

REFLEXIONES EN TORNO A UNA OBRA DE JUAN RIVANO

Io allargo i miei pensieri
Ad alta preda, ed essi a me rivolti
Morte mi dan con morsi crudi e forti.
G. BRUNO.

I

FUE MI primer impulso hacer simplemente una reseña de la obra. Ha pasado algún tiempo desde su publicación y creo que ese propósito no tiene ya sentido. Y tampoco tiene sentido llamar la atención sobre su valor: hay ya un juicio con el que coincido sin reservas. Nos encontramos frente a un pensador y frente a una filosofía. De esto, en América, debemos estar plenamente satisfechos.

He preferido, pues, la vía de la polémica.

Desde las primeras páginas la lectura de la obra fue para mí discusión y guerra, y reconozco que en esto, lleve siempre la peor parte. "La razón es conciliación universal", eso, jamás lo he entendido. No creo, además, que Rivano haya intentado ir, en este aspecto, más allá de "un arrebató del corazón", como él mismo declara¹.

Sobre esa promesa de conciliación quisiera hacer algunas reflexiones. No somos los hombres de estos tiempos de ninguna manera indiferentes al tema del acuerdo y del desacuerdo; hemos vivido veinte años en el sobresalto diario de las tensiones internacionales. Tenemos, además, experiencia común suficiente como para suponer la precariedad de todo acuerdo y nos sobran motivos para temer, en cualquier momento, lo peor. ¿Cómo es posible convenir más allá de la pura conveniencia inmediata? Esta es la pregunta dramática de nuestros tiempos.

Un determinado acto de asentimiento —estar de acuerdo en esto o aquello— está *siempre* expuesto a un renovado proceso de interpretación, es decir, de posible diferenciación (de heterodoxia, cuando se trata de política o religión). No creo que se pueda refutar este aparente escepticismo mío, recurriendo a ejemplos en los que el acuerdo versa sobre entidades, digámoslo así, semánticamente unidimensionales —los entes lógicos o matemáticos—, y no se refuta porque los conflictos humanos en poco se parecen a los problemas matemáticos o lógicos. Pero hay más: "un acuerdo" sobre la solución de un problema estrictamente formal no es un acuerdo: o no se comprende el problema o se desazona a propósito de él; los que llegan a un mismo resultado, suponiendo que sea válido, nada han acordado. Son como viajeros de un mismo tren, en compartimientos separados.

El acuerdo —o el desacuerdo— que surge de la imperiosa necesidad de estar

¹ "Debemos ser sinceros y declarar por adelantado las precarias condiciones de la razón que vive entre nosotros. Son frases de visionario, metáforas místicas, arrebatos del corazón, lo único que actualmente puede aproximarnos a la razón" (Rivano: *Entre Hegel y Marx*, pág. 72).

juntos y del hecho de tener, de alguna manera, que decidir en cada caso lo que son y lo que no son las cosas, constituye mucho más que un mero proceso de sincronización. Ni surge de una conveniencia momentánea, ni es el producto de una convención temerosa de abrir los abismos significativos. El convenir que dice 'sí, tienes toda la razón del mundo' o 'es justo lo que pretendes' confirma a la existencia que pide, a través de la existencia que otorga. 'Yo no creo lo que se dice de ti' es una declaración que, aun cuando sea cierta la crítica que se me hace, revela un ser oculto y positivo que puedo ser, ya que alguien lo ha adivinado.

Para convenir con otro ha de arriesgarse el malentendido o la mala fe. Este es el precio. El verdadero acuerdo se consagra más allá de la mera conclusión. Hablando *more geometrico*, si la conclusión lógica es la horizontal que cierra el proceso explícito del parecer común, cada *intentio* es oblicua a ella y la atraviesa cargando un plus que planta allende el límite conclusivo y que, sin embargo, pretende derivar de éste. Al convenir en algo se presume un proceso común (el con-venir) y es esta presunción la *ἐπέγγραφα* del acuerdo mismo. A la postre, la razón que rubrica la avenencia de ideas y sentimientos sólo se presume: explicitarla parece inconveniente: bien pudiera desplazar el punto de convergencia, retrotraerlo hacia un fondo donde el estado interpretativo insinúa su inaccesible originalidad. Parece inconveniente, porque los hombres se encuentran en lo mismo movidos por repentinas fulguraciones. 'Razonar demasiado es dispersarse'. Este sentimiento pertenece a la experiencia común —que es también la experiencia de las intenciones malogradas— y a propósito de este sentimiento el filósofo puede hacerse más de una pregunta inquietante.

Pero existe otro hecho sumamente significativo: no faltan, a veces, razones poderosas y sobradamente conocidas para convenir en algo. Y, sin embargo, de hecho el litigio y la dispersión persisten¹.

¹ Un caso tomado de la filosofía: "...De todos lados, en tales especulaciones se abre la ruta hacia la divinización del hombre y la humanización de Dios. Pero Berkeley soferma la conclusión" (J. RIVANO, *Entre Hegel y Marx*, pág. 95). Pienso que podría decirse y tal vez con más derecho, que el pensador inglés frena la conclusión solipsística, conclusión evitada también por el idealismo posterior. Cuenta Jacobi (Lettres á Moses Mendelssohn, pág. 123, Aubier): "Il s'étaít mis á pleuvoir tandis que nous étions á table. Gleim le déplora parce que nous devions aller dans son jardin après le repas; Lessin, qui était assis á côté de moi, dit: 'Jacobi, vous le savez, c'est peut-être moi qui le fais' ". Nada de irracional en esta con-

clusión, representa una consecuencia lógica del espinozismo. Pero se dice como chiste. ¿Por qué? *Porque es insensata*. Nadie, que yo sepa, desea llegar a ella. No querer concluir cuando están dadas las premisas y se aceptan es, en buenas cuentas, poner en cuestión la neutralidad ética de la lógica.

El campo de la alienación ofrece *in extremis* el aspecto dramático de nuestro problema principal. También el insano sabe concluir correctamente: sus argumentos no son inconclusivos, son extravagantes: por retrotraerse de la presunción común sobre aquello en que la presunción vive en estado de latencia, por eso, no es cuerdo.

A quien se cree, por ejemplo, el objeto

Así, las relaciones humanas están sin cesar amenazadas por el peligro del malentendido o el de una aparente indiferencia. La mala fe es una modalidad que aquí no queremos tocar.

Planteado el problema en estos términos, todo error en cuanto hay un signo-causa que lo origina, es un malentendido y la imposibilidad de coger lo que el signo manifiesta, siempre trágica. Trágica, se entiende, para el individuo extraviado en su error. 'Es lamentable que no hayas entendido lo que te quise decir'. Recriminaciones de todos los días. Que las cosas se entreguen "en persona" en el acto perceptivo parece ser una metáfora inadecuada. La persona se entrega en signos cuyo hontanar —la intención— queda excluido o incluido de la entrega según la posición relativa del ser que percibe el signo. Sólo el supuesto de la buena fe salva una relación; no salva con todo del malentendido, es decir, de la soledad.

II

Un diálogo posible:

—Hay que morir humilde ante Dios.

—Hay que morir fiel a lo que se fue siempre.

—Lamentable que Ud. se niegue a la confesión: significaba salvarse —sentencia el sacerdote.

El moribundo sonríe solamente. No hay ya tiempo para disputar. A un juicio que excluye se responde con un gesto consistente y definitivo. ¿Cuál de los dos solitarios se lleva la razón?

En las desavenencias cotidianas reconocer que alguien tiene "la" razón es, en la mayoría de los casos, decisivo. Por cierto, se dice también que quien no tiene la razón tuvo "sus" razones para proceder como lo hizo. Hay, pues, una respuesta justificativa común contra el juicio excluyente de una razón anónima.

¿Cómo puede compartirse la razón? El pensamiento de Rivano representa en buena medida la respuesta al problema de un acuerdo fundamental (un

del paladar de las aves —al demente que se cree un grano de maíz— puede conven-
cérsele que su creencia es absurda. La
anécdota popular viene al caso: al llegar
al granero de su casa, acompañado del psi-
quiátra que lo ha convencido, y viendo
que una inocente paloma revolotea sobre
su cabeza, huye despavorido y se precipita
debajo de una carreta detenida. El médi-
co, decepcionado, molesto, lo increpa: 'Pe-
ro, ¿no estábamos de acuerdo en que Ud.
ya no era un grano de maíz?' 'Está bien,
doctor, yo lo sé, Ud. me lo ha demostra-

do, pero ¿cómo saber que esa paloma lo
sabe?'

En el fondo: su demostración, doctor,
era buena mientras yo no salía del mani-
comio y no reingresaba en este mundo
que me enloqueció. Las palomas, por lo
demás, son irracionales, nada saben de de-
mostraciones y actúan sobre las meras
apariencias. ¿Cómo puedo, entonces, pre-
sentarme ante ellas con una pura demo-
stración? (Sobre este tema hay profundas
observaciones en *Existencialismo Teológico*,
de E. Castelli, Rev. "Mapocho", N^o 1.
También en las obras de Chesterton).

acuerdo basado en el reconocimiento de lo Uno, operante) y en este ámbito pongo mis preguntas.

Hay razones poderosas para convenir, por ejemplo, en que es urgente, hoy, detenerse a meditar; urgente, porque existe un proceso en acto cuyo sentido y alcance se desconoce y se teme; urgente, porque se nos dice que en este proceso se pierde o se gana el hombre mismo. Y, sin embargo, el hombre común no se retrae como el filósofo, “piensa desde las cosas”¹, va condensando algunos sentimientos en torno a lo que ve o escucha, saca algunas conclusiones —se afilia tal vez— y por una mínima parte actúa conforme a esas conclusiones. Representa un campo de pugnas potenciales, un dinamismo de interpretaciones cuya inconsistencia resultaría sólo del hecho de alinearlas. El hombre, substrato de tensión y dualidad, es el desacuerdo mismo. ¿Vive por esto, una existencia abstracta? Aunque se lo demuestren, no lo cree². ¿Es un ser alienado? Ciertamente. En primer término, la existencia es enajenación en el sentido de estar siempre en lo ajeno; luego, hay el peligro connatural a la existencia de perderse en aquello que debía provocar una salida hacia sí mismo³. El penetrante examen que hace Rivano de la situación del hombre actual⁴ evidencia que en una sociedad arrollada por el mito del proceso⁵ se hace imposible detener el proceso de desconsagración de la vida. En nuestras condiciones “el destino del hombre parece más amordazado que en época alguna”, pues, ¿Cómo alcanzar al hombre, detenerlo, arrancarle su caparazón de símbolos? ¿Cómo llegar a él con el *Kerygma*? “Es muy difícil combatir la propaganda sin hacerse como ella”⁶. Debemos reconocer que es

¹ Ib., pág. 16.

² Si lo creyera, se sentiría abstracto, devorado por la conclusión, mas, en verdad, por creerlo ya no lo sería. Rivano reconoce que el hombre abstracto es el límite de su razonamiento y que lo es como pasión (“Hágase la prueba de enfrentar a un hombre y decirle que su existencia es abstracta”. Ib., pág. 111). Ahora bien, el hecho de que el objeto de una pasión sea problemático, no vuelve abstracta la pasión.

³ Una pérdida en los símbolos, por ejemplo, como señala Rivano en págs. 56 y 117, o en la entrega definitiva a un proceso —social, económico, racional, etc.— que procede más allá del individuo. Y resulta menos pavoroso entrar a observar el trabajo en una fábrica que presenciar lo que dicen y hacen los hombres en la Bolsa de Comercio. Es pavoroso observar la transustancialización de existencias (la comunidad que produce) en valores bursátiles; pavoroso, porque en el fondo les asiste

una razón económica. Tampoco ellos creen mucho en la existencia substancial, son procesualistas puros, convencidos de la racionalidad cósmica de la ley de oferta y demanda. No digo que piensen estas cosas, pero actúan como si las pensarán y en la Bolsa domina el proceso, sostenido sólo por la substantividad de los símbolos.

Un hombre puede venderse a otro hombre. Difícil predecir qué resultará de esto. Pero, en una sociedad que es conciencia del proceso y que sabe que su propia existencia depende de ese saber, en tal sociedad no sé cómo el hombre logrará sujetar los términos reales de su existencia. Esta es la pérdida real: un enajenamiento en la enajenación.

⁴ Ib., págs. 117 y ss.

⁵ El proceso es la realidad de la vida contemporánea: el mito consiste en suponer que este proceso es un bien. Por qué sea un bien, sobre esto no hay acuerdo, ni tiempo para averiguarlo.

⁶ Ib., pág. 117.

imposible. ¿Qué puede hacerse, entonces? He oído, con mucha frecuencia, afirmar esto: hay que precipitar los tiempos, hacerlos madurar. Acaso esto arrastre la pérdida de millones de seres. ¿Qué importa? ¿Qué importa si para alcanzar su concepto el género humano deba inmolarse ahora la abstracta vida que lleva? No se concluye así, pero la historia reciente, la historia que en parte hicieron los discípulos de Hegel, muestra la derivación práctica del sistema. Odioso el presente. Digno de compasión el pasado, si es verdad que la historia de este ente “donde la realidad moldea su sabiduría” no ha sido otra cosa que “una ensoñación necesaria”¹. Pero compadecer y negar es bien distinto de amar.

El amor es, ciertamente, ocurrencia de universalidad, pero en un sentido del todo extraño al pensamiento de Rivano.

Yo veo dos modalidades en que el contenido de una experiencia se torna experiencia de un contenido que inunda, descentrándola, tal experiencia²: por una parte, la experiencia de lo individual (experiencia amorosa, experiencia estética, etc.); por otra, la experiencia de la incontrovertibilidad lógica, universal *stricto sensu*. ‘Incontrovertible’ significa ‘ninguna experiencia podrá invalidar este juicio. Debo, pues, como todos, aceptarlo’. Sólo quien sigue al contenido de este proceso “formal” sale a la universalidad y concluye y únicamente en este sentido —si la forma se aprehende en su contenido metafísico— hay una auténtica experiencia lógica. Al contrario, si la lógica debe imponerme algo que la experiencia me niega y si, posteriormente, resulta infructuoso el esfuerzo de rehacer mi experiencia en razón del puro proceso lógico, la ley universal que somete mi experiencia es enajenante³.

Mas en la experiencia amorosa no se corre el riesgo de pagar directo tributo a la universalidad. ¿Y qué de nuevo voy a decir cuando afirme que el amor exige su universalidad como novedad, como pasión irrepitable entre seres irrepitibles? ¿O que el amor antes de ser amor para tal o cual sujeto es pura indeterminación y búsqueda? No hay razón alguna para amar; la razón hay que inventarla. Para odiar al vecino o al extraño descritos con los símbolos agonales adecuados sobran razones que constituyen el pasto diario de la opinión pública. Todo agresor se siente agredido y siente justa su guerra y habla de la asistencia de la razón y mata en su nombre.

¿Cómo aproximarnos al extraño a fin de hacerlo nuestro prójimo? ¿Cómo amar a aquel que todavía no tiene rostro para mí? Suponer que él desea lo mismo que nosotros deseamos, que necesita lo que nosotros necesitamos y que

¹ Pág. 94. Y luego en pág. 145: “No tenemos nada que recordar”.

² Finísimo el tratamiento que da Rivano al problema de la autonomía y universalización del contenido.

³ La lógica como puro *organon* es la negación de la experiencia. Así, por ejemplo... *ergo, Deus est*, representa un saber que no interesa a quien no ha buscado la existencia de Dios. ‘Ud. tendrá razón pero

yo creo otra cosa’. Imposible extirpar la creencia, cuando se trata de lo Absoluto, aun cuando el juicio contrario sea concluyente. La creencia es una modalidad de la presunción. Cuando Rivano habla de la libertad olvida que el verdadero acuerdo tiene su raíz en presumir al otro en lo que parece sin aparecer y que esta entrega supone la libertad-opción, cual aspecto decisivo.

sus deseos y necesidades son tan legítimos como los nuestros, constituiría un argumento para convivir sin destruirse: no para amarse.

El "amor inmediato" debe presumir infinitamente más. Es enajenante, es verdad; atrae exponiendo a una imposición que sólo en el amor encuentra su razón de ser, pero que al surgir de un 'entender no entendiendo' el signo ambiguo que una existencia irradia solamente para esa otra existencia, la pérdida termina sumergiendo sus raíces en las raíces del ser amado. Único lugar de la cautividad es la existencia que insinuando a través de la materia significativa de un cuerpo, y sólo a través de ella, tienta con su presunta amabilidad y tentando así es a su vez tentada, y exigiendo, concede¹.

Pero tampoco el amor nos libera de la angustia de no poder alcanzar la substantividad del sujeto, el misterio de su amabilidad; al contrario, la angustia más. Se suele decir que 'se entienden porque se aman'. Nada más común. Y, sin embargo, ni esta capacidad del amor, comprender a quien se ama, lo cualifica esencialmente. También se dice en el lenguaje de todos los días 'ya no se entienden' y esto no involucra que ya no se amen. Simplemente testimonia las intenciones malogradas de los amantes, deja entrever que el amor, desde su primer estremecimiento, se instaló, quizá, en el terreno de un malentendido ineliminable, cautivo en una malla de signos inconsistentes. Cuando se repite que el amor es ciego se expresa un desconcierto fundamental: sólo quien recoge verdaderamente el mensaje, más que entenderlo, presume su riqueza. El camino hacia el otro supone ser ciegos para el abismo que pueden abrir los brazos ajenos. Amar es proclamar que ese ser es digno de

¹ ¿De qué manera y volviendo hacia qué los ojos "la razón nos arrastra más allá del amor individual en que vivimos encerrados"? (Rivano, *Ib.*, pág. 86).

A mi parecer, sólo el cristianismo ha comprendido que el amor universal debe ser mediatizado a través de la existencia carnal, histórica del Dios-hombre. Y, al fondo de la Historia, dos mitos esenciales: el mito del amor (... Y entonces vio que eso era bueno) y el mito del conocimiento de lo incognoscible (la caída).

Ahora bien, el mito no demuestra, ni tampoco en cuanto mito, discierne las posibilidades hermenéuticas del drama inicial. Para esto está la Mitología, no el mito. Lo que significa que la existencia histórica gana o pierde su mito y, paralelamente, desde el fondo, el mito gana o pierde la historia. No veo, pues, en qué sentido la filosofía cristiana del hombre no sea homogénea con la filosofía cristiana de la Historia, ni en qué sentido se repita "un drama cuyos términos cardinales

son monotonía sin razón" (*Ib.*, pág. 60). Si el mito perteneciera al orden de lo incontrovertible y de lo unívoco el hombre no tendría historia, o ésta sería la repetición absurda del hombre razonable.

Repetir una existencia sería algo monstruoso. Por el contrario, no todos los actos que repite una existencia son enajenantes, como piensa el autor de *Entre Hegel y Marx*. El amor ama la repetición. Se repite también a fin de que algo se revele. El rito y el juego infantil representan el goce de la recreación 'en lo mismo', donde 'lo mismo' es lo que se revela en la repetición. Este es uno de los tantos aspectos anti-dialécticos de la vida.

Los automatismos nerviosos podrían mostrar, por otra parte, el aspecto negativo del mismo fenómeno: el tic se repite y se potencia a partir de un irreconocible primer momento de 'lo mismo' de la personalidad. Un convulsionado intento de regresar hacia un acto mítico, perdido para la memoria.

amor porque se le ama; que ese ser de cuya concreción me cuido en cada vislumbre carnal y a quien anhelo entregarme como una comunicación infinita es el objeto exclusivo de mi amor¹.

¿Y si no es sincera quien dice amarme? ¿Cómo puedo saber yo, cómo puede saber ella de su sinceridad? La idea de la adecuación posee un significado existencial que, a mi entender, no ha sido siempre suficientemente destacado. Hablar es una manera de abrir el acceso al ser de algo. Evidentemente, se habla para decir *algo*, pero lo que no siempre resulta evidente es que ese algo es una ausencia —no una presencia— y que desde ella brota el lenguaje, como desde su fundamento.

El lenguaje propone lo que no está puesto (dado), lo que puede, después, verificarse y lo inverificable. Seguramente en el acto perceptivo no hay imagen y, por tanto, nada para adecuar a la cosa. Pero es innegable también que en el acto perceptivo, en cuanto algo se da y en lo que se da, el lenguaje se reduce a mera indicación (y no a composición propuesta). No se debe pensar el concepto de adecuación tanto en términos de exterioridad e interioridad como en términos ocultamiento y ser presente.

Ahora bien, la intención ajena me está negada *definitivamente*. Sólo poseo como elementos de juicio su palabra y la significación aparente de sus actos (consistentes o inconsistentes), mas, estos elementos no pueden ser decisivos respecto a la realidad de sus verdaderas intenciones. El concepto de adecuación es ineliminable en la experiencia del otro, es decir, en la experiencia de la intimidad ajena no percibida².

No creo que haya construcción filosófica alguna que pueda prescindir del concepto de adecuación, y por tanto, pueda eliminar toda modalidad dualística en la explicación de la realidad. Hablando de un proceso histórico determinado, por ejemplo, bien se puede afirmar que en tal época se tuvo por justo, por absolutamente justo, lo que un siglo más tarde pareció ser monstruosa injusticia. Concedamos esto. Y no sin amargura, puesto que creer ser justos y no serlo es infinitamente más terrible que creer que el sol gira alrededor de la tierra.

Pero en la explicación dialéctica el hombre sale a la verdad a través de un proceso que trasciende las intenciones y la temporalidad singular. Y, con todo, el individuo o el hecho histórico determinado representan una estación necesaria de la manifestación del proceso. Sólo el proceso se verifica —se hace verdadero—, puesto que los hombres son esas entidades que dicen lo que tienen que decir, hacen lo que tienen que hacer y mueren: un cúmulo de escombros productivos. La historia es consistente, no es un absurdo, sólo a condición de pensarla desde el Absoluto. Absurdas son las ilusiones individuales, absurdo, el individuo. Se puede demostrar la absurdidad de la voz humana que grita desde el fondo de la historia 'Yo soy', 'Dios existe', 'He

¹ Y cuando el enamorado pregunte '¿por qué me quieres?' en la respuesta podrá tener su castigo: —Porque eres bueno. (¿Y si fuese malo?). —Porque eres apuesto. (¿Cuánto durará tu amor?). —Porque eres valiente. (¿Y si lo desmin-

tier a alguna ve?). Cuando se responde 'te quiero porque eres tú' la respuesta parece colmar la razón del amor.

² Acepto, en este caso, la posible acusación de inconsistente a propósito de esta experiencia de algo imperceptible.

dicho toda la verdad' —la voz del entendimiento— y agregar, para su consuelo, que en el fondo, el error, el mal y el absurdo fueron necesarios¹. Pero, ¿Quién habla ahora?, mis palabras no corren cavalcando el flujo de la historia, son transhistóricas, han salido al alma del proceso para explicarlo, no para ser explicado por él. Para explicarlo desde la altura del Ser. He divisado el domingo Santo de la temporalidad, por eso soy la expresión adecuada del Absoluto, contrapuesta dualísticamente a todo el balbucear distante y temporalizado de los hombres.

Hay dos realidades: la del hombre, que incluso puede sacrificar su vida por una idea. La condición: que lo que cree, que lo que piensa sea un absoluto. En este sentido, la muerte del héroe o del mártir es la negación de la síntesis dialéctica.

Para los hegelianos, existe la realidad de la Idea, como proceso: todo acto, todo devenir es absoluto por participación (no por decisión) y relativo por conjunción (la verdad se verifica por el enlace dialéctico de sus momentos). Ahora bien, estas dos realidades no pueden convivir efectivamente en un mismo espíritu finito. Por una parte, sólo la inconsciencia —la ilusión de decir, de hacer, de ser algo absoluta— puede sostener el proceso. Por otra parte, quien puede separar la ensoñación de la vigilia y permanecer en ésta mientras la humanidad huelga en aquélla, tal filósofo trasciende la situación diagónica que le toca vivir históricamente. Y en su aserto queda delatada la pretensión de verdad como *adaequatio*. Pero se puede ir más lejos: la Edad Media agotó el problema relativo a la presciencia de Dios. Fue un litigio apasionante que duró siglos. ¿Por qué tanto apasionamiento? Creo que en la sistematización de los dogmas hubo un momento en que el solipsismo teológico era inevitable: si Dios conoce el proceso de la historia y, por anticipado, y la historia de cada existencia, entonces, sólo Dios existe. Pienso que, así planteado el argumento, es irrefutable. Para respetar la existencia ajena parece necesario renunciar a la tentación de hacerla transparente a nuestra mirada. Hay que creer en el hombre; esta es para mí la esencia de todo humanismo. Pero la creencia implica un presupuesto que no puede ser removido: la substancialidad del otro². Quien sabe las intenciones del Absoluto es, en buenas cuentas, el Absoluto y, por esto, está imposibilitado para creer.

¹ Que "nuestro dolor actual es felicidad futura" y que "es" represente "el abandono de la concepción temporal" (pág. 136) constituye, lo primero, un supuesto mundanamente injustificado y, la totalidad del aserto, ininteligible: la temporalidad de las experiencias no es ajena a la experiencia de la temporalidad. Pero Rivano destruye la primera parte —la temporalidad sufrida— en beneficio del puro pensamiento de una actualidad opuesta dualísticamente a la ilusión temporal. Posible refutación: el tiempo común es tiempo enajenado, o la posibilidad mundana de la enajenación. El hori-

zonte temporal es apariencia; debajo, nos encontramos con "el continente sumergido", de que nos habla Husserl. En definitiva, la alternativa es siempre la misma: la razón debe matar el tiempo para hacer su juego.

² Los decisivos análisis de Heidegger en torno a la instrumentalidad, muestran que el instrumento en cuanto está destinado, es reenvío, y por tanto, nada substancial. Comprender el ser de ese ente consiste en dejarlo estar en el medio de su empleabilidad. El instrumento es sólo en la medida en que es consistente con su función.

III

“La razón vendrá con ruido de truenos y con apariencia de cataclismo universal”¹. Puede ser. Pero *hasta el momento* para quien no abriga esas esperanzas en el irrumpir histórico de la Razón, el espectáculo de la historia no significa otra cosa sino que al hombre le fue asignada la caverna platónica y que el dualismo resulta insuperable: insuperable *de facto*.

Sé que el idealismo, en su planteamiento básico, no puede ser refutado. No sé si es verdadero; creo que no; pienso que verdadero e irrefutable no son términos que deban identificarse. Ante esta declaración un hipotético contendiente hegeliano me quita las cartas, me descarta: ‘Con Ud. no se puede discutir’. Ya no sólo diferimos, nos negamos. Y esto es grave, porque mientras haya un insensato que grite ¡no!, la razón permanece enajenada, enloquecida.

El filósofo idealista cierra las cuentas. Y afirma como Dios: no dudes de que las paralelas se tocan en el infinito. Te lo digo porque las he visto. El filósofo “sabe” que la locura, que el suicidio, el surgir cotidiano de lo inaudito y de lo incalculable es el juego del Solitario y, en este sentido, participa de su Soledad².

‘Participo de su soledad, es cierto, porque el hombre no está aún preparado para recibir el mensaje. Para no estar solos hay que convencer al hombre de su alto destino’. Quien así respondiera sabe que el individuo es un serio obstáculo a la Idea y que los medios de convencimiento han de tener en cuenta el punto preciso en que se apoya la remoción de una voluntad. Si el pensador puede cumplir esta tarea, los tiempos venideros lo dirán.

Personalmente, no creo en el Gran Año del Mundo, ni en la vocación de la Razón por lo humano, simplemente porque no encuentro ninguna razón para amar. Pero tampoco creo que un futuro de muerte se cierna sobre los hombres. Pienso —para usar el potente lenguaje de Rivano— que el ‘espíritu como quiera que se manifieste no puede autoaniquilarse y que, desventurado o no, es la esencia de todo’. No creo en la muerte definitiva. Mas es el individuo el que muere y hace bien. La vida es síntesis, síntesis que se va sintetizando hasta volverse el arte de condensar sin espacio. Y algo enseñó al hombre el arte de ser mortal, el paso del devenir al ser substantivo. Por eso creo en el individuo y en la absoluta seriedad de su tragedia.

¹ Ib., pág. 107.

² Hermoso el pasaje de los jugadores (págs. 128 s.). Es verdad que en juego el contenido de la experiencia parece disolver la individualidad, arrastrándola a lo universal, y, no menos cierto que la razón lúdica saca su materia viva (el azar en la distribución) a fin de producir de sí y desde dentro el movimiento hacia sí. El proceso de jugar, por otra parte, representa el esfuerzo por salir, en cada jugada, del azar, pero destruyendo así la unidad de la razón y haciéndola mía o tuya, hasta tal punto, que cuando el juego está ya

decidido, el adversario es un simple pretexto para que yo tenga la razón. La razón vive entre quienes tienen razón (algo, parte de) y quien tiene la razón (“sus” razones no pesan en el juego). Triunfar es poseer la razón a través de los medios convencionales que el juego ofrece: un artificio para que uno de los jugadores termine quedándose con la razón. El juego, más que mostrar la ilusión de los jugadores, ejemplifica una tentación constante de la filosofía: cerrar las cuentas con la ganancia de todos los puntos.