REFERENCIAS EN LA OBRA DE LACAN 30

ISSN 1514-0768

Referencias en la obra de Lacan

"Referencias en la Obra de Lacan" es una publicación cuatrimestral, propiedad de la Fundación Casa del Campo Freudiano.

ISSN 1514-0768

Directora Responsable
Verónica E. Carbone

Directora Editorial
Diana Etinger de Alvarez

Comité Editorial y de Redacción
Alicia Bendersky (Coordinación General)
Martha Cabuccio
Diana V. de Indart
Delfín Leguizamón (Coordinación Operativa)
Ana Meyer
María Pascual

Diseño:
Horacio Wainhaus

Producción Editorial
Factoría Sur
N. Repetto 818
1405 Buenos Aires, República Argentina
T.E. 4431-3757
e-mail: wainhaus@interlink.com.ar

Correspondencia
Riobamba 911 PB
Buenos Aires
República Argentina
e-mail: etinger@sinectis.com.ar
http://www.russell.com.ar/referlac.htm

"Referencias en la Obra de Lacan", Año VIII, Número 30, octubre 2001.
Hecho el depósito de la Ley 11.723. Registro de la propiedad intelectual Nº 939824
Permitida la reproducción parcial del contenido, previa autorización por escrito de la dirección de la publicación. Siendo de interés el intercambio con publicaciones periódicas de carácter científico, rogamos a las instituciones o personas interesadas dirigirse a la dirección de la publicación.

Tapa: James Ensor (1860-1949). Detalle de *La entrada de Cristo en Bruselas* (1888). Oleo sobre tela. 252.5 x 430.5 cm. Museo Paul Getty.

Para el analista, el estudioso o simplemente el lector de la obra de Lacan, la consulta de los textos que cita en sus Escritos y Seminarios es una parte ineludible de ese ejercicio, apasionante, que es trabajar con la teoría lacaniana.

Lacan toma todo lo que la obra cultural y científica del hombre le ofrece, no sólo para ejemplificar o proporcionar modelos, sino también para construir distintos tramos de su teoría, y suele suceder que sólo una vez localizada la referencia puede uno darle su justo valor. Esta búsqueda no es tarea sencilla (por supuesto, tampoco es imposible).

La investigación de estas fuentes constituye un paratexto imprescindible para entender el pensamiento de Lacan.

El Campo Freudiano en la Argentina, a través de esta publicación, ha abordado, como una de sus tareas, la recolección de textos que a veces, muy pocas, son inhallables, y otras, la mayoría, nos obligan a largos y complicados recorridos. Cada referencia va acompañada de una nota que ubica el lugar de la obra de Lacan en que es mencionada, pero no siempre hemos podido localizar todos los lugares en que éstas son utilizadas.

En alguna ocasión incluiremos textos que no siendo referencias de Lacan constituyen una guía para la ubicación de ciertos conceptos.

Este número de Referencias... *quiere subrayar el valor de la indicación de Lacan cuando cita a Fréderic Rauh, por única vez en toda su obra. Lo hace en* El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis, *donde nos habla de la "importancia de la dimensión ética en nuestra experiencia y en la enseñanza de Freud", y agrega: "Por*

eso creo necesario situar la dimensión de nuestra experiencia en relación a quienes intentaron, en nuestra época, hacer progresar la reflexión moralista —aludo precisamente a Frédéric Rauh". La obra de Rauh se encuentra en su enseñanza misma, en la Universidad de Toulouse y en La Sorbona. No fue sencillo ubicar en nuestro país esta obra. Finalmente la encontramos y una parte de ésta ha sido traducida por Referencias... *Rauh no era conocido entre nosotros, ni en el campo del psicoanálisis, ni en el de los especialistas en ética. Sin embargo, Angel Vassallo, profesor de la Universidad de Buenos Aires, se refería a él en sus clases, en 1945. Esto lo supimos a través de un pionero del lacanismo, Evaristo Ramos, a quien lamentablemente perdimos hace dos años.*

Como saben nuestros lectores, Referencias..., *en su búsqueda, cuenta habitualmente con distintos colaboradores. En esta oportunidad, ante la dificultad para traducir con precisión la expresión* honnête homme *—y fueron varias las consultas— nos encontramos con la ayuda inestimable de la Dra. Melchora Romanos, Profesora Regular Titular de Literatura Española II, de la Universidad de Buenos Aires, quien nos advirtió sobre la posible relación entre la figura del* honnête homme *y la obra de Baltasar Gracián. Por este camino llegamos a saber sobre Aurora Egido, una de las mayores especialistas en la obra de Gracián, autor del que este año se conmemoran los cuatrocientos años de su nacimiento. En ese marco, entre las actividades organizadas por la Dra. Egido —Comisaria del Gobierno de Aragón para el IV Centenario—, se realizó el Congreso Internacional "Baltasar Gracián, pensamiento y erudición", en la ciudad de Huesca, en mayo de 2001, al que fue invitada la Dra. Melchora Romanos.*

Una vez más, el no busco, encuentro, *colabora con* Referencias...

ACERCA DEL TIEMPO

"...la lectura de todos los buenos libros es como una conversación con los hombres más selectos de los pasados siglos que fueron sus autores, y hasta una conversación estudiada en la que no nos descubren más que sus mejores pensamientos..."

"Porque conversar con los hombres de otras épocas es casi lo mismo que viajar; es conveniente conocer algo de las costumbres de diversos pueblos..."

Descartes, *Discurso del método*, I

Hoy, cuando comienza un nuevo siglo, y también el segundo siglo del psicoanálisis, permanecen las referencias de Lacan en esa conversación que trasciende el tiempo y a la que Lacan nos invita en cada una de sus páginas.

La Fundación del Campo Freudiano fue creada por Lacan en 1979.

Ese nombre ya tenía una historia, incluso una trayectoria. Uno de sus momentos fue, en 1974, cuando el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Vincennes pasó a llamarse, por voluntad de Lacan, "El Campo Freudiano de investigación sobre psicoanálisis estructural".

Su nombre mismo, "Campo Freudiano", escribe la vocación científica translingüística y transcultural del psicoanálisis.

Así es que Jacques-Alain Miller nos transmite que "...el Campo Freudiano tuvo un objetivo no segregativo sino universalizante. Se esfuerza por superar la diferencia de lenguas y la separación de nacionalidades...". Por eso nos dirá que: "la Escuela Una... es la manifestación de

la esencia del Campo Freudiano. El Campo Freudiano, desde el origen iba en la dirección de la Escuela Una. Nosotros podemos hoy en día percibir que la idea de la Escuela Una estaba ya antes de ser formulada."

En el semillero de la Fundación, presidida desde 1981 por Judith Miller, nacieron varias escuelas que pertenecen a la Asociación Mundial de Psicoanálisis, (AMP). También de la Fundación, en 1988 surgió, por iniciativa de la comisión del Campo Freudiano en Argentina, la "Biblioteca Central del Campo Freudiano", cuyo primer responsable fue Javier Aramburu. Tres años después, en ese mismo contexto, en Buenos Aires, apareció el primer número de *"Referencias en la Obra de Lacan"*.

30

Indice

Pintura expresionista 13
James Ensor

La experiencia moral 19
Frédéric Rauh

El proverbio malgache 109
Jean Paulhan

Ulises y las sirenas 141
Homero

Telémaco 151
Paul-Jean Toulet

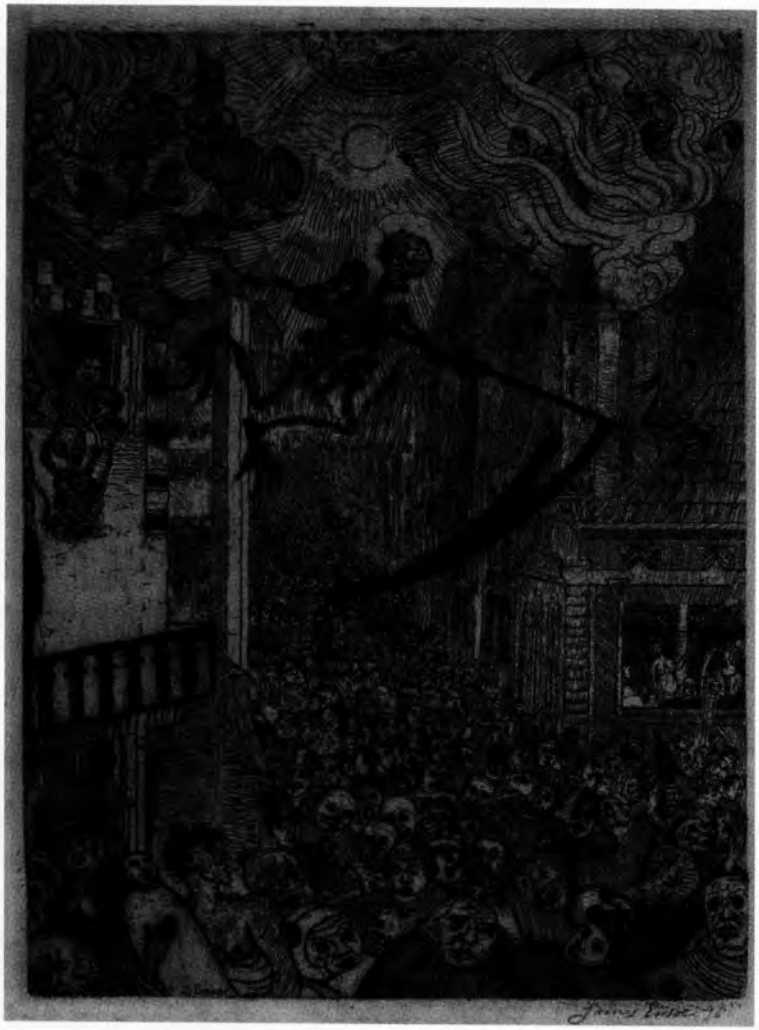
Pintura expresionista
James Ensor

En El Seminario, Libro 11, Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis, *Lacan enfoca su concepción de la mirada como objeto a en el campo escópico. En el capítulo "La línea y la luz", postula que la función de la pintura, en tanto pacificadora, es la de brindar, a través del cuadro, una pantalla, una defensa contra lo real. Dice así: "A quien va a ver su cuadro, el pintor da algo que, al menos en gran parte de la pintura, podríamos resumir así* —¿Quieres mirar? ¡Pues aquí tienes, ve esto! *Le da su pitanza al ojo, pero invita a quien está ante el cuadro a deponer su mirada, como se deponen las armas. (...) Se le da algo al ojo, no a la mirada, algo que entraña un abandono, un deponer la mirada."*
Sin embargo, Lacan constata una excepción a esta función: se trata de la pintura expresionista, a la que atribuye la propiedad de brindar cierta satisfacción —en el sentido freudiano de satisfacción de la pulsión—, a lo que la mirada pide. En efecto, en el capítulo "¿Qué es un cuadro?", vuelve sobre esta particularidad, al centrarse en el carácter de la pintura como doma-mirada, *señalando la cualidad del expresionismo, que le permite ubicarse, por el contrario, como llamado muy directo a la mirada: "Para los que puedan estar indecisos, encarno qué quiero decir -pienso en la pintura de un Münch, de un James Ensor, de un Kubin..."*

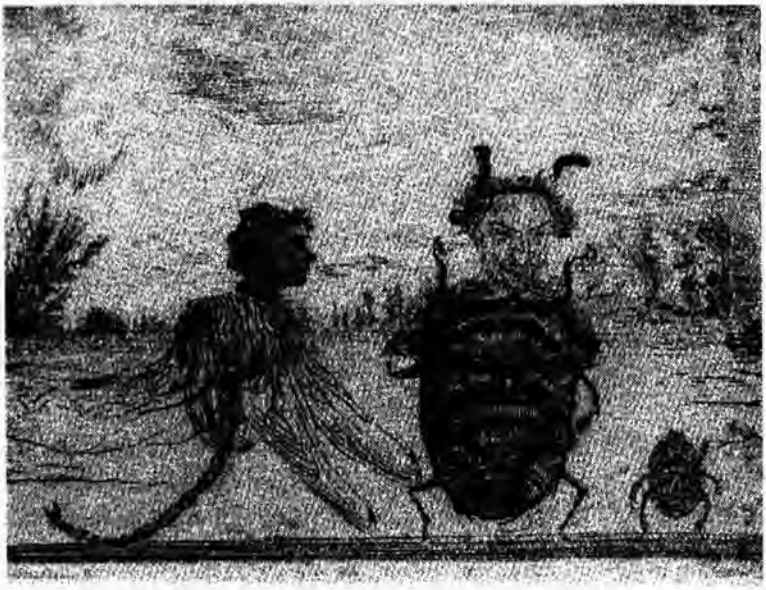
Hemos seleccionado algunas obras del pintor expresionista belga James Ensor, para ilustrar estos párrafos de Lacan.

Ensor, James (1860-1949). La muerte persiguiendo el rebaño de los humanos, *1896. Aguafuerte sobre papel*

Japón, 235 x 175 mm. Los viejos libertinos, *1895. Aguafuerte sobre papel Holanda, 96 x 136 mm.* Insectos singulares, *1888. Punta seca sobre papel Japón, 114 x 154 mm. (Museo voor Schone Kunsten de Ostende).*



Ensor, James (1860-1949). *Los viejos libertinos*, 1895. Aguafuerte sobre papel Holanda, 96 x 136 mm. Ostende, Museo voor Schone Kunsten.



Ensor, James (1860-1949). *Insectos singulares*, 1888. Punta seca sobre papel Japón, 114 x 154 mm. Ostende, Museo voor Schone Kunsten.

NOTA DE *REFERENCIAS...*

Ensor y el Expresionismo: Si quisiéramos caracterizar el Expresionismo, no podríamos circunscribirlo en categorías formales, ya que los problemas que propone este movimiento no son esencialmente de orden plástico como en el caso del Impresionismo, sino de orden humano. Se trata de proclamar la situación del sujeto frente a la hostilidad del mundo, frente al horror de la guerra, exteriorizando los sentimientos del artista de una manera que no busca, e incluso rechaza los valores estéticos establecidos. Desde cierto punto de vista se podría decir que surge como forma de expresión cuando los problemas plásticos ceden su lugar a los problemas del alma del artista.

Sus primeras manifestaciones, radicadas en Alemania y Austria, fueron focos iniciales que en los albores del Siglo XX, iniciaron, a través de dos grupos de artistas, la revuelta contra la expresión pictórica del Siglo XIX. *Der Brücke*,(*El Puente*), el grupo que se constituyó en Dresden en 1905, como antesala del Expresionismo alemán, con Emil Nolde, Ernst Kirchner, y Erich Heckel entre otros, proclaman la expresión de la angustia inherente al ser en el mundo. En Munich, otro grupo precursor, *Der Blaue Reiter*, (*El Jinete azul*), incluyó personalidades como Wassili Kandinsky, Alfred Kubin, Franz Marc y Paul Klee.

La fuerte pregnancia de los objetivos del Expresionismo, si bien originaria de los países germánicos, tuvo poderosos ecos en la primer posguerra, en algunos otros países de Europa, como Edvard Munch en Noruega (también citado por Lacan, y de quien reproducimos *El Grito*, en el N° 7 de *Referencias...*), Amedeo Modigliani en Italia, y justamente James Ensor en Bélgica. James Sidney Ensor nació, vivió y murió en Ostende, abigarrado escenario de su pintura, de donde obtuvo muchos de sus temas, tal como las multitudes de sus calles en fiestas y celebraciones, que lo llenaban de repulsión y disgusto. A la manera de un Bosch o un Brueghel, transpuso a lo fantástico la estupidez, la vanidad y lo más aborrecible de lo humano. *La entrada de Cristo en Bruselas*, un fragmento del cual se reproduce en nuestra tapa, es considerado su obra maestra por la calidad de su pintura. Imaginar la reacción de sus contemporáneos si Cristo apareciera en Bruselas le da oportunidad de plasmar, a través de su genio narrativo bien flamenco y de su poder de colorista, un fantasmagórico desfile. El sarcasmo y la brutalidad estallan ante la aparición de Cristo, cabalgando un asno blanco, rodeado de papamoscas con máscaras carnavalescas, curiosos, y

clowns en una avenida engalanada con pancartas e inscripciones irónicas. En *La muerte persiguiendo el rebaño de los humanos*, nuestra lámina, pone en juego su personal creación del tema medieval del Triunfo de la Muerte, metaforizando en esa calle abarrotada el camino de la vida, que para él es mentira y pánico.

Reproducimos también algunos aguafuertes del artista belga, donde se evidencia el horror a través de lo grotesco.

El escritor Jacques Arnoux, ya en Febrero de 1890, escribía en "La jeune Belgique", hablando de la obra de Ensor: "Hace pensar en aquella terrible y maldita descendencia de Maldoror y de Rimbaud. Escrutad estas obras y allí encontrarán el grotesco carnaval de la vida, que de improviso se revela a aquellos que buscan su finalidad"

La experiencia moral
Frédéric Rauh

En la primera lección de El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis, *Lacan destaca "la importancia de la dimensión ética en nuestra experiencia y en la enseñanza de Freud." Agrega: "...como se señaló, a justo título, no todo en la ética está vinculado únicamente con el sentimiento de obligación. La experiencia moral como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta. Todo esto constituye también, hablando estrictamente, la dimensión ética y se sitúa más allá del mandamiento, es decir, más allá de lo que puede presentarse con un sentimiento de obligación. Por eso creo necesario situar la dimensión de nuestra experiencia en relación a quienes intentaron, en nuestra época, hacer progresar la reflexión moralista —aludo precisamente a Frédéric Rauh, al que tendremos en cuenta como uno de los puntos de referencia de este ejercicio."*

Aunque Lacan no precisa ni qué, ni dónde buscar, nos deja más de una pista. Cita a Rauh en relación a "la experiencia moral", y este es, precisamente, el título de una de las obras de este autor: L'expérience morale. *La lectura de* L'experience morale *y* Etudes de morale *permite reconocer en estos textos temas fundamentales del seminario sobre la ética del psicoanálisis.*

Referencias... *ha seleccionado algunos capítulos, y párrafos de los textos y las clases de Rauh, que creemos pueden ayudar a localizar algunas de las cuestiones que Lacan trabaja en este seminario, a saber:*

— una dimensión ética más allá del sentimiento de obligación, cuestión que Lacan presenta en el capítulo I y trabaja especialmente en relación al problema de la sublimación.
— la tesis de Lacan sobre la moral y lo real, en el capítulo II.
— la problemática de la acción moral, en el capítulo II.
— el estilo del "honnête homme" * *en los capítulos XII y XV.*
— la problemática del deseo en los capítulos XXII y XXIV.
— la problemática de la felicidad a lo largo de todo el seminario.

Rauh, Frédéric (1861-1909). L'Experience Morale, *Paris, Felix Alcan, Editeur, 1903. Traducción: María Pascual.*
Etudes de Morale, *Paris, Felix Alcan Editeur, 1911. Traducción: María Pascual.*

* El "*honnête homme*", hombre honesto, es una figura que nace en el siglo XVII, es un precursor, un esbozo de un tipo ético, mundano, con los valores del hombre moderno, en el sentido filosófico.

ACERCA DE LA PRESENTE TRADUCCION DE *LA EXPERIENCIA MORAL* Y *ESTUDIOS DE MORAL* DE FREDERIC RAUH

Referencias... y la traductora de los textos que se publican a continuación, han preferido conservar la expresión *honnête homme* en francés puesto que se ha considerado que no es viable una traducción al español y que es más adecuado mantenerla en francés que forzar su traducción.

Frédéric Rauh, en el prólogo a la quinta edición de *L'experience morale*, denomina *honnête homme moderne* a la figura moral que analiza.

Por otra parte, las consultas realizadas por *Referencias...* permiten concluir que al concepto acuñado en el siglo XVII, el adjetivo "moderno" le adscribe un nuevo significado. Esta connotación semántica no permite una equivalencia exacta de términos.

La expresión *honnête homme* remite a una figura ética, mundana, con los valores del hombre moderno, en el sentido filosófico.

En el diccionario *Grand Robert de la Langue Française*, encontramos *honnête homme* definido como: hombre de mundo, agradable y distinguido, tanto por los modales como por su agudeza. *Honnête homme* y hombre galante no son sinónimos: hombre galante tiene un matiz más sólido, pero ambos expresan el ideal del caballero de Méré (...)[1]. El *Grand Robert* hace también mención de un párrafo, extraído de Jacques Bruschwicg que dice: "El *honnête homme* está en su lugar en todas partes: cumple con todo con una superioridad que no tiene nada de técnico ni de constreñido, que siempre es natural y cómodo; nada en él trasunta el oficio: oficio y *honnête homme* son cosas incompatibles y contradictorias; incluso no hay que 'simular ser *honnête homme*' puesto que sería hacer de ello una especie de oficio."

Se considera que fue Antoine Gombaud, Caballero de Méré, escritor y moralista, quien según la concepción del siglo XVII, fijó el ideal del *honnête homme*.

En las notas de J. Roger Charbonnel que se encuentran en el texto *La Rochefoucauld, Maximes suivies d'Extraits des Moralistes du XVII siècle*,[2] se citan algunos parráfos del Caballero de Méré que aportan una definición acerca de ciertos rasgos del *honnête homme*: "Son, por lo habitual, espíritus afables y de corazón tierno; gentes orgullosas y corteses; audaces y modestos, no son ni avaros ni ambiciosos..., no tienen por finalidad más que traer alegría a todas partes, y cuyo mayor cuidado es hacerse querer..." (...)

"Cuando se quiere pensar con nobleza, no se debe tener ante los ojos más que aquello que acuerda con la más cabal *honradez* y para explicarse con un estilo de grandeza y de un modo agradable, no hay que emplear más que las expresiones de las que querrían servirse las personas de más alta condición.
No se podría ser demasiado *inteligible*... Solamente a los oráculos se les permite explicarse con enigmas, y todo lo que se diga de más, cuando hay que buscar mucho tiempo para descubrir su sentido, aturde y aburre...
La política, la chicana, los negocios son *temas molestos* para los espíritus bien hechos."
Es interesante considerar que la definición del *honnête homme* del siglo XVII (Méré), se aproxima bastante a lo que Baltasar Gracián (1601-1658) propone como el modelo del Varón Discreto en su obra *El Discreto*, publicada en 1646.[3]
Algunas citas de la *Introducción* de Aurora Egido a la edición de esta obra, permitirían establecer ciertas relaciones.
"La glosa graciana sobre el Varón Discreto daba normas y ofrecía modelos para que el hombre dominase el mundo dominándose previamente a sí mismo. El hermanamiento de elocuencia y discreción avalaba no sólo la triple faz de la agudeza conceptual, verbal y de acción, sino el uso constante en *El Discreto* de dichos y hechos que predican la discreción en el decir y en el hacer."[4]
"Surge así un aristocratismo anímico, una belleza interior que es nueva galantería hecha de despejo, erudición, conversación erudita, gozo con los libros y las artes, noticia universal. Entre la espera y el vivir anticipadamente, Gracián dibuja un vivir paradójico, en movimiento constante, pero que parte de una elección inicial sin la que nada puede hacerse ni lograrse. Elección en el decir y en el hacer, entre lo que se es y lo que se construye, como el genio, que es naturaleza, y el ingenio, que es arte y la perfecciona."[5] [En palabras de Gracián:] "Todo el saber humano se reduce hoy al acierto de una sabia elección."[6]
"En sus realces, el jesuita dibuja el perfil del 'hombre universal', como de hecho se tradujo al francés y al italiano *El Discreto* en su tiempo, medida arquetípica de discreción para todos. Con razón lo veía Schopenhauer como 'filósofo de la vida humana'. En el Varón Discreto se armonizan juicio, genio e ingenio como constitutivos esenciales del ser persona."[7]

NOTAS

1. Gombaud Antoine, Caballero de Méré (1610-1685). Escritor y moralista francés. Ejerció una gran influencia sobre Pascal. Publicó, en 1669, las *Conversations du maréchal de Clérambault et du chevalier Méré*, verdadero breviario de la vida mundana. En 1677 publica: *De l'agrément, De l'esprit, De la conversation*. Y posteriormente los *Discours* (1677-1678), una voluminosa correspondencia (1682-1687), las *Oeuvres posthumes* (1700). En todos estos lugares se "revela su gusto ilustrado, la elegancia de un pensamiento alerta y de una punzante malicia que se detienen en un prudente agnosticismo."

2. Charbonnel, J. R., *La Rochefoucauld, Maximes suivies d'Extraits des Moralistes du XVII siècle, Paris, Librairie Larousse, Classiques Larousse*, págs. 70 y 85.

3. Gracián, B., *El Discreto*, Madrid, Alianza Editorial, (El libro de bolsillo nº 1833), 1997. Edición, introducción y notas de Aurora Egido.

4. Gracián, B., *op. cit.*, pág. 26.

5. Gracián, B., *op. cit.*, pág. 33.

6. Ibid.

7. Gracián, B., *op.cit.*, pág. 34.

Las traducciones a las que se refiere Aurora Egido en este párrafo son: la de Vincenzo Procurator, *L'uomo universale*, publicada en Venecia en 1679 y 1725; la de Joseph de Courbeville, al francés, *L'homme universel* (París, 1723; reimpresa en La Haya, 1724 y en Rotterdam, 1729); la traducción al inglés, realizada por T. Saldkeld, *The Complete Gentleman* (Londres, 1726 y 1730); y la de Jacques Brucker, al alemán, *Der Vollkommene Mensch* (*Ausburg*, 1729), tal vez la que manejó Schopenhauer. (*Op. cit.*, pág. 83.)

NOTA DE *REFERENCIAS...*

Frédéric Rauh nació en 1861 en Saint-Martin-le-Vinoux (Isère). Fue profesor en la Universidad de Toulouse y en la Sorbonne desde 1903.
El desarrollo del pensamiento de Rauh[1] se distribuye en períodos marcados cada uno por una obra o un conjunto de obras: las dos tesis en la *Philosophie de Pascal; La Méthode dans la psychologie des sentiments* y finalmente *L'Experience morale.*

La experiencia moral es, para Rauh, la aprehensión inmediata de las evidencias morales, de tal modo no son ni principios racionales vacíos ni determinaciones subjetivas meramente empíricas. De ahí la clara oposición al rigorismo y al formalismo de tipo kantiano y la tendencia a sostener que los llamados "principios morales" no son normas de carácter absoluto ni reglas deducibles a partir de un principio formal único. Lo moral se da de hecho en la experiencia histórica de las distintas situaciones en que efectivamente se encuentra el hombre (Ferrater Mora).
En los años que siguen a la publicación de *L'Experience morale*, Rauh prosigue su enseñanza en la Sorbonne (1904-1905). En 1911 sus alumnos, a partir de sus notas, redactan su curso: *Etudes de Morale*, del que nos dice en el prefacio Henri Wallon, que no sólo reproduce la enseñanza de Rauh sino que "...constituye un libro, un conjunto en el que las partes se responden y se completan." "Pero de ninguna manera un sistema de principios definitivos. Cada uno deberá buscar y reconocer cuáles son sus creencias y los principios para su acción; estos son variables según las épocas."
H. Wallon subraya la originalidad del pensamiento de Rauh. "Empirista para los metafísicos, metafísico para ciertos adeptos de la ciencia positiva, escapa en realidad a estas clasificaciones de escuela. Para él, la ciencia es a la vez experimental y racional. (...) La razón (...) entra en la definición de la experiencia, pensar, por excelencia, es pensar lo real." Y más adelante precisa: "La moral está en la acción (...). Es en sus relaciones con el medio, es en la acción, es en lo concreto, en lo actual, es en la diversidad perpetuamente variable de lo real que el hombre extraerá y aplicará simultáneamente cada una de sus ideas." (...) "Por intuición, Rauh descubría lo que cada sistema puede encerrar de verdad: interpretando esta verdad, llegaba a disolver los sistemas (...). Pero buscar una regla de vida, es experimentar tal creencia precisa en condiciones bien determinadas de tiempo y de lugar."

En 1945, Angel Vasallo, profesor de la Universidad de Buenos Aires, nos hablaba de "...un saber que emerge de la 'práctica'. O, como me complace decirlo con un sagaz y solitario explorador de la experiencia moral: 'El ideal (moral) no es un dato externo ni un dato interno. No es captado de una vez como una cosa. Es el residuo que queda en el crisol de un alma sincera cuando ha cobrado conciencia de sí misma en el trato con las cosas. (Frédéric Rauh)'".[2]

NOTAS

1. Daudin, H., *"Revue de Métaphysique et de Morale"*, marzo y mayo de 1910.
2. Vassallo, A., *¿Qué es la filosofía? O de una sabiduría heroica*, Buenos Aires, Editorial Losada S. A.

LA EXPERIENCIA MORAL
FREDERIC RAUH

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICION

Había comenzado a rever este libro en vista de esta segunda edición. Siguiendo el consejo de amigos, me he decidido a reeditarlo practicamente sin cambios. No es que no vea, igual que cualquier otra persona, las insuficiencias, pero creo que, tal cual está, ha rendido y puede rendir aún algún servicio. Por otra parte, es una obra siempre difícil y a menudo vana el corregir un trabajo ya antiguo. Es mejor hacer uno nuevo y sobre nuevos planes.
Aún hoy creo que no ha sido inútil, en el momento en que tendía a constituirse la ciencia de la realidad *o de la* naturaleza *moral, dar la idea de una técnica prolongando la ciencia, aunque, en cierta medida, autónoma. Las reglas de conducta no pueden deducirse directa y de algún modo linealmente de una sociología, como si entre la acción y la curva social debieran solamente intercalarse algunas correcciones, algunas adaptaciones exigidas por la complejidad de las circunstancias. A mitad de camino entre la ciencia y la acción hay lugar para una psicología del sentimiento y de la acción honestas.*
Sé que para muchas personas eso va de suyo. Pero siempre es peligroso hacer uso de pretericiones. Los libros de los sociólogos pretenden arribar a conclusiones prácticas. Ahora bien, ha ocurrido que en nombre de una historia social a vuelo de pájaro, o de águila —según los autores— nos han presentado preceptos morales que, para justificarse, hubieran tenido necesidad de estudios y de análisis de todo otro orden y de una precisión de otro modo directa. *Estoy convencido que el punto de partida de toda investigación moral es la* ciencia de las costumbres, *que no hay que buscar más allá de los fundamentos metafísicos de la moral, cualquiera que sean, y que los progresos de esta ciencia harán cada vez más estrecho el lugar del impresionismo moral. Pero una ciencia objetiva cualquiera, se completa con un arte. Ahora bien todo arte moral, es aquí una cierta manera de tratar el sentimiento moral*[1]*. Desde este punto de vista, al estudio de las fuerzas morales inconscientes, y de las conciencias consideradas como las*

1. Es mejor designar a la técnica moral por la palabra *arte*. Por otra parte, este cambio de terminología no invalida en nada las conclusiones de nuestro último capítulo sobre la *actitud moral científica*.

fuerzas entre las fuerzas, se superpone el análisis de las conciencias mismas. Aquí estamos en otro plan. Casi osaré decir que la moral comienza con la ciencia impersonal para desembocar en la crónica, en la polémica, en las personalidades, y esto no solo para adaptar a las circunstancias contingentes los principios absolutos establecidos, por otro lado, sino para establecer los principios mismos de la acción. Hay allí con qué hacer sonreir a aquellos que imaginan los principios como las momias reales silenciosamente preparadas en los santuarios de los gabinetes de estudio. Esto sorprenderá menos a aquellos que han observado a los militantes de una causa o de una idea en la acción en la que forjan sus reglas de vida. No confundamos al investigador, —también él un hombre de acción— con el profesor elocuente que expone detrás de una vitrina bien limpia las doctrinas bien etiquetadas y cuidadosamente bosquejadas de modo que no quede allí ni un grano de ese polvo que levanta toda batalla.

Creo particularmente importante en este momento, trabajar en ese sentido. Sin duda que el hombre tiene la necesidad más urgente de reaprender la disciplina colectiva, el sentido social. El misticismo actual, el egotismo, el Kantismo universitario, son las formas diversas de un individualismo que, no habiendo encontrado el medio natural y solo respirable por el hombre, el medio social y humano, se desgasta y se debilita en la contemplación de un cuadro vacío, o en la persecución de la sombra de una sombra. *Pero el individuo moderno recrea sin cesar la sociedad, como el primitivo, por el sacrificio, resucita a su Dios. Es entonces escencial que desde la infancia no se agote en las conciencias, sobre todo en las conciencias francesas, la fuente de la invención y de la acción. Estemos alerta: la traducción en lenguaje pedagógico y administrativo de la objetividad científica es el dogma oficial.*

Otros aceptarán gustosos esta idea de que el arte moral merece que se lo recuerde, pero no que se ocupen de él. Una mención basta, que no va sin algún grado de desdén. ¿No tenemos todos los días comentados y como continuados por los maestros de nuestras escuelas y liceos los libros de nuestros moralistas del siglo XVII? Nos convenceremos facilmente, espero, leyendo en este libro que la psicología del honnête homme moderne, *tal como yo la concibo, es suficientemente diferente de aquella del* honnête homme *o del cristiano del siglo XVII. Hemos empleado el derecho de todo lector de leer solo a medias para extraer las reglas prácticas de las que he enunciado las más generales entre ellas, que facilitarían en efecto ese acercamiento; por ejemplo, la de la imparcialidad de la competencia,*

etc. Pero dudo que un moralista del siglo XVII hubiera adherido a esta regla, entre muchas otras, al no reconocer como válidas sino las máximas verificadas en y por la acción presente, lo que me parece una de las reglas fundamentales de la acción moderna.

Tal vez nos apropiaremos de esta última fórmula para volvernos un sociólogo puro. Puesto que, ¿no es este valor mismo atribuído a la conciencia, al ideal individual y presente, característico del momento histórico en el que estamos?¿No es acaso observable objetivamente? Pero ese hecho mismo de que las conciencias toman cada vez más valor por ellas mismas, no es del resorte del sociólogo sino a partir del momento en que el movimiento de esas conciencias se dibuja en los hechos de modo objetivamente apreciable. Es por el contrario en las conciencias que el moralista propiamente dicho las capta. Poco importa al resto que la conciencia que interviene en la acción sea individual o colectiva. Con tal que se la considere como un sistema de valores, la moral cesa de ser puramente sociológica. La distinción de los hechos morales, inmorales y amorales es para el sociólogo solo un medio provisorio y superficial de clasificación. Para el científico, solo hay hechos y fuerzas. Para el sociólogo, el sentimiento mismo de la comunión con la sociedad no podría ser exaltado como tal. Para él, la conciencia debe borrarse delante de la ciencia y la fuerza de las cosas.

Solo una palabra más sobre una interpretación particularmente inexacta de mis intenciones. El señor Delvolvé, en un artículo por otra parte muy interesante de la Revue de Métaphysique et de Morale *de mayo de 1908 (nota de la pag. 688), pretende que mi objetivo ha sido* someternos a la inspiración directiva de ciertos medios activos, en fin, a la dirección socialista. *Yo habría intentado una empresa análoga a aquella de los Teologistas reformados del siglo XVII,* en busca de una organización ortodoxa para determinar las características de la verdadera Iglesia. *El señor Delvolvé, por otra parte, no está seguro de comprenderme bien. Puedo disipar su duda. No me ha comprendido. Siempre he dicho que el criterio último de la creencia práctica era el testimonio de la conciencia* informada *y* a toda prueba. *Creo que, en efecto, aquellos que se ajusten a la metodología que yo esbozo sobre ciertos problemas que me preocupan particularmente, llegarán a aceptar concluciones sensiblemente análogas a las mías. Pero el contacto con el medio a mi entender, es sólo uno de los medios de poner a prueba su conciencia, y es en definitiva a ésta a quién le toca la última palabra. Estoy convencido —no hubiera escrito mi libro*

si no lo hubiera pensado— que mi método es el bueno. Dudo mucho más del grado de comprensión al que se puede desembocar utilizándolo. Pero creo que eso es una cuestión secundaria y de algún modo extrínseca. Como lo he dicho en varias oportunidades, la metodología moral sería la misma aún cuando ella solo desembocara en una certeza individual.

Se me ha invitado a precisar con la ayuda de un ejemplo las reglas que he formulado. Tal sería la verdadera manera de proceder y es así que he procedido para hacerme mi convicción personal. He intentado en los cursos sobre la Justicia social *y la* Patria, *mostrar los límites de la sociología y de la técnica moral. Pero mis ocupaciones profesionales y la extrema dificultad de esos temas me han impedido poner esos cursos a punto para su publicación. En un artículo de la* Revue de Metaphysique et de Morale[2] *he dado algunas indicaciones sobre una aplicación posible del método descripto en este libro.*

Sobre la cuestión del método, se encontrarán algunos esclarecimientos complementarios en los artículos publicados en diferentes revistas o en los Bulletins de la Société de philosophie[3].

2. El Devenir y el ideal social, a propósito de un folleto reciente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, enero 1904.

3. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, enero 1904, *La Morale comme technique indépendente*, *ibid.*, mayo 1906: discusión con el señor Durkheim; *Revue philosophique*, Ciencia y conciencia (1904, I, p. 359). Cf. Una discusión con el señor Belot, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, sesión del 24 de marzo de 1908.

CAPITULO I
La experiencia moral

Vanidad de las teorías morales — La experiencia moral — La moral y la ciencia general de la conducta — Los sentimientos de obligación y los sentimientos morales — Que sea oportuno distinguir entre la moral o la ciencia de fines ideales y la ciencia que estudia el agente moral.

Quisiera tratar de determinar la naturaleza de la creencia y de la acción moral, o más bien, de la creencia en sus relaciones con la acción. ¿Qué debo hacer? ¿Qué es necesario creer para hacer lo que debo? [4]

Habitualmente no se considera a la creencia moral como autónoma, pero se la relaciona a otra cosa por medio de *teorías.*

Podemos hacer una doble objeción a todas las teorías morales. Para comenzar son demasiado generales, demasiado indeterminadas; ellas no pueden dar cuenta de las creencias morales especiales, demasiado complejas para ser abarcadas en una sola fórmula. Pero, sobre todo —y es el punto esencial— esas teorías se apoyan sobre el postulado metafísico de la identidad de lo real y de lo ideal, del ser y del actuar. Ya que o bien buscan la explicación de la creencia moral fuera de sí misma, en la realidad metafísica o de los hechos de experiencia (hechos de experiencia externa: condiciones climáticas, económicas, etc.; hechos de experiencia interna: fenómenos psicológicos, placeres, intereses, etc.), o bien si la consideran en sí misma, sustituyen la creencia por sus signos, sus productos, las huellas que ésta marca en lo real, tales como las instituciones o las costumbres. Así hacen los sociólogos, los historiadores. De una manera general las teorías suprimen la categoría del ideal, lo que hay que *hacer* en beneficio de *lo hecho.*

Ahora bien, no se podría identificar el ser y la acción. La fe en un ideal, en un *deber-hacer* se impone a veces al hombre con la misma irresistibilidad que la creencia en las leyes naturales. El hombre no capta, ni en los casos de las leyes naturales ni en los de las leyes morales, los lazos sustanciales, *transitivos*, entre un hecho y el otro, el misterio íntimo de la reacción. Por

4. Empleo aquí la palabra deber en su uso corriente y no en el sentido preciso y técnico que ella recibe en la moral kantiana. En este sentido ver pág. 39 y subsiguientes.

lo que tanto en un caso como en el otro, no tiene otra prueba de la verdad que la irresistibilidad misma de su creencia. Es eso lo que después de Hume ha mostrado tan bien Kant. Entonces, ¿por qué el hombre aceptaría ese criterio de irresistibilidad en un caso y no en el otro? Él debe aceptar tal cual las diferentes formas de su certeza, creer que tiene algo *para hacer* cuando actúa, que hay un cierto orden en las cosas hechas o —más generalmente— en las cosas de la naturaleza cuando la contempla. Su función es tanto la de creer como la de constatar.[5]

Solo un grosero prejuicio sustancialista puede confundir la naturaleza y la conciencia activa en la unidad inmóvil de las existencias ya hechas. La verdad es una, sin duda, pero en su forma: en tanto que ella impone al pensamiento humano, en cualquier campo que se manifieste, una misma coacción. Ella se revela tan bien bajo la forma de un empuje interior como bajo la de un empuje objetivo. Negar eso es divinizar la naturaleza, cualquiera sea la forma en que se la llame: evolución, felicidad, etc.; es sojuzgar la conciencia a un *Fatum*.

El éxito mismo de esas teorías no lo justificaría. Si se reconociera que toda acción puede ser referida, una vez hecha, a un orden objetivo, ello no probaría que yo debiera someterme a ese orden antes de la acción. Si pudiera reconstruir la curva de la historia, no veo por qué debería leer en esa curva todas mis acciones, todas mis aspiraciones futuras. En parte, esa curva es mi propia fe quien la traza. Prosternarme ante ella es adorar la marca de mis pasos. Nada es menos seguro que la coincidencia entre el crecimiento de la vida física —no solamente en los individuos, sino en la especie— y nuestras ideas morales. Pero, suponiendo que este acuerdo haya sido siempre y por todos descubierto, seríamos inmorales si resistiéramos a un llamado de la certeza interior, a un llamado del porvenir, bajo el pretexto que debemos seguir la vía trazada por la naturaleza. En el caso de una armonía tan providencial, todo pasaría como si la naturaleza nos devolviera la imagen reflejada de nuestro propio ideal: ella no sería, por eso, el modelo, sino el reflejo del hombre. El físico no pretende imponer a todos los fenómenos físicos la ecuación matemática encontrada para algunos. La modifica, en cambio, según las experiencias, y si acaso

5. Esto se aplica exclusivamente a la creencia moral, no a la fe religiosa. El error de toda creencia religiosa es el confundir los modos de certeza e imaginar que se puede establecer a partir de pruebas extraídas del sentido íntimo, los hechos que provienen solamente de una crítica objetiva.

llegara a referir las experiencias nuevas a las fórmulas viejas, es porque la experiencia lo autoriza en último término a permanecer fiel a sus ecuaciones. Igualmente, si retroactivamente siempre descubriera en la naturaleza la imagen del ideal, para nada estaría por eso obligado a regirme según esa imagen más que el físico a mantener sus ecuaciones contra la experiencia que las desmiente.

Sin duda que, si hubiera constatado siempre una continua correspondencia entre una creencia dada y tal signo de esta creencia, podría, confiándome en la inducción, sustituir provisionalmente la traducción del texto por el texto mismo. Si hubiera constatado que mi deber estaba siempre en armonía con mi placer, podría dispensarme de hacer un llamado a mi conciencia racional y limitarme a buscar mi placer confiado en que podría leer en ese signo exterior lo que está, por otra parte, directamente inscripto en mi conciencia racional.

Es así como puedo eximirme de verificar por experiencias nuevas una teoría indefinidamente confirmada y limitarme a sacar de ella las consecuencias y las aplicaciones. Pero debo sin embargo estar listo para corregirla, para cambiarla si los hechos me obligan a ello. Debo igualmente referirme siempre y en último análisis a mi creencia como criterio último de las teorías que la simbolizan.

Es decir, ¿poner junto con Kant, frente a frente la naturaleza y la moral como dos mundos separados y casi enemigos, la moral imponiendo a la naturaleza las fórmulas absolutas que la niegan?

En realidad, una vez percibida la consecuencia de nuestros actos, el espectáculo de los hombres y de las cosas cambian nuestra creencia. La creencia humana no debe someterse a la naturaleza, a la historia, a lo que no es ella: no obtiene ventajas al oponerse siempre y a pesar de todo. No se trata de negar ni la ciencia objetiva, ni la moral, sino de constatar con total imparcialidad lo que queda de nuestras fórmulas morales, *una vez que sabemos.*

El ideal no es un dato externo ni tampoco uno interno. No es captado de una vez, como una cosa. Es el residuo que queda en el crisol de un alma sincera, cuando ella ha tomado conciencia de sí misma en el contacto de las cosas[6].

6. Parece que el problema debe plantearse en los mismos términos en todas partes donde se plantea la pregunta de las relaciones entre el ideal y lo real, por ejemplo en la crítica estética. Sobre este punto ver Fougères, *Revue international de l'en-*

No puedo entonces conocer *a priori* la forma que asumirá la creencia moral viviente. Aquellos que como Kant, haciendo mención a la conciencia o más bien a la razón de conciencia, fijan para la eternidad el ideal reconocido como tal, lo inmovilizan, lo sustancializan más, imponiéndole la condición de satisfacer a una cierta condición puesta *a priori*.

Si es imposible deducir la creencia o imponerle cierta forma determinada por adelantado, solo nos queda situarnos en el centro de la creencia misma para analizarla. En primer lugar, no nos preguntamos porqué es necesario ser moral como tampoco los geómetras se preguntan porqué es necesario hacer geometría. No nos preguntamos si la naturaleza o la ciencia están en armonía o en oposición con la moral, como tampoco el geómetra tiene necesidad de deducir el espacio para hablar científicamente del método geométrico. Todas estas preguntas, muy importantes sin duda, pertenecen a la *metafísica de las costumbres*, a la filosofía moral. Tampoco nos planteamos la cuestión de saber si el hombre es libre o no de pensar bien, libre o no de hacer lo que ha pensado. Preguntas que tal vez pueden recibir una solución positiva, pero que no es éste el lugar para formularlas[7]. El físico no busca, en tanto que físico, si su certeza es necesaria, si es libre o no de perseverar en sus experiencias, si puede luchar contra su pereza. Como el sabio, como el geómetra, el *honnête homme*, antes de reflexionar sobre la naturaleza de su actividad, piensa, actúa, *trabaja*.

Así como la práctica de la geometría revela al geómetra su método, así como la ciencia experimental se aprende en el laboratorio, sin duda el análisis de la creencia moral, el modo de actuar del *honnête homme* nos revelará las reglas prácticas de la acción moral. Los verdaderos pensadores han tenido siempre horror de las *consideraciones*, de las teorías que pretenden imponerse a la ciencia en lugar de desprenderse de ellas. Descartes prefería las reflexiones sobre las circunstancias de su vida de hombre de sentido común a las disertaciones de escuela. El artista desprecia al hombre de letras que hace la crítica de arte sin haber frecuentado el taller. El proceder del espíritu es uno. En todas sus manifestaciones se eleva del pensamiento activo, militante, que trabaja en contacto directo con las cosas, al pensamiento especulativo que re-

seignement, 15 de noviembre de 1902, pág. 397: La actitud científica tiene por efecto reglar la actitud estética.

7. Cf. Más abajo, pág. 51, sobre la distinción entre la ciencia de la acción y la ciencia del agente moral. Se verá en la pág. 39 y subsiguientes y también en la pág. 49 hasta qué punto la ciencia de la acción puede utilizar la ciencia del agente.

flexiona. El sentido común ha precedido, en ese punto, a la ciencia moral. ¿Acaso le preguntamos a un hombre, antes de estrecharle la mano, si es panteísta, utilitarista o kantiano?
Intentaremos entonces, por aproximaciones sucesivas y con una observación crítica extraer de su propia conducta la idea de *honnête homme*. Una metodología moral —tal es la obra que intentamos— no es otra cosa que el conjunto de reglas que se desprenden de la psicología de la creencia moral activa.

I

El *honnête homme* aparece, en principio, como desinteresado. Pero esta característica es insuficiente, a veces incluso falsa. Pensar en uno puede ser moral, hay sacrificios absurdos, inmorales. Pero egoísta o desinteresado, no basta con que la acción sea tal o cual para ser moral. Aquel que actúa acorde a la moral sin saberlo es un *inocente*. Lo que caracteriza a un *honnête homme*, es el querer alguna cosa más que nada en el mundo y saber que la quiere.
En otras palabras el *honnête homme* establece entre sus deseos, sus hábitos, sus actos, una jerarquía, un cierto orden ideal. Siempre que quiere actuar o en el momento en que actúa —pues hay, tal vez, en la vida casos singulares sobre los cuales no podemos decidir todavía— prefiere tal acción a tal otra, en su pensamiento ubica tal acción antes que tal otra.
Podemos caracterizar la conciencia de una sociedad como la de un individuo. El ideal moral de una sociedad se define por lo que ella quiere ante todo. ¿Quiere ella que ciertos derechos individuales sean respetados antes que nada y no consciente en vivir sino a ese precio? ¿O prefiere su estabilidad, su conservación material, la paz sin problemas, la paz muerta? En el primer caso supondrá al acusado inocente, le asegurará todas las garantías de defensa, no se resignará a reprobarlo irremediablemente sino en el último extremo, si él es condenado, buscará adecuar la pena a la naturaleza del criminal y al individualizarlo, le ofrecerá todos los medios de rehabilitación. Si por el contrario, la sociedad está preocupada ante todo por la salud social, supondrá al acusado culpable, hará uso de todos los medios para establecer su crimen, temiendo más dejar escapar un culpable que condenar a un inocente. Según sea uno u otro el partido tomado la legislación cambia.
Pero nuestra definición no es todavía suficiente. Ya que ciertos pillos lo son decididamente, deliberadamente: ellos han hecho su elección tienen su partido to-

mado sobre la vida. Lo que caracteriza al *honnête homme*, es el colocarse en una actitud imparcial, impersonal, para saber en suma, lo que quiere hacer. El juzga en su propia causa, como en la del prójimo. Eso se llama ser razonable[8]. Entonces, un *honnête homme* piensa *a priori* su vida, cada acción de su vida. Pero no la reflexiona como un filósofo. No la contempla una vez *vivida*. El pensamiento moral es un pensamiento práctico que tiende a realizarse, que quiere realizarse todo en derredor de la acción. Se separa de los casos particulares, de los problemas que plantea la vida a medida que se la vive. Juzgamos a un hombre por sus actos no por sus doctrinas explícitas. Es por eso que decimos que una vida es una *enseñanza*. Esto no quiere decir que una moral no sea y no deba ser —en una medida que nosotros determinaremos— un sistema, ni aún que no sea útil y necesario expresar ese sistema en fórmulas verbales. Pero las teorías librescas o verbales, si no expresan las teorías vividas o si no han sido verificadas por los hombres de acción en contacto con la vida, son vanas ideologías. Hay creencias cerebrales que no tienen la intención de desembocar en un acto, teorías de imaginativos o de agitados, teorías librescas que se evaporan en palabras. Un *honnête homme* no piensa con palabras sino con emociones o con imágenes de acción. Su lenguaje es su vida, y su vida se desarrolla como una fórmula. Tolstoi ha analizado profundamente este modo de pensar sustancial. Este carácter del pensamiento práctico que es el de traducirse en actos es una de las razones por las cuales no lo reconocemos siempre como un pensamiento. Pero el científico, el artista, ellos también tienen su lengua propia de pensadores y tanto uno como otro, a su manera, manejan mal el lenguaje común. El artista piensa con imágenes visuales, con gestos, con sonidos; el matemático con ecuaciones, el físico con experiencias[9].

El *honnête homme* no se limita a determinar el fin ideal de sus actos. Puesto que busca la regla de la vida, no puede desinteresarse de los *medios de vida*. El héroe, el asceta mismo tienen en cuenta lo *posible*. El *honnête homme* es también un *hombre de acción*.

8. Cuando hablamos de deseos, de actos, etc., del *honnête homme*, no entendemos que esos actos, esos deseos sean puramente individuales. Ellos pueden ser sociales, impersonales. Pero sus deseos, cualquiera sea el contenido, no se imponen al *honnête homme* como tales. El los juzga, es decir que declara —luego de una investigación en la cual el análisis mismo de la creencia moral debe revelar su naturaleza y su extensión— que en definitiva desea esto o aquello.

9. Para desarrollos más amplios, ver Cap. III.

Si en el juicio que realizamos sobre la conducta del agente moral hacemos entrar en consideración su intención, seguramente preferimos un *honnête homme* inteligente que sabe lo que quiere y lo que puede, a un imbécil bien intencionado.

II

La verdadera creencia moral es entonces aquella que resiste la prueba de una vida conscientemente honesta. En cierto sentido se la puede llamar un principio, y un principio *a priori*. En efecto es un pensamiento práctico que es puesto antes que todo otro, antes que todo deseo, que toda acción, al menos en un momento dado. Podemos incluso decir que ese pensamiento es dos veces *a priori*. El hombre moral siente en él un doble empuje interior, un doble *vis a tergo*, anterior a la emoción, a todo dato, cualquiera que este sea. La ley moral es una regla impuesta a los deseos, las tendencias, los hábitos. El *honnête homme* es *activo*. Ahora bien, ¿qué es una tendencia, un deseo, un hábito? Es una posibilidad indefinida de imágenes yendo hacia la acción. Es entonces una especie de ley de desarrollo. Aquel que actúa, incluso sin pensar, explicita de algún modo una fórmula *a priori*. Y más aún el *honnête homme* establece entre esas diferentes tendencias una jerarquía, afirma el deber ser de un cierto orden de esos *a priori* naturales. Actuar moralmente es entonces elevarse dos grados por encima de la experiencia, naturalmente, racionalmente. La emoción moral no es sino un signo de esta doble *acción*. Como todo principio, este pensamiento *a priori* tiene por característica que no es explicable, que sirve, al contrario, para explicar todos los otros. Si usted no respeta a su padre como debe ser respetado, el deber filial no ha devenido para usted un principio.

"Un padre es siempre un padre"

Comerse a los viejos fue sin duda para ciertos pueblos primitivos una medida de salud social, pero la medida sobrevivió a su utilidad. Fue entonces que devino sagrada, cuando no se supo más las razones. Algunos de nuestros principios morales no tienen otro origen. Pero nosotros lo sabemos: es lo que nos distingue de nuestros ancestros, y es lo que hace que no elijamos nuestra toma de partido moral, sino después de una investigación. Es por lo tanto verdadero decir que una creencia no deviene propiamente, esencialmente moral sino a partir del día en que resiste a todas las razones, cuando se ha vuelto un principio. Hoy es un principio aceptado de la con-

ciencia común que se debe reducir al mínimo el sufrimiento de un culpable. Ahora bien, es probable que si la sociedad decidiera arrancar las uñas a los ladrones eso disminuiría la cantidad de robos. Sin embargo ésta no lo quiere así. Hay entonces un ideal, el del no sufrimiento o el de la dignidad humana —no discuto aquí la cuestión— que la sociedad pone por encima de la preocupación por su seguridad puramente material.

Esta definición de la creencia moral se aclara por el acercamiento de la moralidad y de los sentimientos en general, acercamiento legítimo, ya que la moralidad no es sino un cierto orden puesto en nuestros sentimientos, un cierto momento de la acción[10]. Ahora bien, un sentimiento verdaderamente fuerte es evidentemente aquel *que sólo tiene necesidad de sí mismo para subsistir*. El amor es todo potencia —por supuesto, no decimos que sea entonces legítimo— cuando no tiene necesidad de ser sostenido ni por la estima ni por el respeto. Puede ser peligroso dejar ver a una mujer —la mujer quiere ante todo ser amada— que se la ama, sobretodo, porque se la estima. Pero la creencia moral puede, sobretodo, ser llamada una *experiencia*, no la experiencia de un hecho, sino la de un *ideal*. No es un principio simplemente pensado, soñado. No es deducida de tal verdad objetiva o de tal otra creencia moral por un simple mecanismo ideológico. Es necesario agregar a toda deducción moral, que sin esto es simplemente posible entre muchas otras, la verificación de la vida. En ese sentido se puede decir que una creencia no se prueba: se experimenta. Es preciso definir las condiciones de una buena experiencia moral, y esas condiciones no pueden ser determinadas sino por un análisis de la vida moral. Todo lo que se pueda demostrar a un adversario en esa materia, es que su experiencia está mal hecha, la palabra experiencia siendo tomada en el sentido que nosotros hemos dicho y cuyas indicaciones precedentes muestran ya toda la extensión. A continuación de una investigación que trata sobre el ideal no abstractamente aislado de sus consecuencias, de sus medios de acción, de su historia sino sobre el ideal desarrollado, manifestado, considerado en sus relaciones con todo lo real, las conciencias que cuentan se ponen de acuerdo sobre lo que ellas tienen que hacer, sobre lo que deben hacer. El acuerdo moral entre los hombres puede resultar solamente

10. Emplearemos comunmente la palabra sentimiento para designar todos los hechos de conciencia considerados en su repercusión individual o subjetiva (Cf. La definición del sentimiento en nuestro libro: *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, Cap. II, p. 40) y por extensión todos los pensamientos elevados inmediatamente a lo absoluto, no situados en relación al conjunto de la vida.

de que habiéndose sometido a las condiciones de experiencia que revela la vida moral consciente, constaten en ellos, el mismo residuo del ideal.
Se ve la relación de la moral así concebida con la ciencia general de la conducta, aquella que abarca la vida entera, nuestros placeres, nuestros intereses así como las creencias morales mismas. Sin duda al tratar la conciencia moral como un pensamiento o como un sistema de pensamientos *a priori*, no se excluye por eso esta ciencia de la vida individual o social que puede definirse como un cálculo de placeres o de intereses. La moral es la ciencia de los fines, la ciencia de eso que la razón quiere invenciblemente, la ciencia del orden ideal de la vida. Es por lo tanto, solamente una parte de la ciencia práctica, de la ciencia general de la vida. Pero ella es la parte dominante, reguladora. La razón moral se distingue de la razón simplemente práctica en que posee un ideal al cual se subordinan todos los placeres y los intereses. La ciencia utilitaria de la vida postula un ideal: ser razonable. Pero se trata aquí de una razón empírica, que se funda únicamente sobre una experiencia objetiva, la experiencia de los resultados. La moral no puede prescindir de esa experiencia, pero se sirve de ella como de un medio necesario y no suficiente para determinar sus fines ideales.
Aún sabemos poco, sin embargo sabemos algo acerca del *honnête homme* y el método de acción que él nos manifiesta. Sabemos en principio que su pensamiento es práctico, que una creencia moral no vale sino está orientada hacia la acción. Podemos, por otra parte, atribuir a su pensamiento los caracteres que distinguen un pensamiento cualquiera. El *honnête homme* es sincero, serio, imparcial, únicamente ocupado en discernir la verdad en el orden que le concierne. Es inteligente. Así quedan eliminados como *testigos*, los incoherentes, los tontos, los no sinceros, los políticos puros, toda doctrina que no sea más que un arma de combate. El pensamiento moral, como todo pensamiento es aquel con el cual se puede contar, que en cierta medida se puede prever, aquel que se encontrará, si uno se pone en las mismas condiciones que el pensador. Pero este pensamiento no es el de un *hecho*, sino el de un *partido tomado*; no hay *honnête homme*, no hay partido moral sin ideal. Finalmente, la creencia moral no es un estado, una cosa. Es una vida que es necesario observar y de la cuál es necesario seguir modestamente la evolución.

III

En la definición general del *honnête homme* que acabamos de dar no hemos hecho mención al deber. Es que, en efecto, hemos exagerado la importan-

cia moral del sentimiento de obligación. El complejo estado de conciencia así designado es un momento necesario: no el todo de la vida moral[11].

El pensamiento práctico, la razón aplicada a los deseos y a los actos puede, como todo pensamiento, presentarse bajo la forma de una espontaneidad. El hombre se confunde entonces con su pensamiento. Es ese pensamiento. Aún cuando el espíritu se aplique al objeto, éste puede absorberlo, asimilársele al punto en el que se le opone justo lo suficiente como para conocerlo, distinguiéndose apenas a continuación. Pero esto no es siempre así, sólo lo es raramente.

La espontaneidad intelectual puede estar obstaculizada por las cosas que no se prestan a las formas que se les quiere imponer o por el interés y la pasión, que nos impiden verlas tal cual son. Entonces el pensamiento, absorbido inicialmente por su objeto, lo conoce claramente como tal y al mismo tiempo que reflexiona, toma conciencia de si mismo. Ahora bien, con la conciencia de sí, el sufrimiento ha entrado en el mundo. Reflexionar es cosa penosa. La naturaleza sensible resiste a la naturaleza razonable. No basta con el pensamiento espontáneo para triunfar sobre el obstáculo doloroso. Desde el momento que nace la reflexión, es necesario que el pensamiento espontáneo se una a la voluntad racional o reflexiva, en una palabra, a la voluntad[12].

¿Qué es la *voluntad*? El pensamiento reflexivo aparece a la vez como obligación y libre con respecto a las otras dos fuerzas. Por un lado, aparece como coerción simultánea de la presión de la verdad y de la sensibilidad egoísta, rebelde a la primera. Por el otro, aparece como libre, en ciertas condiciones y hasta un cierto punto, de ayudar o de contrariar a una u otra de esas dos fuerzas. Con qué medios, es algo que no vamos a decir aquí. El pensamiento reflexivo, considerado desde ese punto de vista de la libertad, se llama *voluntad*. Querer, es afirmar que por esta afirmación misma se puede cualquier cosa. El pensamiento reflexivo se erige entonces como relativamente libre al mismo tiempo que obligatorio con respecto a las dos presiones antagónicas. Finalmente, según que nuestra voluntad reaccione

11. No pretendemos profundizar aquí la naturaleza del sentimiento del deber. La conclusión de las páginas que siguen será precisamente que el estudio especial de ese sentimiento no entra en el marco de este libro.

12. Suponemos aquí un pensamiento como una voluntad perfectamente unificado. Pero pueden existir voluntades más o menos sistematizadas cuya sistematización se extienda más o menos lejos. Esto no afecta a la cuestión presente.

o no conforme a la obligación racional, se produce en nosotros una tristeza, o, al contrario, un sentimiento de paz bien conocida: sentimientos que han recibido diversos nombres: arrepentimiento, remordimientos, calma de una buena conciencia, etc.[13].

Podemos entonces distinguir en todo acto moral reflexivo: 1°) una espontaneidad racional práctica, el pensamiento de algo *para hacer*, pensamiento que puede ser más o menos cierto —posible, probable o necesario, afectado de tal o cual signo *modal*— pero siempre espontáneo, no libre; 2°) este mismo pensamiento, pero reflexivo, consciente de si mismo, que se propone a la vez como libre y como presionado simultáneamente por la espontaneidad de la razón y la de la naturaleza; 3°) sentimientos diversos, signos de esas diferentes operaciones. Es todo ese conjunto de relaciones complejas entre la voluntad y la espontaneidad racional, a saber: la presión sentida por la espontaneidad sobre la voluntad, la conciencia que esta voluntad tiene en sí misma como capaz de ayudar o de obstaculizar esta espontaneidad, que resulta de la resistencia o de la obediencia de la voluntad a la espontaneidad racional, es todo ese conjunto que se ha podido traducir, con una aproximación suficiente, por la metáfora social de la obligación o de la coerción.

Agreguemos que el sentimiento de obligación se une más particularmente a las acciones morales absolutamente necesarias, a los deberes llamados estrictos. Es sobre todo cuando un juicio moral es *apodíctico* que el agente experimenta el sentimiento de obligación[14]. Esto se comprende. Podríamos decir que el sentimiento de deber resultante de la conciencia que tenemos de estar al servicio de la verdad, la conciencia de esta servidumbre, crece de alguna manera con la intensidad del sentimiento de racionalidad. Sin embargo, para una conciencia medianamente honesta, ciertas obligaciones estrictas son apenas sentidas como deberes. Y una conciencia deli-

13. Nos limitamos a constatar aquí, sin profundizarlo, la existencia de la creencia en la libertad: lo que basta para nuestro objeto presente. Diremos solamente que la creencia en la libertad debe ser tratada como toda creencia en un ideal, por un método análogo al que desarrollamos en esta obra.

14. Habría motivos para distinguir entre las obligaciones determinadas solamente en su dirección y las obligaciones perfectamente definidas. Esta distinción corresponde a la división clásica en deberes *estrictos* y en deberes *tolerantes*. Cf. La tabla de categorías de la libertad (IV Modalidad) en Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 117.

cada realiza enorme esfuerzo para luchar contra los escrúpulos vanos que nacen de lo que nos forjamos como deberes fácticos. El sentimiento de obligación, a pesar del valor práctico de los señalamientos hechos aquí, puede unirse a toda afirmación racional práctica, cualquiera sea su modalidad.

Se puede admitir que la experiencia de las obligaciones legales o la creencia en las potencias y las sanciones sobrenaturales ha influido sobre el sentimiento propiamente moral de la obligación. Pero parece difícil desconocer la verdad del análisis psicológico que hemos esbozado sumariamente[15].

¿Serían las diferentes formas de conciencia que hemos enumerado, exactamente lo que son si las influencias sociales no las hubieran modificado, si se hubieran desarrollado en un hombre aislado, no teniendo otra sociedad que el universo? Es poco probable. Pero también se puede decir que estas relaciones sociales recubren las relaciones psicológicas de las cuales podemos pretender que no hayan cambiado, sino que hayan sido más o menos claramente percibidas en los diferentes momentos de la historia. Porque las relaciones sociales mismas aparecen al hombre como razonables, se imponen con el mismo carácter de racionalidad que las leyes de la naturaleza. Algunas coerciones han pasado siempre por legítimas, otras por ilegítimas, y podríamos decir que si hemos transferido las metáforas tomadas del orden social a las relaciones puramente psicológicas de la razón y de la sensibilidad, también hemos interpretado las oposiciones sociales a la luz de las oposiciones psicológicas u ontológicas, fundadas sobre esas oposiciones psicológicas. Si el hombre ha transferido el respeto que le inspiraban los poderes humanos a los poderes misteriosos de las cosas, es por otra parte seguro, que ciertos poderes humanos, aquellos del hechicero, del sacerdote, del rey, han debido su prestigio a que parecerían estar en el secreto de las cosas. Entonces es el orden natural el que santificaría el orden social. En consecuencia, el hombre ha intentado siempre unir los sentimientos sociales a aquellos que experimentaba frente a la naturaleza, al medio cósmico, y más o menos vagamente, también hacer participar a la razón social de la fuerza de la razón en general.

Se puede por lo tanto creer que si el hombre fuera aislado de sus semejantes, y en el caso en que el desarrollo natural de su pensamiento se viera obs-

15. Se reconocerá en este análisis los rasgos esenciales de esta psicología del pensamiento racional que bajo formas diversas, Kant, Fichte y Maine de Biran han contribuido a fundar.

taculizado por la sensibilidad, experimentaría algunos sentimientos análogos a los que nosotros, seres formados por siglos de herencia social, llamamos el sentimiento de obligación. Es por eso que el científico, el artista, experimentan ese sentimiento cuando tienen necesidad de sostener, con esfuerzo, la inspiración rebelde. Los artistas modernos parecen reconocerlo: en ese punto han roto con las prácticas o más bien con las fórmulas románticas. Se ubican en su categoría como obreros, como hombres de trabajo, de voluntad, por consiguiente, de deber. Un hombre no cuenta en una actividad cualquiera, si no es por sus sentimientos hacia la función o la tarea. Hay artistas probos, hay sabios sin conciencia científica.

Demasiado se olvida que lo que llamamos comúnmente la moral no es sino una parte de eso. En el lenguaje común, se entiende por moral el conjunto de reglas que conciernen las relaciones de los hombres entre ellos, y las reglas de moral individual que tienen una repercusión social o que conciernen a las pasiones puramente subjetivas. Pero la moral determina la jerarquía de todas nuestras tendencias, cualquiera sean éstas. Ahora bien, el pensamiento, aún el especulativo, es jurisdicción de la moral; ya que aunque especulativo, es tendencia, pasión, necesidad, y pertenece como tal, al sistema general de nuestros sentimientos, de nuestra actividad. El dominio de la moral se extiende tan lejos como el de la acción, y con ella el dominio del *deber*.

Más aún, y por eso mismo, el sentimiento de obligación aparece no como un estado de conciencia excepcional, como una crisis en la vida, sino —se podría casi decir— como una forma que reviste naturalmente en su evolución un estado de conciencia cualquiera. Pues la razón es la facultad de integrar, de completar. Ahora bien, esta facultad se aplica a toda materia, en el momento en que es *repetida* o en el momento en que es *aislada*. Lo racional es la idea de siempre o de jamás, de en todos lados o en ninguno, de la integración del tiempo y del espacio, de la integración de lo que sea. Y nosotros tenemos una tendencia a acabar todas las cosas, a hacer de cada cosa un absoluto. Para que un sentimiento sea racionalizado es suficiente que ocupe todo el campo de la conciencia, que ningún otro se le oponga, o incluso que sea habitual. Para el hombre sin cultura moral, que no ha hecho una investigación sobre su conciencia, las costumbres son los principios. Todo lo que está socialmente organizado toma, a partir de ese momento, la forma de un deber, los hábitos sociales más bajos, los de los bandoleros, de los prostituidos. Toda profesión tiene su código. No hay deseo o sentimiento que no pueda transformarse en deber, si domina en la conciencia.

El *snob* considera como un deber el paseo que hace todos los días a la misma hora por la misma senda del Bosque. Habla de eso, de sus obligaciones mundanas, con la seriedad de un ministro. Lo que diferencia a los hombres, no es que no tengan moral sino que ésta esté localizada y que la hayan adoptado sin una investigación previa. El sentimiento de deber nace con la reflexión: negar el deber sería negar la reflexión, pretender que el hombre está siempre en estado de espontaneidad pura, de naturaleza.
Podemos decir más. El deber no es solamente un momento normal. Es un momento *necesario* de toda vida moral.
Un hombre que cuando llega el momento no es capaz de reflexionar, de suplir con el esfuerzo reflexivo los desfallecimientos del pensamiento espontáneo no es, en su categoría, un *honnête homme*. En ese sentido el sentimiento del deber es el signo característico, la condición necesaria de la moralidad.
Por lo tanto es un error volver pura y simplemente a la moral de los antiguos. Kant ha señalado justamente un momento de la vida moral, de la vida del pensamiento e incluso de la vida toda. Ya que no se trata de un sentimiento que en el hombre adulto y mediante hábito o aislamiento no pueda ser transformado en pensamiento, y luego en deber.

∴

Pero eso no quiere decir que baste con el sentimiento del deber para caracterizar la moralidad, que no se pueda ser honesto sino a condición de tener continuamente ese sentimiento, en alguna medida agudo. El error de Kant ha sido hacer de esa vida un todo después de haber separado ese momento de la vida moral. En ese sentido creemos, junto al señor Brochard, en la necesidad de una reacción contra la moral kantiana[16].
El único medio de conocer una fuerza de la naturaleza es aislarla, y en ese sentido la abstracción es tan legítima en moral como en las ciencias experimentales. Pero lo que sirve para definir una cosa, el *caso típico*, no es lo más común. Es más bien lo más raro.
Kant ha aislado el sentimiento de obligación bajo su forma más áspera, en esos momentos en los que se opone más violentamente a la vida. Sobre ese punto

16. Ver Brochard, *Revue philosophique*, enero 1901: La moral antigua y la moral moderna.

como sobre tantos otros ha hecho un trabajo de lógico, de analista. No ha estudiado la idea en sus relaciones inestables con las cosas. Hay que retomar la psicología del deber para flexibilizarla como a la del *a priori* kantiano.

Si se reubica el sentimiento del deber en el conjunto de los sentimientos humanos, se percibe que éste debe, de alguna manera, subtender a la vida, sin completarla.

El espíritu como en un sueño avanza, en principio antes de tomar clara conciencia de sí mismo: luego se conoce, encuentra su fórmula, está todavía inspirado pero domina su inspiración; la inspiración y la reflexión se unen en él, ésta siguiendo o solicitando a aquella, según sea el caso. La inspiración está entonces en la misma relación con la reflexión, que la naturaleza exterior con el científico que la piensa. El sabio obedece a la naturaleza, pero la somete también a sus fórmulas: la observa, pero la interroga. Es el período del dominio de sí, de la creación fecunda. Este período va seguido de un tercero en el cual el pensamiento reflexiona, la voluntad subsiste sola donde falta la inspiración.

Es el tiempo del procedimiento, el tiempo de los prefacios. La vida no está hecha ni de pensamientos o sentimientos espontáneos ni de reflexiones o de obligaciones puras. Consiste en una espontaneidad ayudada, completada por la reflexión. El sentimiento de deber que nace con la reflexión sostiene al sentimiento impotente. Completa en la vida moral, los vacíos de la pasión, de la exaltación.

Esto es cierto en *toda* conducta humana. Ni el sentimiento de deber, ni el de la inspiración, caracterizan exclusivamente tal modo de pensamiento o de acción. La media de los hombres, para quienes ese modo de pensar es poco familiar, imagina a los pensadores abstractos en esa actitud de esfuerzo continuo, necesaria según su mediocridad, para elevarse a las matemáticas puras o a la metafísica. Sin duda, se puede decir que el pensamiento abstracto o metafísico es reflexivo y aún en segundo grado, en el sentido que piensa pensamientos. Pero en sí mismo, puede ser tan espontáneo como el pensamiento más elemental. Sin duda, un Spinoza vivía su pensamiento como un artista. También un filósofo original es, en general, poco crítico y para comprenderlo es necesario acercarse más a su pensamiento que a la idea que él se hace cuando se opone al prójimo. Inversamente, un hombre de acción medita sus acciones, sabe los por qué, los cómo, contro-

17. Sin embargo permaneceremos, en general, fieles al lenguaje usual y designaremos con el nombre de reflexivos a los pensamientos organizadores, de conjunto.

la sus pasiones. El pensamiento especulativo no es más reflexivo por esencia que el pensamiento práctico, espontáneo. La inspiración y la reflexión se encuentran en todos los niveles del pensamiento[17].

Vemos, como consecuencia que el hombre más moral no es necesariamente aquel cuyo sentimiento del deber es más vivo. Un inventor —y entendemos por eso no aquel que aporta una idea nueva, sino el que piensa verdaderamente su idea, que no la imita ni la toma de otro— está a menudo en un estado próximo a la inspiración pura. Puede ocurrir entonces que tal gran *honnête homme* no haya jamás conocido el sentimiento del deber o no lo haya conocido sino mezclado, fundido con la inspiración moral. La actitud desagradable del *homo duplex* es a menudo aquella de las almas sin vigor, inquietas, viviendo en un perpetuo temor, con miedo al pecado, incapaz de caídas, pero también de esas mejorías que llevan lejos, más allá del punto donde se ha caído. Si los primeros filósofos griegos han desconocido ese momento de la reflexión y de la obligación dolorosa, tal vez debían esa feliz ignorancia a la "fresca novedad" de un pensamiento joven y fecundo. El lugar del deber en la vida varía con las dificultades del pensamiento, de la acción moral, de los diferentes tipos morales.

Entonces no se debe de algún modo hipnotizar los sentimientos de obligación de la conciencia de los hombres. Hay que presentarlos como una crisis necesaria: para las acciones comunes, puede contentarse con hacer un llamado a la razón, es decir a la conciencia de nuestras preferencias ideales, o incluso, al placer que la expresa, sin poner el acento sobre el carácter doloroso del esfuerzo moral. Como la crisis del sentimiento moral se produce en relación a los pensamientos morales que se sostienen dificilmente, y como los pensamientos más difíciles son para el común de los hombres los pensamientos sistemáticos, conviene no llamar la atención sobre el sentimiento de obligación sino a propósito de las acciones *que son fines en sí mismas y a las cuales todas las otras están subordinadas.* En ese sentido, la noción de deber puede servir, como momento característico del pensamiento racional, para distinguir las acciones que sólo nos interesan como medios para fines deseables *en sí* mismos, es decir, con miras a fines morales en sí, y esos fines morales en sí. Es necesario reubicar los sentimientos del deber en el curso general de la vida, mezclar los llamados a la naturaleza y a la voluntad, con el deber. La educación del niño debe ajustarse a esos principios. Las acciones a propósito de las cuales conviene evocar el sentimiento de deber son tan raras para el niño como para el hombre. Para el niño son, por ejemplo, aquellas que en su concien-

cia despiertan hereditariamente vergüenza, una repugnancia inmediata. Ese punto de vista es opuesto a aquel de la pedagogía más pietista de Kant. El sentimiento de deber no es, por lo tanto, en ningún orden el signo infalible de la verdad, sino solamente el esfuerzo que es necesario hacer para conquistarla. La verdad se revela por lo que W. James ha llamado un cierto sentimiento de racionalidad, cuyas diferentes modificaciones no son otras que las diferentes modalidades de la certeza (posible, probable, real, necesaria). Y esas modificaciones consisten en el sentimiento de las limitaciones más o menos grandes impuestas a nuestra facultad de invención, a nuestra imaginación racional, a nuestra espontaneidad intelectual en su indeterminación y su fecundidad primitiva [18]. Pero, de cualquier manera que las definamos es necesario distinguir esos estados de conciencia impersonales, esos modos de la conciencia intelectual del sentimiento del deber. Los primeros expresan las relaciones del espíritu con las cosas, o más generalmente la verdad; el segundo, la más o menos grande facilidad con la cuál nuestra razón triunfa sobre nuestras pasiones. Cuando la verdad no interesa a nuestras pasiones, sólo debemos observar en nosotros los diferentes grados o los diversos matices del sentimiento de racionalidad. Es lo que ocurre más a menudo con las ciencias de la naturaleza. Cuando las estudiamos, apenas si tenemos el sentimiento de nuestro deber; o si lo tenemos, el triunfo está tan ordinaria y tan infaliblemente asegurado que todo pasa como si solo fuéramos una espontaneidad intelectual pura [19]. Cuando, por el contrario, la verdad es inoportuna, es necesario que un esfuerzo de la voluntad individual nos obligue a sufrir la impresión que ella nos causa. Es por eso por lo que, en cuanto a los deberes sociales o los que conciernen a nuestras pasiones puramente personales, podemos estar como advertidos de la presencia de la verdad por el sentimiento de obligación. Pero, aún entonces, hace falta prestar atención a las ilusiones del sentimiento de obligación. Aquel puede continuar uniéndose a las creencias que tengo desde ahora, por falsas. Es una tendencia natural del hombre

18. Debemos limitarnos sobre esta cuestión a esas indicaciones que tal vez desarrollaremos un día.

19. La facilidad de ese triunfo no se sostiene solamente en que las verdades especulativas no interesan a nuestras pasiones, pero sí a la existencia —en ese orden de conocimientos— de un público científico, de un control perpetuo de opiniones, de experiencias. Por lo demás en psicología, la charlatanería no es desconocida, y la autoridad moral del "testigo" no es allí sin importancia.

elevar todos sus sentimientos a lo absoluto para medir el valor de las cosas en relación al esfuerzo que hace para conquistarlas. A raíz de eso, corremos el riesgo de medir el valor moral de nuestros actos por la intensidad del sentimiento del deber. Los puritanos, los pietistas, están más preocupados por la obligación que por la verdad moral. Cuando me ubico en una actitud impersonal, en definitiva, no se trata de saber lo que debo, sino *lo que quiero* más que cualquier otra cosa en el mundo. Una conciencia moral no desemboca en la fórmula: *yo debo hacer esto*, sino en la fórmula: *esto es lo que hay que hacer*[20].

La conciencia del deber no me revela necesariamente lo que tengo que hacer. No me revela tampoco lo que puedo: conocimiento indispensable como lo veremos, para saber lo que tengo que hacer. "Si debo, puedo" ha dicho Kant y es verdad que la fe en un ideal es una fuerza, y que la conciencia de estar al servicio de un ideal puede brindar a mi acción recursos imprevistos. Pero esos sentimientos son solo elementos de apreciación falibles y para confrontar con otros. Conozco igualmente mi potencia por la conciencia inmediata que tengo de ella, de cualquier manera que ella se explique, y sobre todo por mis actos pasados o inconscientes, por lo que los otros piensan de mí y por lo que sé, en general, de la naturaleza humana. Debo confrontar todos esos datos con mi fe moral, para saber lo que en definitiva y con toda sinceridad creo poder. Lo que se llama el sentimiento de mi poder o de mi impotencia es una conclusión a establecer metódicamente con la ayuda de todos esos datos. Sin duda, teniendo el hombre tendencia a desconocer la eficacia del ideal y de la voluntad que lo sirve, y en general de todos los poderes interiores y espirituales, es bueno poner el acento sobre la fecundidad de la voluntad y de la idea: desde ese punto de vista el sentimiento del deber puede ser tenido por un dato privilegia-

20. En relación a los sentimientos del *meritorio* veremos mejor aún hasta qué punto los sentimientos morales son los signos falibles de la verdad moral. El sentimiento del meritorio se une de manera indiferenciada a los deberes estrictos (se miran ciertos actos de probidad como meritorios) y a las acciones socialmente lícitas, que las almas de élite miran, sin embargo, como obligatorios. La reacción de los utilitarios o de los sociólogos ha sido fecunda contra el subjetivismo moral que encierra al hombre en el análisis de su vida interior, de sus móviles, de sus intenciones. Pero hace falta igualmente aceptar como criterio moral definitivo un cierto estado de conciencia, pero impersonal y *relativamente autónomo*, el que será nuestra tarea definir. F. RAUH, *La experiencia moral.*

do. Sin embargo, no es más que un dato entre otros. Lo que juzga mi poder es siempre mi razón, no la conciencia del deber.

∴

Resolveremos como la precedente la cuestión conexa al valor y al uso posible del placer y del dolor como signos de la moralidad.
La actividad, el pensamiento moral son en sí mismos indiferentes el uno al otro. Ellos no tienen su equivalente necesario ni en las emociones en general ni en las emociones específicas —alegrías, tristezas morales— por las que algunas veces se expresan. El *honnête homme* no se plantea la pregunta sobre el placer o el dolor. Para darse coraje para esa contemplación de las nuevas luchas, puede darse el espectáculo de los más puros momentos de su vida: pero aún ese placer de la elección no es su objetivo. El geómetra busca la verdad geométrica: no se pregunta si la geometría lo recompensará de sus sufrimientos o si ella contribuirá a promover su vida, o la de la especie. El artista o el científico no hacen el cálculo de sus placeres, ellos actúan, *trabajan*. El *honnête homme* es un hombre de acción como todo pensador, el *honnête homme* quiere la verdad no la alegría.
A partir de allí, una creencia no cuenta si solo está inspirada por la cólera, el odio o el amor aún cuando sean *racionales*, puesto que el *honnête homme* debe saber prescindir de gozar, aún de la razón. Desde este punto de vista las condiciones de certeza moral no son otras que aquellas de una certeza cualquiera. No se es un científico si no se tiene sangre fría. Una creencia cuyos seguidores están generalmente en un estado de excitación que excluye la posesión de sí, es sospechosa.
Si bien la ciencia moral no se preocupa por nuestras emociones, sin embargo la capacidad para el sufrimiento es, en cierto sentido, el signo de una vida moral. Hay pocas posibilidades que una doctrina aceptada por todos desde el principio, tanto en moral como fuera de ella, sea razonable, que sea la verdad misma, la verdad *verdadera*. Puesto que la voluntad y el esfuerzo son dolorosos, y el del pensamiento más que todos: nuestra tendencia natural es vivir la vida sin pensar. Por consiguiente, el sufrimiento y la muerte quedan como grandes testimonios de una creencia viviente. No hay fe verdadera que no haya tenido sus apóstoles, sus mártires.
Por la misma razón se puede decir que el desinterés es un signo común de la moralidad. Sin duda uno puede dedicarse a los otros por interés perso-

nal. Hay defensores de causas muy generales que adhieren a ellas por pereza o por cobardía, por temor a los deberes precisos, limitados. Por otra parte, es cierto que se excusa, que se justifica incluso el egoísmo intelectual de los genios. Se llegaría incluso a confesar que su situación fuera de la humanidad les crea deberes fuera de ella. Se puede incluso pretender que el común de los hombres deba, en ciertos casos, pensar solo en él, nada más que en él. Pero todo hombre sincero reconocerá que sus deberes son escasos. Si podemos ser egoístas, desinteresados y decidir impersonalmente a nuestro favor, esto es más difícil. Las disposiciones egoístas son más comunes y más fuertes que las altruistas y más proclives a cegarnos en relación a la verdad. "La vida de un hombre puede ser más importante que la de todo un pueblo" dice en alguna parte Descartes. Es un efecto posible. Un jefe de ejército, un jefe de Estado deben cuidar su vida. A todo hombre en tal situación sus objeciones podrían aconsejarle no exponerse[21]. Sin duda. Pero que al menos se espera que sean los otros los que lo digan. Se tiene un interés demasiado visible en decírselo a uno mismo. Por lo tanto es necesario desconfiar de nuestros juicios morales cuando nos conciernen a nosotros o a aquellos a quienes amamos. Visto así, la indiferencia o el sufrimiento parecen ser los únicos signos de la moralidad.

Sin embargo sería absurdo sólo considerar morales las acciones indiferentes o dolorosas para la sensibilidad rebelde. El sacrificio, el dolor no tienen valor en sí. Es de hombres cuya actividad racional se desarrolla en emociones alegres. Poco importa si sus emociones expresan pensamientos. El signo de una fuerte creencia es tanto la alegría que nace de su desarrollo natural como la capacidad de resistir y de sufrir. *Χαιρεω οτξ δετ*, poner su alegría en la única verdad, tal es la marca del *honnête homme*. Ocurre lo contrario en aquellos cuya actividad se expresa en imágenes y en actos indiferentes. Es posible que ellas tengan más posibilidades de elevarse a la virtud. Sin embargo, esto no es una razón para identificar la calma y la razón. La tontería, la cobardía, conscientes o inconscientes a veces tienen aspectos sabios, metódicos. Existen, al contrario, santas cóleras, y los *vigorosos odios* han sido siempre la marca de las *almas venturosas*. No tomemos el signo por la cosa significada. Basta con que la resonancia

21. *Hominis liberi virtus aeque magna cernitur in declinandis quam in superandis periculis* (Spinoza, *Eth.*, p. IV, prop. LXIX).

22. Ver las anécdotas aportadas por M. Ribot. *Pysichologie des sentiments*, p. 102. Cf. F. Rauh, *op. cit.*, p. 176.

subjetiva del pensamiento no impida la conciencia del mismo como tal. Que Flaubert haya penado por su obra, que V. Hugo haya creado en la alegría, eso no hace la obra ni más ni menos bella.

¿Es posible creer que la certeza especulativa, contemplativa, está más despojada de toda envoltura sentimental que la certeza práctica, que se expresa con emociones menos violentas? Esto es cierto para la mayoría de los hombres para quienes el ejercicio del pensamiento teórico es indiferente. Pero no es así para todos los científicos[22]. Es cierto que las verdades especulativas no interesan nuestras pasiones individuales o sociales. Uno puede dispensarse hasta un cierto punto, de conocer el carácter, la vida de un investigador para juzgar su obra. Por el contrario, es esencial conocer el temperamento psicológico y aún fisiológico de cualquiera que juzgue las cosas morales. Pero eso solo es útil como un medio de asegurarse la imparcialidad del *testigo*. No siendo el hombre naturalmente razonable, sobre todo en estas materias, todo lo que se puede decir es que en general una experiencia que se armoniza muy bien con los intereses de un individuo o de una clase está mal hecha, debe ser considerada sospechosa. Ni la alegría ni el sufrimiento son criterios de la verdad moral. En todo orden, la certeza racional es un estado de conciencia *especial*. El sentimiento de deber, la capacidad de sufrir, de desinteresarse, pueden servir para designar exteriormente una vida moral. Ellos no la constituyen.

Podríamos extender las mismas conclusiones a eso que llamamos los sentimientos morales, sentimientos de respeto, de desprecio, etc., que mejor llamaríamos juicios acompañados de sentimientos concerniendo la moralidad del agente moral. Las conciencias modernas parecen ligar un valor particular a la intención moral como tal, pero, cualquiera sea el modo en que se piense esta concepción, los juicios relativos al valor del acto deben ser profundamente diferenciadas de los juicios relativos al valor del agente.

Se puede decir, de una manera general, que es necesario distinguir la ciencia general de los fines racionales, la ciencia de la verdad y de la acción moral, de la ciencia de las creencias relativas al agente moral, a la creencia en el deber, en la libertad, en los sentimientos morales, etc. La ciencia moral objetiva utiliza todos esos datos subjetivos para saber lo que el hombre puede y quiere. Pero ella se sirve aún de muy otros medios para desembocar en el criterio moral último, en la conciencia impersonal de nuestras preferencias ideales[23].

23. Ver el conjunto de esos criterios, Cap. X.

El *honnête homme* no retrocede ante el sufrimiento ni ante el sacrificio. Tampoco los busca por sí mismos. Los acepta como las consecuencias inevitables, unidas a la búsqueda de la verdad. La pasión no descalifica moralmente ni a un hombre ni a un partido. Pero llevada hasta un cierto punto, hay poca posibilidad que acompañe a la razón, cuyas alegrías son más bien calmas y *luminosas*, para que sea compatible con la posesión de sí. Se desconfiará, con razón, de los hombres y de los partidos continuamente violentos.

CAPITULO II
Del uso psicológico de las teorías morales

Las teorías como medio de sugestión, de acción, de pruebas para la conciencia.

La primera condición de la prueba moral es enfrentarse con su conciencia, y por ello, hacer tabla rasa con todas las teorías que la obstruyen. Es necesario comenzar por liberar la vida moral. Toda creencia que parecería no haber sido aceptada sino como una consecuencia lógica de un sistema más general es por ello mismo sospechada. Todo pensador del cual sospechamos que sus convicciones se fundan únicamente sobre una fe religiosa, sobre una concepción metafísica de Dios y del universo, todo pensador que impone a la moral la condición *a priori* de la exactitud objetiva, encontrándola bella al punto de inventarla, todos los deductivos que creen en virtud de sus deducciones, deben ser eliminados como testigos o autoridades morales: les falta, según la palabra de Spinoza, el goce de la cosa misma, *fruitio ipsius rei*. La deducción así entendida, es decir, no verificada por la vida, es una imitación, puesto que es imitar más que pensar sobre la fe del prójimo o de otra cosa.

Pero si bien las teorías no tienen ningún valor objetivo, no se podría desconocer ni la significación ni la importancia psicológica que tienen.

Las creencias religiosas han sido el vehículo de ciertas creencias morales que aún hoy[24] muchas conciencias les asocian. Las convicciones morales de un Fichte estaban sin duda fortificadas en su conciencia por los sofismas metafísicos que según él los demostraban. ¿Podemos negar que las analogías biológicas no hayan agregado alguna cosa a la fuerza de nuestra idea de solidaridad? Todas las grandes ideas humanas han entrado en el mundo gracias a un sofisma. No se podría negar la influencia de las teorías en el pasado, tampoco en el presente. No se puede prever ni aún desear su abolición definitiva. Las analogías de los diversos modos de certeza, de los diferentes tipos de existencia, las reflexiones provocadas por los

24. Basta citar el movimiento socialista cristiano de Francia o de Inglaterra. Para hablar solamente de Francia, se sabe hasta qué punto el socialismo francés desde 1830 hasta 1848 fué evangélico. Se conocen las tentativas del catolicismo social de Buchez, por ejemplo, tentativas a las que aún hoy apelan los socialistas católicos.

grandes impulsos del pensamiento metafísico pueden ser sugerencias para el pensamiento, para la vida. No se debe cerrar ninguna vía a la invención: pero es necesario someter dichas sugerencias a la prueba de la vida, rechazarlas apenas han desembocado en la experiencia moral, como los científicos utilizan las teorías científicas "sin creer en ellas".

Uno también puede servirse de las teorías como de un medio de defensa para una creencia verdadera. Contra un adversario que se apoya en la historia, en la biología, está permitido presentarlas bajo la forma que nos resulte más favorable, mostrarle a un aristócrata utilitario las ventajas visibles, tangibles, de la democracia, sin usar de entrada otros argumentos, al biologista aristócrata —que pulula hoy entre la gente de letras— que la naturaleza misma prepara, por medio de la organización cada vez más republicana de sus organismo, el reino de la libertad, etc. Esto es pueril y fácil de invertir; pero es lógico. Cuando un arma tiene dos filos, es legítimo servirnos del más cómodo. Por eso mismo las teorías pueden ser un medio de enseñanza, de propaganda. Conviene ponerse de entrada en el punto de vista de aquellos que uno quiere convencer, a condición que, dejarlos allí por un momento, no ofrezca inconvenientes para la integridad futura de su espíritu. Es legítimo buscar en su propia doctrina (en la de ellos) lo que inclina a la creencia verdadera. No es necesario, de necesariedad lógica, como se dice, impulsar una idea hasta el extremo, admitir la democracia económica por la única razón que se admite la democracia política[25]. Pero, para familiarizar a los hombres con esta otra forma de democracia, está permitido hacerles ver primero que ellos aceptan en política lo que rechazan en economía política. También de las teorías sobre estímulos para vivir mejor se puede extraer algo para uno mismo. No está prohibido —si no somos ingenuos— tomar las teorías ambiguas por el sesgo que mejor cuadre con nuestra fe. Entre la verdad y el error existe lo probable, y lo probable, lo posible puede ser indeterminado hasta el punto en que la imaginación puede usarlo para verlo según sus necesidades. Es monstruoso cegarse voluntariamente ante la verdad. Pero está permitido dar vuelta nuestra imaginación "*del lado de la esperanza*" sobre las cosas que ignoramos, sobre aquellas, por ejemplo que el futuro nos esconde invenciblemente. Así es bueno buscar los antecedentes históricos de nuestra fe de manera de otorgarles el prestigio del tiempo. Es como una apologética preciosa de la cual es natural y bueno servirse.

25. Ver más adelante sobre lógica en la moral, Cap. VI.

Pero las teorías no son solamente un medio de sugerir, de fortificar, de propagar una creencia. Son un medio de *experimentarla.*

El sistema que aspire a fundar una creencia puede ser sofístico. Poco importa, si solamente en una ocasión fue un estimulante para la fe, o si aún se lo puede considerar una superestructura superficial, tan visiblemente sobreagregada a la creencia que *incluso a espaldas del creyente ha conquistado su vida propia.* En ese caso, ella cuenta para la propia crítica, cualquiera haya sido la motivación primitiva. Para saber si mi creencia es verdaderamente sólida, primero me preguntaré *si la mantengo por ella misma y no por otra cosa.*

Mostraremos, a partir de algunas teorías la aplicación de este método.

Si, así como los diputados del clero bajo Gustavo III de Suecia[26], y por las mismas razones, el señor Ménégoz, profesor de la facultad protestante de teología de París, aprueba la pena de muerte, tal vez sea por que la palabra de la Biblia y de Jesucristo hacen obstáculo en su conciencia a sentimientos más modernos: su convicción sería entonces de *imitación*[27]. Pero se puede pensar que el movimiento católico francamente democrático a partir de 1830 fue democrático porque se produjo en ese tiempo. Si el teórico católico Buchez fundó la primera asociación de producción en 1831, esto ocurrió sin duda menos por la influencia del Evangelio que por el impulso de una corriente social entonces generalizada. Para justificar su teoría de la *single tax*, Henry George recurre a argumentos teológicos. Si todos nosotros estamos aquí abajo, por un permiso igual del Creador, todos tenemos un derecho igual al goce de su beneficencia, un derecho igual al uso de todo lo que la naturaleza nos ofrece con tanta imparcialidad[28]. Pero hay buenas razones para creer que esa no fue la razón verdadera, profunda de sus reivindicaciones. Si pudiéramos sospechar que tal motivo fue únicamente religioso, que éstas hubieran desaparecido con la fe, tendrían valor. Si por el contrario, una idea social ha sido vivida, experimentada por

26. Ver *De la peine de mort*, por K. d'Olivecrona, trad. Beausseet, 2° edición, 1893, p. 71.

27. Ver la consulta del señor Ménégoz sobre la pena de muerte (*Européen*, 8 de Marzo de 1902) "*Jesucristo no discute a los Judíos el derecho de lapidar a un culpable según la ley de Moisés*".

28. H. George, *Progrès et Pauvreté*: traducc. al francés; París, Guillaumin, 1887, Cf. *La condition des ouvriers*, Carta abierta al Papa León XIII: Bordeaux, Robin, Editor, pág. 148.

un hombre o una generación humana, si satisface a los criterios que se desprenderán de esos estudios y que permitirán jerarquizar las creencias morales consideradas en si mismas, entonces, cualquiera haya sido la inspiración primitiva, esa idea es legítima.

Creo que la desaparición de las certezas específicamente religiosas o metafísicas disminuirá la cantidad de almas preocupadas únicamente por purificar sus intenciones o las exclusivamente contemplativas. Esta disposición estaba ciertamente fortificada por la creencia en la existencia de un objeto eterno de nuestra contemplación o de un espectador de nuestra vida interior. Creo, sin embargo, que esas disposiciones tienen su raíz en la naturaleza humana, nacen en ciertas circunstancias determinadas, y pueden sobrevivir a la desaparición de toda creencia teológica. La vida meditativa, la búsqueda exclusiva de la paz interior pueden convenir a ciertas naturalezas, aún en nuestros tiempos donde en toda alma sincera que se analiza más profundamente se descubre un deber social. Podemos decir más: por poco dispuestos que estemos a la vida solitaria, podemos ser llevados a buscar el alivio de ciertos sufrimientos en una especie de constricción, de muerte de la conciencia. Pero si actuamos así únicamente por respeto a una palabra pronunciada hace dos mil años, o por no sé que prejuicio a favor de la vida contemplativa fundada en una falsa ontología, entonces nuestros esfuerzos hacia la perfección puramente interior, nuestra renuncia a la vida social, son fenómenos de supervivencia, solamente interesantes para el arqueólogo.

Las teorías que deducen la moral de la biología son en sí mismas tan falsas como las teorías metafísicas[29]. Pero no es menos cierto que quiero vivir, que quiero que la sociedad viva, que la humanidad viva. Ahora bien, puede ocurrir que el conocimiento de las condiciones de esta vida no solamente me provean los medios para realizar mi ideal, sino que lo determinen, lo precisen —o lo echen por tierra. Si, arrojado junto a algunos hombres en una isla desierta, solo tengo estrictamente con que bastarme a mí mismo, rechazaré, tal vez un nuevo compañero de infortunio. Pero por el contrario, tal vez preferiría arriesgar con él la muerte mañana antes que negarle el pan hoy. La necesidad me revelará entonces la intransigencia de mi fe humanitaria.

Cuando cuidamos a los incurables, cuando salvamos o prolongamos las vidas más inútiles, deliberadamente tomamos partido por el ideal humano

29. Ver pág. 32 y 33

contra los anhelos de la naturaleza, contrariamente a las indicaciones de la selección natural. La sociedad quiere defenderse contra el contagio de la tuberculosis. Sin embargo, no llevará su preocupación sobre la seguridad hasta encerrar al tuberculoso lejos de todo contacto social como al leproso en la edad media: aquí conciliamos nuestra piedad por el sufrimiento humano y nuestras preocupaciones por la higiene social. Muchas personas ven con displacer, intervenir a la autoridad en esas cuestiones. Sin embargo, nuestro individualismo no sufre casi porque la sociedad imponga a todos la vacunación. Y se resigna a la desinfección obligatoria cuando se cree en la verdad del contagio científicamente establecido. También, el señor Duclaux piensa que la autoridad no debe intervenir en materia sanitaria sino cuando la convicción del público está establecida[30].

Esta manera modesta y psicológica de plantear las cosas haría desvanecerse un caso de conciencia que los novelistas o los publicistas han dramatizado. La oposición de la Ciencia —intérprete de la Naturaleza— y de la Moral cesaría de ser una guerra de los dioses. El señor de Curel ha opuesto en el *Nouvelle Idole* los derechos de la Ciencia a los de la Conciencia. ¿Sacrificaría un médico una vida humana, aún condenada, a los intereses de sus investigaciones?[31] Sí, si cree que siendo toda la verdad la ciencia objetiva tiene derechos contra la moral. Pero admitir esto, es confundir la verdad con una de sus formas. El *sentimiento de racionalidad* es el mismo cuando afirmo un deber de humanidad y la ley de la atracción. Si mi deber me impone retardar el conocimiento de las leyes de la naturaleza porque no podría impulsarlo más lejos sin violar las leyes de la humanidad, ese deber se impone como una verdad tanto como las leyes mismas de la naturaleza. Proclamar *a priori*, contra los veredictos de la conciencia, que la naturaleza tiene derecho a ser conocida, no es hablar como un científico sino como un sacerdote de una religión. ¿Acepta un espíritu positivo las intui-

30. Los artículos 4 y 5 de la ley del 15 de febrero de 1902 exigen por parte de todo médico y de toda partera la declaración a la autoridad pública de ciertas enfermedades cuya existencia constaten en su clientela. (Ver las discusiones que han tenido lugar en la Academia de Medicina, sobre la determinación de esas enfermedades, en *Le Temps* del 15 y del 22 de enero de 1903).

31. Me parece que la vida de la víctima que el señor de Curel pone en escena no está necesariamente condenada, según los datos actuales de la ciencia, lo que hace que el problema no esté planteado por él con toda su agudeza. F. Rauh – *La experiencia moral.*

ciones como siendo éstas tan racionales como la certeza científica cuando ellas se imponen irresistiblemente a las condiciones de experiencia a definir? Se trata de saber si el deseo, el deber de conocer la naturaleza son admitidos en la conciencia moderna antes que el deber de humanidad.

¿Tiende el deber de conocer las cosas, tiende a primar en la conciencia de ciertos científicos sobre todos los otros deberes, al punto de ahogar la conciencia social, humana? En caso que así fuera, ¿cuál es el valor del testimonio de esas conciencias aisladas? Se ha sostenido que las individualidades fuertes tenían deberes aparte. ¿Han nacido los investigadores de los que hablamos para un único deber, el de *buscar*? Es necesario entonces plantear el problema: ¿Hay vocaciones, genios morales? ¿Cuál es la relación entre esas conciencias y la conciencia común? ¿O acaso esos hombres son precursores? ¿Está su creencia destinada a devenir la de todos? ¿Consentirá un día la humanidad en sacrificar cualquier víctima al progreso de las luces, al menos a la salvación de las generaciones futuras? ¿Cómo diferenciar entonces a los precursores? Consideraremos todas estas cuestiones. Pero cualquiera sea la solución, importa que ésta no se imponga en nombre de la Religión de la Ciencia.

Si queremos tener una idea de las dificultades positivas ocasionadas por estos problemas, deberíamos leer en las *Mémoires d'un médecin de Veressaïeff*[32] las páginas relativas a las experiencias prácticas sobre los enfermos en los hospitales. Allí veremos que éstas son en cierto sentido necesarias a la vez para el descubrimiento científico y para la enseñanza médica. Pero también veremos que el peligro de esas experiencias podría ser disminuido al punto de volverse casi nulo. Para hacerse la mano, el estudiante debe operar sobre el organismo vivo. Sin embargo, puede ejercitarse primero sobre un animal, operar a continuación bajo la supervisión atenta de un maestro. Finalmente, no debería serle otorgado el grado de médico sino al final de una serie sucesiva de experiencias prácticas. De este modo, algo que parece una cuestión de metafísica abstracta, no soportar sino las soluciones antitéticas y absolutas, se transforma en una cuestión de moral y de psicología aplicada, susceptible de soluciones aproximadas. No se trata de plantear *a priori* las leyes de la vida como sagradas, sino de buscar si el conocimiento de esas leyes modifica nuestro ideal. No hay que decir inversamente "Perezcan las generaciones antes que los principios", sino observar sinceramente ayudándose con la propia conciencia, con la

32. Editorial Perrin.

conciencia del prójimo, estudiando las consecuencias de nuestra intransigencia o de nuestro oportunismo, haciendo una importante reflexión sobre nuestra creencia en la cual todos los elementos aparecerán poco a poco a medida que los vayamos estudiando —hasta que punto nuestra fe cree deber resistir o ceder a lo real. Se verá que en general los hombres que hayan hecho ese trabajo se entenderán sobre lo que quieren. Tal vez, algunos tenderán más bien a mantener en toda su pureza los principios y otros a adoptarlos. Las dos actitudes pueden ser igualmente legítimas. Basta con que la intransigencia sea aclarada y que el oportunismo sea desinteresado. Es necesario, sobre todo, que ni una ni otra de las actitudes pretenda justificarse por algún principio eterno, sino por razones positivas, modestas, una experiencia sincera cuya conclusión sea: *no puedo creer en otra cosa.*

(...)

CAPITULO III
La acción moral

El pensamiento moral en su relación con la acción. – La regla de la competencia o del medio. – Especialidad, solidaridad de las virtudes.

(...) El hombre competente en moral es aquel que, impregnado del espíritu general de un tiempo, realiza ese espíritu en los diferentes campos de acción[33]. Los grados de la especialización moral varían con el temperamento de cada uno y también con el momento. Hay momentos en los que cada uno puede encerrarse en su vocación moral, ser por ejemplo un erudito, un artista escrupuloso, ajeno a las cosas de la vida pública. Los hay en los que los deberes comunes se imponen a todos, en los que es necesario abrir completamente la conciencia. Es así que a veces hay buenas razones para luchar contra el exceso de especialización científica.
Ni el mismo genio moral escapa a la ley del medio. El verdadero creador no es el filósofo. El creador de la vida casi no escribe. Un Sócrates, un Cristo se contentan con vivir su pensamiento. Y ese pensamiento no nace en soledad, sino en la sociedad, o más bien de la sociedad misma que él pretende reformar. Los *Esséniens* y los *Ebionites* anuncian la predicación de Cristo. Sócrates completa el movimiento de la sofística. Un dogma, un sistema moral es la fórmula de una vida, y esa vida misma está impregnada de la vida ambiente y difusa. Se le ha dado mucha importancia a una declamación, un pensamiento perdido de un socialista utopista del siglo XVIII, de un sofista griego sobre la injusticia y la esclavitud sobre la igualdad de todos los hombres. Esos pensadores creían aún en el valor de las ideas por sí mismas, ellos cedían al impulso de la generalización como a un movimiento natural, necesario. En el tiempo de los sofistas, un pensador griego que hubiera experimentado verdaderamente sus ideas, tal vez no hubiera pensado como Aristóteles sobre la esclavitud —parece que éste quiso volver a una forma social entonces perimida— sino que la hubiese aceptado a condición de corregirla. Los sofistas fueron, sin duda, precursores, aunque muy lejanos. La ilusión es precisamente la de ubicarse desde el punto de vista de la eternidad. Más allá de un cierto destello, la

33. Ver más adelante sobre el uso de la lógica en moral, Cap. VI, págs. 74 y subsiguientes.

mirada del hombre no llega más lejos, y su pensamiento, si alcanza el porvenir, es un resplandor perdido, el azar [34]. En cuanto al resto, aunque un hombre pudiera prevenir con tanta anticipación, no podría por eso saber lo que debe hacer en un momento dado. Un *honnête homme* no estaría más comprometido por el porvenir —si estuviera absolutamente predeterminado por éste— que por el pasado. Es un prejuicio sustancialista el creerse obligado a obedecer las profecías. El pasado como el futuro hipotético son igualmente justiciables de mi fe *actual* [35].

(...) Todo pensamiento moral que no nace directamente del contacto con la realidad o del medio que a ella concierne, no cuenta. Aquel que no actúa o que no ha seguido los pasos del que actúa, no piensa.

34. Ver Cap. VI, págs. 73 y 74.

35. Cf. Cap. IV, págs. 64 y 65, y VI, págs. 73 y 74.

CAPITULO IV
El pensamiento moral

El pensamiento en su forma: pensamiento universal, particular, abstracto, concreto; pensamiento actual, eterno. — El pensamiento en su contenido: pensamiento moral y sentimiento moral.

¿Es el pensamiento moral necesariamente universal?
¿Es necesariamente eterno?
¿Qué diferencia hay entre un sentimiento moral y un pensamiento moral?
Tres maneras diferentes de plantear la misma pregunta que desembocan en la misma conclusión: los contenidos y la forma del pensamiento moral no son determinables *a priori*, sino solamente por la experiencia moral.
Podemos decir que las dos primeras preguntas conciernen a la forma, la última al contenido del pensamiento.
Decir que el *honnête homme* piensa, no significa necesariamente que el pensamiento moral sea universal o abstracto. Para empezar un pensamiento práctico aún universal no está únicamente constituido por un pensamiento central que legisla de una vez para siempre. Se desarrolla en juicios prácticos particulares, y esos juicios no son la simple aplicación de una proposición general: ellos varían con las circunstancias, son juicios relativamente autónomos que suponen una adaptación inmediata a lo real. No basta con conocer la regla, hay que saber si ella se aplica a ese caso y como. El *honnête homme*, como todo hombre que piensa tiene necesidad de sensatez.
Más aún, en moral puede haber deberes particulares, singulares, resultado de sentimientos, de situaciones especiales que solo pueden desconocer el fariseísmo, el pedantismo moral o la experiencia. Sin duda esos deberes pueden siempre entrar en las categorías morales generales, como un hecho cualquiera puede ser subsumido bajo las categorías del pensamiento. Pero, así como un hecho puede ser casi completamente irreductible a otro, así como para el artista o el simple observador permanece siempre singular, los deberes que nos unen a un amigo son únicos, como esa amistad. Los deberes de esta clase no se parecen más que dos personas. Es, sin embargo sin ningún motivo que a esas inspiraciones se las llama *sentimientos*. Por más especial, por más irreductible que sea su inspiración, el *honnête homme* la cree razonable, del mismo modo que prever un hecho es un acto de la razón tanto como proponer un principio.

Es verdad que un hombre sólo es razonable si tiene conciencia de poder pensar más allá de su pensamiento actual. "Comprender es superar", según las palabras de Hegel. Pero no es necesario que esta posibilidad de pensar todo sea actualizada. Puede ocurrir que el impulso de un pensamiento se fije en un punto. Éste se sentirá razonable desde el momento en que se sienta capaz de ir más allá, siempre más allá. Mi afirmación presente es razonable, aún cuando es singular, si después de haber recorrido todo el horizonte de mi espíritu no veo allí nada que se le parezca. Ser razonable no es siempre pensar universalmente es, en cada orden de conocimientos, *situar* el pensamiento. Que se actúe siguiendo los principios más o menos generosos o que se ceda a las inspiraciones especiales, el *honnête homme* piensa o quiere pensar. No es necesario decir que sus máximas son universales o individuales: ellas son *impersonales*, aún cuando él piense en los deberes particulares. Es por eso por lo que hay diferentes formas de pensamiento moral, pensamientos morales abstractos, concretos, pensamientos sistemáticos, sin sentido común, etc.

Sin duda, desde el momento que se piensa, no se pensará solamente en generalizaciones posibles. En efecto, el hombre siempre ha reconocido todas las veces que ha pensado la existencia de leyes abstractas y generales. Y así el pensamiento puede definirse por la facultad de descubrir las leyes. Pero nosotros no podemos saber por anticipado el grado de extensión, el límite de esas leyes. La historia de las ciencias a veces nos muestra el espíritu humano extendiendo o corrigiendo sus generalizaciones. Sobre este punto el hombre solo puede seguir las indicaciones de la razón. La razón no tiene por sí misma contenidos que le sean propios —si se exceptúan ciertas formas muy indeterminadas que es el objeto de la filosofía propiamente dicha separar. Ella es una cierta forma, más precisamente un cierto estado de conciencia que el hombre experimenta algunas veces naturalmente y otras debe conquistar[36], pero de las cuales sólo sabe lo que le revelarán con su uso. Se pueden autorizar ciertas inducciones a más o menos largo plazo sobre el contenido de la conciencia especulativa o moral, decir: tal es hoy después de tantos siglos el sentido de la ciencia moral, pero a condición de poner siempre a prueba de la conciencia *actual* esas inducciones.

El honnête homme es razonable, no significa que sólo piense en los principios eternos o en los hechos permanentes. Basta con que su pensamien-

36. Cf. Cap. I, pág. 39 y subsiguientes.

to haya tomado la forma de la eternidad y por esto, que la verdad o los hechos pensados sean habituales o dominantes en la conciencia[37]. El sentimiento de racionalidad adquirido está justificado, el pensamiento en cuestión es racional, si después de la indagación resiste invenciblemente, cualquiera sea la manera que haya sido adquirido en el origen. Admitir el prejuicio contrario, según el cual la sola certeza válida sería aquella que corresponde a un orden eterno, es negar la fecundidad y la potencia de renovación de la vida. *Toda creencia que hace las veces de principio debe ser tomada como tal*[38].

Se comprenderá ahora la relación del pensamiento moral con lo que se llama el sentimiento.

∴

Pensar, de una manera general es salir de sí, tener una conciencia más o menos vaga de la objetividad, de todo. Pensar algo, es situarlo en el todo. Por el contrario, el sentimiento subjetivo, es el estado de conciencia en sus relaciones con el individuo mismo, con sus actos, con sus músculos.

El sentimiento puede consistir en estados de conciencia especiales que se llaman emociones, o presentarse bajo forma indiferente: poco importa. El golpe de puño que se da a un adversario puede ser percibido solo como una sucesión de imágenes. No es menos un conjunto de sentimientos porque no sea un *objeto de la naturaleza*[39].

Los juicios y los razonamientos son sentimientos si han girado solamente en el sentido de mis intereses. Inversamente poco importa que el objeto de mi pensamiento sea una emoción, un deseo, si los sitúo en el universo. Un *honnête homme* sólo piensa en hábitos, en actos. Pero, al pensarlos, tiene conciencia de ser razonable, de salir de sí, de estar en una actitud impersonal.

37. Ver Cap. I, pág. 43 y 44

38. Ver Cap. II, pág. 59 y subsiguientes, y Cap. VI, el inicio.

39. Las personas *que sólo piensan en ellas mismas* experimentan, en general, emociones *notables* (placeres, penas, etc.). Ocurre lo mismo con aquellos que tienen la intención más que la capacidad de actuar razonablemente. Inversamente, la razón no se acompaña para nada de emociones violentas (Cf. Cap.I, pág. 51); pero sin embargo existen los egoístas flemáticos y los pensamientos más impersonales se traducen en alegría y en tristeza.

(...) El *honnête homme* no prejuzga nada de la naturaleza de la certeza que le dará la vida. Busca imparcialmente, sin imponerle ninguna forma por anticipado, qué preferencia ideal se impone a su conciencia. La razón no es esencialmente abstracta, universal, ni menos concreta, particular, permanente o móvil: ella es *impersonal* y —por un tiempo indeterminable *a priori*— *irrefutable.*

CAPITULO V

Pensamiento espontáneo y pensamiento reflexivo o del pensamiento reflexivo en su relación con su contenido.

Sentimiento moral y pensamiento. — Los tipos morales considerados desde ese punto de vista. — El humilde, la intención moral y la moralidad. — El genio amoral. — El genio moral. — El pensamiento moral crítico. — Del uso que el pensamiento reflexivo hace del pensamiento espontáneo. La realidad moral y la conciencia. — Creencia individual y creencia colectiva. — La imaginación moral. — Sinceridad científica y sinceridad artística.

(...) En un artículo aparecido hace algunos años[40], hemos intentado mostrar lo absurdo de todo esfuerzo para representar al ser bajo la forma de cosa eterna, de existencia inmanente, única, universal, de nadie. Decir que el organismo conserva lo que nosotros no pensamos actualmente es más miserable aún, pues el organismo está regido por leyes, esas leyes son objetos de pensamiento, el organismo es entonces un conjunto no solamente de imágenes sino de pensamientos inconscientes, una gran razón según las palabras de Nietzsche. Pero por más irrepresentable que sea esa prolongación en el ser de una afirmación o de su objeto menos necesariamente la admitimos en la medida en que planteamos una verdad, y así la afirmación consciente del hombre puede ser representada como desbordada, cuando afirma cualquier cosa por fuera de ella, por un doble inconsciente: la afirmación individual inconsciente y la realidad que corresponde a esta afirmación.
Por lo tanto la afirmación no crea nada, conoce la realidad moral. Sólo es un instrumento de conocimiento. La reflexión aparece como un momento raro, como un punto luminoso que se separa de un cono de sombra, el inconsciente, el ser moral. No soy yo, como se dice habitualmente, quién por la afirmación de un ideal se opone a la naturaleza: diré mas bien: una naturaleza que *quiere ser* se interpone, por medio de mi conciencia, a la naturaleza *que es*.
La conciencia moral reflexiva sólo es entonces una forma, un marco del cual no sabemos anticipadamente como se completa. ¿Es mi deber darme al prójimo o replegarme en mí para pensar? Eso es lo que no puedo saber

40. Ensayo sobre algunos problemas de filosofía primera. *Revue de metaphysique*, 1893, p. 52 y subsiguientes.

si no es por una observación completamente pasiva. La creencia moral evolucionando puede detenerse en puntos fijos. Pero es necesario seguir modestamente sus indicaciones y no imponerle, límites *a priori* en virtud de prejuicios de la razón autónoma.

Esto implica que, para saber lo que es la realidad moral no es necesario dirigirse siempre a la conciencia. Como toda realidad, un ideal moral tiene signos objetivos por los cuales se juzga su existencia, su fuerza. Se juzga a un hombre por sus actos, no por lo que dice de ellos. Se juzga a un pensador por sus pensamientos reales, no por las frases mediocres que ha dicho con respecto o en torno de ellos. En ese sentido, los sociólogos tienen razón al buscar conocer la conciencia de una sociedad, menos por los sistemas filosóficos o sociales que pueden desconocerla, por el partido tomado, especialmente en los tiempos en que el pensamiento se cree autónomo, que por las instituciones, las costumbres, la expresión inconsciente de ese ideal[41]. Una estadística bien hecha sobre los salarios atribuidos a las diferentes profesiones enseñará mas sobre la escala de valores sociales según la opinión pública, que las teorías de tal doctrinario sobre la necesidad de proporcionar el salario a la cantidad de trabajo. Una buena estadística de la población, de las enfermedades producidas por el alcoholismo, instruye mucho más que los análisis literarios del alma francesa. La conciencia puede no ser más que un signo superficial y engañador de la realidad psicológica. La intensidad de ésta puede tener una medida objetiva más segura que la conciencia que nosotros tenemos de ella.

El estudio de algunos sofismas mostrará bien el valor puramente formal que conviene atribuir al pensamiento crítico. El sofisma del individualismo metafísico es eliminado, en principio, por el análisis precedente.

Según ese punto de vista, el verdadero fin del hombre es tomar conciencia de su yo impersonal y profundo, la reflexión sobre sí. La verdadera máxima de la vida humana no es: "Di o haz", sino: "Sé"[42]. Ahora bien, esta conclusión resulta de una confusión. En efecto, que el conocimiento tenga por instrumento al yo en una actitud impersonal no

41. M. Giraud considera las opiniones de los filósofos griegos y en particular de Platón y de Aristóteles sobre el trabajo, contrarias a aquellas de la sociedad ateniense, fundadas en gran parte sobre un conocimiento superficial de las instituciones egipcias, sobre una apreciación errónea de las leyes espartanas, sobre los prejuicios caducos de la aristocracia helénica. *La main d'oeuvre industrielle dans l'ancienne Grèce*, p. 36 (Biblioteca de la Facultad de Letras de París), F. Alcan Editor.

se desprende que su único objeto sea el yo en esa actitud. Puedo tomar conciencia del yo impersonal reflexionando sobre mis semejantes o sobre la naturaleza. Sin duda, en esta visión de la antigua metafísica hay esto de verdadero: que los deberes hacia los otros no se dirigen a estos en tanto tales. No es por los otros que me sacrifico, sino por la verdad, por la idea. Hay esto de cierto aún que la conciencia del yo baste para distraerme de la miseria de las cosas. Aquel que no es capaz, según las palabras de Pascal, de permanecer *en sí*, es miserable. Es necesario saber recogerse, replegarse en sí, bastarse a sí mismo en esta retirada. Sin duda. Pero para esto es necesario que ese repliegue esté poblado de imágenes, de recuerdos, de pensamientos, de experiencias. Es necesario contemplar en sí las ideas porque ellas son las promesas o los resúmenes de las acciones.

(...) Sin duda, además, ese repliegue en sí mismo puede ser útil para la acción. Es bueno que el hombre, antes de actuar, se repliegue sobre sí mismo para tomar conciencia de todas las potencias de la acción acumuladas en él. Pero no es, no puede ser una actitud normal o continua aquella en la cual la conciencia replegada sobre sí misma, tome su impulso para realizarse en el universo, del mismo modo que, el gimnasta, antes de saltar el obstáculo, repliega sobre sí mismo todo su cuerpo. Aislado de la realidad moral que lo organiza, el yo puro no es sino el resto descolorido, el esqueleto sin carne de antiguos misticismos. Antaño la conciencia volviéndose sobre sí misma, encontraba, en efecto, un ser para amar, el *Dios sensible al corazón*. Desaparecido ese Dios, la conciencia intelectual no es más que una forma vacía.

III

(...) La cuestión que se plantea ahora es saber la relación de esas diversas conciencias reflexivas o que pretenden serlo.
Cómo puedo saber por anticipado cual será el objeto de los deberes revelados a mi conciencia impersonal, tampoco puedo prever si la verdad mo-

42. La regla suprema de la moral no es: "Has ésto o dí aquello". Ella se expresa así: "Sé, sé tú mismo" Darlu, en *Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 139, París, F. Alcan, 1902.

ral se revelará a mi conciencia o a la del prójimo. Imaginar que el pensamiento individual se basta a sí mismo es aún confundir el instrumento del conocimiento y su objeto.

(...) Toda idea quiere comunicarse, volverse creencia común. ¿Acaso todo precursor no hace un llamado al futuro? Falta solamente definir la creencia común, el público al cual se dirige una idea.

(...) *El consentimiento de sí mismo* a *sí mismo* es el último criterio de la certeza: pero este consentimiento mismo sería imposible si le faltara indefinidamente la adhesión pública.

(...) La ley captada por un acto de pensamiento único y en cierta manera intensivo se expresa por una generalidad indefinida[43]. Asimismo es necesario que la creencia moral, concentrada en una conciencia, se repita, se extienda a todas las conciencias antes de ser aceptada por la humanidad y en cierto sentido por la conciencia misma donde ella ha nacido. Lo intensivo se expresa en la extensión, y esta expresión es también un complemento necesario para ella. No basta lo intensivo. Tal creencia puede igualmente haber estado tan largamente criticada y controlada por la conciencia de todos que no tiene más necesidad de ser experimentada de nuevo por la conciencia individual. La verificación *extensiva* suple a la verificación *intensiva.*

(...) En una época democrática todo tiende a tomar la forma democrática, la familia, la vida política, la vida económica. Las grandes corrientes sociales nos arrastran por el hecho de que vivimos en un cierto medio. Son como la percepción común de donde el experimentador toma su punto de partida que acepta provisoriamente. El control de las otras conciencias es tanto más necesario en este momento de la historia en el que estamos, que una nueva fe no puede llamar más a los hombres de hoy que a los de mañana. Nos falta el llamado delante de Dios.

(...) El espíritu sistemático y orgulloso de los grandes creadores de doctrinas se explica en parte por la concepción que ellos tenían de la verdad como única, global tal que, como consecuencia, un espíritu podía abrazarla

43. Cf. Cap. VII, pág. 78.

de una sola mirada, *uno intuitu*. Si por el contrario, la verdad es alcanzada por aproximaciones indefinidas revisables sin cesar, si se puede dudar que ella consiste en otra cosa que en esas mismas aproximaciones, cada uno puede captar un ángulo, un lado de las cosas. La actitud dogmática de los genios explica además que ellos hayan permanecido *solitarios* desde la antigüedad hasta la época contemporánea. Todavía en el siglo XVII los grandes espíritus estaban aislados en su pensamiento como los señores en sus castillos. Se trataban entre ellos como feudales, se enviaban desafíos y treguas. Veían en los otros hombres menos a colaboradores que a sujetos rebeldes a la verdad de la cual eran los únicos depositarios: y de hecho, apenas había allí un público científico. La verdad descendía entonces verdaderamente de la conciencia individual a la conciencia de todos. Pero hoy el pensamiento se ha democratizado.

(...) Por otra parte, se puede oponer a la creencia común que ella no fue un criterio en ningún orden. Todos los descubrimientos se han hecho contra la conciencia común. Las ideas morales nuevas nacen en general, en medios limitados, cerrados, reprobados por la sociedad. Las hay en la moral como en el lenguaje: la autoridad no pertenece al uso que se hace de ella sino al *inventor, a aquel que crea las formas de las cuales se sirven a continuación el común de los hombres, al escritor, al filósofo, al poeta*[44].
La certeza interior, el consentimiento de sí mismo a sí mismo son siempre el criterio, el fin último. No es necesario buscar el acuerdo por sí mismo y directamente con los hombres. Hay que buscar la verdad, es decir, un cierto estado interior de certeza irresistible. El acuerdo con los hombres vendrá por añadidura.

(...) El *honnête homme* utiliza la creencia del prójimo para hacer la propia y desea la comunión con los otros espíritus. Pero si su certeza no fuera aceptada por otros hombres, más aún, si solo valiera para él, aunque la supiera individual, no sería más una certeza y las mismas reglas se le impondrían para formarlas. No se tiene el derecho de ser uno, irreductiblemente, luego de una investigación impersonal. La forma del pensamiento permanecería universal aún cuando su contenido fuera singular. La conciencia racional no lo es todo: pero juzga todo.

44. Nooren, citado por Bréal, en el artículo: "¿A qué llamamos pureza de la lengua?", *Journal des Savants*, 1897, p. 205.

Es verdad que el primer deber es el de ser sincero. Un manual de metodología moral es un manual de sinceridad. Pero es necesario distinguir la sinceridad de una razón y la de un temperamento, o aún la de un pensador propiamente dicho y la de un artista que solo expresa su temperamento. Hay hombres que modelan su vida como una obra de arte, obra individual, perfecta *en sí*, independiente del universo. Esos son artistas, no científicos. El investigador no apunta a la perfección de su obra considerada en sí misma, sino en sus relaciones con los conocimientos ya adquiridos por la humanidad, con el universo. En moral se distingue al científico del artista, en que el científico, siendo él mismo, no se ocupa de perfeccionar su actitud en detalles de lenguaje o de costumbres, por ejemplo, que solo tienen una importancia estética.
La sinceridad de la cual se trata aquí es la de una conciencia imparcial que se sitúa.

CAPITULO VI

Las diversas formas del pensamiento reflexivo

Moral eterna, actual. — Moral abstracta, concreta. — Del papel de la lógica y de la extensión lógica en moral. — Los principios morales medios. — Los artificios lógicos.

El pensamiento moral, decíamos más arriba, no es necesariamente permanente[45]. Más aún. Un pensamiento moral *especial* no puede ser sino móvil, variable. Entre las diferentes creencias que ha compartido la humanidad en los diferentes momentos de su historia hay, sin duda, analogías: pero esas analogías son como las formas indeterminadas que nada pueden revelarnos sobre las verdades morales vivientes, como tampoco la noción general de sustancia puede servir a la física. No debemos buscar primero, como pensaban los metafísicos, como piensan aún los moralistas de escuela, un ideal eterno para hacer de él en nuestro tiempo, para nosotros, una aplicación particular. Por el contrario, debemos determinar primero la creencia que conviene a nuestros tiempos, a nosotros mismos. Esto resulta de lo que hemos dicho más arriba a propósito de la acción. Siendo la creencia una acción, una adaptación es necesariamente algo particular y variable. Se actúa en un tiempo, en un lugar, en una familia, con un carácter determinado: y lo que hay de eterno en nuestra acción no se alcanza directamente, sino implícitamente, actuando en ese tiempo, en ese lugar, en esa familia, con ese carácter.

Por eso, jamás un alma que cuente buscó la eternidad *como tal*. Los viejos retóricos representan Phidias contemplando la belleza eterna, residuo de todas las bellezas contingentes. No hay eternidad, decía por el contrario Goethe, sino las obras de las circunstancias.

El científico mismo, por más que la naturaleza exterior se repita más que la naturaleza moral, no busca una fórmula superior, trascendente en el tiempo; en cambio considera la ciencia en el momento presente de su desarrollo. No considera los parecidos permanentes, lo que hay de idéntico en el contorno de las cosas para continuar su trazado. Se enfrenta con las ideas científicas contemporáneas, y encuentra, sin buscarlas, las formas permanentes del conocimiento humano. La relación del tiempo y de la

45. Cap. IV, págs. 64-65.

eternidad ha sido, de alguna forma, invertida. Ahora es el tiempo, el que pone la eternidad a su servicio.

(...) No existe moral seria sino la que aspira a ser contemporánea. Lo que nos diferencia de los antiguos es que ellos eran de su tiempo sin saberlo. Nosotros debemos serlo conscientemente. Incluso si —lo que es legítimo, lo que es a menudo el caso sobretodo para los espíritus jóvenes—, hemos sido despertados al pensamiento por el descubrimiento de grandes perspectivas metafísicas o históricas, es necesario olvidarlas para estar totalmente en la vida, y reencontrarlas enseguida después de haberla atravesado.
A raíz de eso, hay algo de pueril en las condenas, en las apologías retrospectivas, si conducen a condiciones de vida demasiado diferentes de las nuestras e imposibles de revivir.

(...) Queda, sin embargo, algo de la concepción de las verdades eternas, y nosotros la restauramos en un sentido. Porque repudiamos las teorías que imponen de alguna manera una cierta dimensión de tiempo a la creencia, a la conformidad con el pasado o el porvenir, al historicismo, al evolucionismo. Por el contrario, pensamos que la creencia es *actual*, es decir, no indefinidamente huidiza en la duración, pero inmóvil en su centro, y solamente expresada en duración y en movimientos por las acciones de las cuales ella es la fórmula. Pero si debemos a los metafísicos una psicología exacta —en sus grandes rasgos— de la creencia racional, de la *praesens evidentia*, ellos se han equivocado al confundir el contenido y la forma de esa creencia. Cuando pensamos racionalmente, nuestro pensamiento es inmóvil, atemporal, y en ese sentido, *subspecie aeternitatis*. Pero no es necesario que ese pensamiento sea siempre el mismo. Concebimos *una sucesión de ideas fijas*. Tal es el pensamiento humano. Es por lo que su esencia es a la vez evolucionar y ser *actual*. El piensa otra cosa en los diferentes momentos de la historia pero lo que piensa en cada uno de esos momentos, lo captura en un acto indivisible, atemporal.

III

(...) Es por los mismos principios que se resuelve el problema del uso de la lógica en moral.
Ser lógico, para un *honnête homme* es, en principio no contradecirse en sus

actos, persistir en la creencia, si no existe otra razón para cambiarlos que el egoísmo o el interés. Una parte de los llamados deberes estrictos, deberes hacia sí mismo o deberes hacia el prójimo, está fundada en ese principio. La máxima de la dignidad, del orden moral, el "*sibi constare*" de los antiguos es su aplicación, así como el deber de mantener la promesa. Ni siquiera es necesario que el contenido de una acción sea calificado moralmente para que la contradicción sin razón o motivada por el interés parezca inmoral. Un hombre que cambia sus hábitos, sus costumbres, únicamente para gustar a un superior es despreciable. No mantener una promesa, aún una moralmente indiferente, insignificante, es una falta. Hay que respetar las reglas del juego, cualquiera sea el juego. Aún cuando la derogación a ese principio pareciera poder justificarse por razones superiores, tenemos dificultad para aceptarlo. No admitimos que la justicia penal sea viciada por consideraciones extranjeras, políticas u otras.

Captamos la causa profunda de esta reprobación. El primer deber del *honnête homme* es usar su inteligencia, su razón. La primera forma de la razón, es la razón lógica, el sostenimiento de una afirmación como tal, en tanto que esa afirmación no se contradiga con un hecho o con una afirmación que descubra el error de la primera. La razón lógica no es otra que el principio general de la tendencia a ser aplicada a los pensamientos. Un pensamiento tiende a mantenerse, a durar. Ahora bien, a esa tendencia corresponde un deber que es precisamente el *deber de no-contradicción.* Pues hay sentimiento de deber cada vez que la voluntad suple a la espontaneidad desfalleciente cuando, debido a un obstáculo, la espontaneidad de la razón es llevada a reflexionar.

CAPITULO VII
La fórmula de la vida

Las generalidades morales, la percepción moral común y la fórmula de la vida. — Las fórmulas metafísicas y la fórmula de la vida. — La fórmula media. — La fórmula y los actos.

Que la verdad no consiste en una noción general sino en una noción eterna, actual, y de alguna manera particular, *essentia particularis* afirmativa —o aún singular, como aparece en la parte V de la *Etica*[46] era la idea fundamental de los metafísicos clásicos. La esencia se diferencia de la noción general en que ésta última está formada por adiciones sucesivas, indefinidas: la esencia, por el contrario, es captada toda entera de una vez, por un acto indivisible del espíritu, *uno intuitu*. No tiene necesidad de ser completada, acabada por otra cosa. Es simple. La certeza perfecta es aquella que no tiene necesidad de salir de sí para ser completa. Se podría decir que la facultad perjudicial por excelencia es, para Spinoza, la comparación, porque ella nos hace conocer las cosas no en sí mismas sino en su relación con las otras.

(...) Los pensadores modernos difieren de los metafísicos clásicos solamente en que, según los primeros, la ciencia humana no podría alcanzar puntos absolutamente fijos, sino, tal vez, algunas formas muy generales de las cuales se pudiera constatar la presencia en todas las manifestaciones del pensamiento humano, formas demasiado indeterminadas para que se pueda sacar de ellas conocimientos precisos. ¿Existe *en sí*, en la naturaleza, ese orden de esencias que no podemos alcanzar, permaneciendo completamente inaccesible al pensamiento humano? Nada podemos saber de eso. No hay orden en la naturaleza si no es en la medida que nosotros reconocemos que existe uno, y nada podemos decir más allá de eso.
Pero si el pensamiento es en sí mismo intensivo, se expresa en extensión.

46. Para designar las escencias nos servimos algunas veces del término *universal* por oposición al término *general*. Pero *universal* no marca lo suficiente el carácter porpio de la certeza que es esencialmente *intensiva* y aún particular. El término más apropiado sería el de *necesario* (Ver Hamelin, *Sur l'induction*, Année philosophique, 1899) Pero hay que precisar la naturaleza de esa necesidad.

Una escena se realiza, se repite en las cosas: una ley de la naturaleza descubierta con la ayuda de una experiencia tipo se aplica a todos los hechos de la misma naturaleza. Sin duda, las relaciones de las cosas entre sí son independientes de toda consideración de extensión. Se deduce de lo particular a lo particular. Más precisamente, se trata de saber si *esto* depende de *aquello*. Las relaciones de las cosas son de dependencia respectiva y no de inclusión recíproca, como lo suponían los escolásticos. Sin embargo, el signo de esta dependencia es que la jurisdicción de la noción dominante se extiende de alguna manera más lejos que aquella de la noción subordinada. Una ley de la cual dependen otras leyes es por eso mismo más frecuentemente verificable, más general[47].

El pensamiento no se expresa, solamente, se completa, se confirma por sus propias repeticiones, por las verificaciones indefinidas de los hombres. Así cada día una línea más se suma a la certeza primitiva. Más aún, una certeza cualquiera presupone el empleo de esos procedimientos que enumeran, resumen o prolongan las líneas de la percepción inmediata por una inducción empírica. Toda certeza experimental implica la persistencia del mundo exterior, de las cosas como están dadas, y eso no se conoce más que por una inducción grosera, *per enumerationem simplieem*. Un físico que en su laboratorio hace el más minucioso esfuerzo para *aislar* lo más posible los fenómenos para observarlos en su pureza, admite que mañana encontrará sus instrumentos, sus lápices en el mismo lugar, que no le serán quitados por un *genio maligno*, y que esto siempre ha sido así.

El espíritu humano y la naturaleza —no los separamos, por que el hombre proyecta fuera de sí lo que afirma como verdadero— son hechos de un doble movimiento de concentración y de expansión extensivos, necesarios el uno al otro, complementarios el uno del otro. Pero es el primero, sobretodo, el que importa poner a plena luz, pues la generalización nos enseña solamente cuantas veces una esencia se repite. No nos la revela. La esencia en sí misma solo se conoce por una *intuición*, una *experiencia*. Las generalizaciones empíricas mismas que presuponen las experiencias científicas y que constituyen la percepción común del mundo exterior no son únicamente enumeraciones indefinidas, jamás completadas. Son, también, hipó-

47. Es necesario tomar aquí la palabra *general* en un sentido más extenso. Pues esa generalidad puede consistir en la presencia de un mismo elemento o de una misma forma en las realidades más diversas o en la subordinación de una gran cantidad de pensamientos secundarios a un pensamiento central que es el fin y del cual ellos son los medios.

tesis, afirmaciones integrales, intensivas, pero afirmaciones en primer grado, concretas, todavía no analizadas. Agreguemos que la concentración del espíritu necesario para alcanzar la esencia así definida no es fácil ni natural al hombre[48] y que es necesario, antes que toda otra cosa, habituarlo a concentrarse.

Lo que el señor Le Roy ha querido significar cuando ha comparado la certeza con una vida[49] es la naturaleza intensiva del pensamiento al mismo tiempo que su carácter evolutivo. Pues la vida también está caracterizada por una idea directriz, una fórmula de desarrollo. Se puede aún decir que la certeza así entendida puede ser asimilada a la invención, así como el señor Le Roy la ha indicado, sin hacer ver demasiado completamente la razón de ello. El pensamiento del inventor es directo. El ve las cosas *frente a frente*, en su particularidad, en su pureza. Su pensamiento no es solamente directo, particular. Es *intenso*, rico en desarrollos sucesivamente desplegados. La psicología del conocimiento es, en ese sentido por completo una psicología de la invención. Comprender, es repensar el pensamiento del prójimo o más bien, descubrirlo uno mismo bajo la sugestión del prójimo. La única diferencia que separa al inventor propiamente dicho del hombre inteligente, es que el primero piensa la naturaleza directamente y que el otro tiene necesidad de un intermediario, de un *intercesor*. La enseñanza, es el despertar, la revelación de un pensamiento. Por lo que es necesario pedir a todo hombre que tome la actitud del inventor. El hombre de rutina, de tradición, imita otra cosa o se imita a sí mismo: "*el hábito es una imitación*", según el profundo señalamiento de Baldwin.

El escolástico también, aquel que no trasciende los conceptos, es un imitador. No capta el pensamiento en su centro, sino solamente en el momento en que se expresa en extensión. Sólo conoce la cantidad de seres a los cuales se aplica (la extensión propiamente dicha) o la cantidad de cualidades que ella encierra (comprensión). La capta cuando se repite, se redobla o se difunde. No conoce las relaciones reales de las cosas, sus dependencias, su generación, sino la manera en la cuál ellas se contienen, se envuelven recíprocamente. Además, el escolástico una vez planteado este pensa-

48. Ver Cap. I, p. 39 y subsiguientes.

49. Ver los artículos del señor Le Roy, en la *Revue de Metaphysique*, julio-septiembre-noviembre 1899, enero 1900. Df. *Bulletin de la Société de philosophie*, mayo 1901 (Colin, éditeur): H. Bergson, Introducción a la Metafísica, *Revue de Mét.*, enero 1903.

miento extensivo, busca las diferentes formas de expresarlo sin cambiarlo. La silogística está unida naturalmente al método de la autoridad: a ambas les falta el alma de las cosas, ambas son procedimientos de imitación. El empírico, reaccionando totalmente en contra de la escolástica en cuanto postula lo particular antes que lo universal, se parece al escolástico en que éste no puede ir más allá del hecho si no es por las *generalidades*. Mill, en su lógica, ha puesto en evidencia el lugar de la *experimentación*. Pero no ha visto el carácter profundo del pensamiento experimental que consiste en que es en sí mismo intensivo, que es una *acción de pensar*. (...)

CAPITULO X

Conclusión. La actitud moral científica

Los criterios morales. —Aplicaciones pedagógicas. —El empirismo y el racionalismo moral. — La moral positiva y la moral del sentimiento. — Moral y filosofía moral.

Enumeremos los criterios morales que hemos recogido, de alguna manera, a medida que fuimos avanzando en estos estudios.

Las conciencias que cuentan son aquellas capaces de liberarse, desde el principio, de toda teoría, de confrontarse consigo mismas. Son las que para conocerse mejor se ubican en esa actitud impersonal necesaria para pensar lo que sea: ser moral, es pensar su conducta, su vida. Pero es también pensarla *a priori*. Una conciencia moral se reconoce en ese tercer signo, que tiene un *ideal*.

No basta con pensar. Es necesario encontrar el centro sistemático al que tiende todo pensamiento. Aún cuando repele los sistemas, una conciencia moral se caracteriza por una doctrina, que por lo menos existe una verdad de la conducta. Pero una doctrina moral no es una metafísica, no es tampoco necesariamente, la más universal, la más abstracta de todas las doctrinas. Es uno de esos pensamientos conscientes que, como todo pensamiento científico, se estrecha o se amplía con al experimento, al contacto con otros pensamientos, con la experiencia en general.

Esta doctrina se expresa por una fórmula. A cosas iguales, la conciencia más moral es aquella que se sabe la mejor, cuya fórmula es la más neta, la más *directa*.

El único pensamiento, doctrina o fórmula válida, es aquel nacido del contacto con el medio al cual se dirige, que se ha sometido a la prueba de la acción. En última instancia, el juez de toda creencia que se presenta como verdadera, es la conciencia racional, imparcial de cada uno. Pero la realidad moral sobrepasa la conciencia individual, de manera que el deber de toda conciencia es el de abrirse a toda realidad moral, no teniendo razón para que la verdad —incluso aquella que me concierne— se manifieste más a mí que al prójimo. No hay tampoco razones para que esta realidad se manifieste solamente a la conciencia. Ella puede expresarse por signos objetivos, inconscientes. La conciencia más autorizada será entonces, a cosas iguales, la más abierta, la más informada.

Esto se aplica tanto a los individuos como a los grupos. No existe partido moral, sin pensamiento, sin doctrina, sin fórmula. Un partido es inmoral si sus adherentes son visiblemente ajenos a la ciencia, a la crítica.
El signo exterior de esta actitud mental, es —salvo las reservas indicadas más arriba[50]— la indiferencia al placer y al dolor. Una conciencia moral se caracteriza por su capacidad de sufrir por la idea. No hay partido moral sin héroes.

(...) El busca la verdad, no la vida. Pero es esencial, en ese sentido que el héroe moderno no se sacrifica salvo sabiéndolo o queriéndolo. Él es inteligente.

(...) El *honnête homme* se preocupa menos en relacionar su creencia a un principio superior que en profundizarla, y, más aún en manifestarla, en desarrollarla. Su conciencia está abierta a todas las ideas morales, a todos los métodos de acción de un tiempo, sin pretensión de certeza universal. Fija su creencia donde la prueba de la vida, el contacto con las otras creencias, la experiencia toda entera la ha fijado. Su pensamiento es *crítico*.

(...) El método de acción que indicamos parece muy simple, y las reflexiones que preceden muy modestas. Creemos sin embargo que bien comprendidos ellos podrían transfigurar una conciencia, una vida. Buscar la certeza en una adaptación inmediata a lo real, en lugar de deducirla de ideologías abstractas, utilizar como un medio de prueba para la creencia todo lo que pasa para ser el principio de ella, hacer servir al ideal viviente, contemporáneo, las verdades eternas u objetivas, en lugar de buscar en ellas la regla de la acción eso sería una revolución, un renacimiento para las almas adulteradas o estrechadas por las doctrinas de escuela.

(...) La actitud que hemos definido es intermedia entre las dos actitudes más comunes en esas cuestiones.
Unos pretenden suspender la certeza moral de una certeza metafísica u objetiva. El señor Durkheim parece confundir la moral y la sociología: lo que es una manera de confundir la moral y la filosofía moral. Ya que las ciencias sociales objetivas, si se pretende deducir de ellas la moral, constituyen un nuevo sistema de sofismas filosóficos, puesto que identifican, sin razón, el ideal y lo real. Las otras aíslan la acción de la ciencia y hacen de la conducta un *arte*.

50. Cap. I y II.

Ahora bien, entre el arte de vivir y la filosofía de la moral hay lugar para una ciencia de la vida. Sin duda, no se puede determinar *a priori*, por máximas generales, todo el detalle de los juicios morales, y en ese sentido, la vida es un arte. ¿Se puede construir una bicicleta solo con la ayuda de fórmulas mecánicas o dinámicas generales? Pero se pueden definir las condiciones de una certeza moral legítima, de una experiencia moral bien hecha, y ubicándose en esas condiciones se desembocará en un cierto entendimiento. Los diferentes tipos morales se diferencian y se jerarquizan según que se ajusten más o menos a las reglas de una moral experimental[51]. En ese sentido existe una ciencia de la vida. Entre las creencias morales deducidas de una metafísica o de una filosofía y las sugerencias de la inspiración individual hay lugar para una creencia moral positiva[52].

(...) El *honnête homme* tal como lo hemos definido corresponde al científico de laboratorio como lo forma la práctica de las ciencias experimentales. No es un metafísico. No es tampoco el empírico puro que permanece en la superficie de las cosas sin penetrar en las leyes más profundas. Hace avanzar la ciencia, piensa modestamente en su orden. Está en ese primer grado del pensamiento en el que supera para reunirlos los datos inmediatos del sentido común, donde éste toca tierra. Va a la conquista de la vida, como el científico a la conquista de la naturaleza. Un científico que pensara sobre las cosas morales estaría en la actitud que nosotros hemos mencionado.
La diferencia entre la ciencia y la moral consiste en que la percepción común que verifica la idea científica corresponde a una naturaleza exterior. El científico constata un hecho fuera de él o más bien independiente de él, que forma parte de un sistema cósmico extranjero, indiferente al sistema de los deseos humanos, totalmente otro. La moral, es la ciencia del orden ideal, de nuestras tendencias, de nuestras acciones. Solo conoce las creencias hu-

51. M. Saleilles se sirve de palabras como *constatación experimental* para expresar un punto de vista análogo al nuestro: *Revue trimestrielle de Droit civil*, nº 1, p. 106.
52. M. Espinas, evolucionista sin restricción al principio, reconoce actualmente que es necesario unir al evolucionismo una filosofía de la acción que dé un sentido a las viejas palabras de libertad y de deber. "La *ciencia* (la ciencia objetiva) no es, dice él, sino la mitad de la conciencia y de la vida. Todo despliegue de la acción supone una fe. En una palabra, el porvenir estará hecho de cosas en las cuales creemos muy firmemente". *Philosophie sociale du XVIII siècle*, p. 14, 15 y subsiguientes; París, F. Alcan, 1898.

manas. La experiencia que verifica una creencia es ella misma una creencia, aunque práctica, probada. El hecho crudo, materia de esta experiencia, es una creencia más, solo que inmediata, espontánea, no reflexionada.

La diferencia entre la certeza teórica y la certeza moral no es, aún con ese punto de vista, tan absoluta como lo parece. La exterioridad material no es sino un signo falible de la objetividad. Una alucinación es exterior. La objetividad, es la independencia con respecto a mi individualidad. Si se entiende así la objetividad, hemos visto que a la propia creencia moral le corresponde una realidad objetiva.

Tal doctrina es igualmente opuesta al empirismo y al racionalismo moral. Del mismo modo que el empirismo teórico ha sido la primer forma de reacción contra la metafísica de la naturaleza, a la metafísica moral o social se ha opuesto el empirismo moral o social. Así, una política sin ideas se ha opuesto al idealismo intransigente y revolucionario[53]. Pero así como el pensamiento especulativo ha renunciado a la vez al idealismo dialéctico y al empirismo baconeano para volver a la idea de la deducción móvil y modificable, igualmente la conciencia moral ha desembocado en la concepción de un ideal positivo informando las cosas, viviendo y trabajando. El fondo de la vida social no es el movimiento, según las palabras de Bernstein, es el ideal en movimiento[54]. La noción de equilibrio móvil se sustituye a la de equilibrio estático, la de *función* a la de *estado*.

Es verdad que en efecto los hombres se entienden más cómodamente sobre las cuestiones científicas que sobre los problemas morales, que las certezas morales son más móviles que las certezas científicas. Pero es necesario definir la ciencia no por sus resultados sino por el estado de ánimo que ella supone[55]. Si el *honnête homme* sólo pudiera legislar para sí mis-

53. Ha habido en Francia, después de la guerra, un movimiento de reacción contra el idealismo, una especie de empirismo, de realismo político que, sin duda, ha servido a las ambiciones de algunos políticos, pero que también fué inspirado por motivos patrióticos. Fué el momento de la influencia de Taine. Ver el artículo de León Dumont, La civilización como fuerza acumulada, *Revue scientifique*, 1872, p. 1229.

54. *Ein Naturrecht mit wechseln dem Inhalte* (Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichts auffassung*, 1896) p. 85. Cf. P. 588 y 600. *Idealisierung des empirischen erwachsenden Wollen und Strebens.*

55. La concepción de *ideas forzadas* de M. Fouillée se distingue de la nuestra en que él parece medir el valor del ideal *únicamente por sus efectos*. La cuestión del

mo, su actitud sería la misma que la del científico. Hay por lo tanto, en relación al ideal, una actitud científica posible, y es necesario oponer no la ciencia y el ideal sino la *ciencia del ideal* o más bien *la acción ideal y la ciencia de lo real*[56].

Tal concepción se vincula históricamente a la moral de los sentimientos. Los moralistas de esta escuela han tenido el mérito de destacar la certeza inmediata, los principios especiales, por oposición a las construcciones, a los sistemas de moral. Pero su error ha sido el aceptar tal cual, los datos de la conciencia común. Para nosotros, no es la observación, es la experiencia la que verifica las deducciones morales. El criterio moral, no es el consentimiento universal sino la certeza del hombre competente elaborando en una actitud impersonal los datos de la conciencia común. Más aún, esos pensadores unen una importancia excesiva a los sentimientos que conciernen al agente: moral, desprecio, admiración, aprobación, censura, etc., todos estados de conciencia que no son los signos infalibles de la verdad[57]. Ven, por último, como esencial, como especialmente característico de la moralidad, el envoltorio afectivo de las ideas prácticas. Y es por eso, que en un sentido se reprocha con razón a la moral del sentimiento su carácter puramente subjetivo. Hemos visto que, por el contrario, el placer y el dolor deben ser tenidos por indiferentes al pensamiento teórico o práctico. La oposición no es entre la psicología de los sentimientos morales y el racionalismo moral. Es entre las doctrinas que admiten una verdad moral única, universal y aquellas que, por el contrario, admiten verdades morales especiales, positivas, el ensanchamiento o el acortamiento posible de la certeza moral como de una certeza experimental. Hace una decenas de años, por una reacción aún confusa y de forma molestamente dialéctica contra un racionalismo ideológico, habíamos puesto demasiado alto el

ideal queda para nosotros como una cuestión de conciencia. Nos parece que sobre ese punto nuestro pensamiento se acerca al de los juristas franceses tales como M. M. Esmein, Saleilles, Gény, y sobretodo Emmanuel Lévy, *op. cit.* (Cf. Saleilles, *Revue trim. De Droit civil*, 1902, N° 1, p. 85: Escuela histórica y derecho natural). M. Espinas parece evolucionar en la misma dirección. Cf. La concepción de Stammler, *op. cit.* Se encontrará en los trabajos alemanes de moral, analizados por M. Segond (*Revue phil.*, septiembre 1902) indicaciones en el mismo sentido. Cf. Ruyssen, *Revue de mét.*, septiembre 1902.

56. Ver nuestro *Méthode dans la Psychologie des sentiments*. Cap. 1.

57. Ver Cap. I, pág. 51.

sentimiento propiamente dicho de humildad[58]. No es le sentimiento, sino la experiencia moral positiva lo que hay que oponer a las ideologías.
No es menos verdad que el término de todo pensamiento es para nosotros una percepción inmediata, que por otra parte cada ciencia tiene, de algún modo, su tipo de certeza, de luz que le es propia, que la certeza científica es esencialmente especial, no deducida, de manera que ella podría definirse por una doble mediación, intelectual y sensible. En ese sentido, la certeza científica *puede reconciliarse con los sentimientos.* La reconciliación ha sido hecha por Pascal. Según él, el geómetra, el sabio, aceptan como datos y utilizan sin profundizar en ellas, nociones simples tales como espacio y tiempo, *sentidas por el corazón.* La filosofía razonadora discute eso. Tal es el positivismo cristiano de Pascal, tan profundo, a condición que se lo separe de sus alucinaciones místicas.
El problema aquí tratado es, como se ve, un caso particular de un problema más general que es el de la naturaleza misma de ese modo de conocimiento que se llama conocimiento científico, y de sus relaciones con ese otro modo de conocimiento que es el conocimiento filosófico.
Creo que en todos los campos del pensamiento humano es posible una actitud científica. Creo, por otra parte, que solamente la ciencia y no la filosofía puede unir o acercar tanto la unidad de los espíritus como la de las voluntades, unirlos al menos en la acción y en el pensamiento cotidiano y de algún modo militante. Puesto que no niego que la filosofía no pueda crear entre los hombres, por otra parte divididos en otros puntos, un lazo místico, por así decirlo. Pero la filosofía, no más que la religión, es desde ahora el templo donde el fiel viene a buscar la verdad total; es el santuario donde ciertos días, a ciertas horas, terminado su trabajo cotidiano, viene a meditar y a *retirarse.*
La actitud científica sólo debe adaptarse a las diversas formas de lo real o de lo ideal. En una obra anterior me he preguntado cómo la idea de ciencia podía aplicarse a la psicología. Aquí me he preguntado cómo procedería un investigador que intentara hacerse una creencia moral permaneciendo fiel al espíritu del método científico. Hoy, el papel del filósofo es el mismo en relación al científico y al moralista. No descubre, no construye la moral. La reflexiona. En un libro posterior estudiaremos la relación de la filosofía y de la ciencia moral, la función propia de la filosofía moral.

58. *Essai sur le fondement métaphysique de la morale,* 1981.

ESTUDIOS DE MORAL
FREDERIC RAUH

PRIMERA PARTE
FUNCION DE LA CERTEZA MORAL

CAPITULO I
RELACION ENTRE LA CERTEZA MORAL Y LOS OTROS TIPOS DE CERTEZA

I. La certeza moral y las otras certezas prácticas

¿Qué relación existe, en principio, entre el tipo particular de certeza práctica que es la certeza moral y los otros tipos de certeza práctica? ¿Qué relación existe entre el pensamiento moral del *honnête homme* y la prudencia práctica del hombre *prudente*?

Cada vez que se afirma una verdad moral, —lo hemos recordado al comenzar— se afirma un valor inconmensurable a todos los otros valores. La afirmación moral, tomada en sí misma, es la posición de un valor inconmensurable, la afirmación de una *preferencia ideal*. ¿Cuáles son los rasgos distintivos de una preferencia ideal?

El primero de ellos es un carácter de *racionalidad*. En efecto, hay racionalidad toda vez que se formula una pregunta y que se responde a ella de una forma impersonal, desinteresada. A nuestro modo de ver, pensar racionalmente no es siempre pensar universalmente: es en cada disciplina, *situar* el pensamiento en relación a otras cosas y en relación a otros pensamientos. Así, para que el matemático piense sobre las matemáticas, es necesario que piense sobre toda la extensión del mundo matemático, pero solamente en el interior de ese mundo. El pensamiento implica, en ese sentido, una experiencia integral pero integral únicamente desde un punto de vista especial. Es verdad, sin embargo, que un hombre sólo es razonable cuando tiene conciencia de poder pensar *más allá* de su pensamiento. Para que haya pensamiento razonable, a la experiencia integral y limitada de la que hablábamos, debe venir a sumarse el sentimiento de un *más allá* real, de una posibilidad indefinida de pensar. De otro modo estaríamos en la frontera de la locura, que consiste precisamente, en no poder confrontar

un sistema, —que tomado en sí mismo puede ser raciona— con otros sistemas. Para ser razonable es necesario, entonces, tener conciencia de poder pensar más allá de su pensamiento actual. Pero no es necesario que esta posibilidad de pensar todo esté actualizada. Puede ocurrir que el impulso del pensamiento se fije en un punto: no será por ello menos razonable, con tal de que se sienta capaz de ir más allá, siempre más allá, por más ignorante que pueda ser de la forma de ese más allá.

Se ve cómo ese análisis limita, en suma, el carácter de universalidad que se atribuye generalmente al pensamiento racional. A nuestro modo de ver, cualquiera que afirme la existencia de un objeto particular es tan razonable como aquel que afirme el principio de causalidad. Pero, para ser razonable, es necesario considerar esta certeza especial como recortada del conjunto, por otra parte tan indeterminado como se quiera, de un pensamiento posible.

La afirmación de una preferencia ideal, por lo mismo que se satisface en esta condición, por eso mismo, será una afirmación *racional*.

Pero otros dos caracteres distinguen, además, la afirmación moral de otras afirmaciones racionales: ésta postula una preferencia *ideal* e *invencible*. Se puede decir que un hombre afirma una preferencia *ideal* —aún si no la enuncia expresamente— cada vez que haya constatado bien que, en el orden de la acción, prefiere siempre tal acción a tal otra, y que, en el orden de los sentimientos, ubique siempre el deseo de hacer tal acción antes que el deseo de hacer tal otra. Y la preferencia que así se manifieste es aún una preferencia *invencible*: puesto que, cuando la afirmo, no veo, no imagino que haya en todo el campo de las preferencias individuales o humanas, una preferencia que se oponga a aquella. Constato en mí, una preferencia de ese tipo cuando puedo decir: tal sentimiento, tal acción es lo que más *amo* en el mundo, o al menos, lo que más *quiero* en el mundo[1].

1. En presencia de esta definición, seguramente se nos preguntará si no reencontramos de este modo, el *a priori* moral de Kant. En realidad la diferencia es considerable. El *a priori* moral de Kant es un *a priori* general, universal: se confunde, en su base, con el sentimiento de racionalidad mismo, y Kant cree, por otra parte, que se puede extraer de sus fórmulas todo el detalle de las reglas morales. En cuanto a nosotros, sólo vemos en las "máximas" que él interpreta así, un *a priori* especial —propio de una época y de un medio determinados—, y nosotros los consideramos como siendo, o el resultado más o menos estable de una evolución histórica, o el fondo común a todas las morales de un tiempo, el residuo que queda luego que se ha retirado de cada sistema de pensamientos morales lo que éste tiene de particular. Extraído de verdades morales especiales, ese *a priori* no se confunde entonces co-

Si así fuera, cuál es la diferencia entre la prudencia y la moral, entre el hombre sagaz y el *honnête homme*. La prudencia consiste, a veces, en la espera o la previsión de una experiencia exterior, independiente de las preferencias interiores que pueda plantear la imaginación: está claro que ella no tiene nada en común, en este caso, con la afirmación de una preferencia ideal. En otros casos, un "prudente" puede, sin ser moral, preferir ciertos placeres a otros; pero entonces, no confronta esos placeres con aquellos que sienten los otros hombres de su tiempo. Si por ejemplo yo prefiero el café al té, afirmo esta preferencia, pero planteándola como puramente subjetiva. No tengo la pretensión de haberla probado en contacto con las preferencias de otros hombres, ni en contacto con otras cosas; no la he *criticado*, sometiéndola a esa prueba de la cuál habíamos indicado y aplicado las reglas para saber si era realmente invencible. Las preferencias que puede tener el hombre prudente, en tanto que sólo es prudente, no son por lo tanto las preferencias ideales: no son a la vez racionales e invencibles. Sin duda, esas preferencias empíricas pueden ser, sin embargo, el objeto de una ciencia práctica, metódica, de un cálculo. Pero ese cálculo sólo se refiere a la organización de una experiencia externa: es totalmente diferente de la *crítica* que se refiere a una preferencia interior, confrontada a otras preferencias y probada en contacto con lo real.
Sin embargo, lo que es común a la prudencia y a la moral, es, en una cierta medida, el carácter de racionalidad, considerado aisladamente, haciendo abstracción de otros rasgos del pensamiento moral. El hombre prudente procede a la organización práctica de una experiencia que le es totalmente dada desde el exterior siguiendo las reglas racionales. Pero sólo el *honnête homme* afirma y organiza las preferencias ideales, término y resultado de una prueba metódicamente conducida, de una *experiencia* interior.

II. La certeza práctica y la certeza científica

Durante mucho tiempo ha sido una necesidad relacionar las verdades morales con las verdades cósmicas y ver en las reglas morales la aplicación de las leyes generales cuyo imperio se extendería a todo el universo. Ac-

mo lo quería Kant, con el sentimiento de racionalidad que acabamos de describir rápidamente; no permite tampoco construir una moral. Hacer una moral con los sentimientos de lo racional en general es tan imposible como hacer un traje con un tejido en general.

tualmente, se tiene la tendencia totalmente contraria: se separa completamente la verdad moral de las verdades naturales, cósmicas. ¿Cuál es, exactamente, su relación? Puesto que el *honnête homme* se hace un sistema de preferencias, procede —acabamos de decirlo— a una organización racional de sus preferencias, para responder a la pregunta, ensayemos separar los rasgos comunes a todo esfuerzo que tenga por objetivo una organización racional de las cosas.

Si tomamos las cosas en general, en la base de todo esfuerzo de ese tipo, existe la afirmación de alguno que es independiente del espíritu —del espíritu individual, y aún del espíritu humano en general. Desde que se intenta pensar, se afirma que hay hechos, y más allá de esos hechos, relaciones objetivas que se llaman leyes. Kant mismo no las niega, puesto que admite independientemente del sistema intelectual, un medio dado al espíritu, una materia a la cual aplica sus formas.

Pero, más allá de esos hechos y de esas leyes, más allá de ese medio dado al espíritu, hay en toda actividad del pensamiento, aspiraciones, necesidades, exigencias de la razón. ¿Han nacido esas necesidades del contacto del espíritu con las cosas? O bien: ¿Debe el conocimiento de las cosas mismas doblegarse desde el principio a los límites del espíritu? Este no es el lugar para discutir esa cuestión. Lo seguro, es que el espíritu tiene sus exigencias: nos damos buena cuenta de la desazón que experimentamos cuando estas se encuentran heridas, cuando la naturaleza se les resiste o parece negarse a cederlas.

Así, por una parte una realidad, hechos y leyes objetivos y por otra, las necesidades intelectuales del hombre, he ahí lo que siempre encontramos implicado, en este pensamiento impersonal que es la conciencia racional.

Ahora bien, si es así, se percibe a primera vista que en el pensamiento moral más aún que en el pensamiento teórico, estamos expuestos sin quererlo, a tomar sentimientos totalmente subjetivos por una realidad absoluta o por el signo de tal realidad. En ciertos casos, en los cuales la determinación exacta, experimental, sería por otra parte delicada, el hombre que se ha ubicado en una actitud impersonal no puede imaginar otra verdad que la que él mismo admite. Es así como las formas de la sociedad en la que vive, las reglas morales que practica llegan a parecerle eternas y necesarias. Incapaz de concebir otras, está de algún modo impactado por la impotencia imaginativa. Pero esa impotencia es, muy a menudo, completamente relativa. El estudio de la historia le enseñará, en la mayor parte de los casos, que ésta no tiene otro origen que la ignorancia; hará desvanecer la necesidad que él atribuía a algunas de sus ideas, de sus creencias.

Pero si teniendo en cuenta todas esas observaciones nos remitimos a los conjuntos de elementos que hemos distinguido en todo pensamiento racional, ¿no veremos que certeza teórica y certeza práctica están, en el fondo, hechas de lo mismo, y que los matices que las separan sólo conciernen a la diferencia de sus objetos? Si el pensamiento moral nos parece menos seguro es porque su objeto nos es más interior y por consecuencia, tenemos más acción sobre él. Es más fácil, sin duda, confortarse con la realidad moral que con la realidad psíquica. Todavía es necesario no exagerar sobre ese punto: en ciertas condiciones es posible cegarse sobre la realidad psíquica, no menos que sobre la realidad moral, no "querer ver" lo real. Pero sobre todo, y eso es lo que esencialmente nos interesa, no creamos más en una que en otra por el solo hecho de que las pensemos.

En otras palabras, a nuestro modo de ver el pensamiento moral tiene un objeto, exactamente lo mismo que el conocimiento teórico: exactamente lo mismo que éste se refiere a un dato. No nos parece cierto que ese dato sea todo de naturaleza puramente social, esa es una cuestión que podemos dejar abierta ahora, sin adoptar la tesis, tal vez muy absoluta, de los sociólogos contemporáneos. Nos basta con afirmar aquí que de todas formas existe una realidad moral independiente de la conciencia individual, de cualquier naturaleza que ella sea, por otra parte, y que esta realidad tiene, sobre la conciencia individual, un poder de coerción. Que ella sea por ejemplo enteramente social o parcialmente psicológica, en todos los casos, esa realidad nos es *dada*.

No es imposible, además, descubrir la razón de esta presencia de un dato en la base de todo pensamiento: en todos los dominios, esta noción del dato se deja relacionar, en efecto, con la noción de *inconsciente*. En el orden teórico como en el orden práctico, estamos obligados a admitir, ante todo, que eso de lo cual tenemos conciencia existe antes de que tengamos conciencia de ello. Por más amplio que supongamos el imperio de la conciencia, éste se destaca, por así decirlo, sobre el fondo del inconsciente como un campo luminoso en el vértice de un cono de sombra. Al mismo tiempo que se erige, la conciencia pone frente a sí algo que tiene su vida propia, su historia por fuera de ella y cuya acción, totalmente secreta, sólo se le revela, en parte, en la impresión que de ella recibe. Sobre este punto, la conciencia moral no hace sino obedecer a las leyes generales de la conciencia: todo pensamiento opone uno a otro lo conciente a lo inconsciente[2].

2. Ya hemos señalado más arriba, una consecuencia particular de esta observación, insistiendo sobre la necesidad de distinguir la historia de las ideas morales, interiores

De este modo, la posición de un real es común a los dos tipos de certeza que comparamos. Pero, del mismo modo que ellos implican, uno y otro, la existencia de un dato, manifiestan igualmente el papel de las tendencias activas de la inteligencia y de las necesidades de la conciencia. Al sentimiento de algo a pensar o a hacer, en los dos casos se opone en nosotros el sentimiento de pensar o de querer. Nuestra actividad de pensamiento lucha, por así decirlo, contra las realidades objetivas.

En los dos casos, finalmente desembocamos, como bajo la acción de esas dos fuerzas, en una *detención* de nuestra conciencia, en un estado de certeza interior. Consideremos la conciencia en sí misma: es el mismo sentimiento de racionalidad que se produce en nosotros cuando afirmamos una verdad física y cuando afirmamos una verdad moral. Y si ese sentimiento debe ser experimentado, puede serlo por un método que cuando pasamos del orden teórico al orden práctico sólo comporte una diferencia de grado y no de naturaleza.

Para remitirnos a lo esencial, encontramos entonces, de una parte y de la otra, las verdades objetivas, independientes de la conciencia, y en presencia de esas verdades, la misma certeza de conciencia, el mismo sentimiento de lo racional.

(...) ¿Acaso puede proseguirse más lejos la relación entre la certeza teórica y la certeza práctica? Hasta el presente, hemos planteado, sin criticarla, la existencia de un real. ¿Pero qué es ese real? ¿Existe uno o se puede sostener que toda realidad es, en última instancia, construida o determinada en función de la práctica, que es la *fe* quién pone la *realidad*?

Aquí necesariamente tropezamos con la concepción *pragmatista*, concepción moderna que tiene sus representantes en Francia, Inglaterra y sobre todo en América[3].

En el pragmatismo, conviene distinguir muchas tendencias y distintos gra-

a las conciencias, y aquella de las verdades morales, objetivas e inconscientes, a las cuales las primeras no corresponden a menudo sino de una manera muy imperfecta.

3. Sobre el pragmatismo ver el artículo del señor Lalande (*Pragmatisme et pragmaticisme*, *Revue philos.*, 1916) - Es necesario agregar a los filósofos que él ha señalado, los filósofos biologistas tales como Baldwin, en América, que considera el conocimiento como función de la adaptación biológica: ver sobretodo su *Interpretation morale et social des principes du developpement mental*, (trad., fr., Paris, Giard et Brière, 1899) y sus estudios de la *Psychological Review*; cf. También los artículos en *Jour-*

dos. Algunos son íntegramente pragmatistas: llegan a pensar que la fe crea totalmente lo real. Otros sólo son pragmatistas en la base, por así decirlo: admiten que todo lo que forma parte de la vida ordinaria, individual o social, es del dominio de la acción, pero que uno se puede salvar de la acción y del conocimiento interesado que depende de ella, por un conocimiento superior e intuitivo. Es solamente en este último sentido que los señores Taylor, Bradley y Balfour pueden ser considerados como pragmatistas. Los señores Bergson y Le Roy, también se unen a esta última orientación. Para el señor Bergson, se sabe, la certeza pragmática, aquella del conocimiento interesado, es sólo un momento entre las dos intuiciones que ponen al hombre en contacto: por una parte, con el universo completo, por otra, con su yo profundo. En derecho, percibimos todo: en efecto, en el todo de la percepción, nuestro sistema nervioso elige y recorta lo que le interesa. Y por otra parte, vivimos frecuentemente en la superficie de nuestros sueños, y sólo conocemos un yo modelado por la acción social y por el lenguaje. Pero tenemos el poder de rehacernos nosotros mismos y de darnos, del otro lado de ese yo superficial, la intuición de nuestro yo profundo. Para el señor Bergson, por la intuición podemos salvarnos dos veces de la acción.

¿Cómo se plantea, según nuestro punto de vista, la cuestión que resuelve esas teorías? Parece que se puede definir lo real tal como lo entienden los filósofos: lo que sería independiente de la conciencia individual o colectiva, *y en función de lo que todas las otras cosas variarían*. Parece que si pudiéramos alcanzar un objeto que respondiera a esa definición, no experimentaríamos más la necesidad de girar hacia otra cara de las cosas: nuestra conciencia positivista de hoy estaría satisfecha, y no reclamaría nada más allá[4].

nal of psychology, philosophy and scientific methods, en el *Monist* (artículos de Leuba, enero y julio 1901) y el *Dictionary of philosophy and psychology* de Baldwin, III, 2: bibliografía de Rand. En Francia, para estudiar los orígenes del pragmatismo sería necesario remontarse a Renouvier, a Pascal y a los teologistas que se han preguntado, por ejemplo, en qué medida hay error o pecado en los heréticos. Por indicaciones sobre los filósofos contemporáneos que han intentado sacar del pragmatismo una apologética religiosa, consultar el libro del señor Hébert: *Le divin* (Alcan, 1907), (bibliografía). Cf. En el mismo sentido: Ollé-Laprune. *La certitude morales*, 2° éd., Belin, 1892.

4. Un Spinoza, un Kant no se hubieran contentado a ese precio. Ellos se negaban a ver causalidad propiamente dicha, es decir explicación inteligible, allí donde en-

Pero, en efecto, actualmente no se puede ceñir *un* objeto de ese género. Hay *muchos* reales que satisfacen a nuestra definición: no hay realidad *absoluta*, es decir de una experiencia tal que de ella dependan todas las otras, tampoco la relación de la cuál todas las otras sean función.

Generalmente, se parte de esta observación para negar la posibilidad de alcanzar lo real, y sin embargo, parece que no se pueda arrancar de la inteligencia humana la idea de que nosotros conocemos algunas cosas independientemente de las necesidades humanas. Se dice, es verdad, que eliminamos de nuestro conocimiento todo lo que no interesa a nuestra acción. Pero esta idea no nos parece exacta. A nuestro modo de ver, el hombre, independientemente de sus necesidades prácticas, y simplemente para completar la curva que dibujan sus percepciones, erige de entrada un universo de imágenes, universo del cual forma parte independientemente de sus necesidades y del cual tiene conciencia, precisamente, de recortar después lo que se relaciona con sus necesidades. Y al mismo tiempo que ese mundo de imágenes, erige aún un mundo de relaciones, un medio intelectual. En ese medio la ciencia finalmente aplica las hipótesis que tienen su historia solidaria con la nuestra. Probablemente, algunas de esas hipótesis solo son procedimientos de explicación. Como consecuencia, el realismo en el cual desembocan los científicos difiere del realismo absoluto; no dice: "eso está en las cosas", sino: "hay de eso en las cosas". Y ese realismo nos parece legítimo y necesario. Siempre que podemos plantear una idea como independiente de nosotros, —sea ésta o no dominante en relación a un orden más o menos vasto de los hechos,— esta idea tiene para nuestro modo de ver, algo de objetivo, de *real*.

Entre el puro relativismo de la acción y el realismo absoluto, nosotros somos llevados a tomar una posición intermedia. Hay mucho de real en las cosas; pero *hay demasiado*. Porque ese real varía según el punto de vista en el cual nos ubicamos. Noción que no conlleva, a nuestro modo de ver, ninguna conclusión subjetivista. Cada uno de esos diferentes reales no cesa de ser real: sólo que nosotros encontramos muchos que no parecen reducirse los unos a los otros. *Hay* la realidad sensible amarga, esa del mun-

contraban solamente dependencia absoluta y variaciones concomitantes entre dos términos sin poder captar el *pasaje* del uno al otro (noción *transitiva* de la causalidad). Para ellos, la falta de similitud entre las cosas volvía oscuras sus relaciones causales: las controversias tradicionales sobre las relaciones de los cuerpos y del espíritu no tienen otro origen. Similares dificultades no nos preocuparían más hoy.

do sensible, independiente del yo: caos en donde no estamos seguros que el orden pueda ser introducido. *Hay* la realidad científica, universo de relaciones tal como la ciencia lo construye. *Hay* la realidad social, —tal vez aún otras realidades, psicológicas o espirituales, hechas de ideas (artísticas, filosóficas, etc.), que tendrían una historia independientemente de las conciencias que las piensan.

Ahora bien, sin duda todos esos mundos no son completamente extraños los unos a los otros: es seguro que nuestro conocimiento de las leyes científicas, por ejemplo, ejerce influencia sobre las otras representaciones que nos hacemos de las cosas. Pero por otra parte puede que las leyes científicas se desprendan de un mundo de azar, de un caos que sólo ha dejado aparecer el orden sobre algunos puntos, a continuación de accidentes afortunados, y que tal vez continúa desbordándolo infinitamente[5].

Consecuentemente, ningún real se impone en razón de su objetividad misma, como debiendo ser el principio o la razón de ser de todos los otros. Ellos son todos, con el mismo título, reales[6].

Así, si hay tantos reales como puntos de vista, cómo elegiremos entre ellos? ¿Cómo los jerarquizaremos? Elegiremos por razones humanas; o más bien el punto de vista por el que determinaríamos su valor relativo, su derecho respectivo a la existencia, será aquel en el que nos ubicamos para ordenar el conjunto de nuestras necesidades y de nuestras tendencias: es decir, el punto de vista moral. Seremos *razonables*, en todos los órdenes, *por deber*[7].

5. V. J. Perrin. *Le contenu essentiel des principes de la Thermodynamique* (*Bull. Soc. Franç. Philosophie*, marzo 1966).

6. Nuestra concepción, como lo vemos, se aleja tanto de las metafísicas sustancialistas como de la concepción kantiana, que sustituía a la antigua noción de las "cosas en sí" un sistema orgánico de la naturaleza, necesario y eterno. En cuanto a nosotros, sólo admitimos los sistemas relativos y los puntos de vista diferentes.

7. Hay casos en los que esta predominancia del punto de vista moral aún en la investigación científica, se manifiesta con *nitidez*. Tal es el caso por ejemplo, de las ciencias jóvenes, donde el investigador ante todo cree deber aplicar el *método* sin estar, tal vez, bien seguro de que la intuición y la inspiración no le darían ventaja. En ese caso, actúa como si para él fuera menos importante llegar a la verdad que "trabajar bien", saber, que hacer gestos de saber.

CAPITULO II

Relaciones entre la certeza moral y la sensibilidad

Examinemos ahora las relaciones entre la certeza moral y la sensibilidad: en términos tradicionales, la cuestión de las relaciones de la moralidad y la felicidad.

Habría una solución muy simple para esta cuestión; consistiría en decir que la práctica de la virtud hace necesariamente más feliz que la práctica del vicio. En realidad, esto no es muy de filósofos, que hayan llegado hasta instituir en regla suprema y única de la conducta, la búsqueda de la felicidad —en el fondo, el egoísmo *como tal*. Sólo algunos economistas ortodoxos como el señor Yves Guyot, repiten aún que la satisfacción de las tendencias egoístas seguramente conducen, por sí mismas, a la felicidad universal. La mayor parte del tiempo, uno se limita a mostrar que, de una manera general, hay coincidencia entre la felicidad y los modos de vivir a los cuales se atribuye, por otra parte, el carácter de virtud. Pero aún bajo esta forma, el hedonismo moral aparece hoy perimido.

Cuando en efecto se admita esta coincidencia entre virtud y felicidad y cuando se suponga, por consiguiente, que las virtudes pueden distinguirse según las cantidades de felicidad que procuran, no será imposible fundar sobre la consideración de esas cantidades, una jerarquía de los fines que deben perseguir ciertos hombres. Porque nosotros estamos determinados a tal o cual tipo de conducta, y por consiguiente a tal o cual tipo de virtud, por las razones psicológicas (temperamento, educación, etc.) que son completamente independientes de la felicidad que puede resultar de esta conducta y de esta virtud. Jamás se hará practicar a un parisino una virtud china o lapona demostrándole que ésta asegura al chino o al lapón más felicidad que la que le darían a él las virtudes a las cuales está habituado.

Sin embargo, lo que podemos sostener no es que tal virtud considerada aparte engendra más felicidad que el vicio correspondiente, sino que en el conjunto, la forma muy general del desinterés y el sacrificio pueden dar una mayor cantidad de felicidad (disminución de las penas y aumento de los placeres) que las que genera el egoísmo. Todos los moralistas han repetido que considerando por una parte que la vida no es alegre y por otra, que termina en la muerte, lo mejor para ser felices es no preocuparse por serlo, y únicamente preocuparse por los otros. Y está permitido mostrar

que en efecto la renuncia a la felicidad: 1°) por *la acción*; 2°) por la acción *dirigida hacia otra cosa que no sea la felicidad*, es precisamente lo que nos vuelve felices. Es eso lo que se podría llamar "la paradoja moral".

1° — Por una parte, más que la preocupación por la felicidad, la acción, por ejercerse en todas las circunstancias de la vida y aún y sobre todo, cuando la felicidad nos falta, nos procura un doble sentimiento, a la vez negativo y positivo. Negativo: olvidamos, por el hecho mismo de que actuamos, todas las miserias de la vida, estamos distraídos. Positivo: nuestro esfuerzo, nuestra acción, despiertan en nosotros un sentimiento de dominación, de potencia, que puede ser tal que la imagen de la muerte misma se borre en la exaltación de nuestra actividad.

2° — Por otra parte, la alegría es más grande aún cuando nuestra acción es desinteresada. Puesto que entonces, abrazando en nuestro pensamiento a todos los seres o ideas a los que nos consagramos, multiplicamos, de algún modo, indefinidamente nuestro yo. El desinterés nos hace verdaderamente existir muchas veces al hacernos participar en la existencia de otros individuos. Siendo siempre imperfecta, sólo la participación no llega hasta el sentimiento agudo de su propio dolor y la simpatía que experimentamos por ese dolor es largamente compensada, en lo que ella tendría de doloroso, por la alegría de la acción.

Es por lo que podemos sostener que el egoísmo social no se corresponde con una disminución casi psicológica de nuestro ser: dejar de consagrarnos es como dejar de respirar.

Aún quisiéramos establecer la misma tesis de otro modo, analizando las condiciones de felicidad. Esas condiciones, diríamos, se reducen a tres. Para ser feliz, es necesario: 1°) ser capaz de ser uno, poder sentirse uno mismo; 2°) poder salir de sí, sin perderse, para agrandar y ampliar su ser; 3°) poder agrandarlo y ampliarlo en algo que dure más que uno. Es necesario, en resumen, que encontremos en nosotros alguna cosa que sea nuestra, y que al mismo tiempo nos separe de nosotros, que sea más y que dure más que nosotros. Por ejemplo, en presencia de la muerte y para olvidarla, sería necesario que tuviéramos el sentimiento de que vamos a pasar a algo más grande y que subsistirá cuando hayamos desaparecido. Y en efecto, podemos amar a tal punto a ciertas personas que el pensamiento de que ellas serán felices después de nosotros nos haga olvidar nuestros sufrimientos actuales: es como una *alucinación de sobrevida* que nos damos de este modo y en la que bien podemos ver un equivalente de la inmortalidad. Ahora bien, esas diversas condiciones en las cuales, por no citar más

que aquella que resume a todas, ese sentimiento de pasaje de nuestro yo a otra cosa más durable que nosotros mismos las encontramos realizadas (como lo dejan ver los estudios del señor Durkheim), en la relación de intimidad y de *consustancialización* que une al individuo con la sociedad. Según los sociólogos actuales, la sociedad no es, en efecto, una simple suma de individuos, sino una realidad *sui generis*, que engloba y supera cada individuo determinado, por más que, por otra parte, sea también verdad decir que cada individuo contiene en sí y reproduce, como en un ejemplar particular, la realidad social completa.

Así, es el carácter mismo de las relaciones sociales que el individuo esté consustancialmente unido a una realidad que, en todos los sentidos, lo supera[8].

Por otra parte, notemos que el objeto al cual se liga ese sentimiento de *comunicación* no es necesariamente la sociedad particular de la cual el individuo forma parte: también puede ser, la especie humana en su conjunto o un puro *ideal* elaborado por esa especie (ideal científico, artístico, etc.). Cualquiera sea el objeto, desde el momento que responde a lo que hemos llamado las tres condiciones de la felicidad, puede asegurar al hombre, al mismo tiempo que el olvido de su propia existencia, junto al sentimiento de "lo poco que somos", la alegría positiva de la acción. Finalmente, cuando se haya cesado de actuar, la imaginación podrá, evocando los objetos a los cuales uno se ha consagrado, restituir en cierta medida, las alegrías de la acción. Pero esas satisfacciones del pensamiento puro son, más allá de lo que haya pensado Comte al respecto, muy inferiores en eficacia: los éxtasis contemplativos no pueden suplir completamente al aturdimiento beneficioso de la acción.

Hay entonces allí entre el juego de la sensibilidad y las exigencias de la razón, una armonía general que la filosofía moral debe poner en evidencia. Pero en las consideraciones de ese tipo sólo importa ver un medio de sostenerse y de reconfortarse en la vida, un procedimiento legítimo de apologética: si la verdad moral no estuviera comprometida, en sí misma, por una experiencia inmediata y especial, ella sería completamente insuficiente para determinarnos a practicarla. En efecto, es necesario confesar que las ar-

8. Muchas creencias antiguas expresan, por un simbolismo religioso, un sentido profundo de esta naturaleza del lazo social: es así como, según las ideas de los primitivos sobre el *sacrificio*, el individuo sacrificado se confunde, por su muerte, con el ser superior que traduce la unidad del grupo. Cf. *Année Sociologique*, t. II, 1897-1898: Hubert et Mauss, *Sur la nature et la fonction du sacrifice*.

monías que acabamos de señalar son muy imperfectas e incompletas. Además de que las *alegrías de la acción*, como todas las otras, están reducidas en número y en duración: ¿quién no ve que ellas no tienen el desinterés como condición necesaria? Esas alegrías de la acción existen también en el egoísmo, y tal vez también son más *concentradas*. En todo caso, la exaltación de la pasión procura una alegría al menos tan intensa como el sacrificio y si se le objeta que la primera de esas alegrías se extingue rápido, será fácil de contestar que la segunda está alojada exactamente en las mismas insignias. (Tal vez las personas verdaderamente desinteresadas solo sean medianamente felices de serlo: tendrán la *costumbre*.) Pero podemos decir más: la satisfacción de no importa *que* inclinación exclusiva, de una manía cualquiera es también una felicidad que puede hacer olvidar las miserias presentes, tanto como aquellas de la abnegación y de la acción desinteresada. Finalmente, en cuanto a la muerte, se ve a muchas personas aceptarla con coraje y de buen grado, aquellos que han sido egoístas puros, pero que precisamente porque han vivido alegremente, piensan que han "vivido bastante".

Es verdad que hemos intentado fortalecer esta doctrina de la armonía entre la felicidad y la virtud, agregando a la consideración de la *cantidad de felicidad*, manifiestamente insuficiente, la de su *calidad*. Según esta segunda concepción, elegiremos la vida virtuosa porque ella produciría, no una felicidad más grande, sino una felicidad especial, cualitativamente superior a todas las otras y que, siempre que se la haya experimentado, será verdaderamente preferida. Tal es la moral se Stuart Mill, a la que podemos llamar una *moral del sentimiento*. Ella marca, en relación a la precedente, un progreso incontestable del análisis[9]. Sin embargo, queda claro que no escapa a las objeciones que ya hemos formulado. En efecto, por una parte, esos placeres refinados de la virtud son placeres inestables y raros. Por otra parte, la felicidad, aún así entendida, no es necesariamente sólo el fru-

9. Se puede comparar ese progreso con aquel que se revela desde Descartes hasta Leibniz, en la interpretación general de los fenómenos mecánicos. Es necesario, decía Leibniz suponer en la materia, no solamente como Descartes, movimiento y extensión, sino una realidad cualitativamente diferente del movimiento y de la extensión, por más que ella se exprese por la extensión en el movimiento. Del mismo modo, para los *moralistas del sentimiento* de los que hablamos, la virtud es, en sí misma, irreductible a la felicidad: pero ella se traduce en una felicidad especial y superior a todas las otras.

to de la virtud. Si se tiene necesidad de consuelos eficaces para un dolor muy vivo, por lo común será prudente no esperarlos de las formas superiores de la contemplación o del sacrificio: será más seguro, en la mayoría de los casos, pedírselos a los placeres materiales, aún a los más anodinos. En realidad, todas esas teorías que creen poder garantizar como absoluta la armonía de la felicidad y de la virtud derivan de una doble tendencia. Desde el punto de vista teórico, ellas resultan de esa idea, más o menos confesada, de que no hay doctrina moral válida que no sea la que se apoya sobre un sólo principio, común a la naturaleza humana completa, y que debe ser el más simple y el más claro de todos los principios. Desde el punto de vista práctico, todas ellas se inspiran en el deseo de luchar contra ciertas concepciones morales y sociales (ascetismo, intervencionismo político o económico, etc.). Más generalmente, ellas representan un deseo, una aspiración del hombre imponiéndose a la especulación. En un último análisis, son una de las más notables especies de concepciones *antropomórficas*.

Sin embargo, puede ser que haya interés en retomar, independientemente de esas teorías actualmente perimidas, el estudio de las relaciones múltiples de la sensibilidad y de la vida moral. Probemos, en principio, caracterizar de una manera más completa los diversos sentimientos o estados afectivos que pueden ser ligados a una afirmación, a una acción moral.

En efecto, es seguro, que el *placer* y el *dolor* no son las dos únicas formas de la sensibilidad. Entre esos dos estados contrarios e igualmente positivos, hay lugar, como ya lo ha mostrado Hume, para el sentimiento de la pura *indiferencia*. Además, podemos notar la existencia de un sentimiento que Darwin ha señalado y que nosotros llamaríamos: el sentimiento del *contrario-intolerable*. Actuamos moralmente, en muchos casos, sin esperar que nuestra acción nos aporte una alegría sin temer tener que sobrellevar un sufrimiento, para cumplirla, simplemente porque la idea de actuar de otro modo nos es intolerable. Más aún, ocurre a menudo que el tren de la vida cotidiana no se acompaña, en nosotros, de algún sentimiento *notable*, respondiendo a uno de los que ya hemos distinguido. Ni bienestar ni malestar: el sentimiento totalmente desnudo de *vivir*. Expliquemos en pocas palabras, porqué ese sentimiento debe ser considerado como normal, y a qué corresponde del lado de la razón.

A nuestro modo de ver, no es necesario representarse la razón moral —ni, por otra parte, y más generalmente, la razón— como algo congelado e inerte. Ella es una *vida*, la vida de principios que se mueven, evolucionan,

luego se detienen, se fijan, en ciertos momentos, y por un tiempo más o menos largo, en la conciencia. En consecuencia, nada de llamativo en que a veces tengamos, sin más, conciencia de esta vida.

Por una parte, a esta razón moral viviente corresponde una realidad moral a la cual ella se aplica: realidad hecha de creencias propiamente sociales, nacidas de la vida social y que son las que estudian los sociólogos contemporáneos, por otra parte de creencias humanas, de las que no nos parece imposible continuar admitiendo la existencia. Sociales o humanas, esas creencias, lo hemos dicho, se presentan a la conciencia del agente moral como cosas. Pero el hombre puede, sin embargo, cesar de oponerse a esa realidad moral como un sujeto a un objeto; puede sentir, más o menos confusamente su *consustancialidad* con la sociedad en la cual vive, con la realidad moral en la cual está inmerso. Ciertos hombres —que no *piensan*, en el punto de vista moral— no hacen, precisamente, sino aceptar esa realidad, y es en ellos en quienes se podrá constatar mejor la existencia del sentimiento del que hablamos. Por ejemplo, aquel que cumple una tarea profesional no tiene conciencia de esta tarea como de una necesidad exterior a él: se hace uno con ella, y consagrándose a ella se siente, a lo sumo, *funcionar*, —como si se tratara de una función verdaderamente orgánica. En otros casos, ese sentimiento de real, sin cesar de ser directo, toma un carácter más propiamente moral: al mismo tiempo que lo aceptamos, sentimos la realidad que nos acucia *superior* a nuestra propia persona; la calificamos interiormente. Tal es el caso, por ejemplo, del soldado que se sacrifica por su país [10].

Pero a ese sentimiento de la existencia, del funcionamiento puro y simple,

10. Observemos que ese sentimiento de la existencia, tal como intentamos describirlo, no tiene nada en común con el sentimiento de la vida inmensa, de la expansión vital que según Guyau, acompañaba el ejercicio de la actividad moral. No es del todo seguro que la actividad moral consista en una expansión de la vida. Todo lo que podemos decir es que tenemos conciencia, actuando moralmente, de comunicar con la realidad que no depende de nosotros y que, sin embargo nos es amiga. No se puede afirmar, tampoco, que entre en ese sentimiento de la realidad moral un presentimiento del futuro. Si nosotros actuamos moralmente, no es que adivinamos que vamos en el sentido del futuro, simplemente cedemos —repetimos aún una vez esos términos vagos, que nos parecen ser los más exactos—, a los sentimientos de nuestra unión, de nuestra *consustancialidad* con una realidad más elevada que nosotros.

sucede a menudo en nosotros, el sentimiento de la abolición de la conciencia misma, del *pasaje al inconsciente*. Tenemos entonces la impresión de que nuestra conciencia se sumerge en algo más profundo y de lo cual ella solo es una expresión superficial. Finalmente, a menudo, desaparece, y la realidad profunda que recubría cesa de expresarse por su intermedio. Nuestras acciones caen, por así decirlo, en esa realidad: una parte de nosotros mismos se hace un objeto de la naturaleza. Y la razón moral que presidía nuestra actividad práctica deviene, en ese caso extremo, una suerte de instinto racional, un hábito inconsciente: el εξιζ de Aristóteles. Entonces, no más escrúpulos ni frases; ni siquiera nos preguntamos más: el silencio en la acción.

Mostremos aquí una vez más, que esta concepción de la actividad moral inconsciente, instintiva, es solidaria de nuestro análisis de la razón. La afirmación moral, lo habíamos dicho, plantea como real, como verdadero, por fuera de ella, el ser mismo de lo que afirma, en la medida en que lo afirma. Es muy necesario admitir que en última instancia, y cuando ésta cesa de ser conciente para devenir una εξιζ nuestra razón moral continua planteado el ser de lo que afirma, aún sin tomar conciencia de esta afirmación. Por otra parte, no podemos, por hipótesis, conocer nada directamente de lo que son esas afirmaciones de la razón inconsciente. Todo lo que tenemos derecho a pensar, es que esta razón moral impersonal, que subtiende al dominio de nuestra conciencia, tiene un objeto, un contenido que no es, en sí mismo, desconocido. Tal como hemos intentado definirlo según las reacciones a las cuales da lugar a nivel de nuestra conciencia, se ha querido, en principio, que fuera biológico (Spencer); luego se lo ha hecho exclusivamente social (los sociólogos contemporáneos). En cuanto a nosotros, haríamos entrar también *la idea moral*, que se presenta a la conciencia como una cosa, como una verdad que se impone a ella. Tal concepción representa, si se la sostiene, un retorno al sentimiento religioso. Sólo que mientras los creyentes erigen por fuera de la conciencia, una persona real, trascendente, que es Dios, nosotros detallamos ese objeto desconocido en creencias, en ideas humanas, sociales o individuales. La realidad moral así concebida es como un Dios del que se puede sacar partido.

Así, en resumen, la conciencia nos aparece como rodeada de una masa enorme de real que la desborda, a la vez y la empuja por todos los costados. Y es en ese real, en ese inconsciente, que a menudo, nos sentimos caer, deslizar.

Preguntémonos ahora, cuál es la significación, el valor de los diversos sen-

timientos que hemos visto corresponder a los momentos de la vida moral. Considerarse y considerar las cosas impersonalmente, he ahí donde desemboca, a nuestro modo de ver, el *honnête homme* que reflexiona: las preguntas de la moralidad son en ese sentido, preguntas de *verdad*. Desde ese punto de vista se explica que la naturaleza de los *sentimientos* que intervienen en la acción moral, considerada importante en sí, en otros tiempos, preocupa cada vez menos a los modernos. La moral de la "intención" —moral de inspiración teológica— tiende a desaparecer: poco nos importa la "salvación" personal. Los sentimiento morales que la moral cristiana miraba como privilegiados, nos aparecen hoy como simples medios de actuar sobre el alma, instrumentos psicológicos, por ejemplo: los remordimientos, la preocupación por la pureza interior, los escrúpulos enfermizos, los refinamientos de la intención que tanto preocupaban a ciertas almas religiosas, casi no nos inquietan más. Del mismo modo y por la misma razón, pasa a segundo plano la esperanza de la gloria nominal, de la inmortalidad personal en la memoria de los hombres. No actuamos más para hacernos admirar por la posteridad, por nuestros pequeños sobrinos. Ellos olvidarán nuestro nombre. Pero nosotros nos consolamos con la idea de la *sobrevida sustancial*.

Nuestras buenas acciones, por anónimas que se vuelvan, no están perdidas. Entran en una realidad que nos supera y se confunden con ella: se vuelven consustanciales con lo real. Por ellas, nos difundimos en lo inconciente, nos deshacemos en lo universal. O aún —en los casos más particulares— nuestras acciones persisten bajo forma de costumbres morales, incorporadas, por así decirlo al ser mismo de nuestros descendientes. Ante ellos, encontrarán nuestras *acciones* convertidas en *cosas*; en ellos, nuestras *creencias*, convertidas en *instintos*. Y así continuaremos participando, bajo una forma impersonal, en la vida de los hombres que vendrán.

Así, de todos los sentimientos de los que hemos hablado, no pondremos en primer plano aquellos que son los más pronunciados, los más vivos en la conciencia, —ya decía Aristóteles que el placer y el dolor son, en la vida moral, fenómenos superficiales, y que son las tendencias activas las que constituyen la parte profunda. El lugar cada vez más restringido que tienen en la moral moderna, la preocupación por la satisfacción personal, por el bienestar del sujeto, nos parece verificar esta idea. Creemos que el sentimiento de *real*, aquel incluso de *pasaje al inconsciente*, de la renuncia a la conciencia es aquel del que conviene hacer el mayor uso en las consideraciones que se aplican al presente. Agreguemos que un hombre que, sin plantearse problemas morales, buscara simplemente los medios de adap-

tarse lo menos mal posible a las condiciones de la vida, en ese punto, sería llevado a la misma conclusión. El sentimiento de sumisión a las cosas que no se pueden cambiar, es al que toda vida recurre más a menudo. "Eso no puede ser de otro modo: no puedo hacer nada". —Sea, por ejemplo, la lucha contra un dolor físico: se puede, sin duda, intentar combatirlo con pensamientos de felicidad,— como Epicuro, evocando, en medio de sus sufrimientos, el recuerdo de bienestares que el universo le deberá. Pero sin embargo, esa es una terapéutica peligrosa: porque en esos recuerdos de alegría se descubrirán pronto, nuevas causas de sufrimiento. La actitud más prudente, en general será, en la medida en que se pueda, suspender el curso de la conciencia, cerrar los ojos, las orejas y el espíritu y poner en práctica el consejo de Vigny: "Sufre y muere sin hablar." Ocurre lo mismo si se trata de apaciguar en sí una pasión, de cicatrizar una herida moral. Que se piense entonces, en todo el inmenso inconsciente donde se templan nuestras pequeñas agitaciones egoístas. Nada arroja *frío* sobre nuestras exaltaciones, nada calma nuestras desesperanzas como esta idea de lo real que nos apura. En ciertos casos, para embotar nuestro despecho, para moderar nuestro orgullo, preguntémonos junto con Renan, lo que eso puede hacer a Sirius.

La actitud sentimental que aquí indicamos no es, eso va de suyo, la única que se debe considerar como permitida. Queda claro que, por el contrario, se pueden utilizar también los otros modos de sensibilidad que hemos enumerado. En particular, cada vez que podamos convertir en beneficio de la actividad moral, las alegrías que ella nos procura, evidentemente, nos equivocaríamos si nos privamos de ellas. Pero esas alegrías son raras: inútil ocultarlo. Los clavos de oro, como dice Bossuet, que sujetarían el hueco de la mano. La vida, de una forma general, incluso moral, es uniforme, es *sombría*: la exaltación gozosa del deber cumplido, de la tarea bien realizada solo la iluminan por instantes. Grosera concepción de la vida la de la moral de la felicidad! Lo dice Nietzsche, no sin brutalidad: es la moral del almacenero.

Nos falta mostrar que los sentimientos a los que acabamos de pasar revista no están ligados a la realidad, a la actividad moral exclusivamente, sino a toda actividad racional. A todos los tipos de actividad racional pueden corresponder, en efecto, placer, dolor, indiferencia, sentimiento de contrario-intolerable, sentimiento de funcionamiento de la consustancialidad de lo real, sentimiento de deslizamiento en lo inconsciente. Entre los pensadores de cada especie (artistas, científicos), hay una simpatía particular: ellos se sienten participar de las mismas emociones, de las mismas alegrías. Y se puede, por encima de ese sentimiento de alegrías comunes, dis-

cernir el de la comunión con el mismo real que los acerca y los une. Del mismo modo, a todo pensador, cualquiera sea su característica, el ejercicio de la actividad estética o científica se le aparece como una función, como una tarea, se debe a ella. Y por consiguiente, como los otros hombres, el más profundo investigador y el más grande artista conocerán, en el ejercicio de su tarea, el sentimiento del funcionamiento, de la vida sin más, sin dolor y sin alegría.

¿Hay finalmente una oposición tan tajante entre la razón y la sensibilidad como la que generalmente se admite? A los momentos de mucha actividad racional corresponden, acabamos de verlo, sentimientos definidos. Pero, inversamente, nuestros sentimientos recubren a menudo las operaciones intelectuales que están mezcladas. Cuando se experimenta una felicidad moral, no se confunde ese bienestar con otro, se tiene el sentimiento de *lo que* es. De una manera general, se es feliz porque se ha satisfecho una de esas preferencias; ahora bien, en esta preferencia estaba implicada la posición constante, en nuestra conciencia, de tal cosa antes que tal otra, la afirmación de la superioridad de una idea, de una emoción o de una acción. Y a nuestro modo de ver esta afirmación deviene racional cuando es mantenida por nuestra conciencia como invencible luego de una investigación impersonal y de una exploración completa de nuestra imaginación moral. En resumen, hemos acercado los tipos de certeza racional y encontrado, en todos al mismo tiempo que un cierto contenido, una cierta unidad de forma que se aplica a ese contenido y que resulta, esencialmente de la irresistibilidad con la cual se fija el pensamiento. Hemos sido conducidos, por allí, a extender la noción de la *objetividad*, y a distinguir en ella distintos grados. Sea, por ejemplo, una idea que concibo como verdadera: esa idea no es simplemente subjetiva; mi razón al declararla verdadera ya la reconoce como un objeto. Tal será el caso de la hipótesis del científico cuando la concibe. Verificada esta hipótesis devendrá, por así decirlo, algo de la naturaleza: será objetiva en un sentido nuevo. Pero si se trata —y el caso es frecuente— de una hipótesis que sobrepasa por mucho el dominio de las verificaciones posibles, me daré cuenta, de nuevo, que es esencialmente en relación a la conciencia del científico, que ella se impone como un objeto.

11. Se reconocerá en este pasaje, el proyecto de ese análisis más profundizado de la *Idée d'Expérience* en la cual F. Rauh trabajaba en los últimos meses de su vida. Cf. Su nota en el Congrès de Heidelberg, *L'idée d'expérience, Revue de Métap. Et de Morale*, 1903, p. 871-881. [Nota de los redactores].

Digamos aquí, sin insistir sobre esta noción de objetividad interna[11], que toda idea que después de haber sido concebida, puede igualmente ser aplicada a la realidad sensible y realizarse en ella, encarnarse en ella de algún modo, es comparable, en ese sentido, a la hipótesis científica.

Por otra parte, hemos subordinado las certezas teóricas, objetivas (en el sentido corriente de la palabra), a la razón activa y a la sensibilidad que se asocia, —acabamos de indicarlo— a su ejercicio. No podemos, desde un punto de vista teórico, encontrar la unidad de lo real, descubrir un elemento según el cual todos los otros variarían. Y como sin embargo queremos unificar lo real, son nuestras preferencias estéticas y morales las que lo unifican. Idea común, en un sentido a Kant y a Auguste Comte: la única concepción de conjunto que podríamos hacernos del universo es una concepción humana, sociológica. Al no considerar, incluso, que la naturaleza física nos presenta a la vez, caos y leyes, orden y azar. Y muy hábil quién diga cuál es el fondo de las cosas, *si hay* más orden que caos. Pero la razón *prefiere* el orden, y ordena el universo.

Tales son, en un último análisis, las únicas relaciones que se podrían establecer, a nuestro modo de ver, entre los diversos tipos de actividad racional, entre la razón y la sensibilidad. No hay allí nada más, sin duda, que las analogías vagas y los enlaces incompletos. Pero, si queremos evitar las generalizaciones aventuradas sobre los problemas de este tipo, es necesario saber contentarse con semejantes soluciones.

El proverbio malgache
Jean Paulhan

En el capítulo II, titulado "A Jakobson" de El Seminario, Libro 20, Aun, *Lacan va a retomar el tema del significante, para definir su función como fundamento de la dimensión de lo simbólico que sólo el discurso analítico nos permite aislar como tal. También en esta lección, apunta a articular el significante con aquello que lo causa. En relación al tema, va a decir: "No olvidemos que al comienzo se calificó, equivocadamente, de arbitraria la relación de significante y significado. Así se expresa, probablemente a regañadientes, Saussure. (...) Ahora bien, lo que pasa por arbitrariedad es que los efectos de significado parecen no tener nada que ver con lo que los causa.*

Pero si parecen no tener nada que ver con lo que los causa, es porque se espera que lo que los causa tenga cierta relación con lo real."

Durante este recorrido Lacan se refiere al proverbio malgache, y tomando la frase como unidad significante, dice: "...ha atizado mi interés un artículo de Paulhan con que me topé hace poco.

Paulhan, en ese tipo de diálogo tan ambiguo en el que se ve envuelto el forastero a cierta área de competencia lingüística, se dio cuenta de que el proverbio, entre los malgaches, tenía un peso específico, un papel peculiar. Que lo haya descubierto en esa ocasión no me impedirá a mí ir más lejos. En efecto, es posible advertir, en los márgenes de la función proverbial, que la significancia es algo que se abre en abanico del proverbio a la locución."

"Referencias..." *publica* La experiencia del proverbio, *de Jean Paulhan.*

Paulhan, Jean (1884-1968). L'Experience du proverbe. Paris, Éditions L'Echoppe, *1993. Traducción: María Pascual.*

NOTA DE *REFERENCIAS...*

Jean Paulhan, nacido en Nîmes en 1884 y fallecido en Seine-et-Marne en 1968, fue una figura central en las letras francesas, tanto por sus escritos literarios y su descollante participación en crítica literaria, como por sus aportes a la teoría de la lengua y la literatura.

Hijo del filósofo Fréderic Paulhan, luego de sus estudios en la Sorbonne partió a Madagascar donde permaneció tres años como profesor, agricultor y buscador de oro.

A su regreso a Francia, en 1913, publicó los *Hain-Teny mérinas*, estudio sobre la poesía malgache, y recibió el nombramiento de profesor en la carrera de Lenguas Orientales.

Al comienzo de la Guerra del 14, se alistó como sargento con los zuavos, experiencia que más tarde plasma en su primera novela, *El Guerrero Aplicado*, publicada en 1915, año en que ingresa en la redacción de la *Nouvelle Revue Française*. Director de esa publicación literaria desde 1925, su desempeño como galvanizador influyente del medio literario francés marcó un período prolongado y brillante con su impronta.

La llegada de la Segunda Guerra mundial determina su alejamiento de la *Revue* y su inmersión en la resistencia francesa, hasta ser arrestado por la Gestapo. Su segundo período al frente de la misma publicación, de 1953 a 1963, tanto como su actividad en la Editorial Gallimard durante 40 años, lo define más que nunca como el descubridor y editor de numerosos y muy diversos escritores.

Llevada discretamente en paralelo, su obra comprende esencialmente cortos textos de narrativa, como el ya mencionado (*Guerrero Aplicado*, 1915; *La guérison sévère*, 1925; *Les causes célèbres*, 1950), ensayos sobre lenguaje (*Les fleurs de Tarbes*, 1941), textos polémicos y políticos (*Lettres aux directeurs de la Résistence*, 1952), escritos sobre arte contemporáneo y pintores (*Braque le patron*, 1946; *Fautrier l'enragé*, 1949; *L'art informel*, 1962).

Su nutrida correspondencia con los nombres más notables del medio literario francés, durante casi medio siglo, hasta ahora conocida parcialmente, es de inminente publicación integral en Francia.

Miembro de la Academia Francesa desde 1945, murió en 1968.

LA EXPERIENCIA DEL PROVERBIO
JEAN PAULHAN

Prefacio de Jean-Yves Pouilloux

Puede ocurrir que al final de un almuerzo nos veamos llevados a contar una historia, un recuerdo de vacaciones, a dar un punto de vista o a manifestar una opinión, y que, en una circunstancia tan común, hagamos la experiencia de una extraña turbación: como si las palabras, las frases que pronunciamos se encontraran de golpe sin fuerza y sin peso, no solamente no interesamos a nuestro público, sino que es como si no habláramos: nuestra palabra no tiene consistencia, y nos vemos llevados a renunciar. Sentimos que esto no se debe solamente a nuestra falta de confianza, a nuestra torpeza o a la mala opinión que se tendría de nosotros; nos parece que no encontramos las fórmulas y el tono que convendría. Otros, por el contrario, lo logran sin esfuerzo y como naturalmente, ellos conocen las palabras de la tribu. Tenemos la impresión de que son las mismas que nosotros empleamos, pero que en nuestra boca no valen y que no somos comprendidos. Existiría entonces la lengua que creemos conocer, y, en ella, otra lengua de la que no poseemos la llave misteriosa que nos permitiría hablar en tal circunstancia, y pertenecer a la comunidad.

Es en tal caso que vale la pena apartar de sí las reacciones del amor propio, del desaliento, para descubrir el secreto que no se había sospechado en principio. Habiendo tenido en Madagascar la experiencia de una turbación análoga ante ciertas frases hechas de las que descubre que no sabe decirlas bien, que las reconoce y no duda casi sobre su sentido, Paulhan se abre a la curiosidad y para decirlo mejor se expone a un aprendizaje. Se lo podría llamar una iniciación. Lentamente, por etapas sucesivas, piensa dominar la situación coleccionando las máximas, y ubicándolas con una determinación conmovedora y torpe: para él, las fórmulas forman parte de un arsenal de sentencias para quienes está reservada una autoridad particular y a las que recurre para dar peso a su propia palabra; ellas son "frases hechas" que va a buscar para significar una idea o un sentimiento, y se desvela en resaltar cuán justificado está su uso. Ahora bien, en ese momento, la misma turbación surge, no basta haber reconocido el proverbio y decirlo, de allí la perplejidad. Paulhan cae poco a poco en la cuenta de un extraño movimiento: mientras que utiliza el proverbio como un "proverbio",

la fórmula no tiene fuerza; por el contrario, desde el momento en que, pronunciando el mismo, olvida que se trata de una frase y tiene la sensación de enunciar un hecho, la dificultad desaparece, "es una verdad cuya existencia yo afirmo", dice. Como si las comillas que se ven sobre la página se escucharan también en la palabra.

Una mirada un poco limitada hubiera podido reservar esta experiencia singular sobre tal particularidad de la comunidad "mérina", como una curiosidad etnológica. Pero no es por saber coleccionar rarezas, ni aún lingüísticas, que Paulhan se interesa en ese fenómeno: él se expone por sí mismo, como una oportunidad de ponerse a prueba, y de pronto reconoce allí lo que caracteriza el acontecimiento de palabra. En ciertas circunstancias, son las palabras que decimos o escuchamos, éstas son entonces frágiles, precarias o sospechosas. En otras, son las cosas mismas, evidentes, indiscutibles e indiscutidas. Toda apuesta de una palabra consiste en pasar de un estado a otro. Este enigmático movimiento de báscula estaba en el centro de la turbación de la que habíamos hecho en principio la experiencia. El misterio del proverbio no consiste tanto en la fórmula que lo contiene sino en la influencia que es susceptible de ejercer por el peso que él mismo lastra. Esta operación misteriosa y banal, no va a dejar de preocupar a Paulhan durante su vida, y se puede considerar la mayor parte de sus textos escritos más tarde, como los jalones de una misma búsqueda incansable, eludiendo irónicamente una conclusión siempre diferida. Lo que en 1913 hubiera podido ser un encuentro exótico dio, en efecto, nacimiento a una verdadera vocación, la de "velar por las palabras y por la buena comprensión del lenguaje".

La fórmula es grave, incluso un poco solemne. Sin embargo son los detalles más anodinos los que llaman la atención: Rabe se levanta cada vez que se pronuncia un proverbio, Ralay separa los brazos y se inclina hacia delante, y Rasoa... Pero es así como no hay detalles en los acontecimientos de palabra, y que si uno les consagra todos sus cuidados, puede ciertamente parecer un retórico puntilloso, obstinadamente clásico y rigurosamente censor a los ojos de ciertos malintencionados (y Paulhan tiene a veces esa reputación), uno puede también encontrar el lugar por excelencia donde hacer la experiencia de la presencia de los otros y del mundo. "El hombre está en el lenguaje (en el sentido en el que los metafísicos dicen que 'está en el mundo')", escribe él a H. Pourrat en 1941. Es necesario decir que era particularmente urgente en ese tiempo no equivocarse sobre los sentidos de las palabras como patria o libertad.

Es hacia esa presencia que Paulhan no deja de encaminarse, lo constata en sus últimos escritos, *Lo claro y lo oscuro, El don de las lenguas*, en los que el carácter místico está completamente explícito.
Antes de estudiar el proverbio, la frase es en principio lo que ella designa, luego cuando se la analiza, una sucesión de palabras, finalmente en su uso no calculado, involuntario, ella constituye un hecho. Una célebre historia relata que antes de estudiar el Zen, la montaña es vista como una montaña; pero aquel que alcanza el corazón mismo de las cosas, tiene el alma serena porque ve nuevamente la montaña como una montaña. Todo lleva a creer que la atención puesta en el lenguaje había conducido a Paulhan hacia la serenidad.

LA EXPERIENCIA DEL PROVERBIO

(He pasado varios años en Madagascar, permaneciendo desde el primer día con una familia malgache con la cual me apliqué a compartir los trabajos y, más que los trabajos, las preocupaciones y los pensamientos. Esto no fue sin torpezas.
Si las dificultades que me presentaron en particular los proverbios son propias de la lengua malgache o comunes a todas las lenguas, no lo investigaré aquí. Sólo deseo describir, con el mayor cuidado que me sea posible, mi experiencia, y los descubrimientos —o bien las artimañas— que me permitieron superar esas dificultades.)

I

Antes de aplicarme a conocer el lenguaje proverbial experimenté de manera particularmente viva su existencia por el fastidio, y, si puedo decirlo, por la culpa que me generaba.
Aprendí el malgache directamente, por el uso, rehusándome durante el primer año a recurrir a la lectura y a la escritura. Cuando ya sabía servirme de la mayor parte de las frases que se utilizaban en las conversaciones cotidianas, recién comencé a tener la sensación de que mi lenguaje difería del de los malgaches: la riqueza de mi vocabulario no era aquí el motivo de discusión, ni tampoco la corrección de mi sintaxis —por el contrario es curioso que no tuve esas preocupaciones sino mucho más tarde, y cuando razonablemente debería haber dejado de experimentarlas— pero más bien me parecía que a mis palabras les faltaba un cierto peso, un valor, un tono de convicción. Ellas me parecían privadas de esa parte de sí mismas que hubiera debido hacerlas aceptar por quienes me escuchaban. Toda discusión, si quería sostenerla, me obligaba a reconocer seriamente que tal vez sabía expresar mis pensamientos, pero no imponerlos.
En toda asamblea, en la que los miembros tienen el mismo derecho a hablar, ocurre que las opiniones más sensatas, y prudentemente expuestas, no "prenden", no dejan huella de su pasaje. Es poco decir que ellas no son escuchadas, parece que no son tampoco comprendidas. El fracaso puede deberse a alguna falta de quién las expresa, a su timidez, por ejemplo. Un adagio malgache hace notar que el huérfano, aunque dijera las cosas más justas, no sería comprendido: porque estaría privado de la seguridad que da el afecto de sus padres.

Aún reconociendo una falta similar en sus efectos, yo no lo relacionaría conmigo, y me negaría a ver en eso un rasgo de mi carácter. Por el contrario, tenía todas las razones para suponer que la autoridad, cuya ausencia yo sentía, era de naturaleza exterior, material, y que no la adquiriría por simple ignorancia: todo era como si en el interior de la lengua común, y perforando por momentos esa lengua, hubiera habido un segundo lenguaje, esotérico, a cuya práctica una convención tácita ligara toda influencia.
En toda lengua existen lenguajes secundarios, especiales, tales como lo son en el francés hablado, el argot de un gremio, o la lengua literaria. La irrupción brusca de uno u otro en una conversación puede sorprender, afectar, molestar. Consideraba en principio de la misma manera a esta segunda lengua malgache, en los casos en que podía distinguirla: ella me hacía reír a menudo, por una especie de desproporción de sus palabras, de su construcción, de su acento, con aquellos de las frases que la habían precedido. Pero la estima que yo veía que le tenían venía rápidamente a detener un sentimiento de ironía. Había hacia ella miramientos que no se hubieran tenido en absoluto por otras frases. Finalmente debía admitir que ella correspondía a un grado, a un modo particular del pensamiento y de la expresión, o bien que provocaba la aparición de ese modo nuevo con su sola presencia. Conseguí bastante rápido reconocer y aislar esa lengua sin ninguna duda. Ella venía tanto a trastornar el tono de una discusión muy larga, como que la precipitaba, acababa por explicarla, o bien paraba en seco una querella naciente; en la familia *hova* donde yo permanecía, tal era el fin de toda disputa: era necesario un proverbio, pero bastaba uno para acabarla. Yo había terminado por suponer que se discutía solamente a la espera de ese proverbio: apostaba conmigo mismo según el cariz que tomaba la conversación, sobre cuánto tiempo tardaría en "aparecer". Me ocurría de adivinar su proximidad por el aspecto más apresurado, más ceñido que tomaba la discusión —como uno "siente venir" el refrán de una canción.
El proverbio, además, poseía un refrán —ciertos refranes, por lo menos— por su oscuridad, por su falta de propósito. Me ocurría reconocerlo por lo extraño de las palabras que contenía, nuevas en la conversación, diferentes al tema del que se trataba hasta ese momento. Tenía otros índices de su presencia: eran dichos de manera suficientemente rápida, más esbozados que dichos —pero con una dignidad y una seriedad singulares. Rabe llegaba incluso a levantarse cada vez que pronunciaba un proverbio; Ralay separaba los brazos y se inclinaba hacia delante. Cuando Rosoa comenzaba a hablar con proverbios, yo tenía la sensación de que ella iba a anunciar

alguna noticia grave, ajena a nuestra conversación: un accidente, una muerte. Nunca había visto a nadie interrumpir los proverbios, por el contrario parecía que todos ponían atención en favorecerlos, en facilitarlos–, como uno lo hace naturalmente con un acróbata que realiza una vuelta peligrosa; o como en los refranes de una opereta, cuando los adversarios de hace un instante se ponen repentinamente de acuerdo.
No buscaba captar el sentido de esas palabras oscuras, sin embargo sentía de entrada alrededor mío la atención, casi la cooperación que ellas exigían. Desde que habían sido pronunciadas, tenía la sensación de que la conversación anterior debía de haber conducido a ellas de alguna manera, y como elevado su nivel. Por estar privado de ellas, mi lenguaje me parecía totalmente marcado de monotonía.
Sólo describo una impresión de la manera más cuidadosa, aunque parezca ingenua. En las conversaciones donde no intervenían la súplica, la orden, la injuria, ni tampoco otras formas de lenguaje que revelan o conllevan una diferencia de dignidad entre los interlocutores —pasajera o durable— la lengua proverbial me parecía hacer las veces, según el caso, de este orden, de esta injuria o aún de la insistencia que traduce la repetición de una misma frase. Ella tenía lugar, si puedo decirlo, sin mucho esfuerzo, y sin que fuera necesario salir del lenguaje.

*

No iba a tardar en encontrar razones más precisas para el asombro. He dicho que me faltaban las razones exteriores al lenguaje que hubieran podido dar ce la influencia del proverbio: estaba limitado a conformarme con el sentido del mismo. Ahora bien, mis primeras tentativas para penetrar ese sentido se enfrentaron a dificultades inesperadas.

RAJAONA: Para ir al mercado tomemos una *filijana*[1].
YO: Sólo hay una hora de camino, mejor vayamos a pié. La *filijana* es buena para los viejos.
RAJAONA: *El respeto se compra.* Si vas a pié al mercado se burlarán de ti.

El respeto se compra es un proverbio. Yo no me doy cuenta, por otra par-

1. Especie de silla de manos.

te, ninguna palabra me lo indica. Pero tomándolo como la simple continuidad de la frase precedente, replico:

—Prefiero hacerlo a mi gusto y que me respeten un poco menos. Por otra parte es seguro que...

Sin embargo no tardo en darme cuenta de que hablo en el vacío, y para mí solo. Me detengo; la discusión no continúa. Rajaona, evidentemente, no se siente afectado. Pero Rabe, que escuchaba, me responde:

—Y yo, he aquí lo que digo: tu eres alcanzado por el proverbio *la voz de la cigarra cubre los campos, pero su cuerpo entero cabe en la mano*. Tú no eres rico, no tienes con qué hacerte el orgulloso.

Como si sólo hubiera esperado eso, al contestar Rajaona usa un nuevo proverbio. No ha tenido en cuenta mi objeción, como si ella hubiera sido dicha en una lengua desconocida.
Debo explicarme tal fracaso y los fracasos del mismo tipo que tuve suponiendo que el sentido no estaba exactamente donde yo lo colocaba. Mi réplica era a partir de una frase que decía más o menos que: el respeto debe comprarse (y cómo podría obtenérselo, si no es por algunos sacrificios; por otra parte, ¿no es la preocupación de todos el adquirirlo?...) Ahora bien, actualmente me doy cuenta que una reflexión tan detallada es ajena a la frase real que ha pronunciado Rajaona: el sentido de alguna de las palabras debe estar menos presente que lo que yo imaginaba, puesto que Rajaona no las reconoce en mi respuesta. Tales aventuras me ayudan a creer en la existencia de un lenguaje especial, tal que no soporta ninguna intrusión del lenguaje común. Al mismo tiempo me parece que una vez alcanzada su altura, la discusión no puede decaer más tarde.

*

Rainipatsa dice a su hijo Ralay:

—Sin embargo, es necesario que te decidas a tomar una mujer. Estás en edad de casarte.

A lo que Ralay responde:

—Eh, padre, yo no quiero que se diga: *él se apresura a tomar mujer y corre enseguida a divorciarse.*

Arriesgo aquí una observación, más o menos como sigue: "No porque te hayas apresurado a casarte querrás divorciarte más rápido; lo uno puede ir sin lo otro...". No se me escucha. Rainipatsa, derrotado en un primer terreno lleva sus quejas a otra parte. Pero hay más. Advierto a continuación que Rainipatsa piensa que estoy de acuerdo con Ralay. Es cuando, dirigiendo sus quejas hacia otro tema, responde:

—Por más que ustedes dos digan, es necesario considerar que Ralay es mi único hijo; yo cuento con él para perpetuar los ancestros...

Más tarde, sin embargo, como repito a Rainipatsa mi advertencia, finalmente la comprende, se limita a citar el proverbio y piensa así convencerme de mi error:

—¡Pero puesto que *él-se-apresura-a-tomar-mujer-y-corre-enseguida-a-divorciarse*!

Se me hace necesario imaginar que las uniones mismas que se encuentran en el interior del proverbio no son lo que parecen ser. Ralay no ha querido decir que una primera prisa corría el riesgo de arrastrar una segunda: más bien, ha citado un hecho que encierra a la vez a una y otra prisa sin que se las pueda distinguir. Como si hubiera dicho: "Y la prisa-para-casarse-y-para-divorciarse-enseguida, ¿qué hacen ustedes con ella, no la consideran?" Una comparación puede servir para precisar la cosa:

CÉDÈS: Está bien por una vez pero no te obligo a volver sobre lo mismo. ¡*A buen entendedor...adiós*!

Que se imagine aquí la réplica:

MIRE: *No porque se haya visto el peligro se sabe cómo evitarlo...*

o cualquier otra reflexión del mismo tipo. Ella parecerá de entrada absurda, ajena a la conversación, por unirse muy fielmente al nudo aparente del

proverbio. Ese proverbio no se elevaba de ningún modo contra la hipótesis de que el buen entendedor podía no estar a salvo. Ni siquiera se trataba de eso; en rigor, el único equivalente aceptable de su sentido sería: "¡Atención!" o "Tómalo por dicho", como el equivalente del proverbio de la prisa sería: "¡Calma. No nos apuremos demasiado!". Pero, es la influencia de ese proverbio que deviene por eso inesperada y misteriosa.

*

No estaba para nada más feliz cuando por el alejamiento de su tema del de las frases vecinas —era el caso más común— el proverbio me advertía que no era una frase común, que exigía un esfuerzo particular. La confusión de la que he hablado no tenía aquí más razón de ser; no fracasaban menos los esfuerzos que hacía para ceñir el proverbio:

RAINIPATSA: Cuento contigo para perpetuar los ancestros. Fíjate en Rainibe que ya ha dado dos nietos a sus padres.
RALAY: Rainibe tiene un puesto y se gana la vida. Yo, no. ¿Acaso no sabes que *se burlan de quién baila sin tambor*?

El proverbio da a entender que el dinero no es menos necesario a los esposos que su tambor a los bailarines. He aquí al menos lo que queda claro; me bastaría con retener esta lengua proverbial, para usarla cuando la necesite. Creo hacer bien hablando, durante algunas semanas, de tambor en relación al dinero, de cigarra en relación a la vanidad: sin ningún éxito. Recurro a las metáforas más inesperadas: ellas parecen a los Malgaches —como a mí mismo, después de todo— dichas como un simple juego; el interés de ese juego, por otra parte, se les escapa.

Pero hay más: el malgache que pronuncia un proverbio parece a menudo ignorar que usa una imagen. Basta con devolvérsela para tomarlo desprevenido.

RABE: ¿Cómo quieres que me defienda contra esa gente? *El buey muerto no se protege de las moscas.*

Yo respondo:

—Pero usted es un buey aún bien vivo y verdadero.

A lo que Rahaja, que se dirige a mí con amabilidad como disculpándome de una falta de buen gusto, dice:

—¿Cómo puedes llamar a Rabe: buey?

Esos diversos fracasos me impedían reconocer en el proverbio algún otro rasgo que no fuera una autoridad bastante misteriosa unida a la ausencia de sentidos diversos y de posibilidades de sentido que ese proverbio, a primera vista, parecía implicar. Finalmente, relacionando más estrechamente el uno al otro de esos dos rasgos, yo no estaba lejos de pensar que el proverbio debía su poder a su misma oscuridad.

II

Tal vez se juzgará, sobre lo que acabo de relatar, que yo era más torpe que el común de los seres. No dudo que un campesino francés, en mi lugar, hubiera salido bien del apuro. Pero antes de venir a Madagascar yo ignoraba la existencia e incluso la posibilidad de un lenguaje proverbial. Más exactamente, poseía algunas nociones abstractas, literarias —y más apropiadas para equivocarme que para comprometerme en la buena senda. Sin duda, también se haya debido a la torpeza de sentir un gusto más asombrado hacia los proverbios que me fueron opuestos, y de conocerlos más tarde de otra manera de la que lo hubiera hecho un campesino.
Yo me veía particularmente desconcertado por la dificultad que encontraba para exponer ante mis camaradas malgaches la causa de mi confusión. Sus respuestas, aunque plenas de buena voluntad, ofrecían una torpeza simétrica a la mía. Desde que quería atraer su atención sobre el proverbio desnudo, aislado del resto de la frase o del discurso que lo contenía, ellos se turbaban, eludiendo mi pregunta y parecían evitar a propósito ceñir, para presentármelo, un objeto del cual yo no podía dudar aunque ellos no tuvieran una idea neta.
Si yo pregunto, así, cuál es el sentido del proverbio: *huevo de alondra al borde del camino; no soy yo el culpable, es la alondra.*

RALAY: ¿Pero dónde lo escuchaste? ¿De qué se trata?

—Ya no me acuerdo. Solamente dime lo que ese proverbio quiere decir.
Ralay reflexiona y me responde:
—Veamos, tú eres mercader de rafia. Vienes al mercado; tu primer cliente es un campesino que no conoce el valor de las cosas. Paga el precio que le pides, supongamos que fueran diez piastras. Tu vecino te dice: "No está bien, robas a ese pobre hombre" Entonces tu le dices: "¿Bromeas? Es su tontería quien le ha robado. *Huevo de alondra al borde del camino; no soy yo el culpable, es la alondra*".
Consigo así captar el sentido del proverbio: se trata de un caminante que ve el huevo, se lo lleva y dice: "No tengo nada que reprocharme, la alondra debía haberlo escondido mejor". ¿Porqué no haberme dado inmediatamente una explicación tan simple? Yo la propongo, no interesa. Es ella correcta o no, apenas me responden. "No hay nada que decir en contra" responde Rajaona cuando yo insisto, sin embargo no es completamente así. Parece ser a la vez incontestable e inútil.

*

IBOALA: Esta vez te vas a corregir, pienso. ¡Cincuenta francos perdidos en una velada!
BELALAO: ¡Ah! Ahora es necesario que juegue para recuperarlos.
—Toma en cuenta el proverbio: *no se atrapa lo que se espera, se pierde lo que se tiene.*
—No se trata de eso. Cuando se tiene paciencia, siempre llega un momento en el que *nacimiento de ternero en otoño, alegría y riqueza a la vez.*
La discusión continúa. Un poco más tarde interrogo a Iboala sobre el sentido del proverbio: *no se atrapa....* "¿Pero cuándo lo he dicho?" me pregunta enseguida. Se lo recuerdo. "¡Ah! Es lo que ocurre a menudo, me explica, cuando los jugadores se obstinan, no importa lo que se les diga..." Así, para dar sentido al proverbio, primero debe situarlo, rodearlo de las mismas palabras que agitaban la discusión. Fuera de esa relación, se niega a imaginarlo. Si insisto, él parece ver en mi insistencia la marca de una cierta hostilidad: no vaya yo a imaginar que él se equivoca, ¿acaso soy yo quien quiere enseñarle a hablar bien? Finalmente parece que hubiera en el interior del proverbio alguna dificultad, algún nudo que exige, para ser captado, que se considere

primero ese proverbio en su aplicación y en su funcionamiento. Él no se basta a sí mismo.

Puedo precisar al presente el rasgo general de las respuestas que se me daban. Esas respuestas parecían suponer que yo conocía ya el proverbio o más exactamente la cosa de la que se trataba en ese proverbio, y que mi incertidumbre recaía sobre la propia expresión de esa cosa. Citando esa expresión —y tanto más cuando ella me era más familiar— se pensaba tal vez tomarme en falta, como si solo mi mala voluntad me hubiera conducido a pedir esos esclarecimientos.

RAZAY: Te equivocas, Rasoa, al ponerte tu *lamaba* nuevo para ir al mercado. Si hay un tropel volverás totalmente desgarrada.

RASOA: No tengas miedo, me pondré a resguardo.

YO: Uno siempre se imagina que se salvará y después, una vez metido en la trifulca, sería necesario ser muy listo para escaparse.

RAZAY: Tal vez Rasoa cree que ella *es el toro de arcilla que no perderá sus cuernos.*

Cuando Rasoa se ha ido pregunto a Razay el sentido de *toro-de-arcilla...* Ella me responde: "Y bien, es así: uno se imagina siempre que se salvará...", repitiendo toda mi frase, como satisfecha y también vengada, por haberme pescado en flagrante delito de ignorancia simulada.

Debo decir aquí de qué ayuda me fueron los jóvenes malgaches educados a la europea, liberados —o que se jactaban de serlo— de toda adhesión a los proverbios y que, teniéndolos solo por frases (y frases estúpidas y casi privadas de sentido, agregaban ellos) me ayudaron mucho a comprenderlos. Por otra parte yo desconfiaba de esos jóvenes cuyo lenguaje contenía, al lado de palabras malgaches puras, un montón de palabras inglesas o francesas, apenas transformadas (y aún ocurría, para mi gran escándalo, que ellos prodigaban a esas palabras extranjeras, el mismo respeto que sus padres les brindaban a los proverbios).

Sin duda él no captaba espontáneamente el sentido del proverbio: usando a veces la etimología, citando por otra parte alguna prescripción de los ancestros donde figuraba el proverbio, pero sobre todo recordando los diversos lazos y las imágenes a las cuales yo había debido renunciar. Eran piezas y pedazos que componían su sentido. Poco importa: esta actitud indiferente ofrecía sin duda la parte de inexactitud de la que yo tenía necesidad. Una diferencia de opinión, de modo, colocaba a esos jóvenes malgaches aproximadamente en la misma confusión en

la que me ponía mi ignorancia. De manera que yo no podía estar resentido con los viejos malgaches a quienes me había dirigido primeramente, por haber tratado mi ignorancia como si ella hubiera sostenido una opinión diferente.

*

No iba a tardar en darme cuenta que el problema que se me planteaba era aún más complejo de lo que imaginaba. Exactamente, no era solo a mí a quién parecía planteársele (de manera que debía renunciar desde entonces a explicarlo totalmente por mi mera ignorancia de la lengua), sino a los malgaches mismos e incluso a aquellos de entre ellos que me parecían, por otra parte, los más hábiles para hablar. Así ocurría perfectamente que un proverbio, lejos de provocar el acuerdo, la aprobación de todos, se malograba y en cierto modo no hacía gracia. A propósito de él no se consideraba responderle de otro modo que no fuera: "Pero, no es de eso de lo que se trata... ¿Qué has querido decir...?" o bien, lo que me desorientaba aún más: "Palabras todas esas... qué nos cuentas... ¡Déjanos tranquilos con tus proverbios!" (Todo lo que yo hubiera tenido ganas de contestar a cada proverbio que se usaba en contra mío). No se agregaba nada a eso. Finalmente todo pasaba como si ese proverbio mal empleado y obligado a confesar su naturaleza de proverbio, venía en auxilio de la opinión que él atacaba, más que en la de lo que debía sostener. Su autor debía inventar en el acto cualquier otro argumento, cualquier otro proverbio; y aún así difícilmente desembarazarse del ridículo que provenía de una torpeza primera. Así me parecía que el proverbio no podía, en ningún caso, seguir su curso sin algún riesgo. Lo comparaba a un ejercicio difícil, que uno no logra realizar de manera totalmente mecánica. Solo traigo esta observación por que está terminada, y para agregar a las primeras sorpresas una sorpresa nueva que en principio me pareció que las contrariaba. Ella me enseñaba poca cosa, no me enriquecía. Cuando quería recordar en los primeros tiempos los ejemplos de fracasos del proverbio, no lo lograba sino con dificultad (en lugar de que los éxitos se fijaran suficientemente bien en mi espíritu). Era como si nada hubiera pasado: ninguna palabra, ningún giro formaban precisamente parte del fracaso, más que cualquier otro. Caracterizado por la sola ausencia de un éxito, ni la memoria ni la reflexión tenían mucho ascendiente sobre tales ejemplos. También es posible que yo no haya hecho grandes esfuerzos para recordarlos;

tan ocupado como estaba, sin duda, por mis progresos, me defendía de algún modo de retener lo que se me aparecía como un ejemplo para no seguir. De la experiencia hubiera podido sacar la conclusión que no debía desalentarme por una torpeza que era común a los malgaches. Pero elegía más bien pensar que las dificultades a sobrellevar debían ser aquí extremamente grandes.

III

Pasan algunos meses. Mi lenguaje comienza a su tiempo a contener algunos proverbios. Cierto, ocurre muy a menudo que los cite inocentemente en algún relato, "por placer", sin embargo alcanzo algunas veces a hacerlos intervenir en una discusión donde vienen a apoyar mi causa.

¿Cómo he llegado a poseer ese comienzo de ciencia? No me ocurrió descubrir un día, por alguna chispa de sentido, la razón de las dificultades y de las contradicciones que he relatado. No, el progreso se ha hecho en mí poco a poco, oscuramente. En primer lugar, no hay ninguna duda que las ilusiones y los errores que se vieron me hayan servido. El descubrimiento de una imagen, el análisis del sentido, si podían impedirme abandonar el funcionamiento real del proverbio, al menos me daban un marco, los compartimientos donde clasificarlos y encontrarlos enseguida entre mis recuerdos. Ayuda insuficiente, lo acepto; ayuda peligrosa, puesto que el proverbio es a la vez menos y más que un razonamiento o una metáfora: es el uno y la otra en estado petrificado. Para seguir siendo proverbio éste exige que las palabras que lo componen, sean recordadas en un orden idéntico.

Exagero adrede: en efecto, muchos proverbios se dejan modificar ligeramente, abreviarse o desarrollarse sin perder por ello su virtud de proverbio. Solamente que tales alteraciones exigen un tacto y una flexibilidad que yo estaba lejos de poseer: la más ligera modificación me parecía bastar para trasladarlos a la lengua común —y tal era en realidad, el efecto de las alteraciones que yo imaginaba. Así, *se burlan de quién baila sin tambor* era proverbio; pero no lo hubiera sido una frase tal como por ejemplo: "¿Has visto alguna vez bailar sin tambor?", o: "Es para reírse: él baila sin tambor". El solo recuerdo de la imagen debía inducirme a error. Debía recordar la frase proverbial entera, como si hubiera sido una sola palabra. No encontré aquí las dificultades que se hubieran podido esperar. El fracaso de mis primeros ensayos de interpretación, haciéndome encontrar los proverbios absurdos y privados de sentido, lo que es casi lo mismo, me

preparaban para considerar a cada uno de ellos como un todo, un bloque que era necesario captar por entero de un golpe. Por otra parte, para entonces, había aprendido la lengua malgache por frases más que por palabras y ninguna aplicación nueva me era exigida. Ocurrió finalmente que los grupos arbitrarios de palabras que quería retener, poseían ciertas reglas propias de composición, ciertas leyes de sentido. Así todo proverbio podía volverse un molde, un estarcido susceptible de darme, con unos pocos retoques, ciertas reproducciones. Pasaba cómodamente de:

Alma de esclavo: destruir.

Alma de Iketaka: hacerse la coqueta

Alma de niño: no pensar en nada.

Del mismo modo:

Si los dientes están rotos, la culpa es de la cabeza.

devenía:

Si los cabellos son blancos, la culpa es de la cabeza.

o bien aún:

Cómo se protege el ciego: cuando ha sido tocado se inclina de costado.

recuerda a:

Cómo el ratón esquiva los golpes: cuando ha sido tocado salta de costado.

Más tarde ocurría que el marco abstracto, el armazón común a toda una familia de proverbios se presentaba de entrada a mi inspiración: ese marco enseguida se adornaba de palabras.

Pero es mucho hablar de un artificio de escolar. Tampoco se bastaba a sí mismo: me ocurría frecuentemente recordar alguna frase que yo sabía que era un proverbio, sin por eso mejor conocer su sentido. Imaginaba retener para cada frase de ese tipo una palabra abstracta que me diera el equivalente. Así: *Si el ojo está reventado, la culpa es de la cabeza* se asociaba a la idea de solidaridad; y *Como se protege el ciego...* a: falta de oportunidad. Para: *Su voz cubre los campos, pero su cuerpo entero cabe en la mano* pensaba en vanidad. Este no era para nada un procedimiento muy seguro: solo servía para un pequeño número de proverbios, y para alguno de ellos no servía en absoluto. Bastó que esas asociaciones me hubieran servido: ellas se eliminaban a sí mismas cuando yo había alcanzado a poseer suficientemente el proverbio, con riesgo de reaparecer si a continuación algún rasgo del sentido de ese proverbio me faltaba.

*

El principal auxilio que encontré en este estudio me vino de afuera, y por una vía inesperada. He dejado entender que todo lo que era malgache, sean costumbres, sean rasgos de carácter o de ingenio, me arrojaba en un entusiasmo bastante ligero. Trataba de compartir este entusiasmo con mis amigos: escribiendo a uno de ellos, le hice llegar, como prueba del ingenio y del espíritu de observación de mis salvajes, toda una lista de proverbios. Después de todo, yo hacía lo que hace la mayor parte de los viajeros; pero la cosa era tal vez más sorprendente, viniendo de mí a quien esos proverbios debían representar totalmente otra cosa que una sutil observación. Tan ingeniosa es la simpatía.

De todos modos me siento el incauto de esa simpatía —tal vez yo componía proverbios con una imagen totalmente diferente de aquella que habían terminado por imponerme mis experiencias. Cuando he citado casi cincuenta proverbios tales como:

Pequeña niña que mira los ojos: es cuando se va que uno la nota.

O:

Cuando la lengua viperina se ha ido se barre la casa.

Admiro cuántas de tales observaciones son finas, reveladoras. Me parecen aclarar cada una un orden de los hechos que hasta entonces me resultaba oscuro.

Acabo de leer los libros de proverbios malgaches que pude procurarme, no como leería un diccionario, sino como un conjunto de pequeños dramas, de fábulas de las cuales cada una tiene en sí un sentido completo:

Cuando es un ciego quién os guía, se termina en una cuneta.

o bien como una colección de máximas:

Los hombres son afortunados.

No es que todos los proverbios se presten a semejante interpretación. Me refiero sobretodo a aquellos que ofrecen algún punto de paradoja o de malicia; los proverbios de simple evidencia me parecen, por el contrario, bastante inútiles; no los considero. Me basta con encontrar treinta proverbios sobre cien capaces de intrigarme y de instruirme para suponer que esos treinta son los "verdaderos" proverbios: en cuanto a los otros, no debo comprenderlos completamente, o bien no son sino proverbios de poca importancia, de segundo rango. Finalmente alcanzo a componer así la imagen de un "alma malgache", moralista, sutil y crítica.

Es notable que el progreso de esta imagen fuera a la par con los que hacía en el uso de los proverbios. Agregaba cada día un matiz nuevo al alma malgache que yo me representaba, y cada día también algunos proverbios

nuevos tomaban un lugar en mis frases. Sin embargo a la larga un hecho me impactó: no eran los mismos proverbios los que figuraban aquí y allá. Como si mi reflexión y mi lenguaje hubieran jugado sobre dos planos diferentes, ocurría que la consideración de un proverbio por su ingeniosidad o su pintoresquismo me privaba de la facultad de servirme de él en una discusión. A la inversa, eran los proverbios en apariencia más desprovistos de interés, tales como:

Un trozo de piedra es piedra.

Cuando las lágrimas caen, es porque el corazón es grande.

los que usaba más cómodamente. Finalmente para mí, todo ocurría como si hubiera habido una antinomia entre el sentido del proverbio y el uso que se hacía de él. Antinomia bajo una forma totalmente accidental, estoy totalmente de acuerdo. Es comprensible que si por el contrario me hubiera aplicado a hacer surgir la sabiduría, el espíritu de orden de los malgaches, o su fidelidad a la evidencia, serían los proverbios paradojales lo que hubieran penetrado en mi lenguaje más cómodamente, sin que yo tuviera, por así decirlo, el tiempo de percibirlos. También alcancé a servirme de los proverbios paradojales tan cómodamente como de los otros desde que cesé de tenerlos por descubrimientos admirables. Desde el día que se me ocurrió, por ejemplo, que ese proverbio: *uno barre la casa cuando la lengua viperina se va,* no me enseñaba nada que no hubiera podido aprender del proverbio francés: *se cierra la puerta de la caballeriza cuando el caballo se ha ido*; y que ese otro: *cuando un ciego os guía, se termina en la cuneta,* había muy bien podido ser importado por un misionero, traté esos dos proverbios mucho más familiarmente, y comencé a servirme de ellos como de las "frases hechas". Me encontraba súbitamente libre de reflexión en relación a ellos. Por otra parte, puede parecer que los primeros procedimientos que se han visto más arriba, gracias a los cuales pude comenzar a captar los proverbios, tenían por efecto provocar precisamente la misma familiaridad, permitir la misma ausencia de reflexión. Ellos escindían el proverbio en dos partes, una de las cuales estaba constituida por la parte material, las palabras y la frase de ese proverbio, la otra, por una idea abstracta pegada como una etiqueta a esa frase inerte, y sin relación interior con ella: de manera que nunca me fue necesario, para utilizar ese proverbio, reformar su sentido detallado. Parece que solo con esa condición podía hacer uso de él. Sin duda es también por una tal antinomia que yo había comenzado por remarcar el efecto y la repercusión exterior —fuera cuando fracasaban mis tentativas para ceñir el proverbio a partir de su sentido aparente, fuera

cuando fracasaban los esfuerzos de los malgaches que yo interrogaba para encontrar, a partir de su uso, y presentarme ese sentido aparente. Así todo mi progreso en el lenguaje proverbial parecía consistir menos en resolver que en prolongar en mí y volverme interiores las diferencias y las oposiciones que en principio me desconcertaban.

IV

Pasó un poco más de un año. Mi lenguaje es actualmente, creo yo, tan rico en proverbios como el de un malgache. Sin embargo no he avanzado en lo más mínimo hacia la solución de la dificultad que me ha ocupado hasta el momento. Más bien me parecería que he perdido el primer interés y la curiosidad que me ligaban a ella. Las reflexiones a las que comenzaban a obligarme los proverbios si las recuerdo en el presente y quiero ponerlas en claro, me parecen inoportunas. Sin duda, si no me hubiera forzado en mantenerlas, en ese momento ellas se hubieran deshecho y perdido. Pero hay más. Las nuevas reflexiones que se me han ocurrido actualmente a propósito de los proverbios, no me parecen para nada más satisfactorias, no contribuyen en nada al recuerdo.

Por cierto, he terminado por tener la sensación de que mi lenguaje es monótono, sin peso ni convicción. Y no quiero imaginar algún entendimiento secreto entre malgaches, que me excede. Esos sólo son, sin duda, rasgos negativos, pero me ocurre también de "cortar" con un proverbio una discusión que se dilata, y sorprender incluso una cierta desproporción de tono y de acento entre mi proverbio y las frases que lo preceden o le siguen: mis palabras parecen haberse hecho, por él, más de prisa, más apuradas. Puedo aún tener la sensación de que un acuerdo muy íntimo y firme se estableció a favor del proverbio, entre mi interlocutor y yo, que ese interlocutor se me vuelve de algún modo, más familiar. Se quiere llamar a esa familiaridad, a ese acuerdo, "influencia", fácilmente me parecerá que he debido al proverbio mi nueva confianza y el haberme podido mostrar más francamente, más abiertamente convencido. Finalmente, no hay ninguna de mis primeras observaciones que, en rigor, me sea posible rehacer, esta vez desde el interior.

De hecho, es un rasgo de esas observaciones que, a primera vista, me detenga: no hay una que no me parezca por un lado, desde que quiero expresarla, inexacta, y que no sea concluyente. Se trata por ejemplo de la confianza, tengo

dificultad en imaginar que ella pueda deberse —y también mi éxito— al empleo que he hecho del proverbio: me parecería más bien que ella se sostiene, justamente, en la verdad de mis palabras. Así me aparto gustoso ante el éxito de las mismas, me retiro, casi pido que se me excuse y si estoy hasta tal punto en lo cierto, gustoso dejaré entender que no es mi falta, que las cosas son así. Finalmente, si es necesario tomar la cuestión absolutamente por ese sesgo, podrá parecerme que he debido a mi seguridad el decir el proverbio, no al proverbio el darme seguridad, y que el proverbio me ha influenciado, lejos que yo haya querido por él influenciar a mi interlocutor. Aún así, tal vez sea pedir demasiadas precisiones a los sentimientos que se desvanecen apenas formados.

Se trata, por otra parte, de la diferencia de tono entre el proverbio y las frases comunes, sin duda yo observo esa diferencia: ocurre en un solo caso, bien determinado, y no precisamente donde mi proverbio triunfa, sino donde fracasa: aún lo recuerdo, me pregunto debido a qué error lo he ubicado mal, experimento finalmente cómo la solemnidad con la cual —me doy cuenta de golpe— lo he pronunciado ha podido ser ridícula. En todo caso, es poco decir que la disposición no me es sensible: no logro solamente imaginarla. Me molestaría haber debido algún éxito al empleo hábil de una frase. Cuando me ocurre observar que ya he escuchado "en proverbio" las palabras que acabo de pronunciar, experimento un malestar, como si esas palabras por eso me fueran retiradas, como si ellas se me volvieran exteriores. Así no basta con decir que las observaciones que hace un momento se esbozaban, son por una parte inexactas, parece que además, puedan ser peligrosas, y que el proverbio no funciona bien sino a condición de no ser tomado por un proverbio. Aún se podría decir, para reflejar un acontecimiento tan paradojal, que el proverbio está, en todo caso, dotado de una importancia singular, pero que la última forma con la cual se le puede dar esa importancia es diciendo que ella se debe al proverbio. Al atacarla así, de frente, la dificultad puede parecer insuperable. Más me apuro y me obligo aquí a la sinceridad, y más me parece que cuando pronuncio un proverbio, no pasa nada: no escucho nada que sea del orden del lenguaje, nada que se pueda expresar relacionándolo a esa especie singular de frase que llamamos proverbio. No hay que asombrarse de que haya perdido mi primera curiosidad en relación a ese proverbio: en el momento en que pensaba alcanzar la explicación a mi inquietud, los términos mismos con los cuales formaba y me presentaba esa inquietud me son quitados.

*

Puesto que toda observación directa del proverbio en el momento de su funcionamiento parece imposible, queda por investigar si no existe una forma de abordarlo por medio de un rodeo y con astucia, aprovechando así algún accidente de este funcionamiento. A medida que el uso del proverbio se me volvía más familiar, debía también señalar que era simplificar en exceso las cosas describir un proverbio —como lo he hecho hasta aquí— tanto teniendo éxito sin reservas como fracasando sin recursos. Por el contrario, eran los casos intermedios, que ahora me ocupaban, los que me parecían los más "interesantes": fueran aquellos donde el proverbio, ya pronunciado pero mal pronunciado, y ubicado sin gran rigor, podía todavía ser "alcanzado", fortalecido por una explicación ingeniosa; fueran aquellos donde, previniendo cualquier obstáculo al funcionamiento del proverbio que me proponía pronunciar, me preocupaba por adelantado en sacar o dar vuelta ese obstáculo. Se trataba, en uno y otro caso, de asegurar o de rectificar mi acción sobre el proverbio: tanto que el mismo estuviera por decirse como ya dicho. El funcionamiento singular, que se nos escapaba hace un instante, se había producido en un caso, solo se trataba de mantenerlo. En el otro caso era necesario preverlo, y componerlo por adelantado. Ahora bien, yo podría descubrir figuras del proverbio singularmente diferentes a favor de una o de otra dificultad.

Ocurre que decida usar proverbios en la discusión para la cual me preparo. Busco entonces fijar por adelantado, en la medida de lo posible, esos proverbios. Hace un momento hablábamos de confianza. Aún estoy en riesgo. Me parece que diciendo el proverbio voy a correr algún peligro, y que éste será "muy fuerte" si triunfa, pero que finalmente el éxito es dudoso. Además, me esfuerzo en poner todas las oportunidades de mi lado. Elijo cuidadosamente mis proverbios, los sopeso, los aprecio. Si Rasendra, a quien voy a reprochar enseguida su gusto por los cabarets, me objeta el deber de seguir a sus amigos, yo le responderé: *Cuando es un ciego quién os guía, se termina en la cuneta.* Si él me opone las conveniencias de estar "a la altura", conservar su rango, yo responderé: *La voz de la cigarra cubre los campos, pero su cuerpo entero cabe en la mano*; y, si él hace valer que no quiere parecer pobre: *Quién habla con los ricos, al volver quema la tranca de su puerta.* Me aplico finalmente a que el proverbio que diré, no pueda en ningún caso presentar una dificultad de sentido irreparable. Quiero que la imagen bastante inesperada para impactar a Rasendra, no sea sin embargo forzada, ni exagerada; que la continuación de las ideas pueda ser descubierta solo al precio de un ligero esfuerzo.

Finalmente, sin dejar de imaginar un fracaso posible, busco y recuerdo los proverbios que conozco hasta poseer un número suficiente para responder a diversos casos que se puedan presentar, para expresar esos casos a mi gusto e incluso transformar útilmente las objeciones mismas que me hará Rasendra.

He aquí, entonces, una primera visión sobre el proverbio —poco hecha, después de todo, para sorprendernos. Antes que el mismo haya funcionado se lo toma por una frase —por otra parte dotada de autoridad— adecuada para expresar tal o cual hecho elegido, con la condición sin embargo de que nada, en el detalle de su sentido, difiera absolutamente de ese hecho. (Lo mismo que una palabra que vuelve a la vez fácil y difícil ubicar su etimología demasiado aparente). Es el caso de decir: *quién habla con los ricos...*, o bien: Es justamente lo que se llama: *la voz de la cigarra...* De acuerdo: he aquí las palabras que convienen a esta situación, la frase que ella exige. Pero no es para nada útil insistir aquí, ni citar nuevos ejemplos: no hay una manera de considerar el proverbio que sea más común, más corrientemente admitida. Es ella quien estaba en el fondo de mis observaciones que yo no había abandonado en absoluto. Se ve actualmente cómo una torpeza, cercana a aquella en la que me encontraba al principio arrojado por mi ignorancia, pero querida, llamada y teniendo la preocupación de no ser tomado desprevenido por alguna réplica, por no ser "ignorante" ante alguna objeción, no debía hacerme desistir.

*

Hay, sin embargo, un segundo punto de vista desde donde puedo actualmente considerar el proverbio. Se ha dicho que podía parecer inasible, en el momento mismo de su funcionamiento: pero ocurre que éste se prolonga. Más aún, ocurre que me encuentro forzado, por algunos incidentes, a mantenerlo —y por eso, aunque fuera por un instante, iluminarlo, desarrollarlo. Es cuando, diciendo el proverbio sin encontrar en un primer golpe la viva adhesión que más o menos confusamente esperaba, vuelvo sobre mis palabras, las retomo y procuro mostrar que "eso estaba bien". Me justifico retroactivamente, o más bien me continúo —tal vez no sin artificio, ni conciencia. Un ligero fracaso, tampoco previsto y que se busca reducir por adelantado, pero que se produce retroactivamente y en el momento que sigue al uso ingenuo del proverbio, sin que uno haya tenido el tiempo de alterar

ese uso, cuando el proverbio, una vez lanzado, se debe imponer bien tal cual es, un tal fracaso es sin duda adecuado para revelarnos los rasgos del estado enigmático que nos ocupa. Bien se lo podría tomar por el hecho.
Sigamos la discusión que se entabla:
RASENDRA: ¿Cómo dejar repentinamente de ir al café? No puedo abandonar a todos mis amigos sin una razón.
YO: Puedes empezar por tomar un poco menos, no permanecer con ellos más que una o dos horas. Por supuesto, todavía no estás limitado a pedir prestado, pero cuando vas a pasear tienes que ir a pié. *Quién conversa con los ricos quema al volver la tranca de su puerta.*
Rasendra no da la impresión de haberse conmovido. No comprende. Insisto:
—Es lo que yo decía: al volver a tu casa te encuentras sin un peso porque pierdes el tiempo tomando con amigos más ricos que tú.
O:
—Después de todo, ir a pié no sería nada, pero tu sabes bien que tu familia no come tanto como quisiera.
O aún:
—Es una verdadera ruina dejar a los suyos en la necesidad, aún si uno no vende todo lo que tiene.
Y así siguiendo.
¿Qué ha ocurrido? Del mismo modo que preparándome a la discusión, buscaba entre muchos proverbios aquel que me parecía que mejor expresaba los hechos por los que estaba preocupado, nombro aquí los hechos, formo las frases que me parecen las más aptas para explicar el proverbio, para hacerlo comprender, en una palabra, para expresarlo. Con ese objetivo los modifico, con ese objetivo los completo, los transformo, me aplico a que Rasendra no pueda desorientarse por ellos. Ciño más de cerca ese proverbio: así, queriendo devolver el "*quemar la tranca*" que éste me propone, paso del "ir a pié" cuyo sentido es muy lejano, a "la familia privada de comer" y luego a la "ruina".
Más adelante:
RASENDRA: No tienes que hacerte la idea porque me has visto borracho dos o tres días seguidos. Para empezar, una nada se me sube a la cabeza, y además esa semana era la fiesta de Ambohibiby; tenía que seguir a mis amigos.
YO: Te has equivocado al dejarte arrastrar. *Cuando es un ciego quién guía, se termina en la cuneta.*
Y como Rasendra duda:

—¿No dices tu mismo que son tus amigos los que te arrastran y que basta un poco de vino para emborracharte?
Justificando, expresando de este modo *el ciego que guía* por tus amigos te arrastran, y la *cuneta* por esa ebriedad rápida: más aún, justificándolas con las palabras mismas de Rasendra, que éste no puede negar, ni retirar, descubro aquí, en esas palabras, como recién en las mías, la misma continuidad de ideas que ofrecía el proverbio, muestro que ellas convienen perfectamente al mismo, que no presentan en relación a él ninguna imagen, ninguna diferencia que sería imposible de reducir; el proverbio hace su unidad: ellas parecen actualmente no tener otra razón de ser que la de expresarlo.
Esta nueva manera de considerar los proverbios no está pensada, más que la primera, para sorprendernos. No es en absoluto la frase lo que en ellos nos retiene sino, por el contrario, el tema: fábula, moraleja, ley de la naturaleza. Frecuentemente se ha querido ver, en los proverbios de un pueblo, la suma de sus conocimientos y algo así como su sistema del mundo: en cuanto a expresar, por el detalle, ese sistema y sus aplicaciones, es cuestión del resto del lenguaje. Es en el mismo sentido que yo notaba primero y citaba luego en mis cartas, aquellos de los proverbios malgaches que me parecían particularmente emotivos. Así es como se clasifican fácilmente los proverbios, no de acuerdo a sus frase, sino según su sentido: proverbios tocantes a la familia, a la sociedad, al rey...
Así parece que la situación de recién se encuentra completamente invertida. Cuando me preparaba para la disputa, dando por sentado el hecho que Rasendra se equivoca al beber, buscaba qué proverbio podría expresar mejor tal hecho. La cuestión era: ¿Cómo podría decir eso el proverbio? A la inversa, desde que el proverbio ha sido pronunciado, se trata —dado el hecho que ese proverbio representa y que ese proverbio es— de encontrar las frases apropiadas para expresarlo de manera exacta, para volverlo preciso. La cuestión se volvió: "¿Cómo eso podría ser dicho por el proverbio?" O más aún, se diría que se trata en uno y otro caso de alcanzar a expresar, por medio de frases, un acontecimiento. Finalmente el proverbio primero es frase, luego acontecimiento. A la inversa, las frases que lo rodean primero son hechos, después sirven de frases.

*

No es muy fácil imaginar cómo se puede producir la inversión cuyo origen y efectos acabamos de ver. La ironía, el humor pueden darnos una idea aproximada. Swift escribe:

"Descuidando rápidamente su verdadero tema, que era hacernos ver toda la abominación del robo, nuestro predicador se dedicó a establecer claramente por su sermón que los pequeños arroyos hacen los grandes ríos y que un peso es un peso."

Y Claude Tillier:

"... Nos pareció a continuación que el orador sólo se preocupaba por probar una cosa: a saber, que el cántaro se rompe a fuerza de ir al agua. Todo le venía bien para eso."

Así se podría decir aún que en lugar de dar mi opinión por el proverbio, yo debía elegir precipitadamente dar el proverbio por mi opinión. Dejo de admitir que Rasendra se equivoca al beber para consagrarme a esta nueva y urgente verdad —de la cuál él no es un caso particular— a saber que *aquel que habla con los ricos quemará su tranca al volver a la casa.* Yo no puedo decir el proverbio de cualquier manera sino a condición de creer inmediatamente que "ocurrió". Parece que el sentido no sea aquí un hecho estable, simple, dado con el proverbio, sino una invención y como un ejercicio a propósito de ese proverbio.

Por más oscura que permanezca en ellos mismos la distracción, el desplazamiento de la adhesión que supone un tal ejercicio, desde que se lo quiere admitir, ellos esclarecen singularmente las dificultades que nos proponía recién el funcionamiento del proverbio. Las singularidades mismas que presentan responden exactamente a las singularidades que nos detenían. Así debía yo observar que mi confianza no era debida a mi proverbio, sino a la verdad de los acontecimientos que citaba. La razón es simple: yo solo quería tener ese proverbio por un acontecimiento verdadero. Por la desproporción de tono entre el proverbio y las frases comunes, ella solo me era apreciable si mi proverbio fracasaba: así es como en caso de éxito yo no hubiera pensado en considerar tal proverbio como frase, y en compararlo con las frases vecinas. Finalmente se ha visto cómo me repele considerar los proverbios por lo que son —al punto que, tratándose de su influencia, me disgusta relacionar dicha influencia con el "proverbio". También aquí el lenguaje nos falla, es difícil admitir que hablando en general de un proverbio se tenga en cuenta otra cosa que no sea una frase dada, formada por ciertas palabras apropiadas para producir ciertos acontecimientos; y exactamente lo contrario de una frase: un acontecimiento independiente de todas las palabras, un hecho que

se trata de expresar. Desde el instante que se alcanza a aislar ese hecho, se cancela toda dificultad: cuando pronuncio el proverbio, no es en absoluto una frase que inserto hábilmente, es una verdad cuya existencia afirmo.

Pero hoy es necesario remontar hasta mis primeras sorpresas: se ha visto que el proverbio se me aparecía de entrada como una frase, en sí clara u oscura, pero en todo caso separada del curso general de la conversación— frase ofreciendo diversos nexos, prestándose a ciertas imágenes y tal que yo solamente pude con algún esfuerzo relacionarla al tema del que se estaba tratando. Ahora bien, me faltaba reconocer al mismo tiempo que ni esos lazos ni esas imágenes eran apreciables por los malgaches que habían utilizado el proverbio. Más aún, evitando ceñirlos cuando intentaba presentárselos, ellos no parecían poder alcanzarlos sino desarrollándolos, y convirtiéndolos en frases comunes. Yo debía también suponer que había en el proverbio algún nudo que exigía, para ser captado, que se considerara a ese proverbio en su aplicación, y en su proyección. Actualmente se puede decir, más simplemente: en su expresión —como una cosa, que no se puede captar si no se ha comenzado por experimentarla. Ahora bien, yo había tomado por palabras lo que los malgaches entendían por cosas. En eso residía nuestro malentendido.

También es un malentendido análogo, pero totalmente desterrado en mí, que yo llamaba más adelante antinomia. Distinguiendo así entre los proverbios complejos, ricos en exceso de sentidos inesperados y por lo mismo condenados a permanecer como frases exigiendo ser considerados aparte. Por otro lado, los proverbios más simples, "va de suyo", evidentes, que yo ubicaba muy bien en las conversaciones, con los que formaba una oposición cercana a aquella que debía más tarde aparecerme entre antes y después del uso del proverbio: el uno complejo, variado, difícil de reducir, el otro por el contrario natural, cayendo por su propio peso, exigiendo solamente ser lo más rápidamente expresado y aplicado. Una prueba de ello era que el proverbio más complejo, si al encontrarlo se me volvía familiar y natural, pasaba cómodamente a la segunda clase.

Finalmente no hay ninguna de mis observaciones, por más contradictorias que hayan podido parecer, que no puedan encontrar aquí su razón y su lugar: es en el pasaje de un estado al otro opuesto —y si se quiere, de una observación a la observación contraria— que se sostiene todo el funcionamiento del proverbio. Su éxito está ligado al éxito de ese movimiento.

*

Si el propósito y la figura general de tal ejercicio nos son actualmente familiares, uno de sus rasgos sin embargo, permanece misterioso: es la influencia que él ejerce. Todo ocurre como si la inversión o más bien la transformación que se ha visto, otorgara a su autor algún mérito. Ella es sin duda difícil, y no siempre exitosa. Pero hay más: ella parece aún grave, apurada al punto que cada uno de los interlocutores, abandonando por un instante su propia opinión, se muestra interesado. Todo pasa como si hubiera tales acontecimientos —los proverbios— que fuera loable, meritorio lograr expresarlos. Así se podría imaginar que el éxito de una expresión difícil —sin la cual el sentido mismo y el lenguaje se verían puestos en peligro— obliga de algún modo a mi adversario, tan interesado como yo en que ese sentido y ese lenguaje continúen, a reconocer la seguridad y el éxito que me significan una dificultad vencida. En ese caso sería necesario decir que mi primera torpeza me ha puesto sobre la vía de una torpeza más general, e inherente, tal vez a todo lenguaje. Si se quisiera nombrar esa torpeza, ella resultaría más o menos así: algunas palabras deben ser tenidas por cosas. Eso sería poco: aún hay cosas singulares, que es urgente decir, y decir del modo más exacto posible —de manera tal que a propósito de esas cosas, o de esas palabras, toda una parte del lenguaje se emplee para establecer que es pasible.

Es probable que también que mis esfuerzos, aún para penetrar el proverbio me hayan engañado —y que finalmente, apurado por terminar con éxito, haya eludido la dificultad más que resolverla. Sólo quería describir esa dificultad y esos esfuerzos.

Ulises y las sirenas
Homero

En El Seminario 7, La ética del psicoanálisis, *capítulo 1, Lacan, en "Nuestro programa" introduce la cuestión de los ideales analíticos: "el primero es el ideal del amor humano" (...) "...el ideal del amor genital." En el capítulo 7, nos aproxima a la discusión de la "dimensión de la pastoral" y nos recuerda cierta faz de la acción analítica y de su doctrina, que "predican" algunos autores analíticos, destinada a "volver a conducirnos hacia un equilibrio normativo con el mundo, hacia el cual la maduración de los instintos conduciría naturalmente." En ese contexto nos dice que un primer abordaje en el orden ético "parecería ser —y sabe Dios que cierto canto de sirena podría al respecto sostener un malentendido— la búsqueda de una moral natural." Volverá a referirse al canto de las sirenas, luego de haber elaborado su axioma sobre la no relación sexual, en la primera lección del seminario* "...Ou pire", *del 8 de diciembre de 1971. Retoma el tema, insiste, y, como él dice, machaca: "Dado la hora, no podría más que indicar rápidamente esto que en relación a todo lo que se plantea como, instituyendo esta relación sexual por una suerte de 'ficción', que se llama el matrimonio, sería buena la regla de que el psicoanalista se diga: sobre ese punto, que ellos se las arreglen como puedan. Es eso lo que él hace en su práctica. El no lo dice, ni siquiera se lo dice por una suerte de falsa vergüenza, pues se cree en el deber de paliar todos los dramas. Es una herencia de pura superstición: hace de médico. Nunca el médico se había metido a asegurar la felicidad conyugal y, como el psicoanalista, no se ha percatado aún de que no*

hay relación sexual, naturalmente el rol de providencia de las parejas lo habita. Todo eso: la falsa vergüenza, la superstición y la incapacidad de formular una regla precisa para ese punto, ésta que acabo de enunciar, 'que se las arreglen', proviene del desconocimiento de esto que su experiencia le repite, pero podría incluso decir le machaca, que no hay relación sexual. Hay que decir que la etimología de machacar (seriner) *nos conduce directamente a 'sirena'. Es textual, está en el diccionario etimológico, no soy yo quien se entrega aquí de golpe a un canto análogo.*

Es sin duda por esto que el psicoanalista, como Ulises lo hace, permanece atado a un mástil... ¡sí!... naturalmente para que eso dure, lo que escucha como el canto de las sirenas, es decir permaneciendo encantado, es decir entendiendo todo al revés, y bien, el mástil, ese famoso mástil en el cual naturalmente no puede dejar de reconocerse el falo, es decir, el significante Mayor, global, ¡y bien! él permanece atado y eso conviene a todo el mundo. No conviene sin embargo a todo el mundo sino en esto de que no tiene ninguna consecuencia enojosa ya que está hecho para eso, para el navío psicoanalítico mismo, es decir para todos aquellos que están en el mismo barco."

Referencias... *publica, una nota acerca de las Sirenas y el Canto XII de Odisea, de Homero.*

Homero (según Herodoto, S IX A.C.). Odisea, *Madrid, Ed. Gredos, S.A., 1998. Traducción: José Manuel Pabón, revisada por Manuel Fernández-Galiano.*

NOTA DE *REFERENCIAS...*

Las sirenas, mitad mujer y mitad aves, fueron mencionadas por primera vez en la Odisea. Habitaban una isla rocosa del Mediterráneo, desde donde con su música atraían a los navegantes. Los barcos, una vez que se acercaban a la costa, zozobraban, y según las distintas versiones del mito, sus tripulantes eran muertos y/o devorados por ellas.
En cuanto a su número y origen, los autores no siempre concuerdan. Apolonio de Rodas en sus *Argonáuticas*, refiere que "...las engendró, luego de estar en el lecho de Aqueloo, la bella Terpsícore, una de las musas..." (Canto IV, v. 893) y Apolodoro en su *Biblioteca* menciona tres: Pisínoe, Agláope y Telxiepia, dándolas, en una oportunidad, como hijas de la musa Melpómene y el dios-río Aqueloo (Libro I 3, 4) y en otra, como hijas de Aqueloo y Estérope (Libro I 7, 10). Tradiciones posteriores, mencionan cuatro: Teles, Redne, Molpe y Telxíope.
En todos los casos, fueron consideradas como músicas notables, "una tocaba la lira, otra cantaba y la tercera tocaba la flauta, y así persuadían a los navegantes a quedarse" (Apolodoro, Epít. 7, 18). Al respecto, Apolonio de Rodas, se refiere a ellas diciendo que "...destruían con el hechizo de sus dulces cánticos a quienquiera" que echase las amarras en su isla (v. 891-892).
"Siempre acechantes desde la atalaya de un puerto excelente (...) arrebataron a muchos el dulce regreso con mortal consunción"; lanzaban "...de sus bocas sus voces de lirio" y de este modo hechizaban con su "armoniosa voz" (v. 900-905).

Desde la Antigüedad, los mitógrafos han especulado acerca de su doble forma. En *Metamorfosis*, Ovidio refiere que no siempre habían poseído alas de ave y que antes de su metamorfosis, habían sido doncellas compañeras de Perséfone. Pero que cuando ésta fue raptada por Plutón, pidieron a los dioses que les diesen alas para poder ir en su busca, tanto por mar como por tierra (Libro V, v. 551-571). Otros autores afirman que su transformación se debía a un castigo infligido por Demeter porque no se habían opuesto al robo de su hija. O que Afrodita les habría arrebatado su belleza porque despreciaban los placeres del amor.
Finalmente, se dice que para las sirenas estaba predicho que morirían cuando una nave pasara frente a la isla sin detenerse, y que despechadas por su fracaso, se arrojarían al mar y perecerían ahogadas.
En las Argonáuticas Orficas, cuenta el poeta Orfeo: "Entonces, pues,

mientras seguía tocando mi forminge, desde lo alto del nevado escollo las Sirenas se asombraron y cesaron en su canto: la una dejó caer de sus manos su lira, la otra su cítara. Gimieron terriblemente, porque el triste destino de una muerte falsa había venido. Y desde lo alto de la escarpada cima se lanzaron a las profundidades del estruendoso mar y su cuerpo y su arrogante figura se transformaron en rocas." (v. 1284-1291)

Cuenta también Pausanias, en Descripción de Grecia, que después de su metamorfosis Hera las convenció para que compitieran en el canto con las Musas y que, "... cuando las Musas vencieron, arrancaron las alas de las sirenas y se hicieron coronas con ellas." (Libro IX 34, 3)

ODISEA
HOMERO

CANTO XII
(Versos 1 hasta 205)

"Nuestro barco las aguas dejó del océano, el gran río,
y salió nuevamente a las olas del mar anchuroso
avanzando a la isla de Eea, en que tiene sus casas
y sus coros la Aurora temprana y el sol sus salidas.
Arribados, hicimos que el barco encallase en la arena
y, saliendo nosotros de él, nos rendimos al sueño
en la misma rompiente aguardando la Aurora divina.

Al mostrarse la Aurora temprana de dedos de rosa,
envié por delante a mis hombres a casa de Circe
que el cadáver trajeran de Elpénor mi amigo. Cortamos
presurosos los leños y allá, sobre un gran promontorio
que avanzaba en el mar, lo quemamos con lloros sin cuento.
Reducido a cenizas que fue con sus armas y arreos,
levantamos el túmulo y, puesta la estela, clavamos
erigido en la cúspide el remo que vivo empuñara.

En tal forma atendíamos nosotros a todo; mas Circe,
al saber nuestra vuelta del Hades, llegó bien compuesta
y solícita. Escolta le daban sus siervas cargadas
de abundancia de pan y de carne y de vino espumoso.

Colocándose en medio nos dijo la diosa entre diosas:
'¡Desdichados, que en vida bajasteis a casa de Hades
sometidos dos veces a muerte cuando una vez sola
la padecen los otros! Mas, ¡ea!, bebed dulce vino
y comed todo el día; llegada la noche saldréis
en la nave, que yo os mostraré vuestra ruta y remedio
os daré contra toda funesta añagaza que os pueda
producir nuevos daños en tierra o en mar.' Así dijo,
persuadido quedó por su voz nuestro espíritu prócer
y estuvimos sentados allí hasta el ocaso comiendo

los tasajos sin fin y bebiendo del vino exquisito.

A la puesta del sol y el venir de la noche, mis hombres
a dormir se marcharon al pie del varado navío
y ella entonces, cogiendo mi mano y llevándome aparte,
tras hacerme sentar reclinóse a mi lado y me hizo
mil preguntas de aquella aventura. Yo a todo respuesta
con verdad le fui dando; al fin díjome Circe, la augusta:

'Así, pues, todo eso ha quedado cumplido; tú escucha
lo que voy a decir y consérvete un dios su recuerdo.
Lo primero que encuentres en ruta será a las Sirenas,
que a los hombres hechizan venidos allá. Quien incauto
se les llega y escucha su voz, nunca más de regreso
el país de sus padres verá ni a la esposa querida
ni a los tiernos hijuelos que en torno le alegren el alma.
Con su aguda canción las Sirenas lo atraen y le dejan
para siempre en sus prados; la playa está llena de huesos
y de cuerpos marchitos con piel agostada. Tú cruza
sin pararte y obtura con masa de cera melosa
el oído de los tuyos: no escuche ninguno aquel canto;
sólo tú podrás escuchar si así quieres, mas antes
han de atarte de manos y pies en la nave ligera.
Que te fijen erguido con cuerdas al palo: en tal guisa
gozarás cuando dejen oír su canción las Sirenas.
Y si imploras por caso a los tuyos o mandas te suelten,
te atarán cada vez con más lazos. Al cabo tus hombres
lograrán rebasar con la nave la playa en que viven
esas magas. No puedo decirte de fijo qué rumbo
te conviene seguir después de ello. Tú mismo, pensando,
lo tendrás que escoger entre dos que se ofrecen: el uno
corre al pie de imponentes peñascos en donde resuena
el inmenso oleaje que en ellos revienta Anfitrita,
la de azules pupilas. Errantes los llaman los dioses.
Ni a las naves es fácil pasar por allí ni siquiera
a las mansas palomas que llevan a Zeus la ambrosía,
porque siempre aquel tajo escarpado arrebátale alguna,
aunque al punto la suple con otra Zeus padre; tampoco

hasta ahora bajel que allí entrara ha escapado del paso,
pues las olas del mar y un turbión de mortíferos fuegos
con tablones de barcos arramblan y cuerpos de hombres.
Una nave crucera tan sólo salvó aquel paraje:
fue la célebre Argo al volver de las tierras de Eetes;
ya lanzada marchaba a chocar con las rocas gigantes
cuando Hera, que amaba a Jasón, desvióla al mar libre.

La otra ruta se abre entre dos promontorios. La cima
de uno de ellos se clava en el cielo anchuroso, cubierta
de una nube perenne y oscura: jamás, ni en los días
de verano u otoño, la baña la luz. Ningún hombre
aquel monte pudiera escalar ni asentarse en la cumbre
aun teniendo diez pares de pies y diez pares de manos,
porque es lisa la escarpa lo mismo que piedra pulida.
Tenebrosa caverna se abre a mitad de su altura
orientada a las sombras de ocaso y al Érebo: a ella
puesto el caso acostad, noble Ulises, el hueco navío.
Ni el más hábil arquero podría desde el fondo del barco
con su flecha alcanzar la oquedad de la cueva en que Escila
vive haciendo sentir desde allí sus horribles aullidos.
Se parece su grito, en verdad, al de un tierno cachorro,
mas su cuerpo es de un monstruo maligno, al que nadie gozara
de mirar aunque fuese algún dios quien lo hallara a su paso;
tiene en él doce patas, mas todas pequeñas, deformes,
y son seis sus larguísimos cuellos y horribles cabezas
cuyas bocas abiertas enseñan tres filas de dientes
apretados, espesos, henchidos de muerte sombría.
La mitad de su cuerpo se esconde en la cóncava gruta;
las cabezas, empero, por fuera del báratro horrible
van mirando hacia el pie de la escarpa y exploran su presa,
sean delfines o perros de mar o, quizá, algo más grande,
un cetáceo entre miles que nutre la aullante Anfitrita.
Los marinos jamás se ufanaron de haber escapado
con la nave sin daño de allí, que con cada cabeza
siempre a un hombre arrebata aquel monstruo del barco azulado.

El peñasco de enfrente es, Ulises, más bajo y se opone

al primero a distancia de un tiro de flecha; en él brota
frondosísima higuera silvestre y debajo del risco
la divina Caribdis ingiere las aguas oscuras.
Las vomita tres veces al día, tres veces las sorbe
con tremenda resaca y, si ésta te coge en el paso,
ni el que bate la tierra librarte podrá de la muerte.
Es mejor que te pegues al pie de la roca de Escila
y aceleres la nave al pasar. Más te vale con mucho
perder sólo seis hombres que hundirte tú mismo con todos.'

Así Circe me dijo, mas yo por mi parte repuse:
'Bien, ¡oh diosa!, contesta a esto otro que voy a decirte:
¿no pudiera yo acaso, escapando a la infausta Caribdis,
defenderme de Escila al venir a atacar a mis gentes?'

Tal le dije y al punto repuso la diosa entre diosas:
'¡Obstinado! Tú siempre pensando en esfuerzos guerreros
y proezas. No cedes siquiera ante dioses eternos,
que no es ella mortal, antes bien, una plaga sin muerte,
un azote tremendo, agobiante, feroz e invencible,
y no hay fuerza capaz contra él: lo mejor es la huida.
Si te paras armado de frente a aquel risco, me temo
que, volviendo a lanzarse, os alcance otra vez con las mismas
seis cabezas y os saque del barco otros tantos varones;
sólo os queda remar bien aprisa y llamar en socorro
a Cratéis, la madre de Escila, que trajo a los hombres
esa plaga: ella sola podrá contener sus ataques.

Vendrás luego a Trinacia, la isla en que pastan las muchas
recias vacas del Sol y sus fuertes ovejas: son siete
las vacadas y siete los bellos rebaños, cincuenta
las cabezas por hato. No tienen nacencia esas reses
ni fenecen jamás y las llevan al pasto unas diosas,
unas ninfas de hermosos cabellos, Faetusa y Lampetia,
que del Sol Hiperión engendró la divina Neera.
Tras darlas a luz y criarlas llevólas su madre
a la isla Trinacia allá lejos y en ella las puso
a guardar las ovejas del padre y sus vacas rollizas.

Si a esas reses respetas atento tan sólo al regreso,
a la patria podréis arribar no sin grandes trabajos;
mas si en algo las dañas, entonces predigo ruina
para ti, tu bajel y tu gente, y si tú la esquivases
irás tarde, en desgracia, con muerte de todos tus hombres.'

Tal me dijo; venía ya la Aurora de trono de oro;
la divina entre diosas marchó al interior de la isla
y yo, en tanto, llegando al bajel ordené a mis amigos
embarcar y soltar las amarras. Entraron al punto
en la nave, ocuparon sus puestos, cogieron los remos
y, sentados en fila, batieron las aguas grisáceas.
Por detrás del bajel azulado mandábanos Circe,
la de hermosos cabellos, potente deidad de habla humana,
el mejor compañero, una brisa propicia que henchía
nuestra vela; nosotros, dispuesto ya todo en la nave,
nos sentamos dejando su rumbo al piloto y al viento.
Afligido yo entonces les dije a mis hombres: '¡Oh amigos!
No está bien que uno solo ni dos los oráculos sepan
que me ha hecho, prolija, a mí Circe, la diosa entre diosas.
Así a todos los he de contar, que quedéis enterados,
ya nos toque morir, ya rehuyamos la parca y la muerte.
Lo primero exhortóme a evitar a las magas Sirenas,
su canción hechicera, sus prados floridos: yo solo
escucharlas podré, pero antes habéis de trabarme
con cruel atadura que quede sujeto en mi puesto.
Bien erguido del mástil al pie me ataréis con maromas
y, si acaso os imploro y os mando aflojar esas cuerdas,
me echaréis sin piedad nuevos nudos.' Con estas palabras
declarábales yo cada cosa a mis fieles amigos.

Entretanto la sólida nave en su curso ligero
se enfrentó a las Sirenas: un soplo feliz la impelía,
mas de pronto cesó aquella brisa, una calma profunda
se sintió alrededor: algún dios alisaba las olas.
Levantáronse entonces mis hombres, plegaron la vela,
la dejaron caer en el fondo del barco y, sentándose al remo,
blanqueaban de espumas el mar con las palas pulidas.

Yo entretanto cogí el bronce agudo, corté un pan de cera
y, partiéndolo en trozos pequeños, los fui pellizcando
con mi mano robusta: ablandáronse pronto, que eran
poderosos mis dedos y el fuego del sol de lo alto.
Uno a uno a mis hombres con ellos tapé los oídos
y, a su vez, a la nave me ataron de piernas y manos
en el mástil, derecho, con fuertes maromas y, luego,
a azotar con los remos volvieron el mar espumante.

Ya distaba la costa no más que el alcance de un grito
y la nave crucera volaba, mas bien percibieron
las Sirenas su paso y alzaron su canto sonoro:
'Llega acá, de los dánaos honor, gloriosísimo Ulises,
de tu marcha refrena el ardor para oír nuestro canto,
porque nadie en su negro bajel pasa aquí sin que atienda
a esta voz que en dulzores de miel de los labios nos fluye.
Quien la escucha contento se va conociendo mil cosas:
los trabajos sabemos que allá por la Tróade y sus campos
de los dioses impuso el poder a troyanos y argivos
y aun aquello que ocurre doquier en la tierra fecunda.'

Tal decían exhalando dulcísima voz y en mi pecho
yo anhelaba escucharlas. Frunciendo mis cejas mandaba
a mis hombres soltar mi atadura; bogaban doblados
contra el remo y en pie Perimedes y Eurílocо, echando
sobre mí nuevas cuerdas, forzaban cruelmente sus nudos.
Cuando al fin las dejamos atrás y no más se escuchaba
voz alguna o canción de Sirenas, mis fieles amigos
se sacaron la cera que yo en sus oídos había
colocado al venir y libráronme a mí de mis lazos.

Ya a lo lejos perdíase la isla y noté por delante
el vapor de unas olas inmensas, sentí sus bramidos,
el espanto a mis hombres tomó y escaparon los remos
de sus manos; oyóse silbar en el agua a las palas
y paróse la nave al negarle los brazos su empuje.

(...)

Telémaco
Paul-Jean Toulet

*El 1º de junio de 1972, en "Las charlas en Sainte Anne", conocidas también como "El saber del psicoanalista", Lacan nos dice, refiriéndose al lado flaco de los analistas: "...ustedes tratan con seres que piensan, que piensan, por supuesto, porque no pueden hacer otra cosa, que piensan como Telémaco o al menos como el Telémaco que describe Paul-Jean Toulet: 'piensan en el gasto' ('*ils pensent a la dépense'*) ¡y bien! de lo que se trata es de saber si ustedes, analistas, y aquellos que ustedes conducen, gastan o no en vano su tiempo." Desde otra perspectiva, en los* Escritos II, *en "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", (Apartado III: Con Freud), Lacan también menciona el poema de Paul-Jean Toulet en el contexto de esas "...experiencias que los hombres viven (...) pensando, pero sin pensar que piensan y como Telémaco pensando en el gasto."*

Referencias..., *publica una nota sobre Telémaco centrada en su preocupación por el gasto y el poema "Contrerimes XXVI" de Paul-Jean Toulet.*

Toulet, Paul-Jean (1867-1920). "Contrerimes XXVI" en Oeuvres Complètes. *Paris, Ed. Robert Laffont S. A., 1986. Traducción: Pilar Altinier.*

NOTA DE *REFERENCIAS...*

Siendo aún muy pequeño, cuando su padre Ulises debió partir hacia Troya, Telémaco permaneció en Itaca junto a su madre Penélope y su ayo Mentor.
Pasados diez años, cuando hubo terminado aquella guerra, los caudillos emprendieron el regreso, pero Ulises, perseguido por la ira de Poseidón, permaneció siete años más, retenido en la isla de la ninfa Calipso.
Los hombres que retornaban de la guerra no podian dar cuenta del destino sufrido por su padre, y es asi que comenzó a darse por supuesta la muerte de Ulises. A partir de entonces, más de 100 jóvenes principes de las islas del reino, cortejaban y apremiaban a Penélope con la esperanza de tomarla por esposa y ocupar el trono.
Los pretendientes se divertian en el palacio de Ulises, bebían su vino y licores, diezmaban su ganado, comían sus vacas, cerdos y ovejas y seducían a sus sirvientas.
A la primera parte de la Odisea, llamada el 'Viaje de Telémaco' o 'Telemaquia' corresponden aquellos cantos cuyo asunto es la descripción del estado de cosas en el palacio de Itaca y el viaje que inicia su hijo, exhortado por Atenea, en busca de noticias suyas.
En el Canto I, Homero nos presenta al joven Telémaco "recostado entre aquellos galanes penando en su alma y soñando entre si con el héroe su padre, si acaso apareciese de pronto y sembrase el espanto entre ellos" (v. 114-16). El joven, nada podía contra esos hombres a los que se refiere diciendo: "se cuidan tan sólo de cítara y canto con razón, pues que comen sin costo de ajena despensa" (v. 159-60).
En el Canto IV, ya iniciado su viaje, encontramos a Telémaco en Esparta, en el palacio de Menelao y Helena a quienes informa de su situación diciendo: "mi mansión se consume, perecen mis pingües haciendas, llena está de enemigos mi casa, y sin darse reposo, me degüellan ovejas y bueyes de pasos de rueda y a mi madre cortejan henchidos de orgullo insolente" (v. 318-21).
En el Canto XVI, ya de regreso, y encontrándose en casa de su porquero Eumeo, vuelve a relatar en esta ocasión a su padre, a quien todavía no ha reconocido, cuál es su situación y la que se vive en palacio: "El Cronion nunca dió más que un hijo a varón de mi raza y así Arcisio engendró sólo uno, Laertes; Laertes, a su vez, padre fue solamente de Ulises, y Ulises en su hogar me dejó solo a mi, del que nunca ha gozado. En mi casa por ello

congréganse mil enemigos: cuantos próceres tienen ahora poder en las islas de Duliquio, de Sama y de Zante, la rica de bosques, y otros que en Itaca abrupta detentan el mando, con mi madre pretenden casar y disipan mi hacienda. Ella en tanto, no puede negarse a un enlace que odia ni al abuso dar fin y ellos comen, devoran mi casa y muy pronto también me tendrán devorado a mi mismo" (v. 117-28).

LES CONTRERIMES
PAUL-JEAN TOULET

XXVI

Comme les dieux gavant leur panse,
Les Prétendants aussi.
Télémaque en est tout ranci:
il pense a la dépense.

Neptune soupe à Djibouti,
(Près de la mer salée).
Pénélope s'est en allée.
Tout le monde est parti.

Un poète, que nuls n'écoutent,
Chante Hélène et les Œufs.
Le chien du logis se fait vieux:
Ces gens-là le dégoûtent.

LAS CONTRARRIMAS
PAUL-JEAN TOULET

XXVI

Así como los dioses atiborran su panza,
Los Pretendientes también.
Telémaco todo rancio está:
Piensa en el gasto.

Neptuno cena en Djibouti,
(Cerca del mar salado).
Penélope se fue.
Todo el mundo partió.

Un poeta, que nadie escucha,
Canta Helena y los Huevos
El perro de casa se hace viejo:
Esa gente allí le repugna.*

* Posiblemente, estos versos aludan al can Argo, el perro de Ulises que "...él mismo allá en tiempos crió sin lograr disfrutarlo, pues tuvo que partir para Troya sagrada. Los jóvenes luego lo llevaban a cazas de cabras, cervatos y liebres, mas ya entonces, ausente su dueño, yacía despreciado sobre un cerro de estiércol de mulas y bueyes..." (*Odisea*, Canto XVII, v. 292-297). [Nota de *Referencias*...]

Indice General de la Colección

Referencias en la obra de Lacan *1*

El Axioma de Monsieur Fenouillard *Christophe*. Hécuba *Eurípides*. Lo Bello *Martin Heidegger*. El asno de oro *Apuleyo*. Sistema del papa Pío VI *Marqués de Sade*. A Una Razón Arthur Rimbaud.

Referencias en la obra de Lacan *2*

San Giorgio Combattente *Carpaccio*. La Cosa Martin *Heidegger*. Mimetismo y Psicastenia Legendaria *Roger Caillois*. Epístola a los Romanos *San Pablo*. Por medio de la ley... *Lutero*. Dafnis y Cloe (I) *Longo*. Booz Endormi *Victor Hugo*.

Referencias en la obra de Lacan *3*

Bacco *Caravaggio*. El sueño de Chuang-Tzu *Chuang-Tzu*. Laocoonte *Gotthold Efraim Lessing*. Un rajá que se aburre *Alphonse Allais*. Pensamientos Pascal. Dafnis y Cloe (II) *Longo*. Los pequeños justos *Paul Eluard*.

Referencias en la obra de Lacan *4*

Teatro olímpico *Palladio*. No busco, encuentro *Pablo Picasso*. La voluntad determinada *Martín Lutero*. Antes del nacimiento del sol *Friedrich Nietzsche*. El asesinato... *Thomas de Quincey*. Pater Noster *Jacques Prévert*.

Referencias en la obra de Lacan *5*

El bibliotecario *Arcimboldo*. La divina comedia *Dante Alighieri*. La Eneida *Virgilio*. El psicoanálisis y la estructura... *Daniel Lagache*. La pesca de la Ballena *Jacques Prévert*. No busco, encuentro *Pablo Picasso*.

Referencias en la obra de Lacan *6*

Estampa japonesa *Harundsu*. El niño y los sortilegios *Colette*. El amor loco *André Breton*. Mito de Pandora *Hesíodo*. Noche oscura *San Juan de la Cruz*.

Referencias en la obra de Lacan *7*

El grito *Edvard Munch*. Temor, culpa y odio *Ernest Jones*. El libro de Mencio *Meng Tsé*. Ubú Rey *Alfred Jarry*. Acerca de las pasiones del amor *Pascal*. Odas *William Wordsworth*.

Referencias en la obra de Lacan *8*

Sobre Tiresias *Apolodoro, Hesíodo*. Diálogos de los muertos *Luciano de Samosata*. Las metamorfosis *Ovidio*. Las tetas de Tiresias *Guillaume Apollinaire*. El sermón del fuego *T.S. Eliot*.

Referencias en la obra de Lacan *9*

El sueño de la razón... *Francisco de Goya*. Apólogo de las palabras heladas *François Rabelais*. Sobre las magnitudes negativas *Immanuel Kant*. Cuadros de viaje *Heinrich Heine*. El mito de Albertina *Marcel Proust*. Tres poemas *Guillaume de Poitiers*.

Referencias en la obra de Lacan *10*

El encantador pudriéndose *Guillaume Apollinaire*.

Referencias en la obra de Lacan 11

El sacrificio de *Isaac Caravaggio.* La Mirada *Jean-Paul Sartre.* El tonel de las Danaides *Horacio, Ovidio y otros.* Acerca del Obispo John Wilkins *J. L. Borges, M. Pobers.* Apólogo de Menenio Agripa *Tito Livio.* La camisa del hombre contento *Italo Calvino.* Sobre la naturaleza de los dioses *Marco Tulio Cicerón.*

Referencias en la obra de Lacan 12

El rostro de Harpo Marx. El Oráculo de Delfos *Plutarco, Heráclito.* Teoría General de la Magia *M. Mauss.* Máximas y Sentencias *La Rochefoucauld.*

Referencias en la obra de Lacan *13*

Santa Agata, Santa Lucía *Zurbarán.* La Fábula de las Abejas *Bernard Mandeville.* Gargantúa *François Rabelais.* Signos *Maurice Merleau-Ponty.*

Referencias en la obra de Lacan 14

La Condición Humana *René Magritte.* Viaje a Montbard *Hérault de Séchelles.* Acerca del Estilo *Conde de Buffon.* Discurso ante la Academia *Conde de Buffon.* La "humanización" del hombre *Louis Bolk.* La belleza será convulsiva *André Breton.* El Extasis *John Donne.*

Referencias en la obra de Lacan *15*

Semíramis construyendo Babilonia *Edgar Degas.* Tragedia *Aristóteles.* Diario de un escritor *Fedor Dostoyevski.* Antígona *Aristóteles.* Los Nueve Libros de la Historia *Herodoto.* Esbozo de una serpiente. *Paul Valéry.*

Referencias en la obra de Lacan *16 El Amor cortés*

Los Cátaros *René Nelli.* Libro de los dos Principios *Juan de Lugio.* Consolamentum Acerca del Gay Saber *Gérard de Sède.* Trovadores Occitanos *Marcabrú y Arnaut Daniel.* Arnaldo Daniello *Dante Alighieri.* Minnesinger

Referencias en la obra de Lacan *17*

El juicio de un loco *Imaginería de Epinal.* Del Arte de conversar *Montaigne.* La verdad de parto *Baltasar Gracián.* Cogito *Descartes.* Rondels Stéphan Mallarmé. Noches Aticas *Aulo Gelio.*

Referencias en la obra de Lacan *18*

Erótica India. Epicuro y sus dioses *A. J. Festugière.* La propiedad es el robo *Pierre-Joseph Proudhon.* El Deseo atrapado por la cola *Pablo Picasso.* Leyes de Manú. Rig Veda. Himno de la Creación.

Referencias en la obra de Lacan *19*

Bocca di leone. Anfitrión *Plauto, Molière.* Santo Tomás *Gilbert K. Chesterton.* La vida nueva *Dante Alighieri.* Miedos *Anton Pávlovich Chéjov.* El loco por *Elsa Louis Aragon.*

Referencias en la obra de Lacan *20*

Grotescos *Francisco de Goya.* Ondina *Jean Giraudoux.*

Referencias en la obra de Lacan *21*

Eros y Psyché *Iacopo Zucchi, André Masson.* Carta sobre los ciegos... *Denis Diderot.* Un drama muy parisino *Alphonse Allais.* La gravedad y la gracia *Simone Weil.*

Ulises y el cíclope *Homero, Luciano.* El círculo de *Popilio Thodor Mommsen.* Historia de medio pollo.

Referencias en la obra de Lacan 22

La develación del falo. Heptamerón *Margarita de Navarra.* Alrededor del Heptamerón *Lucien Febvre.* Griselidis *Boccaccio.* Bundling *Stendhal.* Poemas *Catulo.*

Referencias en la obra de Lacan 23

Iconos. Dios ha muerto *Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche.* Si Dios ha muerto *Fedor Dostoievski.* El Misántropo *Molière.* De la naturaleza de las cosas *Lucrecio.* Las despiojadoras *Arthur Rimbaud.*

Referencias en la obra de Lacan 24

Naturaleza muerta holandesa *Osías Beert.* El hombre se divide en veintidós partes... *M. M. Griaule.* La naturaleza tiene horror al vacío *Blaise Pascal.* El manzano *John Galsworthy.* Artémis *Gérard de Nerval.*

Referencias en la obra de Lacan 25

La Virgen María y la serpiente. La más bella historia de amor *Abelardo, Eloísa.* La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles *Jacques Brunschwig.* Moesta et errabunda *Charles Baudelaire.*

Referencias en la obra de Lacan 26

El Gran Vidrio *Marcel Duchamp, André Breton, Octavio Paz.* Alcibíades *Plutarco.* Satiricón *Petronio.* Noches Aticas *Aulo Gelio.* Tratado de las sensaciones *Condillac.* La Ronda alrededor del Mundo *Paul Fort.*

Referencias en la obra de Lacan 27

Las manzanas *Paul Cézanne.* Dionisio *Sófocles, Homero, Heráclito.* Instituciones Oratorias *Quintiliano.* De las mujeres *Federico Nietzsche.* El duro deseo de durar *Paul Eluard.*

Referencias en la obra de Lacan 28

Extasis de Santa Teresa *Gian Lorenzo Bernini.* Peregrino Querubínico *Angelus Silesius.* Sobre la interpretación *Aristóteles.* Matronas procesadas por envenenamiento *Tito Livio, Voltaire, Eugène Petit.* Aquel que se castiga él mismo *Terencio.* Yo soy el cuchillo y la herida *Baudelaire.*

Referencias en la obra de Lacan 29

San Juan Bautista *Leonardo da Vinci.* Tratado de las pasiones del alma *René Descartes.* Siempre somos demasiado buenos con las mujeres *Raymond Queneau.* Las uvas verdes (el estilo del inconsciente...) *Jeremías, Ezequiel, La Fontaine, Ward Howe.*

Indice de la colección por autor

Autor	Título	Vol.
Abelardo, Pedro	Historia de mis desventuras	25
Abelardo y Eloísa	Cartas de amor	25
Alighieri, Dante	Arnaldo Daniello	16
Alighieri, Dante	La Divina Comedia	5
Alighieri, Dante	La vida nueva	19
Allais, Alphonse	Un rajá que se aburre	3
Allais, Alphonse	Un drama muy parisino	21
Angelus Silesius	Peregrino Querubínico	28
Anónimo	Bocca di leone	19
Anónimo	Consolamentum	16
Anónimo	El rostro de Harpo Marx	12
Anónimo	Historia de medio pollo	21
Anónimo	Iconos (Cristo Triunfante de la bóveda de Dafnis-Mosaicos bizantinos)	23
Anónimo	La develación del falo	22
Anónimo	Leyes de Manu	18
Anónimo	Rig Veda (Himno de la creación. X)	18
Anónimo	Perfumed Garden	18
Apollinaire,Guillaume	Las tetas de Tiresias	8
Apollinaire, Guillaume	El Encantador pudriéndose	10
Apolodoro	El tonel de las Danaides	11
Apolodoro	Sobre Tiresias	8
Apuleyo	El Asno de Oro	1
Aragon, Louis	El Loco por Elsa	19
Arcimboldo	El Bibliotecario	5
Aristóteles	Tragedia	15
Aristóteles	Antígona	15
Aristóteles	Sobre la interpretación	28
Arnaut Daniel	Trovadores Occitanos	16
Aulo Gelio	Noches Aticas	17, 26
Baudelaire, Charles	Moesta et errabunda	25
Baudelaire	Yo soy el cuchillo y la herida	28
Beert, Osías	Naturaleza muerta holandesa	24
Bernini, Gian Lorenzo	Éxtasis de Santa Teresa	28
Bolk, Louis	La "humanización" del hombre	14
Borges, Jorge Luis	Acerca del Obispo John Wilkins	11

Boccaccio	Griselidis	22
Breton, André	El Amor Loco	6
Breton, André	El Gran Vidrio	26
Breton, André	La belleza será convulsiva o no será	14
Brunschwig, Jacques	La proposición particular y las pruebas de no-conclusividad en Aristóteles	25
Buffon, Conde de	Acerca del Estilo	14
Buffon, Conde de	Discurso ante la Academia	14
Caillois, Roger	Mimetismo y Psicastenia Legendaria	2
Calvino, Italo	La camisa del hombre contento	11
Caravaggio	Bacco	3
Caravaggio	El sacrificio de Isaac	11
Carpaccio	San Giorgio Combattente	2
Catulo	Poemas	22
Cézanne, Paul	Las manzanas	27
Chesterton, Gilbert K.	La verdadera vida de Santo Tomás	19
Chéjov, Anton Pávlovich	Miedos	19
Christophe	El axioma de M. Fenoulliard	1
Chuang-Tzu	El sueño de Chuang-Tzu	3
Cicerón, Marco Tulio	Sobre la naturaleza de los dioses	11
Colette	El niño y los sortilegios	6
Condillac	Tratado de las sensaciones	26
Da Vinci, Leonardo	San Juan Bautista	29
Degas, Edgard	Semíramis construyendo Babilonia	15
De Nerval, Gérard	Artémis	24
De Sède, Gérard	Acerca del Gay Saber	16
Descartes, René	Cogito	17
Descartes, René	Tratado de las pasiones del alma	29
Diderot, Denis	Carta sobre los ciegos...	21
Donne, John	El Extasis	14
Dostoievski, Fedor	Diario de un escritor	15
Dostoievski, Fedor	Si Dios ha muerto	23
Duchamp, Marcel	El Gran Vidrio	26
Eliot, T. S.	El sermón del fuego	8
Eluard, Paul	Los pequeños justos	3
Eluard, Paul	El duro deseo de durar	27
Eurípides	Hécuba	1
Ezequiel	Biblia (profetas)	29
Febvre, Lucien	Alrededor del Heptamerón	22
Festugière, A. J.	Epicuro y sus dioses	18
Fort, Paul	La Ronda alrededor del Mundo	26

Galsworthy, John	El manzano	24
Garzo, Maite	Acerca del Manuscrito de Manesse	16
Giraudoux, Jean	Ondina	20
Goethe	Fausto	6
Goya, Francisco de	El sueño de la razón produce monstruos	9
Goya, Francisco de	Grotescos	20
Gracián, Baltasar	La verdad de parto	17
Griaule, M. M.	El hombre se divide en...	24
Harundsu	Estampa japonesa	6
Heidegger, Martin	Dios ha muerto	23
Heidegger, Martin	Lo Bello	1
Heidegger, Martin	La Cosa	2
Heine, Heinrich	Cuadros de viaje	9
Heráclito	El Oráculo de Delfos	12
Heráclito	Dionisio	27
Herodoto	Los nueve libros de la Historia	15
Hérault de Séchelles	Viaje a Montbard	14
Hesíodo	Mito de Pandora	6
Hesíodo	Sobre Tiresias	8
Homero	Ulises y el cíclope	21
Homero	Dionisio	27
Horacio	El tonel de las Danaides	11
Hugo, Víctor	Booz Endormi	2
Imaginería de Epinal	El juicio de un loco	17
Jarry, Alfred	Ubú Rey	7
Jones, Ernest	Temor, culpa y odio	7
Juan de Lugio	Libro de los dos Principios	16
Kant, Immanuel	Ensayo sobre las magnitudes negativas	9
Lagache, Daniel	El Psicoanálisis y la Estructura de la Personalidad	5
La Rochefoucauld	Máximas y Sentencias	12
La Fontaine	Fábulas	29
Lessing, Gotthold Efraim	Laocoonte	3
Longo	Dafnis y Cloe, I	2
Longo	Dafnis y Cloe, II	3
Luciano de Samosata	El tonel de las Danaides	11
Luciano de Samosata	Diálogos de los muertos	8
Luciano de Samosata	Ulises y el cíclope	21
Lucrecio	De la naturaleza de las cosas	23
Lutero, Martin	Por medio de la ley...	2
Lutero, Martin	La voluntad determinada	4

Macé, Jean	La mitad de pollo	21
Magritte, René	La Condición Humana	14
Mandeville, Bernard	La Fábula de las abejas	13
Manesse, Manuscrito de	Minnesinger	16
Margarita de Navarra	Heptamerón	22
Masson, André	Eros y Psyché	21
Mauss, Marcel	Teoría general de la Magia	12
Meng-Tsé	El libro de Mencio	7
Merleau-Ponty, Maurice	Signos	13
Montaigne	Del arte de conversar	17
Mallarmé, Stéphan	Rondels	17
Molière	Anfitrión	19
Molière	El Misántropo	23
Mommsen, Theodor	El círculo de Popilio	21
Munch, Edvard	El grito	7
Nelli, René	Los Cátaros	16
Nerval, Gérard de	Artémis	26
Nietzsche, Friedrich	Antes del nacimiento del sol	4
Nietzsche, Friedrich	Dios ha muerto	23
Nietzsche, Friedrich	De las mujeres	27
Ovidio	El tonel de las Danaides	11
Ovidio	Las Metamorfosis	8
Palladio, Andrea	Teatro Olímpico	4
Pascal, Blaise	Pensamientos	3
Pascal, Blaise	Discurso acerca de las pasiones del amor	7
Pascal, Blaise	La naturaleza tiene horror al vacío	24
Paz, Octavio	El Gran Vidrio	26
Petit Eugène	Matronas procesadas por envenenamiento	28
Petronio	Satiricón	26
Picasso, Pablo	El Deseo atrapado por la cola	18
Picasso, Pablo	No busco, encuentro	4, 5
Plauto	Anfitrión	19
Plutarco	Alcibíades	26
Pobers, M.	Acerca del Obispo John Wilkins	11
Poitiers, Guillaume de	Tres poemas	9
Prévert, Jacques	Pater Noster	4
Prévert, Jacques	La Pesca de la Ballena	5
Proudhon, Pierre-Joseph	La propiedad es el robo	18
Proust, Marcel	El mito de Albertina	9
Queneau, Raymond	Siempre somos demasiado buenos con las mujeres	29

Quincey, Thomas de	El asesinato considerado como una de las bellas artes	4
Quintiliano	Instituciones Oratorias	27
Rabelais, François	Apólogo de las palabras heladas	9
Rabelais, François	Gargantúa	13
Rimbaud, Arthur	A una razón	1
Rimbaud, Arthur	Las despiojadoras	23
Sade, Marqués de	Sistema del Papa Pio VI	1
San Juan de la Cruz	Noche oscura	6
San Pablo	Epístola a los Romanos	2
Sartre, Jean-Paul	La Mirada	11
Séchelles, Hérault de	Viaje a Montbard	14
Sófocles	Dionisio	27
Stendhal	Bundling	22
Terencio	Aquel que se castiga él mismo	28
Tiépolo, Juan Bautista	La Inmaculada Concepción	25
Tito Livio	Apólogo de Menenio Agripa	11
Tito Livio	Matronas procesadas por envenenamiento	28
Tola, Fernando	Erótica india	18
Valéry, Paul	Esbozo de una serpiente	15
Vatsyayana Mallinaga	Kama Sutra	18
Virgilio	La Eneida	5
Voltaire	Matronas procesadas por envenenamiento	28
Ward Howe, Julia	Himno de Batalla de la República	29
Weil, Simone	La gravedad y la gracia	21
Wordsworth, William	Odas	7
Zucchi, Iacopo	Eros y Psyché	21
Zurbarán	Santa Agata, Santa Lucía	13

Se terminó de imprimir en los talleres de Laf Gráfica, Loyola1654. Buenos Aires, octubre de 2001.

Pintura Expresionista *James Ensor*
La experiencia moral *Frédéric Rauh*
El proverbio malgache *Jean Paulhan*
Ulises y las sirenas *Homero*
Telémaco *Paul-Jean Toulet*

ISSN 1514-0768

FUNDACION DEL CAMPO FREUDIANO EN LA ARGENTINA