

5. Problemática de la reflexividad en la individuación.

La dificultad experimentada por la psicología para situar la realidad individual y para definir lo que es la adaptación resulta, parece, del mismo origen que aquella que perturba al pensamiento científico cuando busca definir la individualidad física: queriendo captar la estructura del ser sin la operación y la operación sin la estructura, desemboca sea en un sustancialismo absoluto, sea en un dinamismo absoluto que no deja lugar a la relación en el interior del ser individual; la relación deviene inesencial. Bergson mismo, quien ha hecho un notable esfuerzo para pensar el individuo sin dejarse atrapar por la trampa de un hábito mental introducido en psicología por un espíritu acostumbrado a tratar otros problemas, ha permanecido demasiado cerca del pragmatismo; como él, ha privilegiado el dinamismo intraindividual, a expensas de las realidades estructurales igualmente intraindividuales, que también son importantes. Sería difícil dar cuenta de una enfermedad propiamente *mental* en la filosofía de Bergson.

Según la doctrina que exponemos, el individuo psicológico es, como el individuo físico, un ser constituido por la coherencia de un dominio de transductividad. En particular, y como consecuencia directa de esta naturaleza, es imposible constituir en el estudio del individuo dos tipos de fuerzas o de conductas, a saber las conductas normales y las conductas patológicas; desde luego no porque las conductas serían idénticas entre sí, sino porque precisamente son demasiado diferentes unas de otras para que se puedan constituir solamente dos tipos; según el punto de vista en que uno se coloca, se puede constituir una infinidad de tipos o un solo tipo, pero en ningún caso solamente dos. La constitución de dos tipos no hace sino expresar la bipolaridad de la normatividad esencial a una clasificación psicológica que contiene una sociología y una sociotécnica implícitas. En realidad, como en cualquier dominio de transductividad, existe en el individuo psicológico el despliegue de una realidad a la vez continua y múltiple. Bergson ha captado este carácter en una de sus dimensiones, la dimensión temporal; pero, en lugar de estudiar más profundamente los caracteres de la relación según el orden de la simultaneidad, se ha prevenido contra la espacialidad (a causa sin duda de los abusos del atomismo psicológico) y se ha contentado con oponer los caracteres del «yo superficial» a los del «yo profundo».

Ahora bien, la transductividad al nivel psicológico se expresa a través de la relación entre el orden transductivo de lo simultáneo y el orden transductivo de lo sucesivo. Sin esta relación, la realidad psicológica no sería distinta de la realidad física. La relación que posee valor de ser en el dominio psicológico es la de lo simultáneo y lo sucesivo; son las diferentes modalidades de esta relación las que constituyen el dominio de transductividad propiamente psicológico; pero no pueden ser distribuidas en tipos; solamente pueden ser jerarquizadas según tal o cual tipo de función.

Finalmente, el centro mismo de la individualidad aparece de este modo como la conciencia *reflexiva* de sí misma, siendo tomada esta expresión en su pleno sentido; una conciencia no reflexiva, incapaz de introducir en la propia conducta una normatividad extraída de ella misma, no realizaría este dominio de transductividad que constituye al individuo psicológico; en efecto, la polaridad característica de la conducta teleológica existe ya al nivel biológico; pero entonces falta entre el orden de lo simultáneo y el orden de lo sucesivo esta reciprocidad que constituye la realidad psicológica. Por otra parte no queremos afirmar con esto que exista una distinción radical entre el orden biológico y el orden psicológico; solamente decimos por hipótesis que la realidad biológica pura estaría constituida por la no reciprocidad de la relación entre el dominio de lo simultáneo y el de lo sucesivo, mientras que la realidad psicológica es precisamente la instauración de esta reciprocidad a la cual se puede dar el nombre de reflexión. Lo viviente puro integra su experiencia pasada a su conducta presente, pero no puede efectuar la integración inversa, porque no puede poner en juego la reflexión gracias a la cual la conducta presente, ya imaginada en sus resultados y analizada en su estructura, es puesta al mismo nivel ontológico que la conducta pasada. Para el viviente puro, hay heterogeneidad entre la experiencia y la conducta; para el individuo psicológico, hay una relativa y progresiva homogeneidad de esas dos realidades; la conducta pasada, en lugar de sumergirse en el pasado deviniendo pura experiencia, conserva los caracteres de interioridad que hacen de ella una conducta; conserva un cierto coeficiente de presencia; inversamente, la conducta presente, conscientemente representada como lo que tendrá consecuencias tan efectivas como las que constituyen ahora

la experiencia real del pasado, es ya de antemano una experiencia. La posibilidad de prever y la de recordar convergen porque son de igual naturaleza y poseen una función única: realizar la reciprocidad entre el orden de lo simultáneo y el orden de lo sucesivo.

El dominio de la individualidad psicológica aparece de este modo como afectado por una cierta precariedad, pues no se define solamente por la composición de un cierto número de elementos, que constituyen una idiosincrasia parcialmente inestable, sino también por un dinamismo autoconstitutivo, que sólo existe en la medida en que se alimenta a sí mismo y se conserva en el ser; sobre un basamento biológico que aporta una idiosincrasia más o menos rica, concordante o discordante, se desarrolla una actividad que se construye y se condiciona ella misma. Este carácter autoconstitutivo se despliega como una problemática sin solución al nivel de las idiosincrasias personales; el carácter no es aún el individuo, porque es él quien plantea los problemas, pero no quien puede resolverlos; si la solución de los problemas estuviera dada en la experiencia, el individuo no existiría; el individuo existe a partir del momento en que una toma de conciencia reflexiva de los problemas planteados ha permitido al ser particular hacer intervenir en la solución su idiosincrasia y su actividad (comprendida en ella la de su pensamiento); el propio carácter de la solución al nivel del individuo reside en que el individuo juega allí un doble papel, de una parte en tanto elemento de los datos y de otra parte como elemento de la solución; el individuo interviene dos veces en su problemática, y es a través de ese doble papel que se interroga a sí mismo; como dice Vladimir Jankelevitch, si todo problema es esencialmente tanatológico, es porque la axiomática de todo problema humano sólo puede aparecer en la medida en que el individuo existe, es decir plantea a través suyo una finitud que confiere circularidad recurrente al problema del cual toma conciencia; si el individuo se planteara como eterno, ninguno de los problemas que le aparecen podría recibir solución, porque el problema nunca podrá ser separado de la subjetividad que el individuo le confiere al figurar entre los datos y los elementos de la solución; hace falta que el problema pueda deshacerse de su inherencia a la individualidad, y para eso es preciso que el individuo sólo intervenga a título provisorio en la pregunta que plantea; un problema es problema en la medida en

que contiene al individuo porque lo implica en su estructura bajo un doble aspecto, aunque el individuo parezca apropiarse del problema; individuo y problema se rebasan el uno al otro y se cruzan en cierto modo según un esquema de mutua inherencia; el individuo existe en la medida en que plantea y resuelve un problema, pero el problema sólo existe en la medida en que obliga al individuo a reconocer su carácter limitado temporal y espacialmente. El individuo es el ser que une en sí y fuera de sí un aspecto de lo simultáneo y un aspecto de lo sucesivo; pero en este acto a través del cual aporta una solución a un aspecto de un problema, se determina para hacer advenir una compatibilidad entre esos dos órdenes, se localiza tanto como se temporaliza universalizándose. Todo acto individual es esencialmente ambiguo, pues está en el punto en el que se da el quiasma entre la interioridad y la exterioridad; está en el límite de la interioridad y la exterioridad; la interioridad es biológica, la exterioridad es física; el dominio de la individualidad psicológica está en el límite entre la realidad física y la realidad biológica, entre lo natural y la naturaleza, en tanto relación ambivalente que posee valor de ser.

Así, el dominio de la individualidad psicológica no posee un espacio propio; existe como sobreimpresión en relación a los dominios físico y biológico; propiamente hablando, no se inserta entre ellos sino que los reúne y los comprende parcialmente mientras entre ellos se sitúa. La naturaleza de la individualidad psicológica es pues esencialmente dialéctica, puesto que sólo existe en la medida en que instaura una compatibilidad que pasa por sí misma entre la naturaleza y lo natural, entre la interioridad y la exterioridad; la realidad biológica es anterior a la realidad psicológica, pero la realidad psicológica reasume el dinamismo biológico tras haberse descentrado con relación a él. El desvío psicológico no es un abandono de la vida, sino un acto mediante el cual la realidad psicológica se excentra con relación a la realidad biológica, a fin de poder captar en su problemática la relación entre el mundo y el yo, entre lo físico y lo vital; la realidad psicológica se despliega como relación transductiva entre el mundo y el yo. La comunicación directa entre el mundo y el yo no es todavía psicológica; para que la realidad psicológica aparezca, hace falta que sea rota la ligazón implícita entre el mundo y el yo, y reconstruida entonces solamente a través de este

acto complejo de dos mediaciones que se suponen una a la otra y se interrogan mutuamente en la conciencia reflexiva de sí.

De allí resulta para el psiquismo la necesidad de desplegarse a través de las mediaciones dotadas de reciprocidad; debido a que su dominio es de relación pero no de posesión, sólo puede estar constituido por lo que él mismo constituye. Esta reciprocidad entre el sujeto y el objeto aparece en la problemática individual, pues lo que el objeto del problema es para la conciencia que lo plantea, el sujeto de esta conciencia lo es para el mundo que contiene ese objeto. Esta doble situación es inherente a la oposición entre el realismo y el nominalismo. Ahora bien, la relación dialéctica del individuo con el mundo es transductiva, porque despliega un mundo homogéneo y heterogéneo, consistente y continuo pero diversificado, que no pertenece ni a la naturaleza física ni a la vida, sino a ese universo en vía de constitución que se puede llamar espíritu. Ahora bien, este universo construye la transductividad de la vida y del mundo físico, a través del conocimiento y a través de la acción; es la reciprocidad entre el conocimiento y la acción la que permite a ese mundo constituirse no solamente como un mixto, sino también como una verdadera relación transductiva; todo lo que es construido por el individuo, todo lo que es aprehensible por el individuo es homogéneo, cualquiera sea el grado de diversidad espacial y temporal que afecta a los elementos de este universo construido; todas las realidades individuales pueden ordenarse en series continuas, sin heterogeneidad radical. Toda realidad puede ser comprendida sea como ser físico, sea como gesto vital, sea como actividad individual; este tercer orden de realidad realiza una transductividad que liga entre sí los dos órdenes precedentes, parcial e incompletamente, a la medida de la existencia de los individuos psicológicos. La inclusión de los elementos de los dos primeros órdenes en el tercero es obra del individuo, y expresa al individuo. Esta inclusión, sin embargo, jamás es completa, porque necesita la existencia de los basamentos biológico y físico; del mismo modo que no puede haber un mundo enteramente biológico, no puede haber un mundo enteramente psicológico.

El individuo psicológico podría aparecer también como formando parte de un mundo psicológico. Pero aquí debe prevenirse acerca de una ilusión que proviene de una analogía demasiado fácil: no existe

propriadamente hablando un mundo psicológico en el cual luego se recortarían y se definirían los individuos. El mundo psicológico está constituido por la relación de los individuos psicológicos; en este caso, son los individuos los que son anteriores al mundo y los que se han constituido a partir de mundos no psicológicos. La relación de los mundos físico y biológico con el mundo psicológico pasa por el individuo; el mundo psicológico debe ser llamado universo transindividual más que mundo psicológico, pues no posee existencia independiente; por ejemplo, la cultura no es una realidad que subsista por sí misma; sólo existe en la medida en que los monumentos y los testimonios culturales son reactualizados por individuos y comprendidos por ellos como portadores de significaciones. Lo que puede transmitirse es sólo la universalidad de una problemática, que de hecho es la universalidad de una situación individual recreada a través del tiempo y el espacio.

Sin embargo, el mundo psicológico existe en la medida en que cada individuo encuentra frente a sí una serie de esquemas mentales y de conductas ya incorporadas a una cultura, y que lo incitan a plantear sus problemas particulares según una normatividad ya elaborada por otros individuos. El individuo psicológico tiene la opción de operar entre valores y conductas de las que recibe ejemplos: pero no todo está dado en la cultura; y es preciso distinguir entre la cultura y la realidad transindividual; en cierta manera la cultura es neutra; pide ser polarizada por el sujeto que se cuestiona a sí mismo; por el contrario, en la relación transindividual hay una exigencia de cuestionamiento del sujeto por sí mismo, porque este cuestionamiento ya está comenzado por el prójimo; el descentramiento del sujeto en relación consigo mismo es efectuado en parte por el otro en la relación interindividual. Sin embargo, es preciso notar que la relación interindividual puede ocultar la relación transindividual, en la medida en que la mediación puramente funcional es ofrecida como una facilidad que evita el verdadero planteamiento del problema del individuo por el individuo mismo. La relación interindividual puede seguir siendo una simple relación y evitar la reflexividad. Pascal ha experimentado y notado de una manera muy viva el antagonismo entre la holganza y la conciencia reflexiva del problema del individuo; en la medida en que la relación interindividual ofrece una prevalorización del yo captado como

personaje a través de la representación funcional que otro se hace de él, esta relación evita la agudeza del cuestionamiento de uno mismo por sí mismo. Por el contrario, la verdadera relación transindividual sólo comienza más allá de la soledad; es constituida por el individuo que se ha puesto en entredicho, y no por la suma convergente de los vínculos interindividuales. Pascal descubre la transindividualidad en la relación recíproca con Cristo: «He vertido esta gota de sangre por ti», dice Cristo; y el hombre que ha sabido permanecer solo comprende que Cristo agoniza hasta el fin de los tiempos; «no hay que dormir mientras Cristo agoniza», dice Pascal. El verdadero individuo es aquel que ha atravesado la soledad; lo que descubre más allá de la soledad es la presencia de una relación transindividual. El individuo encuentra la universalidad de la relación al término de la prueba que se ha impuesto, y que es una prueba de aislamiento. Esta realidad es independiente, creemos, de todo contexto religioso, o más bien, es anterior a todo contexto religioso y es la base común de todas las fuerzas religiosas, cuando se traduce en religión. La fuente de todas las religiones no es, como ciertos pensamientos sociológicos lo han querido mostrar, la sociedad, sino lo transindividual. Sólo es por consecuencia que esta fuerza es socializada, institucionalizada; pero no es social en su esencia. Nietzsche nos muestra a Zaratustra alcanzando su caverna, en la cima de la montaña, para encontrar allí la soledad que le permite presentir el enigma del universo y hablar al Sol; se ha aislado de los demás hombres al punto de poder decir: «¡Oh gran astro!, ¡cuál no sería tu tristeza si conocieras a aquellos que iluminas!» La relación transindividual es la de Zaratustra con sus discípulos, o la de Zaratustra con el equilibrista que se ha destrozado en el suelo frente a él y ha sido abandonado por la muchedumbre; ella sólo no consideraba al funámbulo por su función; lo abandona cuando, muerto, deja de ejercerla; por el contrario, Zaratustra se siente hermano de este hombre, y carga su cadáver para darle sepultura; es con la soledad que comienza la prueba de la transindividualidad, en esta presencia de Zaratustra ante un amigo muerto abandonado por la muchedumbre. Lo que Nietzsche describe como el hecho de querer «subir sobre sus propios hombros» es el acto de todo hombre que hace la prueba de la soledad para descubrir la transindividualidad. Ahora bien, Zaratustra no descubre en su soledad

un Dios creador, sino la presencia panteística de un mundo sometido al eterno retorno: «Zaratustra, moribundo, sostenía la tierra abrazada.» La experimentación es entonces anterior al descubrimiento de lo transindividual, o al menos al descubrimiento de todo lo transindividual; el ejemplo del Zaratustra de Nietzsche es precioso, pues nos muestra que la experimentación misma es a menudo dirigida y comenzada por el rayo de un acontecimiento excepcional que da al hombre conciencia de su destino y lo lleva a sentir la necesidad de la experimentación; si Zaratustra no hubiera sentido esta fraternidad absoluta y profunda con el equilibrista, no habría abandonado la ciudad para refugiarse en la caverna en la cima de la montaña. Es preciso un primer encuentro entre el individuo y la realidad transindividual, y este encuentro sólo puede ser una situación excepcional que presenta exteriormente los aspectos de una revelación. Pero de hecho, lo transindividual es autoconstitutivo, y si bien la frase: «tú no me buscarías si no me hubieses encontrado» da cuenta del papel de la actividad del individuo en el descubrimiento de lo transindividual, parece presuponer la existencia trascendente de un ser en el cual reside el origen de toda transindividualidad. De hecho, ni la idea de inmanencia ni la idea de trascendencia pueden dar cuenta completamente de los caracteres de lo transindividual en relación al individuo psicológico; la trascendencia o la inmanencia son en efecto definidas y fijadas antes del momento en que el individuo se convierte en uno de los términos de la relación en la que se integra, pero cuyo otro término ya estaba dado. Ahora bien, si se admite que lo transindividual es autoconstitutivo, se verá que el esquema de trascendencia o el esquema de inmanencia sólo dan cuenta de esta autoconstitución por su planteamiento simultáneo y recíproco; en efecto, es en cada instante de la autoconstitución que la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que *supera al individuo mientras lo prolonga*: lo transindividual no es exterior al individuo y sin embargo se aparta en cierta medida de él; por otra parte, esta trascendencia que tiene su raíz en la interioridad, o más bien en el límite entre exterioridad e interioridad, no aporta una dimensión de exterioridad, sino de rebasamiento en relación al individuo. El hecho de que la experiencia de transindividualidad haya podido ser interpretada a veces como un recurso a una fuerza superior y exterior, otras

veces como una profundización de la interioridad, según las fórmulas: «*In te redi; in interiore homine habitat voluntas*» o bien: «*Deus interior intimo meo, Deus superior superrimo meo*», muestra que en el punto de partida existe esta ambigüedad fundamental: lo transindividual no es exterior ni superior; caracteriza la verdadera relación entre toda exterioridad y toda interioridad en relación al individuo; quizás la fórmula dialéctica según la cual el hombre debe ir de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior podría igualmente enunciar el pasaje de la interioridad a la exterioridad antes del acceso a las cosas superiores. Puesto que es en la relación entre exterioridad e interioridad que se constituye el punto de partida de la transindividualidad.

Así, la individualidad psicológica aparece como aquello que se elabora al elaborarse la transindividualidad; esta elaboración descansa sobre dos dialécticas conexas, una que interioriza lo exterior, la otra que exterioriza lo interior. Así, la individualidad psicológica es entonces un dominio de transductividad, no es una sustancia, y la noción de alma debe ser revisada, pues parece implicar por algunos de sus aspectos la idea de una sustancialidad del individuo psicológico. Ahora bien, más allá de la noción de sustancialidad del alma, y más allá igualmente de la noción de inexistencia de toda realidad espiritual, existe la posibilidad de definir una realidad transindividual. La supervivencia del alma ya no se presenta entonces con los caracteres que la querrela entre materialismo y espiritualismo le han dado; la cuestión más delicada es sin duda la del carácter «personal» de la supervivencia de la individualidad psicológica. Ninguna de las razones alegadas para probar este carácter personal es definitiva; todas esas razones, toda esa búsqueda muestran simplemente la existencia del deseo de eternidad, que efectivamente es una realidad en tanto deseo; y un deseo no es evidentemente una simple noción; es también la emergencia de un dinamismo del ser, de un dinamismo que hace existir la transindividualidad al atribuirle valor. Sin embargo, parece posible afirmar que aquí la vía de investigación es el examen de esta realidad transindividual que es la realidad psicológica; en cierto sentido, todo acto humano llevado a cabo al nivel de la transindividualidad está dotado de un poder de propagación indefinido que le confiere una inmortalidad virtual; ¿pero es el propio individuo inmortal? No es la interioridad del individuo la que puede

ser inmortal, pues posee demasiadas raíces biológicas para poder serlo; no es tampoco la pura exterioridad ligada a él, como sus bienes o sus obras en tanto materializan su acción; ellas le sobreviven pero no son eternas; lo que puede ser eterno es esta relación excepcional entre la interioridad y la exterioridad, que designamos como sobrenatural, y que debe ser mantenida más allá de toda desviación interiorista o comunitaria. Como la excelencia de lo sagrado es algo deseable para cimentar grandezas establecidas o para legitimar la promoción de tal o cual interioridad al rango de espiritualidad, existe una fuerte tendencia a la desviación interiorista o comunitaria de la espiritualidad transindividual. Ninguna solución en ese dominio puede ser absolutamente clara: la noción de alma y la de materia sólo ofrecen la falsa simplicidad de lo que el hábito presenta y manipula sin elucidar los sentidos implícitos; la noción de la supervivencia a través de la transindividualidad es más inhabitual que la de la supervivencia totalmente personal del alma o de la supervivencia cósmica en una unidad panteística, pero no es más confusa; al igual que éstas, sólo puede ser captada a través de intuiciones formadas en un recogimiento activo y creador.

Sabiduría, heroísmo y santidad son tres vías de búsqueda de esta transindividualidad según la predominancia de la representación, de la acción o de la afectividad; ninguna de ellas puede desembocar en una definición completa de la transindividualidad, pero cada una designa en cierta manera uno de sus aspectos, y aporta una dimensión de eternidad a la vida individual. El héroe se inmortaliza por su sacrificio como el mártir en su testimonio y el sabio en su pensamiento resplandeciente. La excelencia de la acción, la excelencia del pensamiento y la excelencia de la afectividad no son por otra parte exclusivas entre sí; Sócrates es un sabio, pero su muerte es un testimonio heroico de pureza afectiva. Los mártires son santos convertidos en héroes. Todo camino de transindividualidad inicia a las tres vías. Por otra parte, existe en ellas algo en común, que marca precisamente la categoría de lo transindividual y la manifiesta sin alcanzar no obstante a definirla: un cierto sentido de la inhibición, que es como una revelación negativa que pone al individuo en comunicación con un orden de realidad superior al de la vida corriente. Según la base cultural de cada uno, esas inhibiciones que orientan la acción son presentadas como emanando de tal ser tras-

cedente o de un «genio» como el «*δαίμων*» de Sócrates; pero lo que importa ante todo es la existencia de dicha inhibición; en la santidad, ella se manifiesta en el rechazo de todo lo que es juzgado impuro; en el heroísmo, son las acciones bajas, innobles, las que son rechazadas; finalmente, en la sabiduría, el rechazo de lo útil, la afirmación de la necesidad del desinterés posee este mismo valor de inhibición; es la falta de esta inhibición la que Platón encontraba en los sofistas, y que le permitía oponerlos a Sócrates. Hay un aspecto negativo e inhibitorio de la ascesis que prepara para la sabiduría. Es precisamente en la medida en que esta inhibición se ejerce que el ser se rebasa, sea según un requerimiento de trascendencia, sea al «inmortalizarse en lo sensible». Es de notar que esta inhibición puede tomar diferentes formas, pero sólo se transforma para subsistir mejor. Así, en Nietzsche, los aspectos antiguos y clásicos de esta inhibición son rechazados y criticados vivamente: la violencia reemplaza a la santidad, y el delirio inspirado de Dionisos compensa la fría lucidez apolínea para crear la ciencia jovial; pero permanece el desprecio, que se convierte en la actitud del héroe de Nietzsche y que, bajo las especies de un sentimiento de superioridad del superhombre, encierra de hecho una inhibición muy fuerte; sólo la muchedumbre, mediocre, dichosa y satisfecha, no conoce inhibición alguna; el superhombre rechaza la felicidad y toda comodidad.

La individualidad psicológica hace intervenir normas que no existen al nivel biológico; mientras que la finalidad biológica es homeostática y apunta a obtener una satisfacción del ser en un mayor estado de equilibrio, la individualidad psicológica existe en la medida en que este equilibrio biológico, esta satisfacción, son juzgados insuficientes. La inquietud dentro de la seguridad vital señala el advenimiento de la individualidad psicológica, o al menos su posibilidad de existencia. La individualidad psicológica no puede crearse por una desvitalización del ritmo vital, o por una inhibición directa de las tendencias, puesto que eso sólo conduciría entonces a una interioridad, y no a una espiritualidad. La individualidad psicológica recubre a la individualidad biológica sin destruirla, puesto que la realidad espiritual no puede ser creada por una simple negación de lo vital. Debemos notar que la distinción entre el orden vital y el orden psicológico se manifiesta particularmente en el hecho de que sus respectivas normatividades

constituyen un quiasma: es al mismo tiempo en que reina la calma biológica cuando la inquietud se manifiesta, y es al mismo tiempo en que existe el dolor cuando la espiritualidad se transforma en reflejos defensivos; el miedo transforma la espiritualidad en superstición.

Finalmente, la búsqueda de trascendencia que ve en la realidad espiritual un ser distinto del individuo viviente está aún demasiado próxima a la inmanencia; existe todavía demasiada realidad biológica en una concepción panteísta o creacionista de la espiritualidad.

En efecto, las concepciones panteístas o creacionistas colocan al individuo en una actitud que difícilmente es de participación inicial; la participación exige una suerte de renunciamiento de sí y de salida de sí, tanto mediante la negación de la realidad individual (como en el pensamiento de Spinoza) como mediante la separación entre el individuo y el medio biológico (como en ciertos aspectos del misticismo creacionista). En la concepción de lo transindividual sigue habiendo demasiada individualidad; entonces la relación entre el individuo biológico y lo transindividual sólo puede intervenir por medio de una desindividualización del individuo; el error es aquí, propiamente hablando, no de antropomorfismo, sino de individualización de lo transindividual; solamente la teología negativa ha hecho un esfuerzo, quizás, para no pensar lo transindividual a la manera de una individualidad superior, más vasta, sino tan individual como la del ser humano; el antropomorfismo más difícil de evitar es el de la individualidad; ahora bien, el panteísmo no evita ese antropomorfismo, puesto que sólo puede dilatar el individuo único a las dimensiones del cosmos; pero la analogía entre microcosmos y macrocosmos, que sigue estando presente a través de esta expansión infinita de la sustancia única, conserva la individualidad del macrocosmos. Sin duda es a causa de esta individualidad inexpugnable que todo panteísmo desemboca en esa difícil concepción de la libertad en el interior de la necesidad, cuya forma spinozista, infinitamente sutil, recuerda sin embargo la imagen estoica del perro atado a la carreta, esclavo en tanto no se ha unido voluntariamente al ritmo mismo del equipaje, y libre en cuanto ha podido realizar el sincronismo de los movimientos de su voluntad y de las detenciones y arranques sucesivos de la carreta. Lo que hay de opresivo en todo este panteísmo es la valorización de la ley cósmica

como regla del pensamiento y de la voluntad individual; ahora bien, esta valorización del determinismo universal interviene porque existe una presuposición implícita: el universo es un individuo. La teodicea vale contra el panteísmo tanto como contra el creacionismo y la doctrina de un Dios personal, pues en ambos casos, el hecho deviene norma, porque el fundamento común del hecho y de la norma es una ley, la de la organización interna del individuo supremo. La trascendencia o la inmanencia de este individuo en relación con el mundo no cambian el esquema fundamental de su constitución, que tiene por consecuencia conferir el valor a cada determinación.

Por otra parte, uno puede preguntarse en qué medida lo que los psicólogos llaman «desdoblamiento de personalidad» interviene en la búsqueda de la transindividualidad. En efecto, el desdoblamiento de la personalidad es un aspecto muy claramente patológico de la conciencia de sí y de la conducta. Ahora bien, existe sin embargo un aspecto de la búsqueda de la espiritualidad que no puede dejar de hacer pensar en el desdoblamiento: es la separación en uno mismo entre el bien y el mal, entre el ángel y la bestia, separación acompañada de la conciencia de la doble naturaleza del hombre, y que se proyecta hacia fuera en la mitología bajo forma de un maniqueísmo que define un principio del bien y un principio del mal en el mundo; la idea misma del demonio, con la descripción de los medios que él emplea para tentar un alma, no es más que la transposición de esta dualidad, acompañada de una técnica implícita de exorcismo del mal que uno tiene en sí mismo pues el Demonio no es solamente el fundamento del mal; es también el chivo expiatorio que paga por todas las faltas y todas las debilidades que uno no quiere atribuirse a sí mismo y cuya responsabilidad se le imputa; así, la mala conciencia se transmuta en odio contra el Maligno. La tentación es el desdoblamiento de personalidad listo para producirse en el momento en que el ser siente que va a dejar relajar su esfuerzo y su tensión para caer en un nivel más bajo de pensamiento y de acción; esta caída de uno mismo sobre sí mismo da la impresión de una alienación; ella es reubicada en una perspectiva de exterioridad. Sin duda el desdoblamiento no existiría si el hombre viviera y pensara siempre al mismo nivel; ¿pero cómo explicar el hecho de que la caída desde un nivel superior hacia un nivel más bajo

da la impresión de una alienación? Sin duda porque falta entonces la presencia de lo transindividual y porque el sujeto comprende que su existencia se vuelve a centrar alrededor de nuevos valores que no son propiamente hablando más mediocres que los antiguos, o absolutamente contrarios, sino ajenos a los antiguos; estos nuevos valores no contradicen a los antiguos, puesto que contradecir es aún reconocer, pero estos no hablan el mismo lenguaje que aquellos. La caída a un nivel inferior no podría causar por sí misma el desdoblamiento si no hubiera al mismo tiempo una excentración del sistema de referencias. Si los valores bajos estuvieran en una relación analógica respecto a los valores altos, si sólo hubiera un salto vertical de un nivel al otro, la profunda *desorientación* que surge en la tentación no se manifestaría; es por comodidad de expresión que se ha hecho de la *desorientación* una invasión del mal, y del mal lo simétrico del bien con relación a una neutralidad de los valores. Si el mal fuera lo simétrico del bien, el yo jamás sería extraño a sí mismo; existe aquí una relación esencialmente asimétrica, y la idea sustancialista de las dos naturalezas está todavía demasiado próxima de un esquema de simetría como para poder dar cuenta de esta relación.

6. Necesidad de la ontogénesis psíquica.

Según esta perspectiva, la ontogénesis se volvería el punto de partida del pensamiento filosófico; sería verdaderamente la filosofía primera, anterior a la teoría del conocimiento y a una ontología que seguiría a la teoría del conocimiento. La ontogénesis sería la teoría de las fases del ser, anterior al conocimiento objetivo, que es una relación del ser individuado con el medio, tras la individuación. La existencia del ser individuado como sujeto es anterior al conocimiento; un primer estudio del ser individuado debe preceder a la teoría del conocimiento. Anteriormente a toda crítica del conocimiento se presenta el saber de la ontogénesis. La ontogénesis precede a crítica y ontología.

Por desgracia, es imposible para el sujeto humano asistir a su propia génesis, pues es preciso que el sujeto exista para que pueda pensar. Las génesis de las condiciones de validez del pensamiento en el sujeto no pueden ser tomadas por una génesis del sujeto individuado;

seres. El individuo no es solamente individuo, sino también *reserva de ser* aún no polarizada, disponible, en espera. Lo transindividual existe con el individuo, pero no es el individuo individuado. Existe con el individuo según una relación más primitiva que la pertenencia, la inherencia o la relación de exterioridad; por eso lo transindividual es contacto posible más allá de los límites del individuo; hablar de alma es individualizar demasiado y particularizar demasiado lo transindividual. La impresión de superación de los límites individuales y la impresión opuesta de exterioridad que caracteriza lo espiritual tienen un sentido y hallan el fundamento de su unidad de divergencia en esta realidad preindividual. La divergencia entre *la* trascendencia y la inmanencia de la espiritualidad no es una divergencia en lo transindividual mismo, sino solamente en relación al individuo individuado.

8. *Realidad preindividual y realidad espiritual: las fases del ser.*

La noción misma de unidad psicósomática no es completamente satisfactoria, y sentimos esta insuficiencia de la teoría organísmica sin poder decir en qué reside. Ahora bien, parece que reside efectivamente en este desborde de realidad preindividual con relación a la realidad del individuo. El individuo es sólo él mismo, pero *existe* como superior a sí mismo, pues vehiculiza con él una realidad más completa, que la individuación no ha agotado, que es todavía nueva y potencial, animada por potenciales. El individuo tiene conciencia del hecho de estar ligado a una realidad que existe por sobre sí mismo como ser individuado; a través de una reducción mitológica, se puede hacer de esta realidad un *δαίμων*, un genio, un alma; entonces se ve en ella un segundo individuo que duplica al primero, lo vigila y puede contradecirlo, sobrevivirlo como individuo. También se puede encontrar en esta misma realidad, acentuando el aspecto de trascendencia, el testimonio de la existencia de un individuo espiritual exterior al individuo.

Para la conciencia y la conducta, se trata de diferentes maneras de traducir el hecho de que el individuo no se siente solo ante sí mismo, no se siente limitado como individuo a una realidad que sólo sería él mismo; el individuo comienza a participar en dicha realidad por asociación en el interior de sí mismo antes de cualquier presencia

manifiesta de alguna otra realidad individuada. A partir de este sentimiento primero de presencia posible, se desarrolla la búsqueda de esa segunda consumación del ser que lo transindividual le manifiesta al estructurar esa realidad transportada por el individuo al mismo tiempo que otras realidades semejantes y mediante ellas. No se puede hablar ni de inmanencia ni de trascendencia de la espiritualidad en relación al individuo, pues la verdadera relación es la de lo individual a lo transindividual: lo transindividual es aquello que está tanto en el exterior del individuo como dentro suyo; de hecho, lo transindividual, al no estar estructurado, atraviesa el individuo; no está en relación topológica con él; *inmanencia o trascendencia* sólo pueden decirse en relación a la realidad individuada; existe una anterioridad de lo transindividual respecto de lo individual que impide definir una relación de trascendencia o de inmanencia; lo transindividual y lo individuado no pertenecen a la misma fase de ser: existe coexistencia de dos fases de ser, como el agua amorfa en un cristal. Por eso el grupo puede aparecer como un medio: la personalidad de grupo se constituye sobre un fondo de realidad preindividual que conlleva, tras la estructuración, un aspecto individual y un aspecto complementario de dicho individuo. El grupo posee un análogo del alma y un análogo del cuerpo del ser individual; pero esa alma y ese cuerpo del grupo están hechos de la realidad aportada antes de cualquier desdoblamiento a través de los seres individuados.

La conciencia colectiva no está hecha de la reunión de las conciencias individuales, del mismo modo que el cuerpo social no proviene de los cuerpos individuales. Los individuos llevan consigo algo que puede devenir colectivo, pero que no está ya individuado en el individuo. La reunión de los individuos cargados de realidad no individuada, portadores de dicha realidad, es necesaria para que se cumpla la individuación del grupo; esta realidad no individuada no puede ser llamada puramente espiritual; se desdobra en conciencia colectiva y en corporeidad colectiva, bajo forma de estructuras y de límites que fijan a los individuos. Los individuos están animados y a la vez son fijados por el grupo. No se pueden crear grupos puramente espirituales, sin cuerpos, sin límites, sin ataduras; lo colectivo, como lo individual, es psicossomático. Si las sucesivas individuaciones se hacen

raras y espaciadas, el cuerpo colectivo y el alma colectiva se separan cada vez más, a pesar de la producción de los mitos y de las opiniones que los mantienen relativamente acoplados: de allí el envejecimiento y la decadencia de los grupos, que consiste en una separación del alma del grupo en relación con el cuerpo del grupo: el presente social ya no es un presente integrado, sino errático, insular, separado, como la conciencia del presente que, en un anciano, ya no está directamente ligada al cuerpo, ya no se inserta en él, sino que se nutre de sí misma en una indefinida iteración. Se puede afirmar que existe una relación entre lo colectivo y lo espiritual, pero esta relación no existe ni al nivel de lo interindividual, ni al nivel de lo social natural, si se entiende por social natural una reacción colectiva de la especie humana frente a las condiciones naturales de vida, por ejemplo a través del trabajo.

Aquello que ya emplea realidad individuada, somática o psíquica, no puede definir una espiritualidad. Es al nivel de lo transindividual que las significaciones espirituales son descubiertas, no al nivel de lo interindividual o de lo social. El ser individuado lleva consigo un porvenir posible de significaciones relacionales a descubrir: es lo preindividual aquello que funda lo espiritual en lo colectivo. Se podría llamar *naturaleza* a esta realidad preindividual que el individuo lleva consigo, buscando encontrar en la palabra naturaleza la significación que los filósofos presocráticos ponían en ella: los fisiólogos jónicos encontraban allí el origen, anterior a la individuación, de todas los tipos de ser; la naturaleza es *realidad de lo posible*, bajo las especies de este *ἀπειρον* del que Anaximandro hace surgir toda forma individuada: la naturaleza no es lo contrario del hombre, sino la primera fase del ser, siendo la segunda la oposición entre el individuo y el medio, complemento del individuo en relación al todo. Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *ἀπειρον* en el individuo, al modo de un cristal que retiene su agua-madre, y esta carga de *ἀπειρον* permitiría ir hacia una segunda individuación. Sólo que, a diferencia de todos aquellos sistemas que captan lo colectivo como una reunión de individuos, y piensan el grupo como una forma cuya materia son los individuos, esta hipótesis no haría de los individuos la materia del grupo; los individuos portadores de *ἀπειρον* descubren en lo colectivo una significación, que se traduce por ejemplo bajo la forma de la noción de destino: la carga

de *ἀπειρον* es principio de disparidad en relación con otras cargas de igual naturaleza contenidas en otros seres.

Lo colectivo es una individuación que reúne las naturalezas que son transportadas por varios individuos, pero no están contenidas en las individualidades ya constituidas de esos individuos; por eso el descubrimiento de significación de lo colectivo es a la vez trascendente e inmanente respecto al individuo anterior; dicho descubrimiento es contemporáneo de la nueva personalidad de grupo, en la cual participa el individuo a través de las significaciones que descubre, es decir a través de su naturaleza; pero esta naturaleza no es verdaderamente naturaleza de su individualidad; es naturaleza asociada a su ser individuado; es remanencia de la fase primitiva y original del ser en la segunda fase, y esta remanencia implica tendencia hacia una tercera fase que es la de lo colectivo; lo colectivo es una individuación de las naturalezas ligadas a los seres individuados. A través de ese *ἀπειρον* que lleva consigo, el ser no es solamente ser individuado; es pareja de ser individuado y naturaleza; a través de esta naturaleza remanente él comunica con el mundo y con los demás seres individuados, descubriendo significaciones de las que no sabe si son *a priori* o *a posteriori*. El descubrimiento de dichas significaciones es *a posteriori*, puesto que hace falta una operación de individuación para que estas aparezcan, y el ser individuado no puede cumplir completamente solo esta operación de individuación; es preciso que se cree una presencia con algún ser distinto de él para que la individuación, principio y medio de la significación, pueda aparecer. Pero esta aparición de significación supone también un *a priori* real, la ligazón al sujeto de esta carga de naturaleza, remanencia del ser en su fase original, preindividual. El ser individuado es portador de origen absoluto. La significación es la correspondencia de los *a priori* en la individuación que llega luego de la primera, es decir en la individuación *a posteriori*.