

La voz de la poesía en la conversación de la humanidad

Michael Oakeshott

1

Algunos filósofos nos aseguran que toda expresión humana se hace de un solo modo. Reconocen cierta variedad de expresión, pueden distinguir diferentes tonos de la expresión, pero sólo escuchan una voz auténtica. Y quizá habría podido decirse algo en favor de esta posición si estuviésemos considerando alguna condición primordial de la humanidad cuando la muerte estaba cerca, cuando el ocio era escaso, y cuando podría suponerse que toda expresión (incluso los ritos religiosos y los encantamientos mágicos) tenía una importancia práctica. Pero hace mucho tiempo que la humanidad ha inventado otros modos de hablar. Es posible que la voz de la actividad práctica sea la que se escucha más comúnmente, pero se asocia a otras cuya expresión se hace en un idioma diferente. Las más notables de éstas son las voces de la "poesía" y de la "ciencia"; pero pareciera ser que, más recientemente, la "historia" ha adquirido también, o está empezando a adquirir, una voz auténtica y un idioma propio. En esta circunstancia, la tarea de discernir una unicidad en la expresión humana se ha vuelto más difícil. Sin embargo se resiste a morir la idea de que Babel fue la ocasión de una maldición echada sobre la humanidad de la que es tarea de los filósofos librarnos, y persiste una disposición a imponer un carácter singular al discurso humano significativo. Por ejemplo, se nos insta a considerar todas las expresiones como contribuciones (de mérito diferente pero comparable) a una investigación, o a un debate entre los investigadores, acerca de nosotros mismos y el mundo que habitamos. Pero este entendimiento de la actividad y la comunicación humanas como una investigación, aunque parece acomodar una diversidad de voces, en realidad sólo reconoce una: la voz del discurso argumentativo, la voz de la "ciencia", y todas las demás se reconocen sólo respecto de su aptitud para imitar esta voz. Sin embargo, puede suponerse que los diversos idiomas de la expresión que integran la comunicación humana corriente tienen algún lugar de reunión e integran una diversidad de alguna clase. Y, tal como lo entiendo, la imagen de este lugar de reunión no es una investigación ni un argumento, sino una conversación.

En una conversación, los participantes no realizan una investigación ni un debate; no hay ninguna "verdad" que descubrir, ninguna disposición que probar, ninguna conclusión que buscar. Los participantes no tratan de informar, persuadir o refutarse recíprocamente, de modo que el poder de convicción de sus expresiones no depende de que todos hablen el mismo idioma; pueden diferir sin estar en desacuerdo. Por supuesto, una conversación puede tener pasajes de argumentación y no se prohíbe que quien habla sea demostrativo; pero el razonamiento no es soberano ni único, y la conversación misma no integra un argumento. Una muchacha, a fin de escapar de una conclusión, puede expresar lo que parece ser una

1

observación escandalosamente no aplicable al caso, pero lo que en realidad está haciendo es convertir un argumento que le parece fastidioso en una conversación con la que se siente más a gusto. En la conversación, los "hechos" aparecen sólo para ser resueltos una vez más en las posibilidades de las que salieron; las "certezas" resultan combustibles, no porque se pongan en contacto con otras "certezas" o con la duda, sino porque se prenden por la presencia de ideas de otro orden; se revelan aproximaciones entre nociones normalmente remotas entre sí. Pensamientos de diferentes especies cobran vuelo y se revuelven, respondiendo a los movimientos de los otros y y suscitándose recíprocamente nuevas expresiones. Nadie pregunta de dónde han venido o con qué autoridad están presentes; a nadie le preocupa qué será de ellos cuando hayan desempeñado su papel. No hay director de orquesta ni árbitro; ni siquiera un portero que examine credenciales. Todos los que entran son tomados por lo que parecen y se permite todo lo que pueda ser aceptado en el flujo de la especulación. Y las voces que hablan en conversación no integran una jerarquía. La conversación no es una empresa destinada a generar un beneficio extrínseco, un concurso en el que el ganador obtenga un premio ni una actividad de exégesis; es una aventura intelectual que no se ha ensayado. Ocurre con la conversación como con el juego de azar: su significación no reside en perder, sino en apostar. Hablando con mayor precisión, la conversación es imposible en ausencia de una diversidad de voces: en ella se encuentran diferentes universos de discurso, se reconocen recíprocamente y disfrutan una relación oblicua que no requiere que los universos se asimilen entre sí ni espera que eso ocurra.

Creo que ésta es la imagen apropiada de la comunicación humana: apropiada porque reconoce la calidad, la diversidad y las relaciones apropiadas de las expresiones humanas. Como seres humanos civilizados, no somos los herederos de una investigación acerca de nosotros mismos y el mundo, ni de un cuerpo de información acumulada, sino de una conversación, iniciada en los bosques primitivos y extendida y vuelta más articulada en el curso de los siglos. Es una conversación que se desenvuelve en público y dentro de cada uno de nosotros. Por supuesto, hay argumento e investigación e información, pero siempre que éstos son útiles deben reconocerse como pasajes en esta conversación, y quizá no sean los pasajes más cautivantes. Es la capacidad para participar en esta conversación, y no la capacidad para razonar convincentemente, para hacer descubrimientos acerca del mundo, o para inventar un mundo mejor, lo que distingue al ser humano del animal y al hombre civilizado del bárbaro. En efecto, no parece improbable que haya sido la participación en esta conversación (donde la plática carece de una conclusión) lo que nos dio nuestra apariencia actual, el hombre descendiendo de una raza de monos que se sentaban a platicar tanto y hasta tan tarde que se les gastaba la cola. Propiamente hablando, la educación es una iniciación en la habilidad y la participación en esta conversación en la que aprendemos a reconocer las voces, a distinguir las ocasiones apropiadas para la expresión, y donde

adquirimos los hábitos intelectuales y morales apropiados para la conversación. Y es esta conversación la que, en última instancia, da un lugar y un carácter a toda actividad y expresión humanas. Digo "en última instancia" porque, por supuesto, el campo inmediato de la actividad moral es el mundo de la empresa práctica, y el logro intelectual aparece, en primer lugar, dentro de cada uno de los diversos universos del discurso; pero el buen comportamiento es lo que es entre nosotros porque la empresa práctica no se reconoce como una actividad aislada sino como partícipe en una conversación, y la medida final del logro intelectual se hace en términos de su contribución a la conversación en la que convergen todos los universos del discurso.

Cada voz es el reflejo de una actividad humana, iniciada sin ninguna premonición del lugar adonde conducirá, pero adquiriendo por sí misma, en el curso del desempeño, un carácter específico y una manera de hablar propia, y dentro de cada modo de expresión puede discernirse otra modulación. Así pues, no hay un número fijo para las voces que participan en esta conversación, pero las más familiares son las de la actividad práctica, la "ciencia" y la "poesía". La filosofía, el impulso para estudiar la calidad y el estilo de cada voz, y para reflexionar sobre la relación entre una voz y otra, debe contarse como una actividad parasítica; surge de la conversación porque el filósofo reflexiona sobre ella, pero no le hace ninguna contribución específica. Esta conversación no es sólo el más grande de todos los logros de la humanidad sino también el que se sostiene con más dificultad. Nunca han faltado hombres que no posean este entendimiento de la actividad y la comunicación humanas, pero pocos lo han tomado sin reserva y sin duda, y en ese sentido conviene mencionar al más notable de quienes lo han hecho así: Michel de Montaigne. Sin embargo, en su mayor parte, la conversación ha sobrevivido a pesar de nuestras nociones acerca de la educación de los jóvenes, que parece alejarse más y más de este entendimiento de la actividad y la comunicación humanas.¹ Además, en algunas de

¹ He aquí un pasaje tomado de las reflexiones de un maestro de Eton (William Cory), quien entendía la educación como una preparación para participar en la conversación. En la escuela

no te ocupas tanto de adquirir conocimientos como de hacer esfuerzos mentales bajo la crítica [...] En realidad puedes adquirir, así como retener, cierta cantidad de conocimientos con facultades normales; tampoco necesitas lamentar las horas que gastes en tantas cosas que se olvidan, porque la sombra del conocimiento perdido te protege por lo menos de muchas ilusiones. Pero vas a una escuela grande no tanto por los conocimientos sino por las artes y los hábitos; por el hábito de la atención, por el arte de la expresión, por el arte de asumir con la noticia del momento una nueva posición intelectual, por el arte de penetrar rápidamente en los pensamientos de otra persona, por el hábito de someterte a la censura y la refutación, por el arte de indicar asentimiento y disentimiento en términos graduados, por el hábito de considerar pequeños puntos de precisión, por el arte de elaborar algo que es posible en un tiempo dado, por el gusto, la discriminación, el valor mental y la sobriedad mental. Y sobre todo vas a una gran escuela para conocerte a ti mismo.

las voces hay tendencias innatas hacia el barbarismo que dificultan el sostenimiento de la conversación.

Cada voz es la vez una manera de hablar y una expresión determinada. Como una manera de hablar, cada voz es enteramente conversable. Pero el defecto que puede afectar a algunas de las voces es un alejamiento (incluso una separación) de lo que se dice en relación con la manera de su expresión; y cuando esto ocurre, la voz aparece como un cuerpo de conclusiones alcanzadas (dogmas) y, por tanto, se torna erística, pierde su conversabilidad. La "ciencia", por ejemplo, es una manera de pensar y hablar representada (y siempre al borde de ser mal representada) en una enciclopedia de conocimiento. En cambio, la voz de la filosofía no suele ser conversable. No hay ningún cuerpo de "conocimiento" filosófico que pueda separarse de la actividad de filosofar; de aquí la percepción de Hume de la calidad supremamente civilizadora de la reflexión filosófica, y de aquí la dificultad que los hombres de ciencia y de negocios tienen para entender de qué trata la filosofía y sus frecuentes intentos por transformarla en algo más familiar para ellos mismos. Pero además, la conversación puede ser destruida no sólo por la intrusión de las tendencias erísticas de las voces; también puede sufrir daño, o aun ser suspendida por algún tiempo, por las malas maneras de uno o más de los participantes. Porque cada voz es proclive a la soberbia; es decir, una preocupación exclusiva con su propia expresión, lo que puede conducir a que identifique la conversación consigo misma y a su hablar como si estuviera hablando sólo consigo misma. Y cuando esto ocurre, puede observarse que el barbarismo ha hecho su aparición.

Es posible que la imagen de la actividad y la comunicación humanas como una conversación parezca a la vez frívola y excesivamente escéptica. Puede parecer que este entendimiento de la actividad como integrada, en última instancia, por aventuras sin importancia, a menudo suspendidas para otro día pero nunca concluidas, y de los participantes como compañeros de juego movidos no por una creencia en la evanescencia del error y la imperfección sino sólo por su lealtad y afecto recíprocos, se olvida de la pasión y de la seriedad con las que, por ejemplo, se persiguen a menudo las empresas científicas y prácticas, así como los memorables logros que han producido. Y la negación de un orden jerárquico entre las voces no sólo es un alejamiento de una de las tradiciones más notables del pensamiento europeo (en la que toda actividad se juzga en relación con la *vita contemplativa*), sino que también parece reforzar el escepticismo. Pero, aunque no puede negarse cierto grado de escepticismo, la aparición de la frivolidad se debe, desde mi punto de vista, a una concepción errada acerca de la conversación. Tal como yo la entiendo, la excelencia de esta conversación (como de otras) surge de una tensión entre la seriedad y el espíritu de juego. Cada voz representa una participación seria (aunque es seria no sólo porque se persigan las conclusiones que promete), y sin esta seriedad carecería de ímpetu la conversación. Pero en su participación en la conversación, cada voz aprende a ser juguetona,

aprende a entenderse a sí misma conversacionalmente y reconocerse a sí misma como una voz entre las voces. Como ocurre con los niños, que son grandes conversadores, el espíritu de juego es serio y la seriedad es al final sólo juego.

En los últimos siglos, la conversación en público y dentro de nosotros mismos se ha vuelto aburrida porque se ha engrosado con dos voces, la voz de la actividad práctica y la voz de la "ciencia": saber e inventar son nuestras ocupaciones preeminentes. Por supuesto, ha habido altibajos a este respecto; pero lo que transformó la situación fue la aparición, en el siglo XV, de una disposición inconfundible en favor de una división del mundo intelectual entre estos dos amos, una disposición que desde entonces se ha fortalecido más y más inequívocamente. Y en muchas ocasiones sólo pueden escucharse los tonos erísticos de la voz de la ciencia en conferencia con esa modulación de la voz de la actividad práctica que nosotros llamamos "política".² Pero el hecho de que una conversación sea apropiada para una o dos voces es un vicio insidioso porque con el paso del tiempo adquiere la apariencia de una virtud. Toda expresión debería ser pertinente; pero la pertinencia en la conversación se determina por el curso de la conversación misma, no debe nada a una norma externa. En consecuencia, un monopolio establecido no sólo dificultará que se escuche otra voz sino que también hará parecer apropiado que no se escuche; se le condena de no pertinencia por adelantado. Y no hay escapatoria fácil de este impasse. Una voz excluida puede alzarse en contra del viento, pero lo hará a riesgo de convertir la conversación en una disputa. O puede ganar un auditorio sólo para una expresión falsa.

Rescatar la conversación del pantano en que ha caído y devolverle algo de su perdida libertad de movimiento requeriría una filosofía más profunda que cualquiera que yo pueda ofrecer. Pero hay otra empresa, más modesta, que quizá valga la pena emprender. Mi propuesta es que se considere de nuevo la voz de la poesía; que se le considere tal como habla en la conversación. Nadie que esté interesado en la conversación dudará de que ésta es una empresa oportuna. Es cierto que la voz de la poesía no ha sido excluida nunca por completo; pero a menudo se espera que provea no más que un entretenimiento para llenar los intervalos de una discusión más seria, y el hecho de que haya caído en la imitación de las voces de la política y la ciencia puede tomarse como una señal de la dificultad que tiene ahora para obtener un auditorio en su propio carácter. Y si lo que se necesita ahora para obtener un cierto alivio de la monotonía de una conversación apropiada durante demasiado tiempo por la política y la ciencia, es de suponerse que

² La asimilación de "política" a la actividad práctica es característica (aunque no exclusiva) de la historia de la Europa moderna, y durante los últimos cuatro siglos se ha vuelto cada vez más completa. Pero en la Grecia antigua (particularmente en Atenas) se entendía la "política" como una actividad "poética" en la que hablar (no sólo para persuadir sino para componer imágenes verbales memorables) era preeminente y en la que la acción perseguía la "gloria" y la "grandeza": una visión de las cosas que se refleja en las páginas de Maquiavelo.

una investigación de la calidad y la significación de la voz de la poesía ayude en algo a esta tarea. Pero no es meramente oportuna, también es "filosófica", porque la consideración de la poesía se vuelve filosófica cuando se demuestra que la imaginación poética tiene no un lugar necesario sino un lugar específico en la multiplicidad de las actividades humanas. En todo caso, quienquiera que guste reflexionar y que haya encontrado delicioso escuchar la voz de la poesía está desprotegido contra la inclinación a meditar sobre la naturaleza de esa delicia; y si cede al impulso de poner en orden sus meditaciones, sólo estará haciendo su mejor esfuerzo para entender la calidad de la voz y su relación con las otras voces. Y si ese mejor es suficientemente bueno, quizá diga algo que valga la pena en favor de la poesía.

Pero las expectativas deben ser limitadas. Ni el poeta ni el crítico de la poesía encontrarán mucho que sirva a su propósito en lo que yo tengo que decir. Por supuesto, el poeta es soberano acerca de sí mismo y su propia actividad. Y el interés del crítico es el de aumentar el auditorio que escucha la voz de la poesía y explorar las cualidades de un poema. En esto no es mal negocio ser algo filósofo; es posible que la reflexión filosófica impida que el crítico formule preguntas no pertinentes y que piense y hable de los poemas de un modo poco apropiado, y esto no debe despreciarse (aunque no nos lleve muy lejos).³ Pero el crítico requiere otras calificaciones, y aquel que nada demasiado fuertemente en este mar puede encontrarse de pronto con que ha perdido de vista su objetivo. Porque aquí la filosofía se ocupa sólo del dominio de lo poético y de aumentar nuestro entendimiento de la voz de la poesía tal como habla en una conversación, que puede dirigir de tiempo en tiempo, pero en la que nunca está sola.

2

Tal como yo lo entiendo, el mundo real es un mundo de experiencia dentro del cual el yo y el no-yo se revelan en la reflexión. No hay duda de que esta distinción es ambigua e inestable: es difícil (si no es que imposible) encontrar algo que, en principio, pertenezca exclusivamente a cualquiera de los lados de la asociación. Pero en toda ocasión, aunque la certidumbre puede subsistir en los bordes, no vacilamos en hacer esta distinción. Y lo que en toda ocasión se reconoce como yo se reconoce porque se separa de un no-yo presente: el yo y el no-yo se generan recíprocamente.

El yo aparece como actividad. No es una "cosa" o una "sustancia" capaz de ser activa; es actividad. Y esta actividad es primordial; no hay nada antecedente en ella. Puede revelar grados variables de fuerza o debilidad; puede ser vivaz o letárgica, atenta o errabunda; puede ser educada o relativamente ingenua; pero no hay ninguna

³ El conocimiento de lo poético con el que la reflexión filosófica ha dotado a algunos críticos (Coleridge, por ejemplo, o Geoffrey Scott en *The Architecture of Humanism*) aparece en otros como un hábito irreflexivo (pero, por supuesto, adquirido) y una aptitud para pensar y decir el tipo de cosas apropiadas acerca de las obras de arte. La crítica dramática de Max Beerbohm es un ejemplo de esto.

condición de reposo o pasividad que debe superarse antes de que pueda empezar. Por lo tanto, no es apropiado pensar en este yo como en un cuarto, amueblado o vacío, o en proceso de ser amueblado; propiamente hablando, es sólo hábil o torpe, despierto o lento. Además, en toda ocasión esta actividad es un modo específico de actividad; ser activo pero sin ninguna actividad en particular, ser hábil pero sin ninguna habilidad particular, es tan imposible para el yo como no ser activo en absoluto.

Llamaré "imaginación" a esta actividad: el yo haciendo y reconociendo imágenes, y moviéndose entre ellas de manera apropiada para sus caracteres y con diversos grados de aptitud. Así pues, sentir, percibir, palpar, desear, pensar, creer, contemplar, suponer, conocer, preferir, aprobar, reír, llorar, callar, amar, cantar, cultivar heno, elaborar demostraciones matemáticas, etc., cada una de estas actividades es, o tiene su lugar en, un modo identificable de imaginar y moverse de una manera apropiada entre imágenes de cierta clase. Y aunque quizá no estemos siempre (o incluso a menudo) conscientes del universo del discurso al que pertenece nuestra imaginación en cada ocasión, imaginar no es nunca inespecífico (aunque de hecho puede ser confuso) porque siempre está gobernado por las consideraciones que pertenecen a una habilidad particular.

Así pues, el no-yo está integrado por imágenes. Pero estas imágenes no son "dadas" o "presentadas" al yo; no son existencias independientes atrapadas cuando nadan en la red de un yo expectante o indiferente. Y no son esto porque no son nada en absoluto fuera de la relación como un yo: y el yo es actividad.

Las imágenes se hacen. Sin embargo, el yo y el no-yo, la imaginación y la imagen, no son causa y consecuencia ni la conciencia y su contenido: el yo se constituye en la actividad de hacer imágenes y moverse entre ellas. Además, estas imágenes no se hacen de algún otro material menos definido (impresiones de los sentidos), porque tal material no está disponible. Ni son representaciones de otras existencias, imágenes de "cosas"; por ejemplo, lo que llamamos una "cosa" es sólo cierta clase de imagen reconocida como tal porque se comporta de cierta manera y responde a nuestro cuestionamiento apropiadamente. De igual modo, aunque las imágenes pueden tener a menudo una apariencia vaga e indefinida, siempre tienen un carácter específico; es decir, corresponden a un modo específico de imaginar lo que puede discernirse (si queremos discernirlo) determinando qué tipo de interrogantes son pertinentes para formularlos acerca de sus imágenes: no hay ninguna imagen elegible para que se formulen acerca de ella toda clase de interrogantes de manera pertinente. Y por último, una imagen nunca está aislada y sola; pertenece al mundo o al campo de imágenes que en cualquier ocasión constituye el no-yo.

Así, esta actividad de imaginar no es ni la fantasía del libro de Aristóteles, ni la "fantasía original" de Hobbes, ni lo que Coleridge llamó "imaginación primaria", ni la "conexión ciega pero indispensable" entre la sensación y el pensamiento que llama Kant

imaginación. No es actividad genérica, que preceda y provea los materiales a actividades especiales; en todas sus apariciones está gobernada por consideraciones específicas y discernibles. No es una condición del pensamiento; en uno de sus modos es pensamiento.

3

Así, lo que he llamado la conversación de la humanidad es el lugar de reunión de varios modos de la imaginación; y en esta conversación no hay, por lo tanto, ninguna voz que no tenga su idioma propio: las voces no son divergencias de alguna manera de hablar ideal, no idiomática; sólo divergen entre sí. En consecuencia, especificar el idioma de una es discernir cómo se distingue y cómo se relaciona con las otras. Y puesto que los asociados más familiares de la voz de la poesía con las voces de la actividad práctica y de la "ciencia", debo empezar por decir algo acerca de estas voces.

La actividad práctica es la manera más común de imaginar; nos abstenemos de ella con dificultad y fácilmente volvemos a caer en ella. En esta actividad, el yo está haciendo, reconociendo y moviéndose entre imágenes de cierta clase. Y el aspecto de la imaginación práctica que llama primero nuestra atención es su carácter de deseo y aversión: el mundo de la práctica es el mundo *sub specie voluntatis*, y sus elementos constitutivos son imágenes de placer y dolor.⁴ Por supuesto, el deseo no es la causa de actividad en un yo hasta ahora inactivo; no "tenemos un deseo" primero, que nos mueve de una condición de reposo a una de movimiento: desear es sólo ser activo de un modo particular, alargando la mano para cortar una flor, o buscando una moneda en el bolsillo. Tampoco tenemos primero un deseo y luego nos ponemos a buscar los medios para satisfacerlo: nuestros deseos se conocen sólo en la actividad de desear, y desear es buscar una satisfacción. No hay duda de que la mayor parte del tiempo actuamos como autómatas, imaginando no por la realización de elecciones específicas sino por el hábito; pero en la actividad práctica estos hábitos son hábitos de deseo y aversión. Hasta ahora, la empresa de la actividad práctica consiste en llenar nuestro mundo con imágenes de placer.

Pero además, lo que se busca en el desear no son sólo imágenes de placer, sino imágenes de placer reconocidas como "hechos", lo cual presupone una distinción entre "hecho" y "no-hecho". Incluso un mundo de imágenes falsas presupone esta distinción, porque la falsedad consiste en asignar el carácter de "hecho" a lo que se reconoce sin embargo como "no-hecho", a fin de disfrutar el placer que ofrece este apego ideal. Pero los "no-hechos" no deben identificarse como ilusiones; la ilusión consiste en tomar erradamente el "hecho" por el "no-hecho" o el "no-hecho" por el "hecho".

Tal como yo lo entiendo, la distinción entre "hecho" y "no-hecho" es una distinción entre diferentes clases de imágenes y no una

⁴ Mi concepción no es que la actividad práctica aparezca primero como deseo y aversión, o que pueda identificarse alguna vez con el deseo y la aversión, sino sólo que el deseo y la aversión están siempre presentes.

distinción entre algo que no es una imagen y una mera imagen. En consecuencia, a veces estamos inseguros acerca de que reconozcamos o no una imagen como "hecho", y cuando estamos dudosos tenemos interrogantes que estamos acostumbrados a formularnos a fin de llegar a una conclusión. Sin embargo, una decisión reflexiva de esta clase es a menudo innecesaria, y en realidad sería imposible si no estuviésemos familiarizados con un mundo de imágenes donde "hecho" y "no hecho" estuviesen ya reconocidos. El yo no despierta a un mundo de imágenes indeterminadas y luego empieza a distinguir algunas de ellas como "hecho"; el reconocimiento del "hecho" no es una actividad que, en general, suceda a una actividad más primitiva de formación de imágenes, sino una actividad que no tiene ningún inicio especificado, de la que nos estamos ocupando constantemente sin mucha reflexión, y aunque podemos educarnos a este respecto, nunca carecemos del equipo necesario para la tarea. Además, no todas las imágenes reconocidas como "hechos" se reconocen como la misma clase de "hecho". Y los determinantes del "hecho práctico" son, en términos generales, pragmáticos: la imagen es "hecho" si considerándola como "hecho" (agradable o doloroso) el yo que desea se preserva para nueva actividad. La muerte, la cesación del deseo, es el emblema de toda aversión. En suma, hay *scientia* en la actividad práctica, pero es *scientia propter potentiam*.

Así pues, en la actividad práctica cada imagen es el reflejo de un yo que desea ocupado en la construcción de su mundo y en su continua reconstrucción de tal manera que se obtenga placer. El mundo consiste aquí en lo que es bueno para comer y lo que es venenoso, lo que es amistoso y lo que es hostil, lo que se presta para el control y lo que se resiste a él. Y cada imagen se conoce como algo que se puede usar o explotar. "Debimos haber pasado tres horas -dice un escritor, recordando un visita a las Cataratas Owen, en el lago Victoria- observando las aguas y haciendo planes para controlarlas. Tanta energía desperdiciada, tanta ventaja posible desaprovechada, una palanca para controlar las fuerzas naturales de África sin asir, no puede no irritar y estimular la imaginación." Ésta no es una imagen poética como la que imaginara Keats:

Las aguas que se mueven en su tarea sacerdotal de ablución pura por
todas las playas humanas de la tierra

ni es una imagen "científica"; es una imagen práctica.

Pero estar prácticamente activo es ser un yo entre yoes (*inter homines esse*). Sin embargo, la relación de los yoes con imágenes reconocidas como otros yoes no es, en primer lugar, diferente en su relación con imágenes reconocidas como "cosas", aunque es más difícil de manejar. Se conoce a otro yo como el consumidor de lo que produzco, el productor de lo que consumo, de un modo u otro el ayudante de mis proyectos, el sirviente de mi placer. Es decir, el yo que desea admite el "hecho" de otros yoes, pero rehusa reconocer su subjetividad: la actividad se reconoce sólo respecto del uso que se le puede dar. Cada yo habita un mundo propio, un mundo de

imágenes relacionadas con sus propios deseos; la soledad, la consecuencia de su incapacidad para reconocer en esta actividad a otros yoes como tales, es intrínseca, no accidental. Las relaciones entre tales yoes son una inevitable *bellum omninm contra omnes*.

La habilidad en el deseo y la aversión consiste en saber cómo preservar el yo práctico de la disolución, la habilidad en la que se reconoce el "hecho" al nivel apropiado, se elude la ilusión, y se experimenta placer antes que dolor. Y pertenece a esta habilidad tratar de lograr su objetivo con el menor gasto de energía posible: ser económico en este sentido es en sí mismo colocar una distancia mayor entre el yo que desea y la muerte, y por lo tanto conservar la energía no es una obra de esfuerzo excesivo. El mero gasto de energía (por puro gusto) es extraño al yo que desea, el que sólo reconoce la satisfacción del logro o la mortificación del fracaso. Pero si esta economía es apropiada en todas las ocasiones, lo será sobre todo cuando el yo que desea se encuentra a otro yo. Porque, de todas las imágenes prácticas, otro yo es la menos tratable y ofrece la mayor oportunidad para desperdiciar energía y la ocasión más conspicua para la derrota. Atar a otro yo a nuestros deseos requiere una habilidad excepcional. En algunas circunstancias, la fuerza o la orden perentoria pueden bastar para convertir a otro yo a mis propósitos, pero ésta será raramente la manera más seguro o más económica de lograr mis fines. Con mayor frecuencia ocurrirá que el fracaso se evita sólo reconociendo la subjetividad del otro yo, lo que implica celebrar una alianza con lo que rehusa ser tratado como un esclavo; es decir, ofreciendo un *quid pro quo*, que es en sí mismo un reconocimiento de la subjetividad.⁵ Tal alianza puede ser de corta duración, o puede tener el mayor grado de permanencia que pertenece a una manera establecida de comportamiento o un procedimiento instituido propicio para una medida común de automantenimiento de la actividad de desear.

Sin embargo, no deben malentenderse los límites de esta alianza, límites que no se fijan circunstancialmente sino por el carácter de los yoes que desean. La alianza descansa en una mera admisión de facto de la subjetividad de los yoes involucrados; no hacer esta admisión es una forma de ilusión que puede perjudicar el éxito de la actividad. Los yoes que desean no contraen ninguna obligación, no reconocen ningún derecho; admiten la subjetividad de otros yoes sólo a fin de usarlos para sus propios fines. Por lo tanto, es un reconocimiento interesado de la subjetividad; la *bellum omninm contra omnes* realizada por otros medios.

Pero el mundo de la actividad práctica no es sólo el mundo *sub specie voluntatis*; es también el mundo *sub specie moris*: no está compuesto sólo por imágenes de deseo y aversión sino también por imágenes de aprobación y desaprobación.

Aprobar no es la misma actividad que desear, y desaprobación no debe identificarse con la aversión. Por ejemplo, la muerte es el emblema de toda aversión, pero no de toda desaprobación: siempre debemos sentir aversión hacia nuestra propia muerte, pero hay circunstancias

⁵ Una imagen reconocida sólo como una "cosa" no demanda ni requiere un *quid pro quo* para su uso.

en las que quizá no la desaprobemos y actuemos en consecuencia. Sin embargo, la actividad práctica sin el reconocimiento de estas dos dimensiones sigue siendo una abstracción. En efecto, podemos suponer a un hombre que quizá sea capaz de percibir en la actividad de otros la operación de estas categorías morales, pero las considere apenas como una guía para la ayuda o el impedimento que puede esperar de tales yoes en el satisfacción de sus propios deseos;⁶ pero es una imagen que sigue siendo una mera imagen y rehusa calificarla como "hecho". A veces, la aprobación parece coincidir con la actividad de desear: el espectador de las Cataratas Owen (aunque él no dice nada al respecto) no tenía ninguna duda acerca de la propiedad de sus imágenes de deseo. En otras ocasiones, la aprobación y la desaprobación pueden aparecer como críticas del deseo y la aversión, operando en un *actus secundus*. Pero comoquiera que aparezcan, las imágenes del deseo o de la aversión aprobadas o desaprobadas se conocen sólo en las actividades de aprobación o desaprobación. Y cuando se reconocen las dimensiones de la aprobación y la desaprobación, se reconoce la imaginación práctica como una actividad cuyo objeto es llenar nuestro mundo de imágenes deseadas y aprobadas.

Ésta actitud moral se refiere a las relaciones entre yoes ocupados en actividades prácticas. El yo que simplemente desea no puede ir más allá de un reconocimiento interesado de otro yoes; por otra parte, en el mundo *sub specie moris* hay un reconocimiento genuino y no calificado de otros yoes.

Se reconoce a todos los otros yoes como fines y no sólo como medios para nuestros propios fines: puedo emplear su habilidad, pero se reconoce también como algo apropiado (no sólo necesario) que yo pague por ello. Y, como observó Hobbes, un hombre alcanza esa actitud moral si "al ponderar las acciones de otros hombres con las suyas propias, aquéllas parecen demasiado pesadas, para ponerlas en el otro platillo de la balanza, y sus propias acciones en el lugar de aquéllas, que sus propias pasiones y amor de sí mismo quizá no añadan nada al peso".⁷ En otras palabras, los yoes en actividad moral son miembros iguales de una comunidad de yoes, y la aprobación y la desaprobación son actividades que les pertenecen como miembros de esta comunidad. La habilidad moral en la actividad práctica, el *ars bene beatique vivendi*, consiste en saber cómo comportarse en relación con los yoes desinteresadamente reconocidos como tales.

En general, podemos decir, entonces, que la actividad moral es la observación de un equilibrio de adaptación entre las demandas de yoes que desean, cada uno reconocido por los otros como un fin y no un mero esclavo de los deseos del otro. Pero este carácter general aparece siempre como un equilibrio particular, y una "moralidad" difiere de otra en cuanto al nivel en que se alcance este equilibrio y respecto de la calidad del mismo. En una moralidad "puritana", por ejemplo, el nivel de la autonomía de los yoes y la calidad del

⁶ El carácter de revolucionario como aparece en *The Catechism of a Revolutionary* de Bakunin es un intento de descripción de tal hombre; pero aún aquí, lo que aparece no es un hombre privado de moralidad sino uno cuyas aprobaciones y reprobaciones son algo excéntricas.

⁷ *Leviatán*, capítulo XV.

equilibrio aparecen en una disposición a escandalizarse, en una negación a desviarse ni un pelo del punto de equilibrio establecido y una exclusión de toda disposición a permitir que se extienda el alcance de la simpatía.

En su mayor parte, las expresiones del yo en la actividad práctica son acciones; se revela el yo en la conducta. Pero en el curso del movimiento entre las imágenes del mundo práctico también pronunciamos palabras, a veces en forma de un comentario sobre lo que estamos haciendo, en ocasiones para añadir fuerza o una definición más precisa a lo que estamos haciendo o vigilando que otros hagan. El carácter y el propósito de este discurso son apropiados para las necesidades del yo práctico. Tal es el medio por el que llamamos la atención de otros yoes; nos permite identificar y describir imágenes de deseo y aprobación, explicar, argüir, instruir y negociar; aconsejar, exhortar, amenazar y ordenar; pacificar, alentar, consolar y dar comodidad. Por medio de este lenguaje comunicamos nuestros deseos, aversiones, preferencias, elecciones, peticiones, aprobaciones y desaprobaciones; hacemos promesas y reconocemos deberes; confesamos esperanzas y temores; significamos perdón y penitencia.

La actividad de la vida práctica se realiza en un lenguaje simbólico. Sus palabras y expresiones son señales convenidas que, en virtud de que tiene usos relativamente fijos y precisos, y porque no son resonantes, sirven como un medio para la comunicación segura. Es un lenguaje que debe aprenderse por imitación. En sí mismo, el sonido (la manera como se pronuncian) y la forma (la manera como se expresan) de estas palabras no son importantes mientras sean reconocibles. En muchas ocasiones, otras señales, gestos o movimientos pueden sustituir a las palabras, y las palabras tienen sobre estas señales sólo la ventaja de las distinciones más finas que pueden expresar. Además, estas otras señales (movimientos de cabeza, sonrisas, fruncimiento del ceño, señas, encogimiento de hombros, etc.) son ellas mismas símbolos; también deben aprenderse, y pueden tener distintas significaciones en sociedades diferentes.

Así pues, al usar estas palabras y señales no tratamos de ampliar su significado, ni de desatar una procesión de reverberaciones lingüísticas; en realidad, este lenguaje es como una moneda: cuando más fijo e invariable sea el valor de sus componentes, más útil sería como un medio de intercambio. En suma, hablar es aquí expresar o transmitir imágenes y no es en sí mismo construcción de imágenes. Si digo: "Estoy triste", no estoy tratando de agregar un matiz nuevo la palabra "triste"; espero que la palabra se entienda sin desvío ni dificultad, y no espero como respuesta: "¿Qué quieres decir?", sino: "¿Qué ocurrió?", o bien: "Ánimo". Si digo: "Ponlo en el cubo", mi expresión podría desconcertar a un niño que no sepa lo que significa la palabra "cubo"; pero un adulto que tiene práctica en este lenguaje simbólico puede replicar, por ejemplo: "¿Dónde está el cubo?" Una conjunción de tales símbolos carece de significado cuando se refiere a imágenes que no son coherentes, como "hielo hirviendo"

o "árboles líquidos"; y si quiero engañar a alguien con este lenguaje lo haré usando la palabra errada. Los clichés de la carta del hombre de negocios son inobjetable; en efecto, deben preferirse a la elegancia porque son familiares y más genuinamente simbólicos. Por lo que toca a esta clase de lenguaje, habría una ventaja incuestionable si un solo conjunto de símbolos fuese común en todo el mundo: un lenguaje "básico" de esta clase, entendido por todos, es posible y deseable. Y de igual modo, es razonable que los gobernantes consideraran como su deber la vigilancia de que los bienes que se ofrecen en venta no se describan erróneamente; por lo menos, dada la naturaleza del lenguaje, éste es un deber que se puede cumplir, porque cada palabra tiene su referencia o significación apropiada.

Así pues, ésta es la actividad práctica, y ésta es la naturaleza del lenguaje práctico, y el idioma de la voz de la práctica. Este lenguaje no habla sólo de bueyes; puede transmitir caricias, así como información; puede argüir y ordenar, y puede moverse por igual entre imágenes conceptuales y visuales. Pero el discurso de la práctica -el discurso que ocurre entre yoes en la actividad práctica y que la voz de la práctica trae a la conversación- está siempre condicionado por su interés por imágenes de deseo y aversión, aprobación y desaprobación, y por el nivel particular del "hecho" y el "no-hecho" que reconoce.

Traducción de Eduardo L. Suárez Galindo

Oakeshott, Michael (2000). "La voz de la poesía en la conversación de la humanidad". La Gaceta del Fondo de Cultura Económica, México, Núm. 353, pp. 31-38.