



Rüdiger
Safranski

¿CUÁNTA VERDAD NECESITA EL HOMBRE?

Lo que se puede pensar
y lo que se puede vivir

TUSQUETS
EDITORES

Rüdiger Safranski
¿CUÁNTA VERDAD
NECESITA EL HOMBRE?

Lo que se puede pensar y
lo que se puede vivir

Traducción del alemán de Valentín Ugarte

TUSQUETS
EDITORES

Título original: *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?*

1.^a edición: junio de 2013

1.^a edición en esta nueva presentación: septiembre de 2023

© 1990 Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG, München

© de la traducción: Valentín Ugarte Arrojo, 2013
Reservados todos los derechos de esta edición para
Tusquets Editores, S.A. – Avda. Diagonal, 662-664 – 08034 Barcelona
www.tusquetseditores.com
ISBN: 978-84-1107-333-2
Depósito legal: B.13.470-2023
Fotocomposición: Realización Tusquets Editores
Impresión y encuadernación: Unigraf, S.L.
Impreso en España

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor. Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.



El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

Índice

Desaparecer en el cuadro	13
Tres afirmaciones de la verdad del yo frente al resto del mundo	19
Rousseau, 19 - Kleist, 38 - Nietzsche, 57	
Las verdades inmundas	91
La metafísica o el intento de volver a casa	99
La muerte de Sócrates, 99 - La verdad del amor, 110 - La separación entre razón y creencia, 118 - Un resto de confianza en Dios. Descartes, 121 - La metafísica del «como si». Kant, 123 - De nuevo toda la verdad. El idea- lismo alemán, 132 - ¡La vida y nada más que la vida!, 136 - El malestar en la cultura de Freud, 142 - Metafisi- ca y crimen. Hitler, Goebbels, 148 - La violencia de las imágenes, 161	
Kafka o el arte de residir en lo extraño.	167
La vacilación prenatal, 167 - El mundo descomunal, 171 - La verdad del amor, 181 - La verdad de la escritura, 189 - La verdad del poder, 193 - Aire para respirar, 198	
Una variación libre sobre la libertad.	203

Desaparecer en el cuadro

La pregunta por la verdad implica una escisión.

Un ejemplo: sólo puedo preguntarme «¿quién soy yo?» si aún no me conozco lo suficiente, si mi ser y mi conciencia están desunidos, si, en definitiva, estoy separado de mí mismo. Nietzsche supo atrapar esta paradoja en la frase «Llega a ser el que eres».

Para poder dirigirse a uno mismo la pregunta por la verdad hay que estar «fuera de sí». La propia verdad ha de recibirse desde fuera para, finalmente, hacerse con ella y estar en uno mismo como *en casa*. Pero la precaria situación de la búsqueda de la verdad comienza en ese «fuera». Estamos separados de nosotros mismos, y lo que nos separa es la conciencia. La conciencia, que no el ser, es la que pregunta por la verdad y, como nos separa, la experimentamos con dolor: la conciencia nos arrebató la inmediata levedad del ser.

De este dolor originario de la conciencia trata el escrito de Kleist sobre las marionetas. Es esencial a la marioneta manejada con maestría que todos sus movimientos estén llenos de «gracia».

En cambio, cuando el hombre se mueve no comparte esta cualidad. La conciencia lo atormenta constantemente. Por eso se dan los remilgos, la torpeza, el espasmo. Kleist:

Semejantes torpezas [...] son inevitables desde que comimos del Árbol de la Ciencia. El paraíso está cerrado con siete llaves y el ángel vigila tras nosotros; tenemos que dar la vuelta al mundo para ver si por la parte de atrás, en algún lugar, ha vuelto a abrirse [...]. Así, cuando el conocimiento haya atravesado un infinito, recuperará la gracia... ¿Tenemos entonces que volver a comer del Árbol de la Ciencia para recobrar el estado de inocencia? En cualquier caso [...], ése es el último capítulo de la historia universal.

Ardua tarea la de retornar al estado de inocencia por medio de la conciencia, ya que ésta no sólo nos separa de nosotros mismos, sino también del «mundo», de la naturaleza y de los otros.

Sé demasiado y a la vez demasiado poco de este «mundo».

Sé «demasiado» en la medida en que sé que nos separa una distancia insalvable. Y sé «demasiado poco» en la medida en que aparece ante mí como algo impenetrable, ajeno y hostil.

En un territorio extraño e inquietante es complicado preservar la «inocencia». La inocencia implica despreocupación, pero la amenaza de lo desconocido me alerta.

La «conciencia» no es solamente un modo de conocimiento, es también un modo de libertad. La historia bíblica de la expulsión del paraíso resalta este aspecto emancipador de la conciencia. La fatalidad comienza en el instante en que distingo lo bueno de lo malo y debo optar libremente por uno de los dos. Soy *libre del* ímpetu coercitivo de la naturaleza y *libre para* el autodomínio. También esto parece indicar una dolorosa separación: al nacer soy traído al mundo, pero a partir de ese momento, con decisión y firmeza, debo, una y otra vez, guiarme

yo mismo. La vida nos es dada, y de ahí en adelante sólo podemos conservarla a condición de que nosotros mismos nos encarguemos de ella. Es una empresa llena de riesgos, pero también de innumerables oportunidades, ya que al quedar desligados ingresamos en lo abierto.

La tradición filosófica denomina a esta desbordante apertura de oportunidades «trascendencia».

La trascendencia nos lleva muy lejos a la par que nos arroja al destierro. De ahí el esfuerzo por transformar lo lejano e impredecible de nuevo en algo familiar, esfuerzo que perdura desde la época de los mitos hasta la de la televisión.

La trascendencia sueña con un mundo en el que no haya nada que temer, donde una unidad plena nos abraza y proteja como en el vientre materno.

El anhelo de unidad ha marcado el rumbo de la metafísica occidental a lo largo de dos mil años; y ha sido siempre el mismo dolor por la pérdida de la incuestionable unidad con lo vivo lo que mantiene despiertas las preguntas metafísicas por el «verdadero mundo» y por la «verdadera vida», interrogantes que además se ven avivados por la presencia de tres seres envidiables.

El hombre ha envidiado al animal por ser pura naturaleza, sin la perturbadora presencia de la conciencia; a Dios por ser puro espíritu exento de la molesta naturaleza, y, por último, a ese animal divino que es el niño. Ha envidiado por tanto su propia infancia, su espontaneidad e inmediatez perdidas. Nuestros recuerdos nos hacen creer que en un tiempo remoto, del mismo modo que nuestra infancia llega a su fin, fuimos expulsados del paraíso.

Casi todos los sueños triunfales en los que dentro y fuera, conciencia y ser, yo y mundo coexisten en mágica unidad se alimentan del repertorio de imágenes de una infancia recordada o imaginada.

Uno de estos relatos oníricos, proveniente de China, cuenta la historia de un pintor que llegó a viejo después de dedicar toda su vida a un único cuadro. Una vez que lo hubo terminado, invitó a los amigos que aún le quedaban para mostrarles su obra: en ella se veía un parque, y entre los prados un estrecho camino que conducía a una casa situada en un alto. Cuando los amigos, listos para dar su opinión, se volvieron hacia el pintor, éste ya no se encontraba junto a ellos. Miraron de nuevo hacia el cuadro: allí estaba él, recorriendo la suave pendiente del camino; abrió la puerta de la casa, se paró un momento, se volvió, sonrió, les dio nuevamente la espalda y cuidadosamente cerró tras de sí la puerta dibujada.

El pintor entra en el cuadro como si de su verdadero hogar se tratara, lo que supone alejarse de los demás. Para los que han quedado atrás esta desaparición equivale a la muerte, aunque la historia relata más bien una llegada, una vuelta a casa, momento feliz del que no se explica una palabra a los que quedan fuera del cuadro. Como mucho, se podría observar la pintura y decirles: ahí, en el cuadro, encontraréis expresado ese gozo.

Podríamos acentuar el motivo de lo indecible en el relato: una vez que desaparece el pintor en su obra, tendría que desaparecer también el cuadro, quedando un vacío, una perfecta ausencia. Si pudiéramos dar marcha atrás al proceso completo, de tal manera que de la nada surgiera el cuadro y del cuadro pudiera salir nuevamente el pintor, ¿qué nos podría contar de lo de ahí dentro?

Estas historias prometen una plenitud, y sin embargo nos dejan sumidos en el vacío. Susurran el misterio de lo más profundo del ser y provocan la sugestión de la verdad de la vida, como si esa verdad fuera inefable, y como si justamente esa inefabilidad fuera superior a todo lo que se puede decir de ella. Es esa oscura y des-

bordante pérdida del mundo, que a su vez parece provenir de sus propias entrañas, lo que las hace tan seductoras.

Ha llegado el momento de que, de la mano de sus verdaderos y bien conocidos autores, nos adentremos en esa subida al cielo o descenso a los infiernos que supone el viaje al interior del propio cuadro.

Tres afirmaciones de la verdad del yo frente al resto del mundo

Rousseau

Permanecemos en el interior hasta el momento en que nos damos cuenta de ello; y lo descubrimos cuando algo nos muestra que somos parte de lo externo y nos obliga a aceptarlo. El exterior es lo extraño. Hacerse adulto significa que nuestra propia química se mezcla con lo extraño, y que la evidencia de un interior prístino se pierde.

El genio de Jean-Jacques Rousseau no reside en otra cosa que en haber conservado, o redescubierto, con imprevisibles consecuencias para nuestra cultura, esa evidencia del interior, y en haberse enfrentado al exterior con toda su polémica energía; un exterior que en virtud de esta oposición se muestra inevitablemente como el universo de lo ajeno.

En su caso, el momento de la autoapercepción y del descubrimiento de la alteridad de lo externo puede datarse. Él mismo le puso fecha. Se trata de aquel día del verano de 1749 en que Rousseau abandona París para visitar a su amigo Diderot, que con motivo de una despótica orden de arresto había sido encarcelado en la torre de Vincennes. Hojeaba durante el camino un número del *Mercur de France* que llevaba consigo cuando, de pronto, fijó la mirada en el tema que la Academia de Dijon sacaba a concurso para el año siguiente. Rousseau describe este instante en una carta a Malesherbes:

Algo parecido a una repentina inspiración, tal fue la agitación que se apoderó de mí al leer esa pregunta. De un solo golpe mi mente se deslumbró con mil luces; un aluvión de ideas cayó sobre mí con tal violencia que entré en un estado de indescriptible inquietud. Sentí como mi cabeza era atacada por una confusión que rayaba en la embriaguez. Me invadió una fuerte ansiedad, apenas podía respirar y, como ya me era imposible continuar, me dejé caer bajo un árbol. Allí pasé una media hora en tal estado de excitación que, al levantarme, encontré mi chaqueta bañada en lágrimas y ni siquiera había notado que las había derramado. ¡Si al menos hubiese podido conservar un fragmento de lo que bajo aquel árbol vi y sentí! ¡Con qué claridad habría mostrado las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto los abusos de las instituciones, con qué precisión habría demostrado que el hombre es bueno por naturaleza y que únicamente son esas mismas instituciones las que lo envilecen! Todo lo que de aquellas grandes verdades que bajo el árbol me fueron reveladas he podido sacar a la luz y plasmar en mis principales obras sólo es un débil eco de lo que viví entonces.

En ese momento Rousseau alcanza la certeza de que en él está la verdad, y ahí fuera, la mentira. Llega a la conclusión de que un determinado tipo de socialización ha arrebatado al hombre su verdadero, instintivo e irreflexivo ser. El hombre, en tanto que criatura socializada, ha ingresado en la falsedad. Este proceso comienza cuando los hombres se separan los unos de los otros por su afán de poseer y acumular bienes. Las relaciones de propiedad traen consigo la competitividad, el poder y las jerarquías, las desavenencias universales, la mutua desconfianza, las mascaradas y los embustes; en pocas palabras, la cultura al completo tal y como se erigió ante

sus ojos. Pero el deseo de posesión no hubiera surgido sin el *pecado original del conocimiento*. El conocimiento impone unas distancias: el resto de los hombres y la naturaleza se ven degradados a simples medios para la autoafirmación. «El hombre pensante es una bestia degenerada», sostiene Rousseau, llegando a la siguiente conclusión: el pecado original de la conciencia del enfrentamiento, determinada por toda nuestra *enajenada* cultura, sólo puede ser superado por una nueva y hermosa conciencia. Hay que volver a reflexionar sobre esa vida falsa y descubrir al animal puro que habita en ella. Esto es lo que quiere decir Rousseau con su «regreso a la naturaleza».

Esa incitación al «regreso a la naturaleza» no habría tenido el eco que aún hoy conserva si hubiera querido llevarnos a tierras lejanas, como oscuras épocas del pasado, países exóticos o futuros imprevisibles. No, Rousseau se refiere al camino aparentemente más corto de todos: adentraos en vosotros mismos, nos dice a gritos, allí lo encontraréis todo. Rousseau no pretende cargarnos con más sabiduría y erudición; al contrario, nos anima a liberarnos de ese peso. Ninguna verdad nos será revelada hasta que hayamos aprendido el arte del olvido. Somos artistas de la inhibición, por tanto, tenemos que aprender a inhibir la inhibición para que nuestro corazón enmudecido pueda entonces hablar de nuevo:

¡Virtud, sublime saber de las almas inocentes! ¿Tanta disposición, tanto esfuerzo son necesarios para conocerte? ¿Acaso no yacen enterrados tus principios en todos los corazones, acaso no basta para conocer tus leyes con volver a nosotros mismos y escuchar la voz de nuestra conciencia...? Ésta es la verdadera filosofía.

La filosofía de Rousseau nos hace una oferta tentadora: podemos huir en este mismo instante de la miseria, *sólo es preciso volver a encontrarnos con nosotros mismos*. La puerta de entrada está aún abierta.

Las filosofías de la alienación posteriores nos remiten a grandes proyectos sociales de *emancipación*, o bien, como en el caso de Adorno, no nos ofrecen nada en absoluto para luego abandonarnos, sin redención posible, en el desconcierto. Por contra, para Rousseau es posible justo lo que Adorno niega: una vida verdadera en la falsedad. La vida individual puede llegar a buen puerto a pesar de que en el entorno social reine el conflicto. Puedo lograrlo si aquí y ahora «vuelvo a mí». Pero ¿adónde va uno cuando vuelve a sí mismo?

Queremos dejar atrás la mentira y alcanzar la verdad. Sin embargo, en ese camino hacia el interior topamos con nuevas bifurcaciones. Ya Montaigne se había hecho eco de ello, y tampoco Rousseau puede sustraerse a esa experiencia. La mismidad en la que buscamos refugio frente a los conflictos, los desvaríos y los engaños no es equiparable en absoluto a una noción del bien que pueda oponerse conscientemente al mal social. Llevado por el deseo de que el bien fuera su verdadera naturaleza, Rousseau ha preestablecido una «naturaleza buena» que a la postre no coincide con su «verdadera naturaleza». El interior está más allá del bien y del mal. Sobre todo hay una cualidad del «bien» que no encontramos en éste: estabilidad y firmeza, *permanencia en la propia identidad*. Es inútil buscar una verdad singular en el interior: la verdad de la mismidad es siempre múltiple.

Nada hay más distinto a mí que yo mismo, por lo que sería trivial definirme por otra cosa que no fuera esa singular diversidad [...]. A veces soy un firme y cruel misántropo,

hasta que de nuevo sucumbo a los encantos de la sociedad y a los placeres del amor. Tan pronto soy todo seriedad y piadoso recogimiento como acto seguido me entrego al libertinaje [...]. En pocas palabras, un Proteo, un camaleón, una mujer, son criaturas menos volubles que yo. Esto debería quitar de antemano a los curiosos las esperanzas de llegar a conocer algún día mi carácter, ya que siempre me encontrarán en una determinada disposición de ánimo que rara vez será la mía.

La propia mismidad adquiere un nuevo significado: no es ya un ser tranquilo y permanente donde poder echar el ancla, sino un *acontecer ocasional de carácter discontinuo* que hay que aceptar. La mismidad no le otorga a uno firmeza, sino que lo embarca en un viaje a lo desconocido. Pero ¿dónde queda entonces la certeza del conocimiento de uno mismo y la capacidad de mando que otorga?

Todo conocimiento de uno mismo busca saber *qué* y *quién* soy yo. Ese *qué* y ese *quién* apuntan a un juicio sintético e incluso prospectivo. Pero cuando se trata de un *acontecer ocasional de carácter discontinuo*, un juicio sintético y prospectivo es imposible.

Si un conocimiento de uno mismo de este tipo es imposible, sólo nos queda una certeza íntima, que puede formularse como sigue: *sé que soy precisamente como soy en este instante*. Esto es menos que conocer *qué* y *quién* soy, pero es más que la sola certeza de que soy.

Para contestar a la pregunta por la verdad del propio ser, Rousseau apunta a la espontaneidad, indeterminable e incapaz de ser sustantivizada, y a la necesidad de experimentarla. La verdad se ha replegado en sí misma y se ha mantenido al margen de las convenciones sociales de carácter externo, por lo que hay que hacer que vuelva

a salir de sí misma mediante la espontaneidad. La mismidad henchida de espontaneidad tiene que romper la red de falsedades de la sociedad al menos en alguno de sus nudos y hacer que emerja siquiera un pequeño islote de verdad. Rousseau se preocupará por dar a conocer estas «verdades». De ahí su obsesión por publicar. A partir de este momento, la gran pasión de Rousseau será que sus «instantes de verdadero sentimiento» vean la luz.

No obstante, Rousseau es consciente de que en la feria de las vanidades la verdad también puede envanecerse, de que en el reino de la autoafirmación la verdadera mismidad puede tornarse mera impostura. Esto guarda relación con el carácter social del lenguaje. El lenguaje es un medio público. En él y con él también se lucha por el poder y la autoridad sociales. Él puede ocultar la «verdad» y despistar a aquellos que la buscan. El lenguaje, según Rousseau, no es más que un sistema de *signos* que nunca pueden llegar a ser idénticos a su *referente*. Precisamente porque Rousseau busca enérgicamente la verdad en la inmediatez de la vida, y porque pretende hacer comunicable dicha inmediatez, choca con los límites del lenguaje. Con su desbordante elocuencia Rousseau persigue hacer comprensible lo siguiente: los límites del lenguaje no son los límites de mi mundo. Lo que pretende es ir con el lenguaje más allá de lo lingüísticamente comunicable; de ahí sus constantes alusiones a lo indecible del corazón.

Rousseau hace suyo el célebre tópico *individuum est ineffabile*, «El individuo es inefable». Mientras nos abruma con sus palabras nos está rogando que escuchemos el silencio que las acompaña. Nos insta, y también se insta a sí mismo, a no sucumbir ante el poder de sugestión de la lógica del lenguaje, que constantemente establece relaciones e impone regularidades que no se dan en

la realidad, ya que ésta se reduce a algunos instantes en esa serie discontinua de aconteceres que es nuestra vida interior.

Del total de esos aconteceres Rousseau extrae algunos momentos, momentos extraordinarios que le permiten decirnos: mirad, aquí encontraréis los instantes que nos conducen a lo más profundo del ser, de mi ser y del ser en términos generales. Hay momentos —así nos lo hace saber— en los que yo mismo participo de tan profundo misterio. Pero para experimentarlos he tenido que separarme de vosotros; y ahora que los he vivido, os los dejo en el corazón para que los hagáis vuestros.

Estos momentos tan significativos del verdadero sentimiento pueden denominarse los momentos de la *gran comunión*.

La gran comunión

La gran comunión es el instante en el que lo exterior se derrite ante el sol del interior o, si se prefiere, en el que todo lo externo se transforma en un resplandeciente interior. Sea como fuere, ambas experiencias acaban en el mismo resultado: la disolución de la barrera que separa interior y exterior. Quien no haya vivido este momento, y precisamente por esta razón, tan sólo puede imaginárselo. Semejante experiencia de unidad se resume en la desaparición de todo lo que se nos presenta como ajeno, encontrado, opuesto, inquietante. Una vivencia como ésta puede ser de carácter expansivo, un propagarse en la naturaleza que la convierte en algo profundamente familiar. En la tercera carta de 1762 a Malesherbes, escribe Rousseau:

Iba con paso tranquilo en busca de un lugar salvaje en el bosque, un paraje abandonado donde nada que mostrara

la mano del hombre pudiera anunciarme la servidumbre y la dominación, un refugio donde pudiese creer que era el primero en entrar y donde *ningún tercero inoportuno viniese a interponerse entre la naturaleza y yo*.¹ Una nueva magnificencia parecía desplegarse ante mis ojos [...]. Luego, mi espíritu se perdió en esa inmensidad [...]. Creo que, de haber desvelado todos los misterios de la naturaleza, no me habría sentido en un estado tan delicioso como aquel éxtasis aturridor [...], que en la agitación de mi arrebató me hacía exclamar de tanto en tanto: «¡Oh, gran ser!, ¡oh, gran ser!», sin poder decir ni pensar nada más.

Al no deslizarse ningún «tercero» entre la naturaleza y él, puede tener lugar su unión con el «gran ser»; a través del «éxtasis aturridor» llega a formar parte del gran ser, se pierde en él.

En otras ocasiones sucede a la inversa: se trata de llegar a encerrar en uno mismo la plenitud del ser, para, como Dios, recrearse en el sentimiento de la total auto-satisfacción. En esos instantes no sólo no está presente el inoportuno «tercero», también el «segundo», el que está enfrente, sea la naturaleza o sea Dios, es absorbido por el «primero», por la propia mismidad. La experiencia es contractiva, se resume en el deleite de la mismidad. Se quebranta el perturbador poder del mundo exterior, que justamente deja de ser exterior.

Hay un estado en el que el alma adopta una disposición lo suficientemente estable como para lograr el descanso y recogerse, sin necesidad de volver la vista al pasado ni adelantarse al futuro, en el que el tiempo da igual, en el que el

1. Todos los subrayados dentro de los textos citados son de Rüdiger Safranski. (*N. del E.*)

instante se prolonga sin tener que padecer el peso de su duración [...], en el que todo se reduce al sentimiento de nuestra existencia, sentimiento que agota el presente: mientras dura este estado el que se encuentra en él puede llamarse feliz [...], ya que la felicidad más grande es no tener que llenar ningún vacío del alma. A menudo me he encontrado en ese estado, en compañía de mis fantasías de solitario, en la isla de San Pedro, tendido en mi barca y abandonado a las olas, o bien sentado junto al mar inquieto, o a orillas de un bello riachuelo o de un arroyo que corre murmurando sobre su lecho.

¿Y de qué se goza en ese estado? De nada, pues el exterior es como si fuera nosotros mismos; de nada salvo de nosotros y de nuestra propia existencia, y el tiempo que dura uno está, al igual que Dios, satisfecho consigo mismo.

Esa autosatisfacción es un modo de fusión con uno mismo, una comunión íntima, un sentimiento exaltado de autoposición.

Pero aún hay para Rousseau una forma más radical de ensimismamiento ocasional en la que incluso puede llegar a desaparecer la sensación del propio yo. Una unión con uno mismo sin resto alguno de autoconciencia reflexiva, en la que lo resultante es el hecho *puro*.

Valga como ejemplo lo que nos cuenta de un singular incidente. Un dogo se arrojó sobre él. Al intentar zafarse saltó a un lado, perdiendo luego la conciencia. Lo sucedido al despertar lo describe como sigue:

Pude ver el cielo, alguna estrella y un poco de vegetación. La primera sensación fue placentera [...]. No recordaba nada en absoluto del momento presente, no tenía un concepto claro de mi individualidad, ni la más mínima idea de lo que me había sucedido, no sabía quién era ni dónde

estaba, no sentía dolor ni miedo ni inquietud. Veía correr mi sangre como quien ve correr un arroyo, sin reparar en que la sangre era mía. Sentía en todo mi ser una paz dichosa que, cuando me viene a la memoria, se me hace incomparable a todos los placeres que conozco.

En toda relación con uno mismo en la que el yo no está presente, en cada sensación en la que el que la tiene desaparece, se alcanza el punto álgido de la gran comunión, el instante de la verdadera sensación. En la primera escena la felicidad se lograba cuando ningún «tercero» se interponía entre la naturaleza y la mismidad; en la segunda, cuando nada era obstáculo para la autosatisfacción; y la felicidad de la tercera escena, la felicidad plena, reside en no reconocer ya esa mismidad que cabría suponer como sujeto paciente de tal dicha. *Éste es el punto culminante del ser interior.* Sólo el lenguaje que empleamos para describirlo introduce un resto irreducible de exterioridad, una exterioridad que, sin embargo, no se daba en ese momento. Dicho de otro modo: la propia dinámica de ejecución del ensimismamiento desemboca en el olvido del yo. Hay por tanto sensaciones que no van acompañadas de la representación del «yo soy quien siente». En ese momento del ser interior finaliza el drama de la división entre dentro y fuera, ya que, en sentido estricto, no cabe hablar ya de un «ser interior», porque si la conciencia del yo desaparece, desaparece también la conciencia del no-yo, y con ella la conciencia de la exterioridad. Cuando estas sensaciones tienen lugar, la disyuntiva entre dentro y fuera carece de sentido.

Esta experiencia, no tan misteriosa, de la pérdida de la conciencia del yo volverá a aparecer en la historia del pensamiento filosófico después de la filosofía trascendental y la filosofía de la identidad, ambas iniciadas por

Kant, donde todo arranca del «yo pienso» o del «yo siento», cuestión que como hemos visto ya había alcanzado su apogeo tiempo atrás. Esto ocurrirá aproximadamente a finales del siglo XIX.

En la misma línea que Rousseau, Ernst Mach se ocupará de las «sensaciones puras». Este filósofo, contrario a todo idealismo, describirá al igual que Rousseau la gran comunión con el mundo, con la consiguiente desaparición del yo: «Una tarde de verano, al aire libre, el mundo y mi propio yo se me aparecieron como *una* masa compacta de sensaciones...».

Mach, permanente modelo filosófico de Albert Einstein, pretende también superar la dolorosa separación entre dentro y fuera, y no por medio de un acto de pensamiento, sino reparando, como Rousseau, en una sensación que puede tener cualquiera, y que se resiste pertinazmente a ser teorizada. Es la sensación en la que «el yo, en el instante más afortunado, desaparece parcial o totalmente» (Ernst Mach).

Volvamos a Rousseau. En esos momentos del verdadero sentimiento la otrora relación binaria se reduce a *pura* mismidad o a *pura* naturaleza. Dichos momentos tienen lugar al margen de la presión de las convenciones del mundo de los otros, es decir, de la sociedad. Sin embargo, en Rousseau se da el deseo de comunicar esas vivencias, de compartirlas con los demás, lo cual sólo es posible si los otros dejan a un lado su alteridad y aceptan la invitación a entrar en el interior de Jean-Jacques. Lo que intenta, colegimos de su lectura, es que el texto, el conjunto de signos, «arda» (Starobinski) con igual intensidad en los sentimientos del escritor y del lector. Con otras palabras: Rousseau exige nada menos que la empatía del amor.

La comunicación es para él la forma de lograr que dos se vuelvan uno: un corazón y un alma.