

Melancolía y polémica

Panagiotis Kondylis

Cuando hablamos de la relación entre melancolía y polémica, pensamos sobre todo en una construcción de ámbito histórico-intelectual, crítico-social y cultural, pero también de inspiración antropológica, por la que el escenario pesimista no provoca una resignación paralizante ni tampoco un último adiós de las cuestiones de este mundo, sino que más bien actúa como un arma intelectual, sirviendo así a la articulación y satisfacción de las demandas sociales de poder. Si bien ahora no resulta sencillo llevar a cabo la transición de la psicología individual a la problemática cultural y sociopolítica de la melancolía, deberíamos, antes que nada, pasar revista a algunos de sus aspectos para iluminar el trasfondo antropológico que queremos destacar en la introducción. En algunos —pero solo algunos— aspectos, se toman como semejantes ambos niveles, esto es, modo y tipo de combinación de las dimensiones mentales cruciales. La similitud desde luego no se debe a que las variables dadas de manera antropológica o individual-psicológica se conviertan repentinamente en fuerzas culturales o intelectuales efectivas, sino más bien porque cuanto más tarde se den, dispondrán de mayor apoyo antropológico e individual-psicológico. Viendo la multidimensionalidad de nuestro planteamiento, no deberíamos reducir la consideración psicológico-individual de la melancolía a aspectos psicopatológicos. Sin embargo, tampoco debe pasarse por alto que la melancolía, así como la psicosis maníaco-depresiva, supone una intensificación extrema de fenómenos fundamentales, opuestos y al mismo tiempo complementarios, de la llamada “vida psíquica normal” en sus incesantes fluctuaciones y ambivalencias. Lo que en este sentido ha de encontrarse siempre y en todas partes, arraiga a su vez en estratos que vienen dados con la constitución de la vida de los hombres: no hay pesimismo resignado ni optimismo activista sin dolor y placer, sin miedo ni voluntad de poder. Las diversas mezclas de enfoques activistas y pesimistas que a continuación queremos elaborar como histórico-intelectuales se basan a su vez, antropológicamen-

te, en la posibilidad de yuxtaponer diferentes intersecciones de las variables primarias, aunque su contenido ideal resulta cultural y, por tanto, altamente variable.

Como es comúnmente sabido, la melancolía se caracteriza también por la intencionalidad: es siempre melancolía de algo; aún más, cabría preguntarse cómo responder a la (estéril) pregunta de si ese “algo” causa la melancolía o si simplemente cumple una función desencadenante. Esa intencionalidad de la melancolía significa que la referencia a lo real, es decir, las operaciones en juego externas al sujeto melancólico, no pueden romperse, especialmente cuando afirma sobre sí mismo que habría derribado todo puente con el mundo. El “algo” intencional de la melancolía se negará o disolverá en el aire, en este caso, por un evidente motivo psico-económico: si “se pierde todo valor y sentido”, también se perderá el llamado “algo” y desaparecerá en el océano de la indiferencia melancólica. Ya no se considerará digno y capaz de abandonar la fuente de desdicha principal, puesto que solo traería consigo la depresión emocional o la amplificación temática del alivio de la melancolía. De este modo, el melancólico retira el sentido y el valor al mundo entero y se venga de ese “algo” intencional de su melancolía. No obstante, en esta postura psíquica no hay nada más allá del sentido y de la pérdida del sentido. La pérdida de sentido se definirá y percibirá en adelante en relación con el sentido (y, por tanto, también indirectamente con el “algo” intencional) o, al menos, se medirá según la posibilidad y el anhelo de sentido. Esto se convierte también en un agresivo rechazo a que esa posibilidad no sea la menor. La observación tranquila de la pérdida objetiva de sentido, debida a la comprensión simultánea de la necesidad subjetiva de sentido, no es en absoluto asunto del melancólico en tanto melancólico.

El “algo” intencional de la melancolía continúa siendo el lugar en el que el disfraz y la posición están siempre presentes en el universo del melancólico, que es, si así puede expresarse, espíritu del espíritu de la constitución melancólica

y punto de apoyo de sus caprichos fluctuantes. Esa fluctuación, que en términos de nuestro planteamiento parece ser particularmente reveladora, oscila entre dos situaciones que en forma pura podrían ser descritas de la siguiente manera: por un lado, el fracaso de los esfuerzos del algo intencional se convierte en un auto-reproche silencioso y un sentimiento de culpa atroz; la inútil búsqueda del algo o su pérdida equivale a la inseguridad de la identidad o incluso a la pérdida del yo; el algo o el mundo en su totalidad como recordatorio constante del algo ahoga al yo. Sin embargo, también puede ocurrir lo contrario: el yo se resiste a ese ahogamiento y se vuelve agresivo contra el mundo hostil, en el que se revalúa y que devalúa; entonces se siente valioso, capaz y enriquecido frente a la falta de valor y a la caída en lo doloroso. En la psicosis, ese espectro se desarrolla como transformación de la depresión en manía, que se revela formalmente también en situaciones importantes y completamente normales de la historia intelectual, donde la permanencia de los primeros (depresivos), se sigue de la espera segura de los últimos (maníacos).

En la base misma del mecanismo psico-económico, que, como aquí se ha mencionado, incluso a través de la propia depresión crea un alivio general de la melancolía, también puede pensarse, aún antes de cualquier falta de un algo intencional, en esquivar la temida eventualidad del fracaso, que relativizará previamente la importancia del algo; una relativización de todos y cada uno puede servir como el ocultamiento mediante el cual el interesado debe ahorrarse o ahorrar a otros la confesión. La relativización da crédito a ese algo concreto. La propia impotencia se experimenta no como melancolía después del fracaso del algo, sino como intento de anticipar este fracaso a través del distanciamiento melancólico del algo. Existe, sin embargo, una tercera posibilidad, a saber: la melancolía que se está desarrollando en el momento en el que “se ha conseguido todo” o, en cualquier caso, poco después. No solo está en juego el vacío interior, que le invade a uno cuando sigue estando allí tras la realización de los más altos objetivos provisionales no renovados. Al menos el sentimiento de impotencia propia, mientras surge la idea de que debería adquirir poder a través de la realización de los objetivos, como cualquier otro, parece seguir siendo relativo, así como seguir luchando contra la resistencia de las fuerzas que se le oponen. Ese descubrimiento es particularmente embarazoso cuando se hace en un lugar que se creía más allá de toda resistencia. La relativización del algo intencional se establece de nuevo, si bien con otra perspectiva. Ahora se sabe que no habrá ningún reconocimiento compartido por todos, ningún deseo será satisfecho sin extensiones o modificaciones. Justo en la cima del éxito y precisamente en la medida en que la confianza aumenta, se dirige la mirada más notablemente a los adversarios aún reacios y, sobre todo ahora, más molestos y provocativos, que podrán tolerarse aún menos que antes. El sentimiento de impotencia y la melancolía de la impotencia puede así sentirlos el más poderoso, si toma la omnipotencia como medida de su propio poder. Solo Dios todopoderoso podrá no ser nunca melancólico y en ningún caso se dejará representar como melancólico, aunque, por otro lado, como dicen fuentes teológicas fiables, puede estallar en ira. La idea de Dios dice

claramente que la omnipotencia puede considerarse casi el antónimo de la melancolía.

Cuando los peripatéticos observaron repetidamente que los grandes hombres eran todos melancólicos con independencia de su campo de actividad, entendieron sin darse cuenta que la distancia entre poder y omnipotencia puede ser tan angustiosa como la que hay entre impotencia y poder. Viéndose superado el sentimiento de impotencia, al cabo, la particular realidad del poder y la melancolía cubren por igual con su manto a los poderosos y a los débiles, unos porque no imponen, otros porque no son todopoderosos. Todos los casos de los que hemos hablado (melancolía sin intento y sin fracaso, melancolía tras intento fallido, melancolía después de un intento exitoso), dan fe de la profunda relación interna entre la melancolía y la impotencia a cualquier nivel. El sentimiento de impotencia constituye, sin embargo, la otra cara de la voluntad de poder —de lo contrario no sería tan doloroso, aunque no se derrumbara— y, por tanto, la melancolía puede, en este sentido, proceder en la lucha y la polémica de la misma manera que el sentimiento de impotencia en la búsqueda de poder. Por supuesto, esta doble transición es potencial, no ubicua ni obligatoria. Sin embargo, aquí interesa actualizar frecuentemente esa potencialidad. Muestra un punto de vista diferente de los ya vistos que se manifiesta en una transformación de la depresión en manía o en mutaciones similares en la región de la normalidad: la melancolía es lo que desde el exterior o el interior fuerza el abandono del desarrollo de la voluntad de poder y también es el caldo de cultivo para una explosión repentina y, sin embargo, previsible de esa voluntad. Si la melancolía —especialmente— no tuviera ese rostro de Jano, no habría podido funcionar como arranque de disputas muy concretas y dinámicas con lo que es vigente ahora, por ejemplo, en forma de pesimismo antropológico o cultural.

Ahora debería ser hasta cierto punto claro cuál es la relación entre la historia antropológica, individual-psicológica y cultural-intelectual de la consideración melancólica. La intencionalidad de la melancolía es ubicua y esa intencionalidad puede a su vez proporcionar su eventual y latente atribución de luz e impulso activista, allanar el camino. El gran denominador común de estos niveles atañe también a la estructura general y al despliegue de potencialidades del fenómeno, no al contenido de la variable que se especifica. La diferencia conceptual fundamental entre la forma de los actos físicos y el contenido de los constructos ideales explica una aparición común y al mismo tiempo perspicaz, es decir, que no se da ninguna relación necesaria entre pesimismo u optimismo como disposición subjetiva y pesimismo u optimismo como configuración ideológica. Las personas que se consideran por naturaleza pesimistas u optimistas (cuando utilizan esas abstracciones caracterológicas) se pueden encontrar unas junto a otras en todas las escuelas filosóficas, religiosas o políticas. El credo de una escuela tampoco está contenido como salida directa o resultado de una predisposición psíquica concreta del sujeto al que representa. Sin embargo, un sujeto que no sea melancólico puede no llevar en ningún caso la estructura descrita de la psicosis del fenómeno “melancolía”. Esa misma estructura impone una configuración en la que sus contenidos dejan el lugar

de la historia intelectual concreta, así como las preferencias o coincidencias personales. El sujeto en cuestión se apropia de esa estructura en forma psicologizada, puesto que el movimiento de los puntos de fuga pesimistas alineados en polémica permiten el activismo, y se elige un punto de fuga pesimista porque su oponente o enemigo defiende una posición optimista. Esto, por supuesto, podría suceder también al revés. La polémica que ante todo parte de una posición pesimista solo es una forma más de polémica entre otras. Los pesimistas no se sitúan a sí mismos polémicamente como harían los optimistas. Sin embargo, aquí nos interesa exclusivamente su caso.

Existe un fundamento casi apriorístico por el cual el pesimismo (así como el optimismo), tan pronto como emerge en forma teoretizada en el espectro de la historia intelectual-cultural, debe aceptar el ser polémico y su correspondiente tarea. El pesimismo y el optimismo se originan dentro de la situación humana. No podrían dar ninguna medida sobre la que contemplar esa situación desde el exterior y al completo y por la que poder juzgarse de una vez por todas. Como fenómenos parciales en el seno de una extensa realidad, se definen a través de su limitación con otros fenómenos; su autodefinición contiene o construye en realidad una afirmación acerca de la amplia realidad, pero esa afirmación tiene lugar desde un punto de vista que comprende la llamada realidad que ya ha sido dada o debe darse; ningún optimismo parece lleno de sentido cuando no supone la superación de los agravios existentes. Puesto que se toma la situación humana como ha sido y como es, sin el insignificante deseo de este o aquel cambio, sin el menor miedo o esperanza en términos de cambios posibles, resulta innecesario cualquier enfoque pesimista u optimista. Sin embargo, eso significaría la solidificación del mundo bajo la mirada de un intelecto infinito. La situación humana existe y vive de miedos y esperanzas, de la aprobación y desaprobación de juicios de valor que están en conexión esencial con ella, no como meros efectos, sino como motores de sus desplazamientos y cambios internos.

Como fenómenos parciales que se basan en delimitaciones y deben trazar límites, el pesimismo y el optimismo podrían no ayudar a referirse a lo que está más allá del límite correspondiente a través del simple trazado de límites, a pesar de sus reclamaciones de monopolizar para sí la imagen de la realidad. Por tanto, se debe añadir que dependen unos de otros en el interior de un marco más amplio. Ese marco es la situación humana multidimensional que se quería capturar desde fuera como un todo, sin crearlo, pues esto supondría la eliminación de uno de los dos. Lo que es válido para la situación humana en general se aplica tanto a cada época histórica como a cada momento histórico. Pues en cada época y en cada momento de la historia, la situación humana se encuentra presente en la totalidad de sus aspectos, sin importar qué aspecto aparezca como predominante. Los componentes pesimistas y optimistas se encuentran, por tanto, en cualquier cultura y cualquier tiempo, tanto si cumplen funciones complementarias dentro de la propia estructura intelectual como si se solidifican preferiblemente en constructos separados que después compiten unos con otros. Las diferentes épocas, “Época de Optimismo” y “Época de Pesimismo”,

sobre las que se puede leer a menudo en estudios histórico-intelectuales, son vaporosas ficciones que se fundan en un tratamiento de los materiales altamente selectivo y parcial, que sirven además a propósitos de periodización con connotaciones polémicas. Precisamente, la presencia paralela o mezclada de elementos diferentes en cada época permite el desplazamiento, en ocasiones imprevisible, de posiciones en el espectro intelectual, el uso múltiple de la misma idea o la sucesión de diferentes ideas al servicio de los mismos sujetos individuales o colectivos.

Tras estos recuerdos de la pertenencia del pesimismo y el optimismo a la situación humana —una pertenencia que, vista antropológicamente, es necesariamente como la coexistencia multiforme de placer y dolor, miedo y voluntad de poder— pasamos ahora a la primera configuración cultural e histórico-intelectual de la melancolía que queremos comprender en su anteriormente descrita estructura bilateral. La ya realizada distinción entre melancólicos entendidos individual-psicológicamente y cultural-históricamente puede preservarnos contra psicologismos fuera de lugar. El rasgo fundamental del pesimismo es el alejamiento de la sociedad o de la gente al tiempo que se mantiene la referencia en la que la renuncia funde en uno la renuncia al acto y a la acción. La renuncia no es silenciosa, ni siquiera cuando calla; es decir, se indica a sí misma qué mantener de lo predispuesto por la distancia social o intelectual, y al mismo tiempo contiene una llamada a la falta de valores, para cambiarlos, que la renuncia a la renuncia valdría la pena. Un escapismo melancólico que experimenta la huida de este mundo como lealtad a un mundo mejor y a un ideal superior puede acrecentar la tensión entre realidad e ideal que se origina un estado explosivo que de alguna manera debe descargarse. Esto no siempre debe conducir de la melancolía a la insurrección, casi como desprendimiento de la fase depresiva a través de la manía. La ya mencionada tensión puede tomar más formas y alcanzar diferentes grados de intensidad. Esto depende de si el melancólico sigue siendo alguien que habla solo para sí mismo o si en realidad sigue siendo alguien que actúa en nombre de normas universalmente válidas, de si quiere unir sus fuerzas con las de un colectivo para poner fin a la tensión entre realidad e ideal a través de su aplicación a un nivel social.

Del rico muestrario de melancólicos o pesimistas culturales e histórico-intelectuales relevantes, elegimos tres modelos ideales que ilustrar. El dandi se entiende como un individuo extremadamente refinado y absolutamente distintivo, y su capricho es el precio que debe pagar para este refinamiento y distinción, por supuesto, ningún precio que se pague lamentándose. El capricho puede, en efecto, significar una tristeza interior o el coqueteo con el abismo, pero al mismo tiempo es el símbolo del elegido y título de nobleza intelectual. Ante todo, él es el rasgo distintivo e inequívoco y el medio de diferenciación frente a la masa que es incapaz de sentimientos delicados. El hábito melancólico contiene una cúspide social y, por tanto, no será ocultado, pues se considera como un efecto secundario, la quintaesencia del refinamiento individual y se le exhibirá para exponerlo y contrastarlo en el espejo del *vulgus profanum*. Ahora actuará la provocación. No debe dar la impresión de que la

melancolía es simplemente debilidad de carácter o huida de toda batalla que ya requiere mayor endurecimiento del refinamiento y, por tanto, entra en la etapa de presentación agresiva, se disfraza de ironía cortante que brilla e irradia pero continúa siendo trasfondo. La melancolía es vista antes que nada como trasfondo de la ironía. En la medida en que la melancolía pierde calidad para transformarse en rencor o protesta, la ironía degenera en una descarada conflictividad. Esa combinación produce el periodismo crítico cultural actual, que podría acusarse de ser un vulgar dandi o dandi de la masa democrática.

Del dandi que evita la sociedad y visita el salón difiere el ermitaño, que decepcionado con el mundo de la sabiduría descubre su jardín o se retira al desierto como asceta y profeta y maldice en contra de la vida pecaminosa de su pueblo. La contrapartida de la melancolía ya no es la ironía cultivada y ambigua, sino el sarcasmo deliberado que aumenta la ira sagrada, pues en el lugar de la desenfadada amoralidad del dandi entra en juego ahora una moralidad rigurosa, profunda, suspicaz y siempre vigilante. En el carácter absoluto de la reivindicación ética, el contacto con toda realidad humana debe provocar auténtica desesperación, así como la transformación de la melancolía en desesperación. Cambio que se lleva a cabo con la misma inspiración que la transición de la desesperación a la agresión. A una agresión como esa queda claro que solo tiene derecho aquel que conoce su propia conciencia libre de toda carga. Por eso el profeta, mientras continúe siendo profeta, mientras ame el desierto como ruido de la política, apenas podrá encontrar verdaderos compañeros; básicamente no los encontrará: la voz de la correcta actitud suena más fuerte y más clara si habla a través de una única boca.

En este punto se separan los caminos de profetas solitarios y de revolucionarios políticos que han de situarse en la acción colectiva. En consecuencia, la intencionalidad social de la melancolía se diferencia. Se origina ahora no de la visión de una decadencia moral general que también conduce a una lamentación general sobre la podredumbre del ser humano, sino más bien de una comparación entre lo que está presente en el ser humano y la sociedad y lo que puede e incluso debería ser acorde a su verdadera naturaleza y disposición si hubiera podido desarrollarse. La melancolía viene acompañada de una pérdida o en cualquier caso de una carencia que en el futuro ha de ser compensada. Sin embargo, hasta entonces esa carencia sirve de regla al mal que debe ser medido en la sociedad. Se trata de la típica confrontación entre deber y ser, ideal y realidad como palanca para revolucionar esta última. El convencimiento, portador del deber y el ideal, sería potencialmente cada ser humano. Permitiría al profeta apasionado pero apolítico avivar el fuego de la polémica de los abusos sociales condicionales desde la acusación moral general prevista, para acabar encontrando aliados o instrumentos para las cosas buenas. Por último, la melancolía se desvanece en la acción colectiva o simplemente en el ruido del activismo en el caso de que la acción no pueda ser colectiva en el sentido de la participación de las masas. Entonces, la pérdida o la carencia de las que ya hemos hablado se experimentan de manera más aguda en la apraxia política. Por tanto, la praxis revolucionaria que debería ser solo el

medio de su neutralización será vista o experimentada como revocación, pues ésta representa lo contrario de la apraxia.

La pregunta por la relación interna de melancolía y polémica no se agota en la relación de una tipología de la melancolía histórico-intelectual o cultural y políticamente relevante. Del mismo modo se puede iluminar con una perspectiva diferente: si se examina el contenido de cada una de las siguientes estructuras mentales. También en este caso hay que distinguir entre tres niveles y, a decir verdad, entre concepciones de que el ser y el mundo en su totalidad se relacionen, concepciones de carácter antropológico y concepciones sobre los procesos históricos y culturales. En el primer nivel se refleja claramente el enfoque puramente melancólico o ideológicamente pesimista, en la tesis de que todo es absurdo y sinsentido, de que la vida no tiene en sí ningún valor. Son dos cosas muy diferentes lo que se puede hacer con esa tesis de forma privada individual y lo que provoca como representante público del propio contenido de un espectro histórico-intelectual concreto. En primer lugar, está por determinar si, y en qué medida, la tesis ha de tomarse en su valor nominal o sí, y en qué medida, es probable que sea interpretada como un ostentoso acto simbólico que ha de prevenir al interesado de las ilusiones vanas y los impulsos locos del desprevenido hombre corriente. Así ha ocurrido por ejemplo con diferentes versiones del romántico *Weltschmerz* que se alivia de inmediato tan pronto como se mejoran las perspectivas prácticas. La tesis debe ser tomada literalmente, de manera que la inconsecuencia circunstancial de su representante no consistiría en que no se suicidara (porque el suicidio sería tan sinsentido como la vida y, para una elección entre dos sinsentidos, no puede formularse ninguna regla lógica complaciente), sino en que llevara a otras personas a la conclusión del sinsentido del ser, a no creer en sentido alguno. Probablemente con vistas a hacer de la creencia subjetiva general acerca del sentido del mundo un aspecto fundamental del sinsentido objetivo del mundo mediante una interpretación diferente de ese mismo sentido. Sin embargo, se habría ganado poco en lo práctico, incluso al precio de un salto lógico. Por tanto, el instinto de conservación individual y colectivo de la gente se habría vuelto en su contra. Instinto que funde, bajo ciertas condiciones, la cultura y la adopción de sentido. Lo que aparece en la naturaleza como una variable biológica, en la cultura debe tomar la forma y dignidad del ideal o de los ideales. Solo quien se encomienda a la cultura como fuente de significado es capaz de calmar el instinto de conservación del pueblo y tomarlo luego para sí, también sobre la base de que la toma de sentido ejerce poder sobre el pueblo sin importar bajo qué forma se dé. En otras palabras, la toma de sentido permite a los poderosos conceder, a través de su poder, a los súbditos o vasallos un sentimiento mínimo de llegar a ser partícipes del verdadero sentido. Por el contrario, el sinsentido, así como la impotencia, significan también potencia máxima que no alcanza ninguna duración ni obligatoriedad sobre la mera violencia momentánea físico-animal y, por tanto, en las condiciones de la cultura humana, resulta de poca utilidad.

Ahora entendemos por qué la melancolía ideológica se desmorona, así como el anuncio del sinsentido del ser ha tenido una *quantité négligeable* en el espectro his-

tórico-intelectual de todas las culturas y todas las épocas. Las propias cosmovisiones materialistas que rechazaron la unión directa y original del sentido con un mundo primigenio espiritual o divino por motivos polémicos, debieron introducir de contrabando principios o fuerzas de manera vertiginosamente lógica en esta u otra etapa de la construcción teórica, principios o fuerzas que deberían contener la toma de acciones morales y sociales significativas. Debido a la necesidad cultural de este supuesto, el sentido solo puede ser combatido en el nombre del sentido. La proclamación del sinsentido es, por lo tanto, polémica y totalmente inutilizable. Y la melancolía, en la medida en que se remonta a la proclamación de un sinsentido irremediable del ser, debe continuar siendo algo privado. Las posiciones que provoca la melancolía o que parecen surgir de una disposición melancólica, podrían tomar funciones polémicas dentro de las estructuras ideales si éstas representan uno de los lados de una construcción bilateral de la cual el otro lado justifique el sentido y proporcione garantías ontológicas o de otro tipo para la aplicación del sentido. Al igual que en la situación humana general, existen en el interior de cada cosmovisión que no quiera dar plena vigencia a los aspectos normativos, componentes pesimistas y optimistas, unos junto a otros, para sobrevivir en la competencia con otros, es decir, para satisfacer fines polémicos y demandas de poder. La razón de esto es obvia: Se comienza y justifica tanto una polémica en la que se señalan componentes de la realidad que resultan no tener valor o ser perjudiciales, que infunden tristeza o melancolía. Y así se expresa y justifica una demanda de poder, en la que —ahora de manera optimista— se afirma que la concesión social o la aplicación de su posición relevante puede eliminar todo mal. Así que la victoria de su propia posición y la curación social están prácticamente equiparadas. Y de hecho, no ha habido hasta ahora ningún caso en la historia en el que alguien haya aclarado cuáles serían para sí las quejas a realizar a través de las recetas y la acción de sus oponentes, y no a través de las propias del mundo. Solo desde esta perspectiva se explica por qué en todas las grandes cosmovisiones de la reciente historia intelectual han existido lo bueno y lo malo o el optimismo y el pesimismo, uno junto a otro. Resulta bastante indiferente si se conocen los correspondientes pares de conceptos, esto es, Dios/demonio, redención/pecado, libertad/represión, autorrealización/alienación o sociedad multicultural/racismo y nacionalismo.

Queremos esbozar aquí esta figura fundamental del pensamiento a través de ejemplos del segundo de los tres planos mencionados, esto es, el antropológico. Así pues, se dibuja la figura humana cristiano-teológica en términos estructurales a través de un dualismo del que ambos miembros —el pesimista y el optimista— sirven de manera complementaria para fundamentar la pretensión de poder de la Iglesia. En un tono muy pesimista, se describiría la miseria humana después de la caída en el pecado, en la que se sugiere una conclusión práctica: el ser humano es débil y caprichoso, y por tanto necesita vigilancia y disciplina constante mediante una instancia, que sepa indiscutiblemente lo que es bueno y lo que es malo y lo que es necesario para la redención del individuo. ¿Pero qué podría garantizar que los esfuerzos de la redención fueran finalmente eficaces y que, por tanto,

su guía a través de esta instancia pueda estar justificada en todo caso? Ante la certeza de la redención —siempre bajo la condición de una guía espiritual— respondería ahora el otro, el aspecto optimista de esta misma idea de la humanidad. La doctrina de la imagen de Dios coloca el último fundamento ontológico de la existencia de la humanidad abierto y servido como recordatorio prometedor de que se acabará por topar con este fundamento si se aparta, a través de la ascesis y el arrepentimiento, la tierra que hasta ahora lo cubría. La supervisión eclesiástica de esta doctrina, cuya necesidad se funda en la doctrina de la caída en el pecado, encuentra su última y ante todo reconfortante justificación en la doctrina de la imagen de Dios.

Desde esta perspectiva no es difícil ver qué fundamentos polémicos han impulsado a Lutero al fuerte énfasis en los aspectos pesimistas de la antropología cristiana: La visión de los fundamentos ontológicos necesarios existentes de la redención, hizo depender a esta última exclusivamente de la inescrutable voluntad divina, y arrebató así a la Iglesia (tradicional) el control y garantía institucionales. Para que no permanezca todo pesimismo acerca de la naturaleza humana en el trayecto, el ímpetu activista del protestantismo podría no aparecer ya como una paradoja para nuestra constatación fundamental de la relación entre melancolía y polémica. Sin embargo, aquí queremos dejar de lado estas sugerencias para insistir aún más en la complementariedad de los aspectos pesimistas y optimistas en la antropología (una corriente principal) de la Ilustración. Ésta presentó los dos componentes de la idea de humanidad teológica simultáneamente, y mantuvo el dualismo con señales contrarias. La Ilustración no podría poner seriamente en duda la demanda de poder social de la teología y de la iglesia sin refutar la doctrina de la innata pecaminosidad de la descendencia de Adán. Esta doctrina se comparó con la opinión según la cual la razón humana, a partir de sus propias fuerzas, podría configurar y seguir reglas morales de comportamiento. La directriz principal de la Ilustración llegó a decir que no era la razón, sino más bien la constitución sensitiva del ser humano, la que podría ocuparse de la acción moral autónoma, esto es, los instintos, las pasiones; ya sea originalmente bueno, o canalizándose de tal manera que el amor propio ilustrado llevara a la victoria sobre el yo. De la polémica inversión de la doctrina de la imagen de Dios surgió, sin embargo, una imagen del ser humano mucho menos optimista. La imagen de Dios —y por lo tanto Dios mismo— se destruye o degrada en tanto es sometida a la rigurosa causalidad natural, y así también su razón y su naturaleza sensorial; pues la razón puede ser interpretada como la chispa de Dios en el hombre. Ahora, en el concepto global ilustrado se destaca la antropología pesimista-determinista frente a la caída en el pecado de la teología. El pensamiento ilustrado utiliza varios trucos para salir de este dilema lógico. Sin embargo, ambos miembros del polémico dilema resultan indispensables. Esta no es la primera ni la última vez en la historia intelectual en que la consecuencia polémica alcanza la coherencia lógica mediante el uso paralelo de tesis pesimistas y optimistas.

El espacio disponible no nos permite discutir el componente polémico definitivo del pesimismo antropológico del siglo XX. Aquí, la resolución literaria y filosófica del yo se

transforma en funciones aleatorias o temporalmente entrelazadas, o en corrientes mentales y afectivas comunicadas, o en la imagen burguesa sintéticamente armonizada del ser humano; y prepara el camino para la concepción (no necesariamente pesimista) del sujeto abierto-líquido, típica de la democracia de masas de gran movilidad.

Ahora pasamos al nivel filosófico, histórico y cultural donde uno, como primera contradicción entre el esquema de progreso lineal y el circular, puede acabar en un callejón sin salida situado en el movimiento de la historia. Para nuestro propósito será también útil recordar cómo fue tomando forma la concepción ilustrada de una Historia con rostro de Jano. La elección de este ejemplo se recomienda debido a la instructiva analogía estructural entre este aspecto del pensamiento ilustrado y su recién expuesto dilema antropológico. Para oponerse al universalismo histórico cristiano que quería llevar a la historia de todas las naciones y todos los tiempos al gran denominador común de los designios de la divina providencia, llega la filosofía de la historia ilustrada, y apunta a trabajar la individualidad propia de cada nación y cada época. Esto solo puede lograrse mediante la demostración de que la individualidad histórica se forma en el espacio y el tiempo a través del efecto visible o imperceptible de factores causales, y también geográficos, económicos y materiales, pero también políticos e ideológicos, y más o menos determinados materialmente. El tren a menudo profundamente pesimista del pensamiento histórico ilustrado construye con este grupo, justamente, un determinismo posible y riguroso frente a los designios secretos e imprevisibles de la providencia. El determinismo posiblemente podría explicar el caso individual, incluso cuando una explicación satisfactoria de las individualidades históricas sigue siendo la concebida coherencia ética y normativa del proceso histórico global. Sin embargo, ya sabemos qué destino social y político espera al predicador del sinsentido. La Ilustración tuvo que movilizarse de manera aún más potente contra las fuertes demandas morales de los oponentes teológicos, lo que se reflejó en un área histórico-filosófica en las construcciones que pusieran fin al constante ir y venir de la consideración causal y normativa, pesimista y optimista. En ésta, por supuesto, no se habrían arrojado por la borda fácilmente los conocimientos adquiridos acerca de los mecanismos históricos de la causalidad, sino que se habría asegurado el final feliz en esa misma transformación de las individualidades históricas que podrían formar una secuencia ascendente de etapas.

Nos falta espacio para decir más acerca de cómo la aparición de filosofías pesimistas programáticas de la historia en el siglo XX ha servido contra la fe burguesa en el progreso y, al mismo tiempo, contra la escatología histórica marxista que es sucesora directa de la primera. En lugar de esto, queremos completar nuestra retrospectiva histórico-intelectual con una breve reflexión sobre el concepto de crisis que ha acompañado como una sombra a la modernidad europea. Tomando la frecuencia de uso de este término como medida, se habría de considerar los últimos siglos europeos como la época más trágica de la historia mundial. Sin embargo, falta un indicio tangible que permita una conclusión; felicidad e infelicidad humana quedarían distribuidas durante

esta época de manera muy diferente a otras. En lo tocante al diagnóstico de las crisis correspondientes de toda la realidad, la sociedad moderna se hubiese disuelto hace ya mucho tiempo. Independientemente de si hay crisis y de la forma en que han de definirse, se debe distinguir claramente, en cualquier caso, entre el discurso de la crisis y los procesos reales que constituirían la crisis. Aquí solo nos interesa el primero en su doble y necesaria referencia a la melancolía y a la polémica. Por tanto, un diagnóstico de crisis provoca malestar o angustia, puesto que pone en perspectiva lo peligroso y lo incierto. Al mismo tiempo, incluye o implica una explicación genética de la situación de crisis; es decir, una indicación de los factores que la han causado así como un llamamiento a la eliminación de los mismos y, con ello, a la confección de la nominalidad, a saber, la aplicación de una norma a prueba de crisis. Esto quiere decir que aquel que reclamó para sí el estatus de los terapeutas sociales, debe proporcionar primero un diagnóstico de la enfermedad y de la crisis y luego, a partir de éste, deducir la legitimidad de combatir a aquellos que tienen la culpa de la crisis. La conexión regular de tales demandas sociales de poder se produce justamente con un diagnóstico de crisis en la modernidad, que explica el progreso permanente por su propia ley interna y, así, ha de vivir con el miedo permanente a la ausencia del progreso. La crisis recibe un sentido interpretable especial, casi polémico y activista en el momento en que los agravios denunciados no aparecen como inmutables en un movimiento circular eternamente recurrente, sino como el daño principalmente reparable de un mecanismo. Sin un mecánico de crisis, el *diagnosticador* de la crisis se convertiría tarde o temprano en un espectador estoico y distanciado. La distinción realizada anteriormente entre el diagnóstico de la crisis y la realidad de la crisis, apunta a la necesidad metodológica de distinguir la auto-comprensión de los actores, de los actos mismos y de los procesos reales lo más claramente posible. La actitud melancólico-pesimista de un actor de la historia social o intelectual refleja la imagen que tiene de sí mismo, y puede dar lugar a una práctica que entra en relación con éste de manera más simbólica que lógica. Generalmente, esta actitud adquiere el nivel de auto-comprensión que la infinidad de dimensiones mentales e ideales exagera sus juegos incesantes de combinación; un nivel mucho más complejo y conceptualmente inaccesible que el nivel de la acción en el mundo real que se ve obligado a ir en un sentido más o menos claramente identificable a través de términos concretos y no por ello a través de consideraciones polémicas. La acción de los actores parece más banal que la auto-comprensión de estos mismos actores. Dar sentido al nivel de auto-comprensión podría ser interpretado como intentos fundamentales, ya sean sociales o culturales, de salir de la banalidad de las acciones reales que están a la vista en tanto percibimos la perspectiva del dar-sentido así como su intencionalidad concreta. Sin embargo, lo banal y lo evidente no coincide con facilidad. Y lo humano en su banalidad tal vez continúa siendo la tan insondable como intrincada, pesimista u optimista, sabiduría del dar sentido.

Traducción de Laura Febré Diciena