

FENOMENOLOGÍA DE LA VANIDAD DEL MUNDO FINITO

Javier A. Ibáñez-Noé
Marquette University (Milwaukee, Wisconsin)

Resumen: La fenomenología de la vanidad del mundo finito es ofrecida como justificación parcial de la "nostalgia", entendida como anhelo del infinito. El tema no es el terminus ad quem de la nostalgia sino su terminus a quo. Se origina la nostalgia en el descubrimiento del carácter deficiente e insatisfactorio de lo finito en cuanto finito. El tema está presente tanto en la tradición ascética como en el pensamiento de la "nada" en Heidegger. Se elucida el carácter insatisfactorio de lo finito por medio de un análisis de fenómenos humanos centrales: la angustia constante, la saciedad, el aburrimiento y el resentimiento.

El tema de la "vanidad" del mundo de la vida cotidiana es parte del repertorio cultural no sólo de Occidente sino también de otros segmentos de la historia de la humanidad. En nuestra época, marcada ante todo por el giro hacia el mundo presente, el tema o bien desaparece del discurso filosófico y de la reflexión religiosa o bien se lo considera como un síntoma del desquicio existencial propio del oscurantismo medieval y, en general, de una concepción de la vida hostil a la naturalidad del vivir humano. Se encuentra esta interpretación del sentido ascético de la vida en la mayoría de los filósofos de la edad moderna, con algunas excepciones importantes. En el ámbito del pensar español anunciaba Ortega, a comienzos del siglo XX, que el "tema de nuestro tiempo" era la "vida" en toda su plenitud y el rechazo de todos los intentos de coartarla. La palabra misma "vida" adquiere en el curso del siglo XIX, y sobre todo del siglo XX, una tonalidad de afirmación incondicional y de repulsa de las restricciones a su pleno desenvolvimiento. Cuál sea el origen de esta valuación incondicionalmente positiva del vivir como tal es una pregunta de singular importancia, pero no es el tema del trabajo presente. Me propongo, antes bien, presentar una serie de viñetas descriptivas de fenóme-

nos que apuntan a lo que se ha dado en llamar, probablemente siguiendo el segundo versículo del Eclesiastés, “vanidad” del mundo: “Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; todo es vanidad”.

Para comprender cabalmente esta “fenomenología de la vanidad del mundo” es necesario precisar el tema mismo y el contexto en el que se presenta. El contexto es el concepto de *nostalgia*; el tema es la noción de la *finitud* del mundo (es decir, del mundo ordinario o cotidiano).

En primer lugar, pues, ha de darse una breve reseña de lo que aquí se ha de llamar “nostalgia” y de su relación con la vanidad del mundo cotidiano. Existe en el pensar metafísico de Occidente, y se lo puede también detectar fácilmente en el pensamiento de otros orbes culturales, el concepto de lo que se puede llamar “anhelo del infinito” o “anhelo del bien infinito”. Este anhelo se da en conexión con una radical insatisfacción con respecto a lo insuficiente o insatisfactorio de los objetos ordinarios del deseo humano. Tal insatisfacción da lugar o bien al pesimismo, según el cual la “vida” no merece ser vivida, o bien al anhelo de asentarse en el ámbito de aquello que, siendo perfecto, es decir, sin defectos (“infinito”), es también perfectamente satisfactorio. Cuando ocurre esto último, se puede entender la relación entre el anhelo del infinito y la insatisfacción con lo finito de dos maneras opuestas: o bien aquél da origen a éste o viceversa. En realidad, la relación es probablemente en la mayoría de los casos más compleja, y en vez de ser uno de estos términos la causa del otro, se dan los dos al mismo tiempo como manifestaciones de un mismo giro existencial: en este caso –distinto de la generación del pesimismo– *al mismo tiempo* que el ser humano percibe la inanidad de lo finito siente el anhelo de hacer su casa, o de domiciliarse, en el infinito. Por lo pronto, se trata sólo de describir este acontecimiento existencial sin pretensión de juzgar ni la legitimidad de aquella percepción ni la de este anhelo.

Se podría llamar este anhelo del bien infinito, que va acompañado del desprecio por todos los bienes finitos, *nostalgia*. Es verdad que no es éste el sentido en que se usa generalmente la palabra, pero hay, sin embargo, buenas razones para hacerla nombrar el fenómeno en cuestión. “Nostalgia” es palabra de origen bastante reciente; es un neologismo puesto en uso en las lenguas europeas en el siglo XVIII para designar un morbo anímico: el deseo doloroso, e incapacitante, de retornar al entorno familiar. Se trataba de encontrar una palabra para denotar una variedad de lo que en medicina se llamó hasta entrado el siglo XX “melancolía”: un estado de depresión anímica presuntamente causado por la preponderancia de malos “humores”. Se formó la palabra recurriendo al griego *álgos* (dolor, sufrimiento) y *nóstos*, que designa el retorno al hogar. Esta última palabra era conocida por los doctos especialmente como el tema de la Odisea: el retorno de Ulises a Ítaca después de la guerra y el extravío. La formación del vocablo es, pues, analógica a la de “neuralgia” (dolor de los nervios), “cefalalgia” (dolor de cabeza), etc. Al pasar a la corriente del habla general, perdió “nostalgia” la connotación patológica y llegó a significar simplemente lo que en castellano moderno se llama “año-

ranza”, el deseo acongojado por retornar a un período o un lugar de nuestra vida pasada que –por lo menos ahora– se nos aparece como desprovisto de defectos, es decir, como relativamente perfecto. Ahora bien, el anhelo del bien infinito no es ninguna de estas dos cosas: no es ni el ansia patológica ni el ansia acongojada de retornar a la seguridad de un entorno acostumbrado. Y sin embargo la palabra “nostalgia” es singularmente apta para designar el anhelo del infinito. Pues este anhelo del infinito, cuando se da, es siempre percibido como un deseo de *retornar* al hogar verdadero, que se concibe como esencialmente distinto del mundo presente e imperfecto. Puede que el análisis reduccionista de este deseo, por ejemplo el ofrecido tan influyentemente por Feuerbach, sea justo, y que, a fin de cuentas, no sea este anhelo otra cosa que una “proyección” de la idea del infinito que acompaña al sufrimiento humano; pero lo importante por ahora es consignar el hecho de su existencia y de entender lo idóneo del vocablo “nostalgia” para denominarlo.

Ante todo es preciso señalar que la nostalgia, así definida, va siempre acompañada de una aguda percepción de lo se llama la “vanidad” del mundo ordinario o finito. ¿En que sentido es el mundo finito *vano*? ¿Y en qué sentido es el mundo vano *finito*? Primeramente hay que aclarar que aquí se llama al mundo ordinario “vano” en el sentido original de la palabra; “vano” significa en latín *vacío* o *hueco*. La vanidad, entendida como vicio humano, es decir, el deseo de llamar la atención de nuestros semejantes mediante la vestimenta, etc., es un concepto derivativo, aunque también mantiene el sentido raíz de la palabra: la persona “vana” se preocupa de cosas que le aparecen plenas de sentido e importancia pero que en verdad son vacías de sentido e importancia. Lo propio se aplica a la “vanidad” del mundo: los bienes ordinarios, de los que los tratados de ascética ofrecen listas de variada extensión, son vanos –por lo menos desde el punto de vista ascético– en cuanto tienen sólo la apariencia de plenitud de sentido pero son en verdad vacías de todo sentido o de verdadera bondad. Tienen la apariencia de plenitud pero son realmente vacías; lo aparentemente lleno es en verdad hueco. Ha de recalcarse que lo vano es no sólo lo vacío sino también aquello que se presenta con la *aparencia* de plenitud. Desde este punto de vista se entiende por qué se designa a lo vano como *engañoso*. No se trata sólo de que el mundo ordinario sea en el fondo hueco, sino ante todo de que este mundo es lo que se podría llamar *embelesador*. El que se atiene a esta vaciedad tomándola como plenitud comete no sólo un error intelectual sino que se encuentra extraviado con respecto a lo que es realmente importante en la existencia. Estar extraviado es estar *extra viam*, fuera del camino en que se debe estar, es decir, fuera del camino recto o correcto. Por eso el extraviado no puede encontrar el camino a casa, pues ni siquiera sabe qué es, o dónde está, el verdadero hogar. La mujer o el hombre extraviado no son, en este sentido, verdaderamente nostálgicos, y por tanto su humanidad misma se halla en extravío. Pues ha de entenderse que, suponiendo que la nostalgia sea el indicio de la humanidad del ser humano, el “embeleso” sería el yerro de la vocación humana como tal. “Embeleso” viene de “belesa”, nombre de una planta que se empleaba para emborrachar a los

peces y pescarlos. Embelesamiento significa así una suerte de emborrachamiento o de estupor; en su sentido moderno, embeleso significa un estado en que alguien está cautivado o encaprichado con algo. El modo en que la existencia cotidiana se relaciona a lo vano es el embelesamiento. Con esta aserción queremos llamar la atención a un fenómeno triple: el estar pasmado o aturcido con la presencia aparentemente substancial de lo vano; luego el apegarse o encapricharse con ello; y por último el estar distraído por un sinnúmero de cosas y quehaceres embelesadores. El embelesamiento, en este sentido, es lo contrario de la nostalgia; mientras ésta es el dolor lúcido por el infinito (y por tanto la insatisfacción radical con la vanidad de lo finito), aquél es –juizado del punto de vista de la nostalgia– el encaprichamiento distraído con lo finito (y por tanto el olvido del infinito).

¿En qué sentido es el mundo *ordinario* el orbe de lo *finito*? Comencemos por clarificar el sentido en que llamamos al mundo ordinario *ordinario* o *cotidiano*. Heidegger nos ha dado un análisis iluminador de lo que aquí se llama lo ordinario con su interpretación de la *cotidianidad* en *Ser y tiempo*. En Heidegger el concepto de lo cotidiano es paralelo al de la “caída” del ser humano, por la cual no es éste propiamente (“auténticamente”) humano, es decir, no es el individuo lo que es llamado a ser por su “conciencia” (*Gewissen*). El análisis heideggeriano recoge tácitamente temas tratados en el pensamiento ascético, especialmente cuando trata de la “nada” como la verdad de los entes cotidianos; pues la idea de los entes cotidianos como naderías no es más que un remozamiento de la idea del mundo ordinario como vano, es decir, vacío. Heidegger se niega a identificar el origen de la “caída”, o de lo que podríamos llamar el *apego*, en lo que la tradición llama las “pasiones” o la “concupiscencia” pero no, según puedo ver, porque piense que no se encuentra aquí el verdadero origen de tal apego, sino porque, por razones de método, rehúsa delimitar la esencia de lo humano a partir del concepto de “animal racional” e intenta, antes bien, fijar esta esencia con referencia exclusiva a la “relación” del ser humano (*Dasein*) al ser (*Sein*). Es posible que el enfoque heideggeriano sea el correcto, y que, en vez de elucidar la relación del hombre al ser mediante las pasiones, se deberían elucidar las pasiones desde el punto de vista de esa relación al ser. Pero una desventaja de este procedimiento es que nos priva de los ejemplos más claros del apego humano a cosas ordinarias, a saber, del catálogo conocido de pasiones o “instintos”: hambre, avaricia, concupiscencia sensual, etc. Y el modo más directo de elucidar el mundo ordinario es precisamente tomarlo como el objeto (o la totalidad de los objetos) a los que nos apegamos o nos podemos apegar en conformidad con nuestras pasiones.

En este sentido, el mundo ordinario puede definirse, siguiendo la tradición platónica, como el correlato de la sensibilidad humana. La “sensibilidad” incluye, por cierto, la sensualidad en la significación de las pasiones, pero también los sentidos (en oposición al entendimiento o a la razón). ¿En qué sentido designa la “sensibilidad” la unidad unívoca de la sensualidad (los “apetitos”) y de los sentidos (la percepción sensorial)? No es necesario

entrar en una disquisición concerniente a la relación entre las pasiones y los sentidos para entender lo esencial. Nos podemos atener con provecho a la interpretación que da Descartes de la función de los sentidos en la sexta de sus *Meditaciones metafísicas*. La percepción sensorial, nos viene a decir Descartes, no tiene por función proveer conocimiento de lo que la realidad es en sí, sino más bien informarnos de las características beneficiosas o dañosas de las cosas con que nos topamos en el diario vivir respecto de las necesidades del “compuesto” de cuerpo y alma. No es necesario ser “idealista” para asentir a esta interpretación que pone a los sentidos en relación directa con la condición “terrenal” o animal del ser humano; incluso una interpretación darwinista del origen del ser humano no encuentra objeciones en su contra. Puesto que las necesidades del animal humano se manifiestan en las pasiones, el mundo sensible vendría a ser la realidad en cuanto *interesante* desde el punto de vista de las pasiones. En lo que se refiere al mundo *ordinario*, del que tratamos aquí, significa esto que la realidad a que nos atenemos ordinariamente es, pues, el mundo sensible y, en última instancia, el mundo de lo interesante para las pasiones en las que se manifiesta nuestra animalidad. Puede que este análisis no haga justicia a la interpretación platónica de la percepción sensorial, pero el resultado total conforma con la tendencia del pensamiento metafísico de acuerdo al cual el mundo “ordinario” (vale decir, el mundo “sensible” o el mundo como correlato de las pasiones) es vano.

El análisis de la cotidianidad que ofrece Heidegger se distingue de esta interpretación platónico-cartesiana, entre otras cosas, en que, mientras ésta se atiene a la raíz animal de la cotidianidad, aquélla insiste en el origen social de la misma. La “caída” desde el ser propio que significa la existencia cotidiana es, ante todo, según Heidegger, el atenerse a las interpretaciones públicas de lo real, es decir, a las posibilidades de existir canalizadas por el sujeto anónimo de la existencia inauténtica, que es el “Uno” (en el sentido de que “uno” –no yo– vive, y entiende, y siente, etc. como todo el mundo, y solamente porque todo el mundo hace lo propio)¹. Se presenta aquí el problema de si la interpretación platónica de la cotidianidad es opuesta la heideggeriana, o si se pueden coordinar, o incluso reducir una a la otra. No hay duda, por un lado, de que la compulsión por conformarse a modelos de pensamiento y conducta sancionados por la autoridad de lo público puede encontrarse en relación antagónica con los imperativos que se originan directamente en las “pasiones del alma”. En este sentido, se ha de constatar que las dos interpretaciones atienden a fenómenos en principio distintos. Pero esto no quita, por otro lado, para que haya una raíz común de ambos tipos de fenómeno. Para abreviar el análisis, puede decirse que tanto en uno como en otro caso lo decisivo es aquello que concuerda con nuestra necesidad de *comodidad y contento inmediatos*. Si llamamos a esta necesidad de comodidad y contento “apego al bienestar inmediato”, obtenemos la fórmula fundamental de la cotidianidad, la cual se aplica tanto a la interpretación platónica como a la heideggeriana.

¹ Martin HEIDEGGER, *El Ser y el tiempo*, § 27.

Lo importante es atender a la tendencia universal de apego al bienestar inmediato, a lo que llamábamos más arriba lo “embelesador.” Pues el embeleso puede darse con relación tanto a objetos que son “naturalmente” interesantes, como lo erótico, como a objetos que sólo pueden volverse interesantes dado un cierto entorno histórico (autos deportivos, etc.), y puede que en verdad la mayor parte de lo embelesador sean fenómenos mixtos, como por ejemplo ciertas variantes culturales de lo que es eróticamente atractivo. Por cierto, ha de añadirse que el ámbito de lo cotidiano abarca no sólo lo embelesador, sino también aquello que se opone a la comodidad y contento inmediatos, y que es negativamente interesante: el dolor y el sufrimiento. Este aspecto de la cotidianidad nos lleva a la faceta del mundo ordinario en que se concentra la reflexión ascética: la *finitud* del mundo cotidiano.

¿En qué sentido ha de entenderse el mundo ordinario como el mundo *finito*? De los tres conceptos que usamos para referirnos al mundo de la existencia cotidiana: lo vano, lo ordinario y lo finito, me parece a mí que el que ofrece mayor flexibilidad conceptual es el último. Para comprender su idoneidad podemos comenzar por atender a la interpretación platónica de la cotidianidad. La designación platónica del mundo ordinario como el mundo *sensible* es, sin lugar a dudas, correcta. El mundo ordinario es el mundo sensible, es decir, el correlato de la percepción sensible, o, más exactamente, de la *experiencia* sensible. Puede uno restringirse, en el análisis de la experiencia sensible, a un examen de las condiciones del conocimiento empírico, como lo hace Kant. Pero en este sentido el análisis platónico es más fructífero, puesto que atiende no sólo a la cuestión epistemológica de las condiciones de la experiencia sensible, sino que toma en consideración la totalidad de existencia humana. Desde este último punto de vista ha de decirse que la esencia del mundo sensible, *qua* fenomenal, es no tanto el correlato de la experiencia sensible, como el correlato de aquello por mor de lo cual es la experiencia sensible: las condiciones de la satisfacción del “compuesto”, es decir, el correlato de las pasiones; o, más radicalmente, el correlato de la necesidad de comodidad y contento inmediatos. Ahora bien, la experiencia humana total (no simplemente la sensible) es que este “mundo” es vano; es decir, que es no sólo vacío sino también aparentemente pleno. Desde este punto de vista podría decirse que la esencia del mundo ordinario es la *nada*. En esta conclusión coinciden el pensar ascético occidental, la ontología heideggeriana, y el budismo, especialmente el budismo zen. Pero la declaración de que el mundo ordinario es “nada” requiere, para no ser una paradoja arbitraria, de algunas explicaciones. Lo que se quiere decir con esta declaración es que el mundo ordinario no es *nada* de lo que la conciencia ordinaria, es decir, la conciencia embelesa, cree que es. Lo toma como lo más real, lo pleno, pero resulta ser lo vacío; lo toma como lo satisfactorio, pero es en realidad esencialmente insatisfactorio; piensa que la realidad ordinaria es suficiente en sí, pero es, a fin de cuentas, lo insuficiente por antonomasia. La justificación de esta interpretación del mundo ordinario es el tema central de esta investigación; pero por lo pronto se trata sólo de dar una clarificación provisional de los

conceptos centrales. Lo principal es esto: que, *si se toma el punto de vista de la cotidianidad*, se ha de decir que la verdad de lo cotidiano es la nada, porque el mundo cotidiano no es nada de lo que parece ser cotidianamente. Pero esto no quiere necesariamente decir que lo que *aparece* como cotidiano sea *en sí* nada. Puede que la noción de que el mundo cotidiano (sensible o empírico) sea, para el budismo, en sí, y en verdad, nada. En este caso el infinito sería una negación infinita, es decir, la negación absoluta de las apariencias; y esto significaría que todo lo que *es*, es en verdad *aparecer*; o que la apariencia es el ser total de la realidad. Ahora bien, aunque no pueda abordar el tema aquí, debo recalcar que la presente interpretación del mundo ordinario no se alía a esta conclusión que se atribuye a veces al budismo (o a algunas de sus formas). Ha de decirse, por ejemplo, que la experiencia genuina de la belleza es una experiencia del colapso de la cotidianidad de lo cotidiano (que es, en verdad, en sí misma un lapsos), en la cual, sin embargo, lo cotidiano, aunque se halle suspendido en su cotidianidad, no se vuelve nada, sino precisamente lo contrario, porque lo bello es lo pleno, aunque en un sentido de plenitud radicalmente distinto del ordinario.

El punto puede explicarse también del siguiente modo. Cuando se abstrae de lo finito su finitud, desaparece lo finito en cuanto finito; pero esto no significa necesariamente una aniquilación total del ser. Antes bien, podría decirse que la suspensión mental (o existencial) de la finitud de lo finito es la condición necesaria para el encuentro con el infinito. Pero a la conciencia embelesada le parece que esta suspensión es equivalente a la reducción del ser a la nada. La existencia cotidiana, o “caída”, consiste precisamente no simplemente en atenerse a lo finito, sino más bien en atenerse a lo finito *en cuanto finito*. Pues puede decirse que lo que hace a lo finito embelesante es, en parte, su perfección –quiero decir su necesaria participación en el infinito– pero en parte también su imperfección: los bienes materiales, por ejemplo, *en cuanto materiales*; o el placer erótico no sólo en cuanto anticipación de la re-uniión con la fuente de nuestro ser, sino también en cuanto placer meramente animal. Por eso, para repetir el punto, cuando se priva a la existencia embelesada de lo finito en cuanto bien finito le parece que se queda con *nada*: quítensele las posesiones, la fortuna, el poder, la fama, el placer y le queda ... nada (*ens vacuum*) –o así le parece a esta conciencia–. Por ello, la educación ascética, en el sentido de la instrucción en humanidad, ha de comenzar por ponerle al ser humano por meta la nada, en el sentido de la privación ascética de los bienes finitos no estrictamente necesarios para la mera existencia animal. Pero también, de algún modo, o en alguna fase de esta educación, ha de elevarse a la conciencia de que esta nada es en verdad (como dice Heidegger)², sólo el “velo del ser”, el puente que lleva a la verdadera plenitud del infinito. Pues el infinito es, en sí, lo verdaderamente positivo, pero, para la conciencia embelesada, es la negación: esta negación (que es en verdad la negación de la

² Martin HEIDEGGER, “Epílogo a ‘Qué es metafísica?’”, en *Wegmarken*, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1978, p. 310.

negación) es la “nada” ascética (*ens infinitum*). El infinito es para la conciencia embelesada el *ens vacuum*: es decir, que esta conciencia invierte el orden natural. Pues lo verdaderamente *vacuum*, lo vano como tal, es lo finito como embelesante; pero es esto lo que se le aparece a la existencia cotidiana como lo propiamente real o lo pleno. En cambio, lo realmente real, el infinito, se le aparece como lo vacío. Esta es la inversión propia de la conciencia embelesada o caída: el mundo al revés; a ella misma, sin embargo, le aparece la filosofía (el saber del verdadero orden con respecto a finitud e infinitud) como el mundo al revés.

Para repetir la tesis central: el mundo ordinario es vano. Cuando añadimos que el mundo ordinario es el mundo de lo *finito*, en verdad no añadimos nada, sino simplemente colocamos el tema en una perspectiva más apropiada para el análisis que ha de seguir. El concepto de finitud es una iteración del concepto de vanidad. Pero aquél tiene la ventaja frente a éste de que nos permite entender la esencia de la nostalgia, y, por tanto (suponiendo la verdad de la interpretación metafísico-ascética) la esencia de la vida humana. El concepto de lo finito ha de entenderse dialécticamente, es decir, en su oposición con respecto al de lo infinito, que ocupa un lugar central en la interpretación de la nostalgia. La nostalgia es el anhelo de lo infinito; pero este anhelo nace de, o por lo menos acompaña al sentimiento de lo insatisfactorio y despreciable de lo finito.

La noción de finitud se aplica a todo aquello que, en uno u otro sentido, es limitado, es decir que no es de modo completo o perfecto todo lo que pudiera o debiera ser. De modo correlativo, el concepto de infinito se refiere a aquello que es completo o bien en su género o absolutamente hablando. En este sentido, un “ser infinito” (que no ha de confundirse sin más con “el infinito”) no es un ser que se extiende *indefinidamente* en el tiempo o en el espacio. La idea de extensión indefinida en el tiempo o en el espacio (o, de modo más abstracto, la idea de series a las que se les puede añadir miembros sin cesar) no es, por consiguiente, la idea original del infinito. El infinito matemático (la serie indefinida) es una idea derivada del verdadero infinito o, por lo menos (para no entrar en este punto en debates metafísicos), es una idea diferente de ésta. Lo finito, pues, es, en general, aquello que es esencialmente limitado; es decir, no es lo que es de modo perfecto, y, por tanto, es lo que es de modo insatisfactorio. No es *suficientemente* lo que debe ser; es insatisfactorio y deficiente. Decimos que lo finito es *deficiente* desde el punto de vista de lo finito mismo; decimos, por otro lado, que lo finito es *insatisfactorio* desde nuestro punto de vista como seres humanos. Estas dos características son correlativas: lo infinito es insatisfactorio porque es deficiente; y el descubrimiento de su deficiencia es la consecuencia del descubrimiento de su condición insatisfactoria. O si se quiere expresar la misma idea en el lenguaje escolástico se podría decir: *esse et bonum convertuntur*, es decir, que lo que algo es para sí (su ser) es inseparable de lo que es para nosotros (su bondad). La idea de que hay un abismo entre el ser y el bien es una idea moderna que se expresa, por ejemplo en el *dictum* de Hume de que no hay transición del *ser* al *deber*; pero

esta idea es ella misma una consecuencia de una contracción extrema del concepto del ser. Mediante esta contracción *lo que es* se ve reducido a los *hechos* de que habla el positivismo, y que constituyen la realidad rebajada al extremo de lo insignificante que es también, por necesidad, lo indiferente. Si se desentiende uno de esta ontología de la exigüidad, no es difícil darse cuenta de que la realidad que aparece en el vivir cotidiano es siempre una realidad deficiente (en su ser) y, por tanto, insatisfactoria (en su relación a nosotros); la fenomenología de la vanidad que desarrollaremos más abajo es el intento de probar esta aseveración.

La deficiencia de la realidad cotidiana es el hecho al que presta atención Platón cuando declara que las cosas del mundo sensible (es decir, del mundo de la experiencia cotidiana) son inteligibles sólo comparándolas con lo que deberían ser, es decir, con su Idea (en el sentido platónico). Pero del mismo modo en que normalmente olvidamos el ser (las Ideas o El Infinito) y nos atenemos a las cosas (lo finito), tenemos la tendencia a olvidar lo insatisfactorio de lo finito y a tratar de acomodarnos a ello. Tenemos en Platón uno de los modelos más importantes de la interpretación de la finitud de lo finito y de su relación con la nostalgia en el mundo occidental. El pensamiento platónico está imbuido de un sentimiento radical de la insuficiencia de la realidad cotidiana y del anhelo de encontrar el verdadero domicilio de la existencia humana en el infinito. Claro es que, por razones históricas, el concepto de lo infinito entendido como el objeto verdadero del anhelo humano más profundo no se hallaba a la disposición de Platón. Los griegos entienden el infinito (*ápeiron*) exclusivamente en sentido matemático, y, en este sentido, el infinito no es lo perfecto sino lo contrario: lo que no acaba nunca de aproximarse a lo perfecto. Pero la *idea* de lo infinito (en el sentido en que el pensar cristiano comenzó a usar el concepto para designar la realidad suprema) se encuentra sin lugar a dudas en Platón; y podría decirse incluso que el infinito es la esencia de la Idea platónica.

En la edad moderna volvemos a encontrar –en Kant– el concepto del infinito después de la crítica destructiva de Hume y de toda la tradición antimetafísica que culmina en éste. La posición de Kant es un tanto singular en cuanto que, como Hume, sostiene que el conocimiento humano no puede ir más allá de las fronteras del saber empírico, y que, por tanto, se encuentra restringido a la esfera de lo finito, sin poder asir el infinito. Pero precisamente en cuanto finito, el mundo empírico delata su insuficiencia. Según Kant es la “razón” (a diferencia del “entendimiento”) la que percibe la finitud de lo finito y la que, por tanto, postula lo infinito (él lo llama lo Incondicionado) como la condición de lo finito (de lo condicionado)³. No podemos, por ejemplo, dejar de entender los acontecimientos naturales como efectos de causas precedentes; por ello el conocimiento empírico es ante todo conocimiento causal. Pero el hecho de que todos los acontecimientos naturales sean cau-

³ Cf. en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* los parágrafos 1-2 del Primer libro.

sados significa que todas las cosas accesibles a la experiencia humana son finitas, es decir, (en este caso) menesterosas de algo diferente de ellas para ser lo que son (contingencia). Lo que Kant llama la “razón” es, en verdad, la “facultad” en que yace lo humano del ser humano, en cuanto es la facultad por la cual comprendemos la finitud de lo finito, y, por tanto, la necesidad del infinito como razón necesaria y suficiente de lo finito. Es cierto que esta necesidad Kant la concibe, en principio, simplemente como una necesidad “subjetiva” y que, por tanto, el infinito ha de entenderse –por lo menos “teóricamente”– como un simple “postulado” (o, como Kant lo llama, un principio “regulativo”) de la razón humana⁴. Sin embargo, el concepto del infinito, o de lo Incondicionado, no es simplemente una fantasía vacua del animal que posee “razón”; en Kant lo Incondicionado (el Infinito) de la metafísica prekantiana tiene una validez “constitutiva” (no sólo “regulativa”) en la esfera de la moral (de la “razón práctica”)⁵. Pues la esencia de la moral, como Kant nos enseña por primera vez de modo filosófico, es precisamente lo incondicionado del deber; lo cual significa que el deber moral, cualquiera que sea su contenido, está siempre caracterizado por el hecho de que su validez es completamente independiente de nuestra necesidad de comodidad y contento. Dado que el mundo cotidiano o finito es el correlato de esta necesidad (como más arriba se ha explicado), la moralidad no puede existir sin la conciencia de la finitud de lo finito. Es cierto, por otro lado, que la idea del infinito como *realidad* infinita (que habría de ser necesariamente realidad suprasensible) no es un componente del imperativo incondicional (o “categórico”) de la moral; vale decir que el imperativo categórico no *deriva* su validez de la idea de un mundo suprasensible que conforma con la idea del infinito. Pero también es cierto que Kant sostiene, correctamente en mi opinión, que la conciencia de la validez absoluta de la ley moral da un indicio del infinito *qua* mundo suprasensible⁶. Lo que Kant quiere decir puede resumirse del siguiente modo: la persona que se somete a la ley moral (y esto significa en principio solamente: la persona que rehúsa a actuar de acuerdo al principio de la comodidad y el contento) se sabe extranjera en el mundo natural, en el cual los seres dotados de sensibilidad, incluidos los humanos, actúan exclusivamente o (en el caso de los humanos: primariamente) guiados por el interés particular (i.e. guiados por el principio de la comodidad y contento). Es decir, que la persona moral actúa *como si* fuera miembro de otra esfera, que puede llamarse “el reino de los fines”, es decir, una esfera en que cada persona trata a todas las otras personas como personas, y por ende no como medios de su comodidad

⁴ Véase el Apéndice a la Dialéctica trascendental.

⁵ Véase, en la *Crítica de la razón práctica*, el comentario II, que sigue al § 8: “Del derecho que posee la razón pura, en su uso práctico, a una extensión que le es absolutamente imposible en su uso especulativo”.

⁶ “La ley moral nos proporciona un hecho, absolutamente inexplicable por todos los datos del mundo sensible y por toda nuestra razón teórica, que nos da un indicio [*Anzeige gibt*] de un mundo puramente inteligible.” *Crítica de la razón práctica*, p. 43 (paginación de la *Akademie-Ausgabe*).

y contento sino como “fines en sí mismos”⁷. En este concepto de “fin en sí mismo” vemos un destello de la idea del infinito, pues un “fin en sí mismo” es un fin, es decir, una meta de mi actuar, que es infinitamente importante, dado que su importancia no está limitada al interés que pueda yo tener por la otra persona en cuanto medio u obstáculo para asegurar mi comodidad y contento. La fuerza total del concepto del infinito se encuentra aquí en la idea del “reino de fines”, en cuanto en él todas las limitaciones del ser humano –tanto para ser humano como para ser tratado como tal– han sido eliminadas. Por cierto que la idea del “reino de fines” es sólo una “idea”, en el sentido kantiano, es decir, que lo que es pensado en ella no puede ser hallado o corroborado en la experiencia sensible, y no es por tanto un objeto de conocimiento. Pero la existencia de esta idea, que acompaña necesariamente a la conciencia moral, es al mismo tiempo la conciencia de que nuestra verdadera casa no es el mundo ordinario, en que dominan los intereses particulares, sino precisamente “el reino de fines”. En otras palabras, la idea del reino de fines es la interpretación que el pensar kantiano da de la nostalgia; en ella se aúnan la conciencia de lo deficiente e insatisfactorio del mundo finito con el anhelo del infinito.

Es importante reconocer que el análisis kantiano se halla en fundamental acuerdo con el platónico. En ambos casos el punto de partida es la insuficiencia ontológica, es decir: la vanidad de lo dado en la experiencia cotidiana. Y en ambos casos hay el reconocimiento de que la razón humana se halla necesitada a pensar lo condicionado de la experiencia cotidiana sobre la base de lo incondicional; en otras palabras, que lo finito es, incluso para el vivir ordinario, inteligible sólo sobre el trasfondo del infinito. Es cierto que el razonar ordinario no opera desde un saber *explícito* de la prioridad o primado del infinito; es decir, que la existencia cotidiana consiste en el olvido de esta primacía: y, sin embargo, incluso en esta modalidad del humano vivir, el infinito es el horizonte indeleble de la existencia.

No podemos dejar de aludir a un tema que se presenta necesariamente en este contexto; me refiero a la relación que existe entre el concepto de nostalgia y el proyecto de la *metafísica*. Es claro que la metafísica, en el sentido del saber de lo suprasensible (del infinito como esencialmente distinto de lo finito) debe su origen a lo que Kierkegaard llamaba la *resignación infinita*⁸ con respecto a la vanidad del mundo ordinario. La nostalgia, en el sentido recto de la palabra, puede darse ciertamente en la ausencia del pensar metafísico, en cuanto la afirmación de la “existencia” del mundo suprasensible no es condición necesaria para su presencia. Se sigue que la cuestión de la justificación del postulado del mundo suprasensible no necesita ser dirimida en el contexto presente. Pero vale la pena señalar que la negación de la posibilidad de

⁷ Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* p. 428-431 (paginación de la *Akademie-Ausgabe*).

⁸ Véase la discusión del “caballero de la resignación infinita” en *Temor y temblor* (en el capítulo titulado “los tres movimientos de la fe”).

la metafísica es generalmente resultado de la impaciencia con el anhelo del infinito. Hay de hecho formas de filosofía que son explícitamente llamadas a “dejarse de majaderías”; el desarrollo del empirismo lógico y, en general, de la filosofía así llamada “analítica”, es en gran medida un síntoma de esta exasperación con el anhelo del infinito. En este sentido la filosofía angloamericana de los últimos cien años es la heredera directa del pensamiento de Hume, quien propuso una “investigación del entendimiento humano” para poder deshacerse de una vez por todas de esta metafísica del infinito –que para él es nada más que superstición– y así “vivir en paz y tranquilidad [*at ease*] para siempre jamás”⁹. Vivir en paz y tranquilidad significa aquí acomodarse con lo finito, que Hume llama “la vida común” (*common life*)¹⁰, y por tanto eximirse de la “pasión del infinito” de la que hablaba Kierkegaard.

Kant afirma que, aunque la metafísica de corte dogmático –vale decir aquella que pretende demostrar la existencia y atributos de lo incondicional (Dios, libertad, inmortalidad)– sea inválida (puesto que no puede justificarse dentro del marco de la experiencia), sin embargo la metafísica misma, como disposición del espíritu humano, es imperecedera. En contra de Hume, que proponía “dejarse de majaderías”, Kant sostiene que esta propuesta no es viable. “Es tan poco de esperarse que el espíritu humano abandone alguna vez las investigaciones metafísicas como que preferamos dejar de respirar para así evitar inhalar aire impuro. Se sigue que habrá siempre metafísica en el mundo”¹¹. Es cierto que el efecto histórico de la *Crítica de la razón pura* fue el de reforzar la corriente antimetafísica de la edad moderna, como se puede ver, por ejemplo, en la recepción de Kant en Schopenhauer (y por consiguiente en Nietzsche), pero la intención de Kant mismo era la de renovar la metafísica desde el punto de vista de la “razón práctica”, es decir, de la moralidad. Esta metafísica se encuentra en el capítulo sobre los “postulados” de la razón práctica en la *Crítica de la razón práctica* y en la “metodología del juicio teleológico” de la *Crítica del Juicio*. Sin esta metafísica, es decir sin la convicción “práctica” en la existencia de Dios y la inmortalidad, el espíritu humano (que es ante todo el espíritu moral) se ve deprimido hasta el extremo de la desesperación.

Platón y Kant dan testimonio de la ocupación filosófica con el tema de la nostalgia. Pero lo que hemos dicho sobre el destino de la doctrina kantiana nos hace conscientes de que el tiempo presente es hostil a la idea de nostalgia. Esta idea se presenta casi siempre acompañada del pensamiento metafísico; y no puede haber pensamiento metafísico que no tenga su raíz en la nostalgia. Pero la época presente es predominantemente de talante antimetafísico, y

⁹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, I 1; *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 12.

¹⁰ *op. cit. passim*; véase, ex. gr., al final del capítulo VIII (p. 103).

¹¹ *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*, “Solución de la cuestión general”, p. 367 (paginación de la *Akademie-Ausgabe*).

es por tanto poco sorprendente que interpretaciones no reduccionistas de la nostalgia sean recibidas con hostilidad, o, en el mejor de los casos, con indiferencia, incompreensión apática o exasperación. Las interpretaciones reduccionistas de la nostalgia, por el contrario, por ejemplo aquellas propuestas por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, están adaptadas a la receptividad del espíritu de la época, la cual es no sólo afín a tales interpretaciones, sino que también se siente corroborada en sus principios por ellas. De modo que un tratado de la nostalgia en nuestro tiempo resulta casi por necesidad de carácter polémico.

Me propongo conducir la polémica contra los principios antinostálgicos de la época actual mediante la elucidación de fenómenos ordinarios de la vida humana cuyo significado contradice los principios del pensar antimetafísico y antinostálgico.

En este punto es menester repetir que el fenómeno de la nostalgia es de naturaleza doble: es por un lado el sentimiento de lo radicalmente insatisfactorio del mundo finito y, por otro, el anhelo de domiciliarse en el infinito. El anhelo del infinito no puede existir sin la repulsa de lo finito; pero el inverso no es necesario; pues es posible que el sentido de la “vanidad” del mundo se dé sin la confianza de poder domiciliarse en el infinito: se puede mantener con Sartre que el hombre es una pasión inútil¹². Me propongo aquí elucidar modalidades cotidianas del sentimiento de la vanidad de lo finito. Pero téngase en cuenta que dar prueba de la vanidad de lo finito –suponiendo que sea este el tipo de cosa de que se pueda dar prueba– no es lo mismo que demostrar que la nostalgia no es vacía, o de que apunta a algo que se pueda alcanzar. Este último problema, que es el problema de la *justificación de la nostalgia*, no forma parte de mi tema, aunque evidentemente un tratamiento completo del concepto en cuestión tendría que proveer esa justificación. El problema que me propongo abordar ahora es más limitado; si se quiere hablar aquí de “justificación”, habría que decir que se trata de justificar la repulsa de lo finito, es decir, el tema es sólo uno de los dos aspectos de la nostalgia. Nos preguntamos aquí *si la nostalgia, el anhelo del infinito, es en realidad un rasgo esencial de la existencia humana*; y esta pregunta puede y debe ser tratada antes de adentrarse en el problema de la accesibilidad del objeto de la nostalgia. Después de todo, si se pudiera mostrar que la nostalgia legítima es en verdad nada más que un fenómeno patológico, la pregunta sobre la “existencia” del infinito podría ser resuelta declarando su insignificancia.

Kierkegaard conoce sólo dos alternativas en el marco de la lucidez existencial, es decir, desde el punto de vista de la honestidad radical de la existen-

¹² “Toute réalité humaine est une passion en ce qu’elle projette de se perdre pour fonder l’être et pour constituer de même coup l’en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, ens causa sui que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l’homme est-elle inverse de celle du Christ, car l’homme se perd en tant qu’homme pour que Dieu naisse. Mais l’idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain : l’homme est une passion inutile.” *L’Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 608.

cia: o bien la desesperación o bien el “salto” por medio del cual la existencia se asienta en la vecindad del infinito. La edad moderna, sin embargo, conoce una tercera alternativa: que la repulsa de lo finito es un desatino, y que el anhelo del infinito no es un síntoma de salud sino un morbo existencial. Es cierto que esta diagnosis de la nostalgia no es exclusivamente moderna; de hecho sigue la edad moderna aquí modelos transmitidos en Occidente desde la antigüedad, sobre todo los desarrollados por las escuelas griegas postso-cráticas, y especialmente por los epicúreos. Una de las doctrinas principales (se podría decir con buena razón: la doctrina principal) de Epicuro es que las necesidades verdaderas del ser humano *no* incluyen el asentarse en la vecindad de lo Divino; antes bien, estas verdaderas necesidades son las que compartimos con los brutos: comer, beber, abrigo, etc. Es decir que el impulso hacia lo incondicionado, que se encuentra en Platón de modo tan patente y en Aristóteles más sutilmente, es declarado aquí, sin mayor elucidación, como un desacierto. El fin de la vida humana es reducir los males de tal modo de que se pueda vivir en el goce de los bienes que no interrumpen la serenidad del sabio. En el fondo, la doctrina de los estoicos coincide con esta posición de los epicúreos, aunque, para ser justos, deberíamos añadir que el temple estoico es más receptivo a ideales nobles. Ahora bien, en la edad post-medieval esta doctrina antinostálgica fue adoptada por Hume, y, en parte por su intermedio, transmitida al espíritu moderno de Occidente. Hume, como ya vimos, llama a que nos dejemos de majaderías, es decir, a que aniquilemos el orbe de lo suprasensible –sin el cual el espíritu nostálgico cae en la desesperación– para atender con exclusividad al ámbito de la “vida común”, que es, por supuesto, la vida entendida al modo epicúreo. Y mantiene Hume que, en verdad, está el ser humano naturalmente adaptado a esta “vida común”. Así dice, por ejemplo, en su ensayo sobre el suicidio: “Pero si hay algún propósito de la naturaleza que sea evidente es, podemos afirmar, que el ámbito e intención de la creación del hombre, en la medida en que se puede juzgar por la razón natural, está limitado a la vida presente”¹³. De manera que todas las formas de deseo de aquello que va más allá de la “vida común” o de la “vida presente” han de ser juzgadas como variedades de desatino producido por melancolía o, con mayor probabilidad, por las artimañas diseñadas por los sacerdotes para ejercer su poder sobre las almas. No es menester reflexionar mucho para caer en la cuenta de que esta interpretación de la vida humana es la dominante en Occidente en nuestro tiempo.

Es instructivo en este respecto comparar las posiciones divergentes de Hume y de Nietzsche. Como todo el mundo sabe, Nietzsche es un pensador antimetafísico; lo que parece ser menos conocido por la mayoría de sus seguidores contemporáneos es que no es un pensador antinostálgico. El ideal de vida compartido por Epicuro y Hume es descrito por Nietzsche en su retrato

¹³ “But if any purpose of nature be clear, we may affirm, that the whole scope and intention of man’s creation, so far as we can judge by natural reason, is limited to the present life”. David HUME, *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 592.

del “último hombre”. Bajo este título traza el perfil del hombre contemporáneo, que es presentado aquí como “lo más despreciable”.

¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! (...)

¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo.

¡Mirad! Yo os muestro el *último hombre*.

‘¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?’ –así pregunta el último hombre, y parpadea.

La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.

‘Hemos inventado la felicidad’ –dicen los últimos hombres, y parpadean.

Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama incluso al vecino, y se restriega contra él: pues necesita calor.

Enfermar y desconfiar considéranlo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres!¹⁴

Reproduzco aquí esta descripción nietzscheana de la época actual no sólo porque nos hace conscientes de las diferencias entre Nietzsche y Hume, sino también porque el retrato es fiel, y, por tanto, porque encontramos aquí, probablemente, la raíz del pensamiento antinostálgico. El “último hombre” es incapaz de ponerse una meta que vaya más allá de su existencia actual y, en este sentido, se encuentra en la misma situación que los compañeros de Ulises, quienes, tras ser hechizados por Circe –es decir por la fascinación que una vida puramente natural, anostálgica, ejerce sobre todos los seres humanos– se han “olvidado de casa”. “Amor”, “creación”, “anhelo”, “estrella”, todo esto apunta a aquello que hace que el ser humano verdaderamente humano, es decir, verdaderamente nostálgico, no esté nunca satisfecho con su existencia actual, sino que quiera constantemente sobrepasarla. El empeño por rebosar constantemente lo dado (lo finito) es precisamente el anhelo nostálgico del infinito. Pero este anhelo le es esencialmente ajeno al hombre último, es decir, al hombre actual. En el sopor del embelesamiento sólo puede “parpadear” con apático asombro cuando piensa en cosas como autovaciamiento (“amor”) o el infinito (“estrella”), conceptos que le parecen pertenecer a una época en que todo el mundo estaba desquiciado.

La exhortación humeana a concentrarse en la “vida común” es paralela, y de hecho, equivalente, a la concentración del “último hombre” en la “felicidad”, que es el objeto del embelesamiento. Frente a Kierkegaard, pues, piensa

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1991, Prólogo, parágrafo 5.

el último hombre que la imposibilidad de postular el infinito no sólo no lleva necesariamente a la desesperación, sino que más bien conduce a la sanidad del espíritu humano. Pues, de acuerdo a su juicio, el espíritu humano está naturalmente adaptado a lo que Hume llama la “vida común.” Por ello la eliminación de la meta del infinito (las majaderías metafísicas) le permite al hombre retornar a su vida verdadera, que es la vida natural. La eliminación del infinito (en el sentido del mundo suprasensible) acaece en Hume por medio de su propia crítica de la razón, mediante la cual pretende demostrar que los únicos objetos de la razón humana son las verdades formales (*relations of ideas*) –en las que incluye ante todo la matemática– y las verdades de hecho (*matters of fact*). Dado que la totalidad de los “objetos” metafísicos, en especial Dios e inmortalidad, no son ni lo uno ni lo otro, ha de declararse que estos “objetos” son el contenido de supersticiones, de los que la razón realmente razonable no necesita ocuparse. Este resultado es el que Hume persigue en su *Enquiry Concerning Human Understanding*, pero la totalidad de su pensamiento filosófico muestra que en verdad el procedimiento es exactamente el contrario. Primero se da la exigencia de hacer la “vida común” el centro de la existencia, y después la investigación del entendimiento humano presta la justificación de esta concentración del espíritu en el mundo finito mediante la eliminación del infinito como posible objeto de la razón humana. Es bueno tener en cuenta la relación que existe realmente, en la historia moderna de Occidente, entre el espíritu antimetafísico (la eliminación del mundo suprasensible) y el espíritu antinostálgico (el imperativo de concentrarse en el mundo finito); pues, con la sola excepción de Nietzsche, aquél es en verdad el resultado de éste; de modo que lo que caracteriza la existencia moderna no es tanto la eliminación del mundo suprasensible como la eliminación de la nostalgia. Es bueno tener esto en cuenta para poder así liberarse del prejuicio vulgar de que el pensar moderno ha “demostrado” que el infinito (entendido como el objeto de la nostalgia verdadera) es ilegítimo. Así podremos examinar de modo más ecuánime los fenómenos del vivir humano que apuntan a la desarmonía fundamental entre el espíritu humano y la “vida común”.

Me propongo mostrar que está desarmonía se manifiesta claramente en los fenómenos de la *angustia*, la *saciedad*, el *aburrimiento*, y el *resentimiento*.

A) LA ANGUSTIA CONSTANTE

La angustia es un fenómeno constante de la vida humana. Con la palabra “angustia” designo aquí la incertidumbre con respecto a la satisfacción de nuestros deseos en lo finito. Incluye esta incertidumbre la ansiedad no sólo respecto de bienes futuros sino también de la durabilidad de los bienes presentes, vale decir, a la futura presencia de estos. En este sentido la angustia es el producto de la incertidumbre con respecto al futuro. El futuro es incierto y angustiante porque es el ámbito de nuestros temores y esperanzas: el temor de perder lo que ya poseemos (los bienes presentes, materiales o no) y la esperanza de obtener los que no tenemos. Con más exactitud habría que decir que

el futuro es angustiante *cuando* es el ámbito de nuestros temores y esperanzas, es decir, cuando se percibe un desgarramiento entre el presente y el futuro, que es el desgarramiento del tiempo (o de lo temporal) como tal. La serenidad verdadera, por el contrario, supera este desgarramiento porque es inmune a la fragilidad de los bienes que pueden obtenerse o perderse en el futuro. Por ello tanto el estoicismo como el epicureísmo, cuya meta o ideal era la *ataraxia*, es decir, la impasibilidad, recomendaban la reducción máxima de los deseos y esperanzas, para así reducir también la posibilidad del sufrimiento. La conciencia estoica y epicúrea percibe así la esencial *inseguridad* del ámbito de lo finito, pero no para elevarse a la seguridad absoluta del infinito, sino sólo para reducir al máximo posible aquella inseguridad. Es sumamente instructivo en este contexto que la justificación del suicidio más extendida en Occidente tiene su origen en estas escuelas postsocráticas; pues el suicidio se presenta a esta conciencia de la inseguridad de lo finito como la única solución cuando tal inseguridad se vuelve intolerable. El suicidio es la demostración brutal de la inseguridad de lo finito, especialmente cuando el ser humano es concebido como una especie de bruto racional, es decir, un ser dotado de la conciencia de la fragilidad o vanidad de los bienes finitos apetecidos por los brutos.

La angustia del futuro incierto revela la *vanidad* de lo finito como objeto de deseo. Porque todo deseo es deseo de satisfacción incesante. Pero lo finito, precisamente en cuanto finito, cuando es satisfactorio, es sólo finitamente satisfactorio, es decir, que es, a fin de cuentas, insatisfactorio. Y, sin embargo, lo finito se presenta *prima facie* como satisfactorio; esta apariencia es lo que lo hace *embelesador*. La verdad de lo finito es la vanidad, es decir que su promesa de felicidad es vacía; pero su apariencia es embelesante. Por eso la conciencia embelesada se puede *asir* a ello, puesto que lo supone seguro. Tan pronto como se revela lo finito en su inseguridad esencial, no ofrece ya sostén, y por tanto, la existencia que se atiene exclusivamente a ello cae en la incertidumbre. Cuando lo inasible es un objeto de deseo concentrado, la inseguridad de tal objeto da origen a la angustia. La angustia es la conciencia de la vanidad de lo finito. Pero como lo finito es esencialmente vano, el saber de su vanidad es al mismo tiempo la *angustia constante*. ¿Pero puede decirse realmente que la condición humana es la de la angustia constante? Las apariencias indican lo contrario. No nota uno en la mayoría de sus semejantes los rasgos típicos de la angustia. A juzgar por las apariencias, la angustia propiamente tal no es universal, sino está más bien limitada a una minoría de personas y a una porción restringida de la vida de ellas. De tener razón Platón y Kant, la conciencia de lo deficiente e insatisfactorio de lo finito es la marca de la humanidad del ser humano; pero, de ser así, la angustia frente a la vanidad de lo finito debería ser constante.

El problema podría formularse del modo siguiente: la angustia es un modo de la conciencia; por tanto, si no hay conciencia de angustia no hay angustia. Pero dado que la mayoría de nuestros semejantes no exhiben tal conciencia no hay tal cosa; es decir, que la idea de la angustia constante sería falsa. Pero esta manera de formular el problema deja fuera de consideración

un fenómeno importantísimo de la existencia humana, que es el autoengaño, lo que Sartre llamó la *mauvaise foi*, y que es una forma de mentirse a sí mismo. Mentirse a sí mismo tiene la propiedad pasmosa de ser una contradicción real; pues sólo puede uno mentirse a sí mismo, es decir, convencerse de una falsedad, si al mismo tiempo uno sabe que es una falsedad; de lo contrario uno estaría equivocado, pero no se mentiría a sí mismo. Y ahí está precisamente la clave del fenómeno: que el ser humano puede estar convencido de una falsedad *al mismo tiempo* que sabe que es una falsedad. No se piense que es éste un fenómeno aislado; es, más bien, un rasgo frecuentísimo del existir humano. Freud lo llamó “racionalización”, pero sólo lo supo concebir como una relación entre la conciencia y el inconsciente, en vez de declarar que es un fenómeno de la conciencia como tal. A un muchacho lo deja la novia por otro, y él se dice (y se convence) que todo está bien, porque nunca la había amado realmente; pero al mismo tiempo sufre miserablemente porque la amaba de verdad. Un alcoholico se dice (y se convence) que no es alcoholico porque puede dejar de beber cuando quiera, pero, por otro lado, se da cuenta de que no puede dejar de beber. Los adictos, en particular, manifiestan una capacidad estupenda de cegarse a lo que ven. Pero esta capacidad de no ver lo que se ve está presente no sólo en los adictos; se manifiesta universalmente, especialmente en lo que se refiere a la angustia constante. Nada más común que las supersticiones de toda clase entre los europeos contemporáneos, herederos del Siglo de las Luces y ex-cristianos; pero la mayor parte de las supersticiones son manifestaciones puntuales de la angustia constante. El que “toca madera”, puede parecer muy asentado en la vida ordinaria, pero al “tocar madera” revela su radical incertidumbre con respecto a aquello a que se ase ordinariamente sin querer, a pesar de la incertidumbre, desasirse de ello. El *desenfado* puede interpretarse como la acomodación satisfactoria a lo finito; y por tanto ha de decirse que tal desenfado es siempre producto de una ilusión. La inundación de la existencia occidental contemporánea con una profusión de rituales mágicos e instrumentos de vaticinio (astrología, I Ching, Tarot, numerología, etc.) delata la radical desolación a la que se ve expuesta después de abandonar lo que Hegel llamó la religión del infinito, es decir, el cristianismo. Yo sospecho que los mecanismos de autoengaño no han tenido jamás uso tan amplio como en nuestros días. La capacidad de decirse que todo va a salir bien a pesar de todo; la habilidad de desasirse de algo que comienza a mostrarse insatisfactorio para vacar a otra cosa; el cambio constante de pareja; la “adicción” al enamoramiento; el sumergirse en la distracción balsámica de la diversión y el entretenimiento; la capacidad de olvidar el sufrimiento pasado; el cegarse a la extensión del sufrimiento de nuestros semejantes y a la hondura de la malevolencia humana; el olvido arrullador de la realidad del crimen, la guerra, la violación, y el rapto; ante todo el razonamiento espurio de acuerdo al cual el mal le pasa siempre a otra gente: son todas éstas estratagemas para cegarse a lo que uno ve. La edad moderna, que no puede ver más que el mundo finito, tiene que usar de ellas de modo compulsivo para no descubrir la radical insuficiencia de este mundo.

Ahora bien, el autoengaño posee una modalidad que es verdaderamente universal y constante: la obcecación con respecto a la propia mortalidad. Toda persona madura sabe que es mortal, y sin embargo la mayoría de la gente se cree relativamente inmortal. Quiero decir que a pesar de que se sabe que la muerte es cierta, se actúa como si no se supiera que la hora de la muerte es incierta. Pareciera que todos, o al menos la mayoría, supiera que la muerte tendrá lugar en un futuro no sólo indefinido sino también remoto. Cuando alguien muere repentinamente es siempre una gran sorpresa. Y sin embargo cada uno de nosotros "sabe" que la hora de la muerte es incierta, lo cual significa que no debería ser realmente sorprendente que pueda uno morir en cualquier instante. Pero este saber es generalmente reprimido, no en el sentido de que se vuelva inconsciente, sino en el sentido de que coexiste en un compromiso fragilísimo con la creencia mendaz de que no moriremos en el futuro cercano. Nuestros planes y proyectos, la esperanza de bienes o triunfos venideros, y el asirse a los presentes como si se pudieran retener indefinidamente: todo esto es posible sólo sobre la base de la creencia en nuestra relativa inmortalidad. La conciencia lúcida, veraz de nuestra mortalidad es la conciencia de la vanidad de lo finito, en cuanto a su luz se revela que lo finito no puede satisfacer el deseo que se expresa en el embelesamiento. La conciencia prueba de la mortalidad humana va acompañada del *desasimiento* de aquello a lo que nos asimos en el embelesamiento, que es la forma más corriente de autoengaño. La probidad de la conciencia de la mortalidad es la anulación de la angustia o, si se quiere, es la angustia en su esencia propia, pero no en el sentido de la desesperación sino más bien en el sentido de la condición de la posibilidad de la serenidad verdadera, que puede ser alcanzada sólo por medio del desasimiento, de lo que Meister Eckhart llamaba la *Gelassenheit*: el desasimiento o indiferencia a lo finito. Cuando se pone la serenidad del desasimiento lado a lado con el aparente sosiego (el desenfado) de la vida ordinaria no puede dejar de advertirse que la verdad de este sosiego es el desasosiego, es decir, la angustia constante. Se nota esto de golpe cuando se ve juntos al hombre o mujer que ha alcanzado el ideal del embeleso, es decir, que es sano, relativamente joven, acaudalado, y envidiado, y al asceta que es indiferente a todo eso por estar convencido que su verdadera morada no es el mundo finito. Lo incongruo de una tal pareja se debe a que nos apercibimos, al contemplarla, que nuestro ideal normal vive sólo de ilusiones. Con lo cual no se prueba que el infinito sea habitable pero sí que lo finito es, a pesar de las apariencias, inhabitable e inhóspito.

Hay buenas razones, tanto históricas como intrínsecas, para caracterizar la vanidad de lo finito como *ruindad* o ruinosidad. Lo que se revela en la angustia secreta es la caducidad de lo finito, el hecho de que es caedizo o destinado a caer (*cadere*). De la misma raíz que *cadere* viene con toda probabilidad la palabra *calamitas*, 'calamidad', y su contrario, 'incolumidad'. Todas estas palabras apuntan a la inevitable de-cadencia de lo finito, a lo que se puede llamar su ruindad. El vocablo *ruin*, que significaba originalmente, en latín y en español, la caducidad de lo finito, procede del verbo *ruere*, que quiere decir 'caer con

estrépito' (de donde también *derruir*). Una variedad acuta de la conciencia de la caducidad de lo finito es lo que se ha llamado la "melancolía de las ruinas", el sentimiento de la futilidad de los esfuerzos humanos para residir en lo finito. Es provocado este sentimiento por la contemplación de las ruinas de civilizaciones pasadas, de la devastación a que el paso derruyente del tiempo somete los esfuerzos de innumerables generaciones pasadas, sus triunfos de conquista y sus proyectos de grandeza, de los que al final sólo restan estas ruinas mudas. Esta melancolía es una de las formas de la conciencia de la vanidad de lo finito, vale decir, de su esencial inhospitabilidad; revela esta melancolía que no hay incolumidad en el mundo finito, y que por lo tanto, la *salvación*, es decir la redención de lo finito, o bien no se puede alcanzar (y en este caso "el hombre es una pasión inútil") o bien sólo puede lograrse en el infinito. La melancolía de las ruinas es una variedad lúcida de la angustia constante, es decir, un destello de probidad existencial. Y ya vimos que esta probidad es condición necesaria de la nostalgia, en el sentido del anhelo de salvación de lo finito en el infinito.

B) LA SACIEDAD Y EL ABURRIMIENTO

Otro testimonio ordinario de la vanidad o caducidad de lo finito se encuentra en los fenómenos afines de la *saciedad* y del *aburrimento*. Una de las experiencias más desconcertantes y desilusionantes de la conciencia embelesada es la satisfacción insatisfactoria. Se ilusiona el hombre con la satisfacción de sus presentes deseos, pero cuando logra esta satisfacción no se halla generalmente satisfecho, sino más bien *harto*. Comienza por suponer que esta satisfacción prevista ha de ser suficiente, *satis*, es decir, precisamente, satis-faciente. Pero en vez de esta satisfacción lo que alcanza es la *satietas*, la saciedad. El lenguaje aquí es sobremanera perspicaz; en la misma palabra –*saciedad*– nombra la satis-facción y el hecho desconcertante de que esta satisfacción no es satisfaciente. Santo Tomás da sobre este tema un análisis muy agudo. La infinitud del deseo del bien supremo, nos viene a decir, es esencialmente distinta de la infinitud del deseo de riquezas. "Pues cuanto más perfectamente se posee el bien supremo, tanto más es amado y otras cosas son despreciadas (...) mientras que en el apetito de las riquezas, y en general de cualquier bien temporal, la relación se invierte: pues mientras más se las posee, más se las desprecia y más se desea otras diferentes. (...) Y esto procede de que su insuficiencia se vuelve más evidente cuando se las posee. Y esto mismo prueba la imperfección de tales cosas, y, así, que el bien supremo no consiste en ellas"¹⁵. La satisfacción en lo finito resulta ser una desilusión. Le llama el habla cotidiana a esta desilusión también, con justo tino, *desengaño*. Ello es que precisamente esa anticipación de la satisfacción del deseo finito en el mundo finito es un signo de ilusión y de engaño y, a decir verdad, dado lo dicho más arriba, también de autoengaño. El embeleso, como ya sabemos,

¹⁵ *Summa theologiae* I-II. q 2, a. 1, ad 3.

es una forma de emborrachamiento o de hechizo, una percepción falsa de lo finito como satisfactorio. Que hay aquí un caso de ofuscamiento se revela en el hecho de que la conciencia embelesada, a pesar de la experiencia del desengaño, recae, casi mecánicamente, en el ansia de satisfacción en lo finito, y vuelve a pasar por las fases de la expectativa, de la satisfacción y de la saciedad desengañadora una y otra vez. En este sentido, lo finito es no sólo engañoso, sino también cautivante, pues mantiene al embelesado en su cautiverio a pesar del desengaño repetido.

El *aburrimiento*, por otro lado, es también una variedad del desengaño. Se imagina la conciencia ordinaria que la satisfacción de todos los deseos ha de traer un estado de supremo éxtasis, al que le da el nombre de "felicidad". Pero cuando alcanza por un momento, por lo menos relativamente, ese estado de satisfacción encuentra lo contrario de lo que esperaba. Esperaba plenitud y encuentra el vacío. Trueca el ansia del deseo por el aburrimiento, es decir, por una saciedad repulsiva, que, de acuerdo a la experiencia humana, puede ser más anonadante que el ansia de satisfacción. Hay, sin embargo, un modo de mantener vicariamente la ilusión de la "felicidad"; a saber, mediante la satisfacción de saberse envidiado. Es éste otro fenómeno elocuente del vivir humano. Si me atengo a la conciencia que tengo de mí en cuanto satisfecho sólo veo la desolación del aburrimiento y doy así testimonio de que no hay consolación en lo finito; pero puedo, en una modalidad de la variación infinita del autoengaño, atenerme a la conciencia que otros tienen de mí en cuanto individuo sano, opulento, poderoso, y, en general, próspero. Me puedo así declarar, consultando la apariencia que ofrezco a otros, un ser logrado y feliz. Pero esta felicidad está sometida a la inestabilidad de la dialéctica del autoengaño; vale decir, que esta conciencia mendaz sólo puede mantenerse por medio de la represión compulsiva de la verdad sabida; y esto, a su vez, requiere el reforzamiento de la dependencia de la apariencia. A esto se debe, puede uno adivinar, lo que se podría llamar la adicción a la fama de mucha gente famosa, es decir, su necesidad incesante de mirarse en el espejo de la opinión pública.

El tormento del aburrimiento, es decir, de la conciencia de la vaciedad del existir, es un fenómeno exclusivamente humano, como cualquiera se da cuenta sin más explicaciones. La conciencia saciada se delata a sí misma, y ofrece un atisbo de probidad, cuando siente envidia de la vida animal, que, cuando se sacia, hace lo que es natural que haga un animal saciado, que es echarse a dormir. Muestra la experiencia que hay seres humanos que poseen este don estupendo de ponerse a dormir al momento mismo de sentir la vaciedad de la vida saciada. Pero el resto de la humanidad embelesada, para repeler la conciencia de la vaciedad, tiene que recurrir a la institución más vieja de la civilización, que es la *diversión*. La palabra es reveladora. Hay una diferencia fundamental entre el *recreo* y la *diversión*. El recreo es el ocio como libertad del ser humano para ser verdaderamente humano, que es posible sólo cuando se ha liberado de la esclavitud a los menesteres de la supervivencia. El recreo es así la re-creación de la humanidad del hombre y la mujer. La

actividad recreativa propiamente tal es el ámbito de la verdadera libertad, en el cual pueden ser cultivadas las artes de la libertad –las artes liberales–, la más alta de las cuales, de acuerdo a la opinión tanto del mundo clásico como del mundo cristiano, es la contemplación de Dios, vale decir, el domiciliarse en el infinito. La diversión, en cambio, es la *distracción* de que requiere la bestia humana cuando no puede echarse a dormir; porque entonces el hombre saciado necesita ser arrancado, dis-traído, o ex-traído, del sentimiento de vaciedad. Al silencio anonadante de la nada debe oponer la humanidad embelesada la estimulación constante, y en lo posible variada, de los sentidos. Este bullir incesante de los estímulos sensibles es la *bullá* en su sentido esencial. De ella se distingue la música propiamente tal, que es el empalme del ser humano, como ser sensual, con el infinito. La música, en su esencia, es una forma, o una manifestación, de la nostalgia. Lo cual no quiere decir que todas las variedades de lo que se llama “música” sean realmente distintas de la bulla.

C) EL RESENTIMIENTO

Un indicio más de la ruindad de lo finito se halla en otro fenómeno clave de la vida humana: el *resentimiento*. A primera vista parece no existir vínculo alguno, positivo o negativo, entre este fenómeno y el de la nostalgia. Pero una elucidación adecuada de ambos disipa esta apariencia. El “resentimiento”, en el sentido del fenómeno al cual Nietzsche llamó *ressentiment*¹⁶, es, en principio, el deseo impotente de venganza. El resentido, en este sentido, es el que ha sido objeto de un agravio, y siente un deseo violento de vengarse, pero sin poder hacerlo debido a la inferioridad de su poder. Nietzsche aplicó el concepto especialmente al resentimiento de las clases oprimidas hacia las clases rectoras. El resentimiento representa el deseo irrealizable de ser como los mejores, y que reacciona a esta imposibilidad con el deseo de destruir a aquellos de los que el resentido se sabe inferior y por los cuales es probablemente también oprimido. Pero el fenómeno básico es la condición del hombre sufriente que busca al culpable de su sufrir, mas es impotente para desquitarse del que cree o imagina ser el culpable de su sufrimiento¹⁷. Esta impotencia del afán de venganza resulta en fantasías compulsivas de revancha. Tenemos, pues, en el resentimiento, cuatro momentos: el sufrimiento, el asignar un culpable de este sufrimiento, la impotencia del afán de venganza y, por último, el aplastamiento no real, sino imaginario, del enemigo.

Si paramos mientes en el primer componente, el sufrimiento, es posible discernir su vínculo con el tema presente; pues el sufrimiento, en general, es la diferencia entre el deseo y su satisfacción. Se sufre, como enseña el budismo, sólo cuando se desea; si no hay apetencia no hay dolor. De ello

¹⁶ Véase ante todo *La genealogía de la moral*, primer ensayo, § 10.

¹⁷ Cf. *Así habló Zaratustra*, Segunda parte, “De la redención”.

deduce el budismo que la solución del problema de la vida es la extirpación del deseo, lo cual equivale, por supuesto, a la extirpación de la conciencia, y, por ende, de la existencia del individuo. Pero no es necesario seguir al budismo en esta conclusión para estar de acuerdo con él en lo que se refiere a la fuente del sufrimiento. El análisis de la angustia y de la saciedad muestra que lo finito es esencialmente insatisfactorio, y que por tanto la condición humana ordinaria –el embelesamiento con lo finito– ha de ser también la condición ineludible del sufrimiento. Pero si el análisis nietzscheano del *ressentiment* es correcto, debería seguirse que el espíritu de venganza ha de ser tan universal como la experiencia del sufrimiento. Con respecto a la aserción de la universalidad del sufrimiento y la consiguiente universalidad del revanchismo podemos constatar, como ya lo hicimos notar con respecto a la angustia constante, que las apariencias se oponen a esta interpretación.

¿Puede encontrarse evidencia empírica de la universalidad del espíritu de venganza? De poderse, podríamos también concluir que la fuente del revanchismo, que es el sufrimiento impotente, se encuentra también generalizado en la vida humana; de lo que a su vez se tendría que deducir que la condición humana ordinaria es la insatisfacción, lo cual indicaría, por último, la inanidad de lo finito.

Que el revanchismo sea fenómeno de extensión insospechada puede vislumbrarse por medio de las consideraciones siguientes. Para la mentalidad moderna, acostumbrada, cuando goza de largos períodos de paz, a la tolerancia mutua que es la condición de la coexistencia pacífica, es sorprendente descubrir el trasfondo de hostilidad que marca la realidad ordinaria del trato entre los hombres. La hostilidad es el sentimiento por medio del cual el semejante es percibido como enemigo (*hostes*), por lo menos en el sentido de que su sufrimiento es una fuente de placer. Ya lo decía Plauto: *homo homini lupus*. Nada más común en la vida ordinaria que el deleite en el fracaso de aquellos que envidiamos secreta o abiertamente; en la deshonra o desdicha de una mujer bella y orgullosa; en la caída de un político, o la ruina de un financista muy poderoso; e incluso en el sufrimiento de los miembros de nuestra propia clase. Pero este placer malévolos –el placer de la mala voluntad– no se confina sólo a la canalla eterna, sino que se encuentra también en personas de carácter aparentemente intachable. Son contadísimas las personas que no encuentran deleite en el espectáculo de la caída aparatosa de un semejante en la calle. Por eso el payaso que se golpea a sí mismo o a otro payaso ha sido una fuente de placer desde tiempos inmemoriales. La lectura de los infortunios de Don Quijote lo ha sido asimismo para todos los lectores, quizás con la excepción de Unamuno. Pero nada menos hostil que Don Quijote, quien se nos aparece de primera como un simplón inofensivo. ¿De dónde este placer en el espectáculo de la caída y el sufrimiento de otra gente? Y si se quiere descontar el placer cómico como deleite inocente, es más difícil desechar el hecho pasmoso de que la mayoría de nuestros semejantes tiene fantasías recurrentes de aplastar al “enemigo”, incluso cuando no tienen enemigos. Se revela esta tendencia en el placer en las obras literarias, teatrales

o cinemáticas en que el “malo” es al final humillado y aplastado. El placer en el espectáculo del aplastamiento del enemigo ha de ser tan viejo como la humanidad misma. En las obras mencionadas, especialmente las que aspiran a la más amplia popularidad, se nota cómo los autores exageran la maldad del malo para hacer el desenlace, el “justo castigo”, más grato. También se ha de notar, especialmente en las variedades menos nobles de este tipo de arte, la asociación que se establece entre el “malo” y las figuras que son probablemente más ampliamente odiadas por el individuo medio: el hombre exitoso en la política, el dinero, y el amor; la mujer bella; etc. Agréguese a esto la proliferación de juegos electrónicos cuyo atractivo principal consiste en la oportunidad de destruir de modo cruento a los enemigos del caso.

Ello nos hace ver que cuando no existe un enemigo real, se lo inventa. Se revela aquí una voluntad de venganza generalizada en el fondo de la existencia humana y que se satisface con la reproducción constante de fantasías de venganza sangrienta. Sólo se puede explicar este hecho del modo como lo explica Nietzsche, es decir, como función del sufrimiento generalizado, que es precisamente lo que decíamos debería ser la consecuencia de la ruindad de lo finito –suponiendo que la voluntad no sea encauzada en el canal de la nostalgia verdadera, es decir, en el anhelo del infinito, que se desentiende de lo finito y su insuficiencia y que por tanto no *necesita* de enemigos–. La capacidad de perdonar a nuestros enemigos puede que sea de mucha mayor hondura de lo que se piensa comúnmente. Nietzsche mismo, no un amigo del cristianismo, declara que la más alta esperanza para lo humano radica en la superación del espíritu de la venganza¹⁸.

El *ressentiment* es así prueba empírica de la inanidad de lo finito, y, por tanto, de la insensatez del embeleso. Porque no puede dejarse de ver que el *ressentiment* es no sólo una expresión de la vileza propia de la vida ordinaria, sino que es además la manifestación más contundente de la insensatez ordinaria del ser humano. El espíritu de venganza no es una forma más de la sujeción ordinaria al mundo finito, sino que es una de las más extremas y compulsivas. No es ni idéntico al embelesamiento ni, estrictamente hablando, una variedad de ésta, pero comparte con ella la misma raíz: aquel intento de vivir sólo desde y en el mundo finito, que, según Hume, es la vocación humana. Sólo que en el caso del espíritu de venganza se reconoce el fracaso de este intento, sin que, sin embargo, se lo abandone. Pero empeñarse en una empresa que reconocemos como fracasada es la definición de la insensatez. En vez de desligarse de lo finito, el resentido se aferra a ello más fuertemente, pero ya no con la esperanza de encontrar satisfacción en ello, sino con el deseo de destruirlo. La empresa es tan inteligente como el maldecir a la piedra con que nos tropezamos. Se acerca en cierto sentido el *ressentiment* a la verdad, en cuanto reconoce la vanidad de lo finito; pero en vez de perdonar a lo finito

¹⁸ “Pues que el hombre sea redimido de la venganza: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades”. *Así hablaba Zaratustra*, e.c., 2da. parte, “De las tarántulas”.

por su finitud –es decir, de practicar el desasimiento tratando a lo finito *como finito* (como limitado)– trata de encontrar satisfacción en el aplastamiento punitivo de aquello que el resentido siente que debería satisfacer pero no puede o no quiere hacerlo. En este sentido el *ressentiment* es una variedad del berrinche, pero elevado, por así decirlo, a la posición de tesis metafísica: lo perecedero merece perecer en castigo de su carácter perecedero. Lo propio hace aquella figura bíblica que prefiere dejar despedazar a un infante antes que devolvérselo a su madre legítima. Se manifiesta aquí, dicho sea de paso, la conexión esencial entre el aferrarse a lo finito y el *egoísmo*.

El fracaso de la conciencia embelesada se nos ha revelado en los fenómenos de la angustia subliminal, de la saciedad, del aburrimiento, y del resentimiento. Este fracaso inevitable es la demostración empírica de la vanidad de lo finito, y, por tanto, de la insensatez del proyecto moderno, formulado por Hume, de domiciliarse en el mundo finito. Con esto, como se ha indicado, no se prueba que la vocación de la existencia humana se revele en la nostalgia, en el anhelo de volver a domiciliarse en el infinito. Pues para ello habría que demostrar previamente que el infinito “existe” –suponiendo que se entienda lo que se dice cuando se habla de la existencia del infinito–. Pero sin entrar en una dilucidación de este problema, se puede aseverar que el embelesamiento, el atenerse a lo finito en su finitud, es el afán más común de la existencia humana, y también que este afán lleva en sí la necesidad de su fracaso. La conciencia embelesada, cuando se transforma en conciencia lúcida, tiene que decir, al final, con Catulo,

hunc video mihi nunc frustra sumptum esse laborem.

“ahora me doy cuenta que emprendí esta tarea en vano” (CXVI).