

La política del espíritu: Palabras cruzadas en la ensayística del siglo XX¹

Alejandro Valenzuela Aldridge (Magíster, Pontificia Universidad Católica de Chile)

Resumen: El presente artículo constituye una reflexión histórico-crítica en torno a la noción de “política del espíritu”, que parcialmente retomo de la obra ensayística de P. Valéry. Mi intención es dar con una figuración teórica precisa de esta noción, a través de un diálogo amplio entre ensayistas latinoamericanos de mediados del siglo XX (L. Oyarzún, F. Schwartzmann, J. Millas) y sus pares europeos (K. Jaspers, P. Teilhard de Chardin, P. Valéry).

Palabras clave: espíritu, política, estética.

Abstract: The following article is both a historical and a critical reflection on the notion of “politics of the spirit”, which I partially take from the essays of P. Valéry. My goal is to arrive to a precise theoretical figure for this notion through a wide dialogue between three essayists that wrote during the past century in Latin America (L. Oyarzún, F. Schwartzmann, and J. Millas) and their European counterparts (K. Jaspers, P. Teilhard de Chardin, and P. Valéry).

Keywords: Spirit, Politics, Aesthetics.

*La angustia ante lo horrible queda reprimida
en la conciencia de la impotencia. La humanidad
trata de encubrirse a sí misma este horror*

Karl Jaspers

Guiado por un cierto afán sinóptico, decidí empezar este escrito con un epígrafe de *Origen y meta de la historia* (1949). Sé bien que se trata de un puñado de desencantadas líneas de la Europa de posguerra, pero al mismo tiempo creo que en lo fundamental traducen con exactitud cierta desazón muy presente en la ensayística latinoamericana de mediados de siglo XX. En una época azotada por experimentos totalitarios, por la inminencia del fin del hombre, los últimos estertores del humanismo se hicieron sentir más allá de las fronteras de Europa. Hablar de la vida pública del siglo XX es hablar de un vínculo cimentado en el miedo y la impotencia, en el terror y la angustia, y por consiguiente todo análisis de las formas colectivas de la política de la época pareciera imponer de antemano un paso obligado por un psiquismo fracturado, por subjetividades incapaces de asumir una palabra en que no resuenen aún sus temores.

¹ Este artículo fue escrito dentro del marco del Fondecyt N°1110403, titulado “Imbunche y Majamama: formas negativas de subjetividad y de objetividad en el Ensayo literario y cultural chileno (1925-2009)”. Investigador responsable, Dr. Roberto Hozven Valenzuela (PUC, Chile).

Este es el derrotero histórico-crítico que pretendo seguir, y para ello recurriré a los escritos de dos ensayistas chilenos cuya escasa fortuna editorial contrasta enormemente con la profundidad y originalidad de sus planteamientos, a saber: Luis Oyarzún (1920-1972) y Félix Schwartzmann (1913). A su vez, intentaré hacer dialogar a estos autores con las obras de Karl Jaspers (1883-1969), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y Paul Valéry (1871-1945), esperando con ello generar un amplio panorama que me permita delimitar y conceptualizar la noción de “política del espíritu”.

Para Jaspers, la indiferencia –o también, la impotencia- no es más que una respuesta que los individuos ensayan ante lo que les produce terror. Si éstos son oprimidos, amenazados por ideologías que en nombre de lo universal expulsan toda heterogeneidad particular, la estrategia de supervivencia más adecuada pareciera ser la de negar ese terror mediante un gesto de orden sacrificial. En otras palabras, dado que la catástrofe no puede ser evitada –y por “catástrofe” entiendo el sometimiento total a los investimentos simbólicos, representacionales, del Otro-, la única vía disponible es ejecutar anticipadamente y por cuenta propia esa catástrofe, como si algo se estuviese ganando al aceptar una “muerte menor” bajo la *voluntad de indiferencia* en lugar del padecimiento de una “muerte mayor” por una *voluntad de resistencia*. Esta ruptura o desajuste entre lo que el sujeto querría para sí y lo que acaba finalmente ejecutando para otro, es lo que Luis Oyarzún en *Diario íntimo* denomina angustia. “La angustia es un desajuste, una falta de concordancia, una falta de comunicación entre el sujeto y el objeto, entre nuestra conciencia y el mundo, sea éste naturaleza o personas –cosmos, naturaleza, cultura o prójimo” (OYARZÚN, 1995, p. 326). Este desajuste íntimo, que para Oyarzún estaría en el origen de buena parte de la inestabilidad de la vida americana, es la formulación condensada de las consecuencias psíquicas que se siguen de la incapacidad del sujeto para transformar o modelar la realidad. Su impotencia frente a lo que le rodea condiciona negativamente toda su actividad, y no en pocas ocasiones se revela como el origen traumático a partir del cual sus intervenciones han de ser interpretadas.

En opinión de Oyarzún, esta disyunción entre el individuo y un mundo exterior sentido como ajeno, es duplicada además en el propio sujeto: puesto que debe entregarse a un Otro que en el fondo desprecia, él mismo acaba por despreciarse al convertirse en ese Otro, al asumir su intimidad como un residuo de ese gesto sacrificial que está obligado a asumir. A nivel sintomático, sin embargo, esa intimidad real inexpresada puja, insiste en ser objetivada de algún modo, en ser traída a la luz y no olvidada como un correlato negativo del sacrificio hecho en nombre del mundo exterior.

Para Félix Schwartzmann, “...la voluntad de ser objetivo choca [...] con la ordenación de la vida social que se perfila como desposeída de sentido, lo que acontece tan pronto como el anhelo de actuar proyéctase más allá del curso puramente vegetativo y económico propio de la comunidad” (1950, p. 254). Esta voluntad de expresión no es otra cosa que la necesidad de armonizar la actividad del *yo* en el mundo, de llevarla a un punto en el que sea posible que sus motivaciones internas se ajusten al modo en que éstas se abren al exterior. Que el sujeto no encuentre un piso firme al que le sea posible anclar su intimidad, un espejo que le devuelva una imagen cualitativamente enriquecida de sí, es el lastre que lo mantiene en medio de una escena de negación doble: tanto él mismo como el mundo se le antojan instancias carentes de sentido.

Tanto para Oyarzún como para Schwartzmann, el “militante político” es el paradigma de esta forma de renuncia a la intimidad. Su actividad, incluso en grado mayor al resto, es incapaz de conciliar su actividad en el mundo con el fondo de sus motivaciones personales. Su explícito ser-para-otro (para la Revolución, para la Historia), elimina todo rastro de individualidad que haya estado ahí antes del sacrificio, generando un cierre aún mayor del mundo exterior al demostrar implícitamente que *nada* ha sido sacrificado por él, que es una *nada* la que ha sido entregada y que por tanto debiera resultarle completamente indiferente. En otras palabras, si no hay *algo* heterogéneo por ofrecerle al mundo exterior, si la intimidad del sujeto ha sido completamente volcada hacia éste u ofrecida a la Causa, ningún valor puede haber en ese sacrificio. El modelo activista del revolucionario no cubre la brecha entre sujeto y mundo. Más bien, la inserción mundana que promueve es la respuesta subjetiva que inconscientemente la vuelve más profunda: “He visto ya no pocas veces a revolucionarios angustiados –apunta Oyarzún-, carcomidos por la acción de cada día, sin ventanas a lo desconocido” (1995, p. 298-299).

No hay libertad en el ámbito de la revolución por mandato. La figura del militante latinoamericano –un producto más de la retórica del *engagement* de la época-, es otra prueba del fracaso que, en opinión de Oyarzún, han experimentado todas las revoluciones políticas modernas al intentar equiparar política y libertad. Sobre todo en América Latina, donde el rencor pareciera ser lo que media entre el individuo y quienes le rodean –tesis que *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz comparte-, esta identificación resulta cuando menos problemática. La revolución hecha de consignas y estereotipos, y aplicada sobre la realidad como una hoja de ruta que se impone en nombre de una rigurosa causalidad histórica, no puede sino traer consecuencias nefastas para la expresividad diferenciada del sujeto. Sin la integración de una intimidad activa,

a un tiempo concentrada y expansiva, la revolución es una potencia ciega en la que el hombre se estrecha y degrada progresivamente. El sujeto americano, sin embargo, se entrega impetuoso a esta potencia ciega porque su individualidad caótica e informe, no mediada armónicamente por formas exteriores, le resulta intolerable. “Algunos hombres –dice Oyarzún- se impersonalizan para huir de la tristeza de la personalidad” (1995, p. 111). El ingreso de estos hombres en las agrupaciones colectivas, así como la convicción con la que afirman su adhesión a la ideología de turno, deben ser entonces revisadas en función de este modo de comprensión de la realidad americana, un modo que pone de relieve la dualidad que signa la vida exterior y que sitúa en la impotencia expresiva del *yo* el origen de la pobreza de su diálogo con el mundo. “...Cuando el militante –explica Schwartzmann- se desposee en su círculo íntimo del rigor disciplinario –pura exterioridad- que el partido le impone, sólo es para poner en evidencia su radical duplicidad. Duplicidad que delata su inestabilidad, su caída por debajo de sí, y en la que cambio alguno sustancial se manifiesta, en la que ningún horizonte nuevo se abre para él” (1953, p. 195).

El latinoamericano, al descubrir que al curso de lo real le son indiferentes sus motivaciones internas y que le es imposible trascenderse sin renunciar a su ley propia, decide confiarse a un modelo externo que le permita descansar de su angustia, y suponer al mismo tiempo que su entrada al colectivo ha sido exitosa –solución que, como hemos visto, sólo agudiza el problema al volver el mundo más opaco para el individuo. Karl Jaspers coincide también en que una entrega total a la ideología es equivalente a un empobrecimiento, a una cerrazón del mundo: “...El hombre se oculta, mediante la utopía totalista, lo que en realidad acontece en el todo para hacer lo que el poder le impone en el estrecho marco de las finalidades que puede capturar” (1980, p. 248). No es lo mismo, en ningún caso, una libertad *real* del sujeto, que lo tiene a él mismo por soporte, que una libertad meramente *representacional* de éste, expresamente limitada por el régimen de imágenes que la ideología pone a disposición de los individuos para llevar a cabo procesos de subjetivación regulados. La singular dialéctica que esta situación genera entre indiferencia y entrega apasionada, entre la impotencia y un semblante de infinita potencia, es un fenómeno de primer orden para la cultura latinoamericana. No debiera resultar un misterio que para compensar su sequedad interna, derivada de una profunda incapacidad para lidiar con sus nudos traumáticos, el sujeto americano acabe por entregarse con impunidad al relato salvífico de los mesiánicos. Todo ha de venir del Otro: mientras se le adora porque se espera que colme a quien se sacrifica por él, se le odia porque jamás podría estar a la altura de ese

sacrificio. Por ello, la inmersión sacrificial del sujeto en la utopía totalitaria está lejos de constituir un sacrificio real; la entrega desesperada de este sujeto no ha sido hecha por amor –lo que, según Oyarzún y Jaspers, sustenta al gesto sacrificial–, sino por odio hacia sí mismo. Oyarzún precisa, comentando la obra de Max Scheller: “...todo amor es un amor-sacrificio, eco en la conciencia del sacrificio de una parte por cuenta de un todo que se transforma” (2005, p. 91).

Al participar de lo político de un modo despersonalizado, y actuando sólo en función de la colectividad, lo que se busca a nivel inconsciente es una entrada desesperada a la realidad, aun cuando esa entrada implique la puesta en suspenso de la propia individualidad. La crítica de Oyarzún al marxismo –figura, para él, de lo totalitario en América Latina- suele ir en la línea de este rechazo de lo particular en aras de lo colectivo o social. Sin una vida para sí del individuo, es decir, una vida en la que éste se halle en los demás y supere la cesura que vuelve opaco al mundo, la acción política pierde todo sentido:

Marx parece decir: Vivo para los demás, mi vida se agota en el servicio de los demás, el servicio de los demás es el fin supremo de mi vida. Pero cada uno de esos hombres que están comprendidos en la idea de “los demás” debe decirse a su vez: Vivo para los demás. El esfuerzo de cada hombre resulta perdido si no hay al mismo tiempo que la vida para los demás la vida para sí o la vida para Dios (OYARZÚN, 1995, p. 46).

Mediante esta *reductio ad absurdum*, Oyarzún demuestra que la doctrina del sacrificio total por el otro es profundamente antagónica: al igual que la lógica del deseo, el individuo busca en el otro lo que le falta mientras que ese otro busca a su vez en su otro, en el individuo, lo que a él le falta. La superposición de estas dos faltas, de estas dos magnitud negativas, en ningún caso logra generar un encuentro positivo, real. Más bien, la objetivación buscada es precisamente lo que nunca se alcanza. La salida en aras de la realidad, dialécticamente se transforma en su contrario: “Sólo perdura vivamente en este país el apetito de poder; todo tiende a transformarse en política, incluso el arte o la universidad. Los inseguros de sí mismos quieren revestirse de mantos reales” (OYARZÚN, 1995, p. 134). Así, lo que llamamos exterior en Latinoamérica no es más que un espacio público en el que lo común cede ante la presión de un conjunto de individuos que está ahí sólo para expulsar su trasfondo personal de pulsiones anárquicas, su impotencia, y no para establecer lazos objetivos con los otros al margen de sus propias inhibiciones. Si “todo tiende a transformarse en política” es porque el latinoamericano, paradójicamente, ve y experimenta el mundo como si éste fuera una plataforma del *yo*, como un espacio creado con la función de contener la descarga

desorganizada de sus pasiones individuales. Por medio de una argumentación análoga, estamos en condiciones de afirmar que el militante impersonal no es quien se opone a la figura de la subjetividad hipostasiada; su sacrificio, llevado a cabo por odio hacia sí mismo y con el afán de “revestirse de mantos reales”, es precisamente el síntoma tras el cual oculta una individualidad desorganizada que vuelve opacas todas sus relaciones sociales, opaco su propio estar en el mundo. “Vivimos en una zona medianera entre las cosas y nosotros –dice Bergson, citado por Oyarzún-, exteriormente a las cosas, exteriormente también a nosotros mismos” (2005, p. 84).

Félix Schwartzmann, por su parte, describe las formas políticas latinoamericanas como una “trama racional ordenadora” dispuesta a recoger para sí sólo el sustrato menos problemático del sujeto, con el fin de poder estabilizar en la superficie aquellos nudos traumáticos profundos que le resultan intraducibles. Este llamado se corresponde con una exigencia desrealizadora, “consistente en que el individuo sólo transmita a su partido la vibración de los impulsos primarios, pero racionalmente aislados, liberados, por decirlo así, de la real trabazón que poseen en la vida interior” (SCHWARZTMANN, 1950, p. 275). De esta manera, lo que la esfera pública representa para una ciudadanía angustiada que experimenta la vida colectiva como discontinuidad es un espacio que, a fuerza de recortes, ha terminado por permitir la convivencia, aun cuando el tributo que ésta reclame para su instalación sea una intersubjetividad pobre y frágil. Oyarzún también reconoce la existencia de estas “comunidades sustractivas”, pero al mismo tiempo precisa que en ellas el espectro de la intimidad irrepresentada se vuelca de vez en cuando contra la falsedad de sus relaciones:

Dada la imposibilidad de una convivencia perfecta, a causa de esta trabazón interna del ser humano, la conformidad con un régimen de convivencia disminuido, pero, sin embargo, tolerable, se expresa a través de convenciones que han constituido la malla de las relaciones humanas civilizadas en todas las culturas, especialmente en aquellas que se caracterizan por una dosis mayor de formalismo. Mas, parece darse en el hispanoamericano una resistencia particular contra las convenciones que hacen posible la convivencia política (OYARZÚN, 1995, p. 58).

En el vínculo político nos refugiamos *del* miedo a la disolución anárquica, pero *en él* alimentamos de modo inconsciente el miedo a no llegar nunca a ser nosotros mismos. Curiosa resulta esta llaga: el latinoamericano genera un Otro falsamente omnipotente al que le pide que le revele la verdad sobre sí. Al igual que la histórica, éste pareciera necesitar de la figura de un amo al que pueda confiarle su demanda, esa

angustiante pregunta por lo que no tiene lugar en el orden del saber, para luego demostrar que ese amo también es impotente, que puede reinarse sobre él e incluso flagelarlo, por cuanto jamás podría responder satisfactoriamente a esa demanda. En Chile, esta escisión histórica es la causa de lo que Joaquín Edwards Bello llamó “presidentofagia”, una conducta aparentemente extrapolable a la totalidad de la vida americana.

Esta explosión histórica, que en el terreno social oscila entre un colectivo “vociferante pero inactivo” y el golpe revolucionario de quien busca sacar del poder al líder impotente para poner en su lugar un nuevo espejismo de omnipotencia, suele traducirse en una pulsión autodestructiva a menudo presente en las sociedades latinoamericanas. El diagnóstico de esta pulsión, pareciera ser adicionalmente el eco lejano y latinoamericano de la famosa sección de la *Fenomenología del espíritu* titulada “La libertad absoluta y el terror”. En ella, Hegel apunta que “la única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la *muerte*, y además una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre” (2010, p. 347). Si seguimos a Hegel, lo que habría detrás del estallido histórico de los individuos es la expresión negativa de una libertad real que no tiene modo alguno de positivizarse, en la medida en que apenas lo hace, apenas se estabiliza y objetiva en tanto orden simbólico, se pierde a sí misma: “...allí donde el sí mismo es solamente *representado e imaginario* no es *real*; donde se halla *representado por otro*, no es” (HEGEL, 2010, p. 346). Este desgarró, que antes del sí mismo instala la diferencia como condición primaria de la existencia, corresponde en realidad a la forma de la conciencia moderna. A través del padecimiento, la vida latinoamericana consigue inscribirse en un vasto teatro de impotencias.

Así, la mediación política es concebida por el latinoamericano como lo impropio, o como una instancia que le impone restricciones a su conducta y que en ningún caso alimenta su potencial expresivo. Lo político es lo ajeno, lo que se regula en función de una serie de formas y principios exteriores a la ciudadanía, cuestión que lleva a los sujetos a expulsar fuera de sí sus vivencias a través de actos purgativos informes, ciegos ante la creación de significados compartidos. La esfera política es descrita por Roberto Hozven, estudioso de la obra de Oyarzún, como una guillotina en la que la intersubjetividad está descabezada: “...ni las actividades políticas están mediadas por mi subjetividad (ellos no hacen nada por *mí*) como tampoco mi subjetividad está integrada en sus actividades (*yo* no hago nada *a través de* ellos; ellos no hacen nada *conmigo* ni *por mí*)” (2010, p. 108). En la suspicacia, por consiguiente,

se ejercita el latinoamericano. Al saber éste que su entrada al colectivo está mediada por un conjunto de lazos que le son ajenos, que le obligan a participar de lo comunitario en el sentido de una supresión de su individualidad, su mirada proyecta sobre el otro la imagen de su propio desarraigo: *si al exteriorizarme no soy yo, quien está frente a mí tampoco debe serlo.*

Para el latinoamericano, salir al espacio común implica ceder ante la pobreza de una elección dicotómica: por una parte, la entrega a un deber ser externo que anula la posibilidad de alinear el par sujeto/mundo y que constriñe lo particular en favor de lo general; y, por otra, la negativa a participar de las formas creadas por la colectividad para ensayar una salida anárquica que expulse, informes, sus nudos internos. En la primera de estas salidas, el sujeto retrocede en su impotencia por efecto del deber ser mundano. Su núcleo íntimo no logra integrarse a los movimientos de la realidad, y por tanto sólo llega a concebirse auténticamente a sí mismo cuando se limita al espacio de la clausura individual. La acción del latinoamericano no logra "...configurar una forma de vida en que sentimiento de la existencia y anhelo de actividad coincidan. Así, puede decirse que [éste] sólo descubre su fortaleza al margen de la "acción social", en la que ve un deber ser" (SCHWARTZMANN, 1953, p. 195). La segunda de estas salidas, por el contrario, postula la existencia de un sujeto que, en tensión con la estructura formal del colectivo, decide hipostasiarse y convertir su ley interna en ley externa, borrando así de golpe el mundo. Este tipo de actitud es lo que Schwartzmann y Oyarzún entienden por "titanismo", que en tanto figura condensa el paso desde una intimidad recortada e impotente hacia una subjetividad monstruosa cuya exteriorización carece de toda norma y consideración para con el otro. El titán es, de algún modo, el sujeto de la apertura sin objeto, el sujeto de la apertura sin mundo, y en ese sentido su acción es el trasunto de la fascinación que él mismo experimenta ante su propia potencia; su exteriorización, sin embargo, sólo puede ofrecerle lo que ya está presente en sí mismo –no hay mundo, no hay misterio-, y como apertura es ella la más terrible de las cerrazones, pues se deriva del padecimiento del deseo infinitamente doloroso, sin límite alguno. En palabras de Schwartzmann, el titanismo se da al

...conseguir el individuo identificar las impulsiones interiores con la vida misma en su despliegue. Pero esta unificación emocional, en realidad, no revela aún la presencia de un objeto al que se tienda, como contenido prefigurado de aquel tenso anhelo. Por eso dicho tender no es alegre, sino que, al contrario, resulta tortuoso y aniquilador en cuanto, como hemos visto, el americano forja la unidad de visión entre hombre y mundo creando el mito de su ilimitada fortaleza personal, que corre a parejas con la imagen de la naturaleza como fuerza infinita (1950, p. 262-263).

Este “mito de ilimitada fortaleza personal” resulta doloroso porque en lo íntimo está desgarrado por una antinomia. No hay forma de cumplir con el doble mandato de la “autonomía” y la “totalidad”; la una será siempre conseguida a expensas de la otra: o se expulsa el mundo para dejar al sujeto con su autonomía, o se abandona la autonomía para hacer del sujeto uno con el mundo. El titán es la primera de estas opciones, y su aniquilación personal proviene de hacer de la autonomía el centro de su existencia. Imposibilitado de estar *en* el mundo, este sujeto hipertrofiado decide estar *sobre* él, sometiéndolo todo por esa vía a su desatada fuerza expansiva. Esta oposición, a menudo empleada por ambos ensayistas, es compartida una vez más por Jaspers: “El problema es vivir en el campo de las posibilidades históricas, ver el mundo abierto: el hombre está en él y no sobre él [...] Solamente dejando abiertas las posibilidades conservamos el sentido de la acción en lo particular” (1980, p. 242-243).

La respuesta de Oyarzún y Schwartzmann ante estos excesos subjetivos es la necesidad de crear resistencias para la propia actividad, un trazado de límites que impidan que su resonancia interna se imponga por sobre los movimientos de todo aquello que no le es idéntico y que reclama para sí una existencia propia. La humanidad está en Oyarzún estrechamente vinculada al concepto de libertad, y por ello es fundamental entender hasta qué punto ésta presupone la noción de “límite”, tal y como Karl Jaspers la articula: “La libertad se pierde cuando las polaridades renuncian a la limitación, sea por una ordenación que olvida sus propios límites, sea por extremismos que niegan partidísticamente la ordenación, sea que uno de los polos se convierte en el todo” (1980, p. 203). La acción que aspira a convertirse en canal expresivo del individuo, en objetivación de su intimidad, requiere en realidad de una *personalización* a la que le es ajena la cerrazón del aislamiento. Armonizar al *yo* y el mundo, llevarlos a un punto en el que la convivencia sea de mutuo diálogo y no de negaciones cruzadas, depende de este momento de íntimo recogimiento. En él, el individuo se limita, toma distancia de la realidad no por impotencia o frustración, sino por efecto de una voluntad que se recoge para permitir la conformación de la realidad, esto es, otorgarle una existencia que no esté sujeta a su mirada restrictiva. La acción exterior, por consiguiente, presupone un punto de concentración contemplativa que garantice la presencia de ese exterior, sin el cual toda actividad no es más que irrealidad subjetiva. Para Schwartzmann, aislamiento y acción se oponen “...porque es propio de la esencia de la auténtica acción el normarse a sí misma, manifestándose como posibilidad de expresar nuestra ley interior, que no pudiendo actualizarse, nos constriñe al aislamiento” (1953, p. 51).

Las militancias políticas desenfundadas, desde este punto de vista, o los desbordes violentos de los titanes, funcionan apenas como ilusiones proyectadas sobre un fondo desrealizador que nada saben sobre una conciencia reflexiva capaz de postular límites fundantes, límites que restrinjan la extensión de las ilusiones del yo. No podemos en este punto sino anotar una de las grandes paradojas de la política latinoamericana, a saber: la de estar fundada sobre una ética desrealizadora que se legitima a sí misma en nombre de la necesidad de actuar con urgencia sobre la realidad –piénsese, por ejemplo, en la *matriz documental* de que habla Luiz Costa Lima. Al introducir lo íntimo en la actividad del sujeto, lo que pertenece a la esfera de su propia legalidad y que en América Latina es postergado en favor de una legalidad impersonal, la naturaleza de esa actividad es transformada radicalmente. Es sólo a través de esta alineación de lo exterior con lo interior que puede afirmarse que “...la infinitud del proceso de humana interiorización, que constituye el horizonte virtual de experiencias posibles, es la realidad última del ser activo” (SCHWARTZMANN, 1953, p. 182).

La relación yo/mundo, aunque traumática y en permanente tensión, no se ajusta a la superficialidad de los sistemas estáticos de oposiciones, sino que responde más bien a un movimiento profundo en cuyo seno resulta posible conciliar la doble exigencia de ahondarnos y trascendernos. La creación de una objetividad íntima, de una subjetividad inédita asida a la afirmación de lo particular, depende de algún modo de la completitud de este gesto. En apariencia, Oyarzún toma como modelo de este movimiento doble una formulación previa de Teilhard de Chardin, pensador cristiano a quien Oyarzún tradujo: “...Dios –escribe aquél-, en lugar de aparecer por despliegue, surge por concentración de la Trama del Universo. No se extiende como un ambiente de disolución: nace como un foco de personalización” (1959, p.108). Nada se aparta más de la obra de Oyarzún que lo exterior/objetivo concebido en oposición a lo interior/subjetivo. Todo panteísmo, sea éste social, político o religioso, es ajeno a su mirada. Para él, tanto lo íntimo como la generosidad expansiva son el centro en torno al cual la “Trama del Universo”, o la objetividad del mundo exterior, ha de ser edificada. En este sentido, ser libre debiera ser entendido como la posibilidad de existir en tanto particular, sin la coacción de lo exterior; al querer desde el propio origen, el sujeto logra que lo que está fuera de él deje de ser impropio y amenazante, y que su subjetividad se identifique con el mundo objetivo en el extremo de la individualidad. En un sentido similar, Jaspers indica que

...la libertad es superación de lo externo que me fuerza y constriñe. Se desarrolla allí donde lo otro que yo no me queda extraño, donde, por el contrario, me reconozco en lo otro o donde lo exterior y necesario se convierte en elemento de mi vida [...] De aquí la pretensión de querer desde el propio origen, asegurándonos profundamente en el origen de todas las cosas (1980, p. 202).

En un sentido cívico-político, los ciudadanos se hacen libres por medio de su participación en actos deliberativos comunes e impredecibles, y éstos dependen a su vez de que la voluntad de expresión de cada uno de ellos logre objetivarse mediante el reconocimiento recíproco de otros como él –de hecho, este mecanismo equivale nada menos que a la invención democrática de la *polis* griega, según explica Hannah Arendt. La libertad intersubjetiva no puede estar limitada por condiciones restrictivas, y mucho menos estar decidida de antemano por normas o barreras impuestas desde el exterior. “...El hombre –dice Jorge Millas, compañero de generación de Oyarzún y Schwartzmann- no es sólo el ser que se extraña, sino además, el ser que contempla, ama, y que, amando, dilata y expande su existencia” (2009, p. 84). En el fondo del individuo, en lo más íntimo de sí, la humanidad debe ser sentida como una tarea compartida, como una tarea de visión y por tanto también de amor. Más aún, “la política no se justifica para el individuo sino cuando surge directamente de una experiencia moral. En cualquier otro caso es demoníaca” (OYARZÚN, 1995, p. 181). En oposición a la política entendida como lazo superficial, como “trama racional ordenadora”, el vínculo moral en el terreno político presupone que cada asunto público pueda ser a la vez convertido en un asunto de conciencia personal. En un orden de reconocimiento mutuo, cada participante alcanza un estatuto de interlocutor diferenciado, y es precisamente esa diferencia la que enriquece y fortalece el vínculo entre sí. Al concederle límites a la esfera individual, el hombre retira su voluntad del espacio común y deja que éste adopte con independencia una forma propia, objetiva, que con posterioridad le permita a éste contar con un exterior al que le sea posible salir en busca de otros, en busca de contactos interhumanos que estén más allá de su esfera personal. Replegándose y desplegándose, pespunteando en incesantes movimientos la trama de la realidad, el individuo va haciendo emerger ante sí el mundo, ante sí la objetividad, y gestando en ese ir y venir un asidero firme para sus intenciones expresivas. La verdad última del espíritu en tanto en sí y para sí irrenunciable, está lejos en consecuencia del llamado a la quietud y el descanso de la disolución panteísta. El espíritu sólo existe en la tensión de los opuestos, en el hallazgo súbito de fuerzas contrarias que lo obliguen a rebasarse a sí mismo, a personalizarse aún más para encontrar en las zonas desconocidas de su intimidad el origen de aquello que le es extraño y que vitaliza su existencia. Esta es, propiamente, la “política del espíritu” por la que abogan Oyarzún y Schwartzmann, y también Jaspers e incluso Paul Valéry, quien apunta que “...el espíritu crea el orden y crea el desorden, porque su cometido es provocar el cambio. En este sentido, desarrolla, en su dominio cada vez más vasto, la ley fundamental [...] que consiste en introducir en

el sistema viviente un elemento de inminencia, de inestabilidad siempre próxima” (1997, p. 90).

Querer desde lo íntimo es confiar en que los puentes hacia lo objetivo están adentro, mucho más profundo aún, y no en la fuga de lo personal. La totalidad del pensamiento de Oyarzún está construida sobre esta premisa, y buena parte de sus reflexiones parecieran ajustarse al postulado de Teilhard de Chardin de “...la unión por diferenciación, y la diferenciación por unión. Esta ley estructural que reconocíamos más arriba en la Trama del Universo, reaparece aquí como la ley de la perfección moral” (1959, p. 120-121).

El encuentro con el otro, o la posibilidad de que éste eclusione al interior del *yo*, es el horizonte moral al cual toda relación intersubjetiva debiera inclinarse, aun cuando en este tránsito no se cierre del todo el misterio. Al sumergirse el *yo* en su insondable interioridad, las categorías externas que regulan las relaciones humanas se debilitan, sus distinciones se vuelven tenues, reductivas o desconectadas de la experiencia especular profunda en la que el *yo* deja de concebirse como una mónada cerrada y descubre que su intimidad está anclada a la presencia necesaria de otros como él, a su manifestación recíproca, a su estar disponibles para sí. “No podrá el hombre salvarse sin cambiar radicalmente de la tierra al cielo, en una proeza que provocaría hasta el asombro de los dioses: un ser que para salvarse se transforma en otro, pero en un *otro* que es, al fin, él mismo, en una vía de autoafirmación vertiginosa” (OYARZÚN, 1995, p. 394). Por lo demás, este movimiento de recogimiento contemplativo en que el sujeto ensaya un modo de comprensión/constitución diferente de la exterioridad, se ajusta en más de un sentido a la descripción kantiana de la experiencia estética, la cual precisamente supone una conciliación entre el sujeto y el objeto, la libertad y la necesidad, el *yo* y el otro, por medio de un vínculo que descubre la universalidad en el objeto (propriadamente hablando, lo bello), sin que ésta le haya sido impuesta de antemano por la abstracta necesidad del concepto. Lo que he denominado “política del espíritu” se manifiesta en último término como una “política (de honda raigambre) estética”.

Toda autoafirmación del *yo* carece de contenido si es entendida como configuración cerrada, o si es situada en oposición directa al curso de la realidad, dado que al hacerse éste isla simultáneamente se hace ciego, inapto para intuir su vida interior. La opacidad del nivel ontológico de la existencia, su carácter elusivo e impenetrable, sólo podría ser captado o experimentado en un acto de reconocimiento conjunto de lo inapresable, en el repentino *darse* de su fondo oculto, que no es otra cosa que el descubrimiento de lo intersubjetivo en medio de lo íntimo: “Lo que hay de más

incomunicable –dice Teilhard de Chardin- y, por lo mismo, de más precioso en cada ser, es lo que lo hace uno mismo con todos los otros. En consecuencia, sólo coincidiendo con todos los otros hallaremos el centro de nosotros mismos” (1959, p. 106). El equilibrio interior reside entonces en el otro, en el *otro* en *uno* y en el *uno* en el *otro*, juego abierto de posibilidades infinitas, de mutaciones infinitas. La actitud generosa de quien le impone límites a su voluntad, e impide que ésta se sienta sobre el mundo, es también la actitud de quien decide quitarle peso a la cosas para poder habitar en ellas, vaciarse él mismo para poder recibirlas en su interior. “Si yo soy otro –escribe Oyarzún, porque he aceptado la vuelta de tuerca, y llego a olvidarme de mí [...] santificaré las personas y las cosas, en esta No violencia que es el destino del Espíritu” (1995, p. 396).

Aquel que consigue olvidarse de sí no es quien renuncia a su individualidad de una vez y para siempre, sino quien dialécticamente transita por su negación para así poder recuperarse. Al trazar límites para su actividad, al recoger sus proyecciones y permitir que el mundo se constituya, el sujeto experimenta una suerte de suspensión liberadora, una suspensión que es también su despertar a la objetividad. “...En la actitud de autodomínio despunta ya la humildad –anota Schwartzmann-. Porque es la soberbia la que alimenta el fuego de la violencia. Al crecer incontenible, los ojos de quien la vive quedan ciegos para lo objetivo” (1953, p. 92). Nada invalida tanto para la realidad como el odio. Ya sea bajo la forma del ensimismamiento o bajo la forma de la exteriorización anárquica, el odio nubla y hace de la mirada un muñón convertido en foco de angustia. Se odia, y de pronto se es incapaz de ver. Se odia, y el mundo pesa excesivamente. Se odia –por último-, y lo exterior se presenta bajo la forma de una indiferencia amenazante y próxima, como si su intención fuera impedir toda distancia, toda posibilidad de ser contemplada y amada, convertida en objeto de conocimiento. La universalidad, de algún modo, es lo que se sitúa en las antípodas de esta ceguera. Sin poder transitar hacia la objetividad, o sin ir hacia el otro, el sujeto es apenas un yo doméstico: particular, violento e incapaz de contener su voluntad desmedida.

Quien participa del espíritu y no se extralimita, en cambio, intenta situarse más allá de la balanza al sustraerse del frío cálculo para ensayar vínculos abiertos a lo gratuito, a lo imponderable, a lo que se da espontáneamente por amor al otro. Esta búsqueda amorosa del prójimo, de evidente raíz cristiana, es también la búsqueda de lo objetivo, de la realidad. El hombre, en opinión de Oyarzún, debiera tender hacia “una conciencia que se determina libremente, amando, asegurando al Cosmos, haciéndolo posible” (1995, p. 378). La realización del amor es imposible sin la noción de límite. Si la extensión del individuo calza con la extensión de la realidad, si su ley interior es

antepuesta a la ley exterior, éste no puede sino amarse a sí mismo. Sólo se empieza a amar –conjeturo-, cuando se es capaz de reconocer al otro en tanto *otro*, cuando se es capaz de darle una forma limitada al propio estar en el mundo. El desborde del *yo*, dice Schwartzmann, ciego ante lo particular, es mero inmoralismo nivelador:

En el acto de vincularse el americano a su prójimo, se destaca lo opuesto a la alegría de la individuación, esto es, la aprehensión generalizadora de lo singular, lo que se revela en la incapacidad o resistencia para concebir al prójimo como envuelto en un particular sino, y por la tendencia, al contrario, a relativizar los ajenos motivos, generalizándolos (SCHWARTZMANN, 1950, p. 278).

Trascender el orden doméstico, ese orden que hace de la voluntad el fundamento de lo intersubjetivo, es la condición básica para la presencia y existencia de lo no idéntico al individuo. Lo común –repito-, no puede alcanzarse odiando, pues el odio no quiere ver sino dominar. Para comprender, y fundar una comunidad en torno a esa comprensión, se debe poder ver al otro incondicionadamente, concebirlo –si se quiere- como absoluto. En consecuencia, sólo puede asistirse a la revelación de lo objetivo en la adopción de una actitud de amoroso reconocimiento de lo heterogéneo. Se ama, y entonces se ve: se asumen límites que garantizan una perspectiva de movimiento infinito, un rodeo por lo exterior innominado y diverso, situado allende las propias fantasías de dominación: lo particular, en suma, sin el cual jamás se podría experimentar la transitividad asintótica de las relaciones de unión diferenciada. En dos sentidos opera, y se manifiesta, lo amoroso: porque se ama el otro existe ahí frente al sujeto, con independencia; pero porque se ama es posible también que ese otro no le sea a éste indiferente, sino que pasar a través de él sea un despertar de la intimidad a lo objetivo. Quien odia se cierra, y ningún lazo puede establecer con el exterior: todo lo que está más allá de él es una amenaza, y en esa circunstancia no se está dispuesto ni a reconocer ni a escuchar. Quien ama, por el contrario, juega a entrar y salir del mundo, descubriendo el fondo oculto de sí en ese tránsito hacia lo objetivo, y haciendo con ello del alumbramiento del Cosmos un evento posible. “¡Ah, si viera! ¡Ah, si amara! – escribe Oyarzún- [...] Si pudiera vivir siempre en un estado de receptividad y piedad, comprendería más profundamente lo real que si me limitara a las proezas del intelecto [...] Ver y dominar: dos polos opuestos en la conducta humana” (1995, p. 156 -157).

En suma, tanto para Oyarzún como para Schwartzmann la salvación no está en los esquemas fáciles y maniqueos constituidos al margen del individuo; la salvación, en realidad, está en dirección al peligro, en el vértigo de la personalización. Es esto lo que ellos le aportan a la ensayística latinoamericana: una cierta sensación de riesgo, de aventura. La “política del espíritu”, que en más de un sentido podría ser entendida como

un diálogo humanista que trasciende el orden local, es una política de regeneración en medio de un contexto de arremetidas ideológicas, y en cuanto tal es una de las últimas utopías legadas por el siglo XX.

Referencias Bibliográficas

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del espíritu**. México: FCE. 2010.

HOZVEN, R. **Escritura de alta tensión: Desafío de Luis Oyarzún**. Santiago: Catalonia. 2010.

JASPERS, K. **Origen y meta de la historia**. Madrid: Alianza. 1980.

MILLAS, J. **Idea de la individualidad**. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales. 2009.

OYARZÚN, L. **Diario íntimo**. Santiago: Departamento de Estudios Humanísticos Universidad de Chile. 1995.

_____. **Taken for a ride: Escritura de paso**. Santiago: RIL. 2005.

SCHWARTZMANN, F. **El sentimiento de lo humano en América: Ensayo de antropología filosófica**. I-II. Santiago: Universidad de Chile. 1950-1953.

TEILHARD DE CHARDIN, P. Esquema de un universo personal. **Revista de filosofía**, vol. 6. (Nº. 2-3), 97-128. 1959.

VALÉRY, P. **Política del espíritu**. Buenos Aires: Losada. 1997.