mayor perfección, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. Por alegría entenderé, pues, en lo que sigue, la pasión por la cual pasa el alma a una mayor perfección. Además, llamo al afecto de la alegría, referido simultáneamente al alma y al cuerpo, placer o regocijo; al de la tristeza, por el contrario, dolor o melancolía [...] (*Ética*, III, Prop. XI, Esc.).

Spinoza no necesariamente ve en el cuerpo un ámbito de experiencia que deba ser eliminado, en aras de la realización del nexo inmediato del hombre con su fundamento. Por el contrario, el cuerpo mismo, al manifestar la recta afirmación del sujeto como perseverar en el ser, transluce una alegría que es la vida misma que en el Entendimiento Infinito de Dios encuentra su forma interior. El incremento de la perfección del alma acoge un cuerpo alegre que deja ver la estructura profunda de lo real como vida.

Estos planteamientos encuentran su complemento en la spinoziana noción de deseo o apetito. El deseo es la esencia del conato, pues es el dinamismo de su despliegue como perseverar en el ser. El binomio cuerpo-alma, así, encuentra en el deseo el acicate de su determinación como ámbito constitutivo de la sustancia. Para Spinoza el cuerpo vivo y el alma viva, se articulan en un deseo que es el oxígeno de una sustancia que es causa inmanente.

Nuestro autor nos dice en el libro II de la *Ética*:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere, a la vez, al alma y al cuerpo, se denomina apetito; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación, y, por tanto, el hombre está determinado a realizar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres,

en tanto son conscientes de su apetito y, por ello, puede definirse así [...] El deseo es el apetito con conciencia de él (*Ética*, II, Prop. IX. Esc.).

Desde la perspectiva de nuestro autor el cuerpo como modo del atributo extenso se determina como una forma viva, pues el deseo lo atraviesa, haciéndolo un momento expresivo de la sustancia: la alegría, así como cualquier afección activa que manifiesta la satisfacción del deseo del conato, de esta guisa, suponen una dimensión corporal, que colocan a la figura misma del cuerpo en el centro de la ontología spinoziana. El cuerpo aparece como un registro ontológico de primer orden, pues toda vez que se encuentra vinculado a el alma, muestra una autonomía respecto a ésta. El vitalismo filosófico de Spinoza tiene en este sentido en la noción de cuerpo un momento fundamental de la realización de la sustancia.

Spinoza, en el Escolio de la proposición II del libro III de la *Ética*, restituye al cuerpo una autonomía frente al alma, que resulta central en su doctrina:

En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado hasta ahora a nadie lo que puede el cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza en cuanto se lo considera solo como cosa corpórea, y lo que no puede, sin ser determinado por el alma. Pues nadie ha conocido hasta aquí tan exactamente la fábrica del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones [...] (*Ética*, III, prop. II, Esc.).

El cuerpo vivo es una figura capital en la concepción spinoziana de sustancia, pues, al determinarse junto con el alma como vía de manifestación del Entendimiento Infinito de Dios, hace de la Idea en la que dicho Entendimiento se constituye, como hemos anticipado, no un mero esquema con una estructura puramente formal o un simple concepto (aún cuando Spinoza le atribuye a los conceptos en tanto modos del atributo pensante, su justo estatuto ontológico), sino, en nuestra opinión, una intensidad, que se articula en un símbolo que envuelve una emoción activa –El Entendimiento Infinito de Dios mismo, Cristo: el binomio alma-cuerpo es el espacio metafísico en el que se esclarece y se transluce la forma del Entendimiento Infinito de Dios, justo como forma intensiva, como decimos, como una emoción asociada a la vez tanto al cuerpo, como al despliegue del conocimiento del tercer género, que otorga al hombre su efectiva plenificación.

Spinoza apunta en la *Ética* en el libro V de la *Ética*:

El alma puede conseguir que todas la afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas, se refieran a Dios (*Ética*, V, proa. XIV).

En Dios, sin embargo, se da necesariamente una idea que expresa la esencia de este o de aquel cuerpo humano bajo la especie de la eternidad (*Ética*, V, prop. XXII).

El cuerpo en la doctrina de Spinoza, si bien es fuente de pasiones tristes y engranaje de la determinación de una servidumbre voluntaria que niega al sujeto la afirmación de su naturaleza como perseverar en el ser, resulta también fundamental en la cabal promoción de su naturaleza misma, en la medida que ésta se despliega a partir de la producción de afectaciones activas que culminan en la forma del amor intelectual a Dios. Para Spinoza, digámoslo así, el cuerpo es el atañor donde se da el proceso de concentración y destilación de la propia naturaleza bajo el conocimiento del tercer género. El cuerpo para Spinoza, expresa la forma del Entendimiento de Dios, en tanto dicho entendimiento hace de éste el terreno fértil donde cosecha el contenido peculiar –la emoción efectiva– de su forma intensiva. Cuerpo vivo, alma e Idea, se encabalgan en la doctrina de Spinoza, estableciendo una circularidad que a nuestro decir resulta esencial para señalar los derroteros de la feliz realización del conato humano: Spinoza apunta al respecto:

Nada de lo que el alma entiende bajo a especie de la eternidad, lo entiende porque conciba la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad (*Ética*, V, prop. XXIX).

Nuestra alma, en cuanto se conoce y conoce su cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que es en Dios y se concibe por Dios (*Ética*, V, prop. XXX).

Aunque existen interpretaciones de la filosofía de Spinoza en la que ésta postula cierta inmortalidad del alma respecto al cuerpo, y la vida en ese sentido aparece como una preparación para muerte, no es sino por la afirmación del cuerpo mismo que el alma amplía su espectro existencial, asimilándose y expresando al Entendimiento Infinito de Dios. El cuerpo es para Spinoza el crisol donde se condensa y se solidifica la esencia misma del Entendimiento Infinito, como un amor que es tanto vínculo del hombre a Dios y amor de Dios al hombre, como amor de Dios a sí mismo. El amor que Dios tiene de sí recorre el cuerpo del hombre, constituyéndose el cuerpo mismo como imagen que le devuelve a Dios su rostro justo en tanto Entendimiento infinito.

Spinoza apunta en las últimas proposiciones de la *Ética*:

El que tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna.

Demostración: El que tiene un cuerpo apto para obrar muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos, esto es, por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, por tanto, tiene la potestad de ordenar y encadenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento, y, por consiguiente, de hacer que todas las afecciones del cuerpo se refieran a la idea de Dios; por lo que ocurrirá que sea afectado de amor a Dios, amor que debe ocupar o constituir la mayor parte del alma; y por ende, tiene un alma cuya mayor parte es eterna (*Ética*, V, prop. XXXIX, Dem).

Cuerpo, alma y amor a Dios, se determinan como notas armónicas del continuo intensivo, de la emoción o afección activa que constituye la Idea por la que Dios se conoce y se ama a sí mismo. El cuerpo vivo, el binomio alma-cuerpo como espacio de la eclosión del tercer género del conocimiento, aparece como directriz de una metafísica inmanentista en la que el vínculo del hombre a Dios, se concibe como realización de Dios en el hombre. El cuerpo vivo, en la doctrina de Spinoza, se resuelve como el cuerpo de Dios que en el hombre hacer brillar la Idea en la que se constituye su Entendimiento Infinito, y el amor en el que se determina como sustancia.

De esta forma se comprende el sentido de la crítica spinoziana a la monarquías laicas y eclesiásticas: se valen de las afecciones pasivas que suscitan las ideas inadecuadas, para quebrar la continuidad de la propia ecuación vida-cuerpo-símbolo/emoción (Cristo) y hacer del cuerpo mismo el resorte de la servidumbre voluntaria. Los estamentos monárquicos dislocan al hombre, en tanto anulan una corporalidad que a través de sus afecciones activas alimenta el Entendimiento Infinito de Dios.

La concepción spinoziana de la humildad es ilustrativa al respecto. La humildad no es una virtud, pues surge de la consideración –impuesta por un orden social que tiene su principio ordenador en la jerarquía eclesiástica– de la propia impotencia. La humildad es una afección pasiva pues esclerosa la forma de un cuerpo vivo capaz de expresar la forma de la sustancia que se realiza en la afección activa del amor.

Spinoza apunta al respecto:

La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.

La humildad es una tristeza que nace del hecho de que el hombre considere su impotencia. Pero, en cuanto el hombre se conoce a sí mismo según la verdadera razón, se supone que entiende su esencia, esto es, su potencia. Por lo cual, si el hombre, mientras se considera a sí mismo, percibe alguna

impotencia suya, esto no nace del hecho de que se entiende, sino del hecho de que está reprimida su potencia obrar (*Ética*, IV, prop. LIII, Dem.).

El binomio cuerpo-Entendimiento Infinito de Dios es el objeto de la negación que promueven las jerarquías políticas, en tanto vía para asegurar la esclavitud del individuo. Un cuerpo opaco, triste y contrahecho que no puede hacer una toma de contacto con su principio vital en términos de la expresión de un amor y una alegría en las que la vida misma conoce su feliz afirmación, es el revés de una jerarquía social que tiene en las propias afecciones pasivas del individuo la materia que sostiene su arquitectura interior.

Llegado a este punto, nos parece importante señalar que la ecuación vida-cuerpo-símbolo (entendido éste último, según hemos dicho como la emoción intrusiva en la que se constituye el Entendimiento Infinito de Dios), aparece como estructura medular no sólo de la ontología y la ética de Spinoza, sino también del pensamiento de los autores que venimos revisando. El sentido de la tierra de Nietzsche, la materia viva de Bergson y el inconsciente jungueano que se expresa a través del cuerpo en sueños y visiones extáticas, son digamos la constante cuerpo-símbolo o imagen, que es el camino para dar lugar a una existencia libre que se purifica de la triste influencia que representa la moral heterónoma. La ecuación cuerpo-símbolo, de esta manera, es el criterio último a partir del cual el vitalismo filosófico conquista su forma, llevando adelante una operación conceptual peculiar: realiza un diagnóstico de la modernidad con categorías premodernas, a saber, la propia determinación del cuerpo como emergencia del símbolo o la imagen que brinda a la vida su más alta realización. Dicha operación, desde luego, supone una reconfiguración de los conceptos con los que la Historia de la Filosofía elaborada por el racionalismo sitúa el devenir de Occidente: los presocráticos evidentemente, no son recuperados en tanto tales, digamos, por la simple razón de que Sócrates no había nacido, sino en tanto presentan una estructura peculiar, que se explica por la estructura trágica de lo real. La Edad Media no se llamaba a sí misma la Edad Media, ya no existía una modernidad que le diera tal título. Noción como presocráticos o Edad Media, implican para el vitalismo la concepción de una figura que sólo en la medida que da lugar a otra más elevada –la propia modernidad– encuentra su completo progreso. Así, en última instancia, desde el punto de vista del vitalismo filosófico, la Filosofía de la Historia elaborada por el pensamiento ilustrado y la modernidad hace de la Historia de la Filosofía una herramienta más de la legitimación de sí

misma como ámbito de la completa realización de lo real: el vitalismo filosófico se opone a tal procedimiento e inversamente trata de ver en los diferentes momentos del propio devenir occidental, un retorno a la fuente, en tanto vía de una evolución de la conciencia. De este modo, el vitalismo hace el esfuerzo por restituir a cada momento histórico su forma efectiva, precisamente como un esfuerzo creativo que saca adelante los contenidos de la vida que es su fundamento, precisamente a partir del binomio cuerpo-símbolo. La historia de la filosofía vitalista responde a una Filosofía de la Historia en la que las tensiones nunca fáciles ni simples entre *logos* y *mythos*, y entre *logos* y verbo (el nacimiento de la filosofía de ninguna manera se da como el ingenuo paso del *mythos* al *logos*, ni la razón moderna nace al margen de la figura del verbo encarnado) se constituyen como momentos del vital proceso del conocimiento y la creación de sí, en el que la vida y el hombre se conjugan para hacer efectiva la visión y la experiencia del resplandor en el que la vida misma tiene su más elevada afirmación. Así, la modernidad no aparece como la acabada realización de lo real, sino como la forma de una conciencia que toda vez que da el fruto de la ciencia, opaca la intensidad psíquica peculiar –el amor– en el que la vida expresa su propia forma: para Bergson y para Jung, la modernidad es la antítesis que la vida se da a sí misma para encontrar el resorte por el cual alcanzar un vínculo consigo mismo más profundo y con un mayor rendimiento existencial. Para Nietzsche, en cambio, la modernidad es la última vuelta de tuerca de un nihilismo irrecuperable. A la base de esta triada de autores se encuentra Spinoza que a la vez que impulsa el desplazamiento de la lógica de géneros y especies a la moderna noción de ley natural, urge el salto que va del conocimiento del segundo género al tercero: el amor en tanto la experiencia fundamental del cuerpo vivo, en todo caso aparece como exigencia que el vitalismo plantea ya desde su génesis a la modernidad, exigencia que se realiza como reproche por la falta de distancia crítica que la modernidad establece consigo misma y por la obstinada negación del cuerpo vivo como momento del enaltecimiento de la razón, en tanto fundamento de la determinación de los planos del ser y el conocer. De esta forma, como hemos anticipado, en la Historia de la Filosofía que plantea la Filosofía de la Historia vitalista los presocráticos no son presocráticos, sino una forma peculiar que tiene que ser atendida en su singularidad misma –filósofos milesios, filósofos trágicos– para asir su forma como espejo de una conciencia que trata de resolver el enigma en el que se constituye. La Edad Media no es el mero oscurantismo que encuentra su fin por una Ilustración que barre bajo la alfombra las cenizas de los múltiples holocaustos con los

que se tropieza 'accidentalmente', sino una época –la cristiandad, Occidente– que como la modernidad misma, se debate y sufre por resolver el evanescente problema que le plantea su propia inconsciencia, teniendo quizá en la noción de 'transfiguración su concepto central'. El tiempo cíclico, de este modo, es la vía que plantea el vitalismo para dar cuenta de la evolución de la conciencia, –la reiterada identificación de los motivos de la procesión y la conversión– a diferencia de un tiempo lineal como el de la modernidad que rápidamente se coloca como cúspide de toda evolución posible y como cima de toda dignidad pensable. El infinito increado, la vida y el hombre libre de Spinoza, el eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder y el superhombre de Nietzsche, así como el judeocristiano periplo creación, caída y continuación del *Opus* de Bergson y Jung, se anudan en la determinación de un presente o una vida vivida que clama por la afirmación de su forma a partir desenvolvimiento y una recuperación que tienen como emblema una conciencia llena que experimenta una transformación interior, fundada en la experiencia del amor.

El vitalismo filosófico, así, exige justicia para con lo heroico y lo terrible de cada momento histórico, para con el esfuerzo que realiza cada forma de conciencia por llevar adelante la carga psíquica de la vida que es su principio. Y en ese sentido, también, aboga por un juicio poco complaciente a una modernidad que hace de la ciencia y el desarrollo tecnológico no el trampolín para una humanidad más humana, sino para una humanidad inconsciente que deja de dar el fruto que su propia forma supone, a saber, como hemos dicho, la experiencia de un resplandor, que es la forma de la vida en tanto amor e intensidad creativa.

Spinoza, Nietzsche, Bergson y Jung, son botones de muestra de una serie de autores que en el seno de la modernidad lanzan una crítica a la modernidad con criterios, digamos, extramodernos, –no una razón que busca en lo real un concepto o una estructura puramente formal, sino un cuerpo vivo que da lugar a símbolos/emociones que nutren la conciencia– con el objeto de brindarle a ésta la posibilidad de encontrar un reconocimiento por el que pueda optar por la determinación de su propia forma. En otros términos, el vitalismo no pretende mostrar a la conciencia moderna una forma predeterminada, que se impusiese con la fuerza de una ley con un carácter puramente formal. ¡El filósofo vitalista no es agente de tránsito que dijese: *ahora todos cristianos, todos marxistas, todos místicos o todos vitalistas!* El vitalismo aspira, en última instancia, a que los hombres realicen el esfuerzo por pensar por cuenta propia, a llevar a cabo la experiencia de su propia interioridad, interioridad que desde luego su-

pone al cuerpo y se revela como fuente y como impulso, y no como pasiva sujeción a una ley abstracta e impersonal, que se resuelve como principio, como hemos señalado, de una moral heterónoma. El vitalismo filosófico, en este sentido, promueve no la emulación de una ley o un valor moral determinado. Por el contrario, atiende siempre al ejemplo de una persona singular determinada, que consigue dar sentido a la vida, a partir de la asunción de la vida con toda su carga psíquica y creativa.

Quizá nadie mejor que Spinoza para cerrar nuestras consideraciones sobre la reflexión vitalista, pues señala que el hombre –y el conjunto de la sociedad– conquista su libertad, en la medida que atraviesa el laberinto que representa su propia conciencia.

Con esto he terminado todo lo que quería mostrar acerca de la potencia del alma sobre los afectos y acerca de la libertad del alma. Por lo cual es evidente cuánto prevalece el sabio y cuánto más poderoso es que el ignorante, que es impelido por la sola concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser impelido de muchos modos por las causas externas y de no poseer nunca la verdadera satisfacción del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí, y de Dios y de las cosas; y tan pronto deja de padecer, a la vez deja de ser. Mientras que el sabio, por el contrario, en cuanto se lo considera como tal, difícilmente se conmueve su ánimo, sino que consciente de sí y de Dios y de las cosas, con una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera sabiduría. Pero si el camino que he mostrado que conduce a este fin aparece muy arduo, sin embargo es posible hallarlo. Y ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro (*E, V, Prop. XLII, Esc.*).

El vitalismo, al hundir sus raíces en algunos de los planteamientos más arcaicos de la tradición –Grecia antigua, judaísmo y cristianismo– y llevar adelante la recuperación del binomio cuerpo-símbolo/imagen como criterio fundamental sobre su diagnóstico de la condición moderna, nutre el contenido de una noción de inmanencia por la que el hombre es invitado a encarar y a hacerse responsable del desarrollo de su principio vital: la máxima *conócete a ti mismo*, de esta forma, se constituye como divisa primera del vitalismo filosófico y de lo que desde esta perspectiva reflexiva debiera ser la filosofía misma, entendida como una forma de vida, en tanto nervio fundamental de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

Spinoza

- Bove, Laurent, *La stratégie du conatus*, Vrin, Paris, 1996
- Cassirer, Ernst, "Spinoza", *El problema del conocimiento*, FCE, México, 1965.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnik, Barcelona, 1975.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Ed Losada, Buenos Aires, 1940.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: La política de las pasiones*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- Preposiet, Jean, "L'élément irrationnel dans le spinozisme", en *Philosophique*, 1998.
- Rousset, Bernard, "L'être du fini dans l'infini dans la philosophie de Spinoza", en *Revue de philosophie* (18), 1986.
- Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid, 1988.
- Spinoza, *Tratado Breve*, Alianza, Madrid, 1990.
- Spinoza, *Pensamientos Metafísicos*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965.
- Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza, Madrid, 1998
- Spinoza, *Ética*, FCE, México, 1958.
- Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1990.
- Spinoza, *Tratado político*, Técnos, Madrid, 1985.
- Tosel, André, "De la ratio a la scientia intuitiva ou la transition ethique infinie selon spinoza", *Philosophique*, 1998
- Zac, Sylvain, "Vie, Conatus, Vertú, Reports de ces notions dans la philosophie de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, 1963.
- Zac, Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Univeritaires de France, Paris, 1963.

Nietzsche

- Granier, Jean, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France/CONACULTA/CRUZ ed., México, 1991.
- Fink Eugenio, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, Madrid, 1963.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Así hablaba Zarathustra: un libro para todos y para ninguno*, S. XXI, México DF, 1998
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La Voluntad de poderío*, Editorial EDAF, Madrid, 1981.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La Genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza Editorial México, 1972.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La Gaya ciencia*, Editores Mexicanos Unidos, México 1983.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El anticristo*, Editores Mexicanos Unidos, México 1981.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *El Nacimiento de la tragedia*, Editorial, México, 1989.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía*, Editorial Alianza, México, 1972.

Rivara Kamaji, Greta, 'Nietzsche, filósofo de la risa, la danza y el juego', en *Perspectivas nietzscheanas*, UNAM, México, 2003.

Zafransky Rüdiger, *Nietzsche*, Tusquets, Barcelona, 2001.

Jung

Freud-Jung: *Correspondencia*, Barcelona, Paidós, 2000.

Jacobi Jolande, *Psicología de C. G. Jung*, Paidós, Barcelona, 2003.

Jaffé, Aniela., *De la vida y la obra de C. G. Jung.*, Libro Guía, Madrid, 1992.

Jung, C. G., *Psicología y Alquimia*, Tomo, México D. F. 2002.

Jung, C. G., M. L. Von Franz., Joseph L. Henderson., Jolande Jacobi., Aniela Jaffé., *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona, 2003

Jung, C. G., *Aión. Contribuciones al simbolismo del sí mismo.* Jung, Paidós, Barcelona, 2006.

Jung, C. G., *Respuesta a Job.* México, F. C. E., 2007.

Ortiz Osés, Andrés: *Jung, Arquetipos y Sentido*, Paidós, Barcelona, 1998.

Van der Poost, Laures: *Jung y la Historia de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 1998.

Vázquez Fernández, Antonio: *Psicología de la Personalidad en C. G. Jung.* Paidós, Barcelona, 2002.

Von Franz. Marie-Louise, *Sobre los sueños y la muerte*, Kairos, Barcelona, 1995.

Bergson:

Adolphe, Lydie, *La dialectique des images chez Bergson*, PUF, Paris, 1951.

Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson adversaire de Kant*, PUF, Paris, 1966.

Bergson Henri, *Oeuvres*, PUF, Paris, 1991.

Cariou, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne cop., Paris, 1976.

Deleuze, Gilles, *El Bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.

- Escribar Wicks, Ana, 'Crisis moral contemporánea. Sus causas. Análisis y diagnóstico, basados en las tesis bergsonianas', *Rev. Filos. Chile*, 1979.
- Gilson, Bernard, *La individualidad en la filosofía de Bergson*, Vrin, Paris, 1992.
- Gouhier, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1990.
- Gouhier, Henri, *Bergson et le Christ des Evangiles*, Vrin, Paris, 1999.
- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, PUF, Paris, 1959.
- Levesque, Georges, *Bergson vida y muerte del hombre y de Dios*, Herder, Barcelona, 1975.
- Trotignon, Pierre, *L'Idée de vie chez Bergson et la critique de la Métaphysique*, PUF, Paris, 1968.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson*, PUF, Paris, 1991.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, 1999.
- Worms, Frédéric, 'La concepción bergsoniana del tiempo', *Philosophie*, 1977.

Vitalismo filosófico: un emplazamiento ético y formativo (Ensayos sobre Spinoza, Nietzsche, Bergson y Jung) de José Ezcurdia se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 2010 en Editorial Color, Naranjo 96-Bis, Col. Santa María La Ribera, México, D. F. En su composición se utilizó tipo Arno Pro de 9:10, 10:12, 11;12, 12:14 y 14:14 puntos; el tiraje fue de 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Vitalismo filosófico: un emplazamiento ético y formativo, es un texto que a partir de la recuperación de la línea doctrinal Spinoza-Nietzsche-Bergson-Jung, tiene como fin poner de relieve algunos de los rasgos esenciales de la reflexión vitalista: las relaciones entre razón y vida, entre intuición y valor, entre hombre libre y sociedad, así como el diagnóstico sobre la condición de la cultura moderna, aparecen como tópicos fundamentales de un vitalismo filosófico que busca restituirle al discurso filosófico precisamente una dimensión vital, al encarar un presente que toda vez que se padece desde la ausencia y la esclavitud, se revela como fuente de horror y barbarie. El vitalismo filosófico, al recuperar algunos de los planteamientos más arcaicos del pensamiento occidental, elabora una Historia de la Filosofía y una Filosofía de la Historia en las que la modernidad es objeto de un juicio poco complaciente que se funda en una distancia crítica para colocar entre signos de interrogación sus premisas fundamentales. José Ezcurdia, tras la publicación *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente Edad Moderna y Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*, ahonda en *Vitalismo filosófico: un emplazamiento ético y formativo* sus estudios sobre la mencionada corriente de pensamiento, misma que al hundir sus raíces en el suelo más originario de la tradición filosófica, pone sobre la mesa con lucidez y congruencia la apremiante y urgente indagación sobre el lugar que ocupa el amor en nuestras sociedades contemporáneas.

ISBN: 978-607-441-099-0



Universidad de Guanajuato
Campus Guanajuato



División de Ciencias Sociales
y Humanidades
Departamento de Filosofía