



Lo No Humano. La filosofía como crítica de la realidad*

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas
sproa52@yahoo.com

1.

*Y los sagaces animales ya notan que no estamos muy
confiadamente en casa en el mundo interpretado.*

Rainer Maria Rilke,
Elegías de Duino

Una tesis o proposición filosófica se alcanza a formular siempre *después* de hacer el recorrido, pero su enunciación al comienzo de un debate siempre, por cierto, se agradece. Por ello se solicita aquí su comprensión por la inevitable torpeza de su exposición.

La filosofía encara la realidad buscando en, o detrás de su inestable multiplicidad, un principio de consistencia, un eje o un plano de invariancias fundamentales. Este principio, eje o plano explica, o se esfuerza en explicar la realidad, pero lo hace porque (y cuando) no pertenece a, ni se confunde del todo con, ella.

Los objetos sometidos a un conjunto discreto de leyes y los sujetos adscritos en un orden de sentido constituyen la realidad, pero esas leyes y ese sentido escapan al doble movimiento de objetivación y de subjetivación.

Sólo que, en este giro o en esta retracción, de lo real —llámémosle así provisionalmente— sólo se conserva una huella que, precisamente, opera como principio, eje o plano de invariancias. De lo real, en otras palabras, sólo tiende a conservarse lo inteligible, lo conceptualmente inteligible.

La realidad siempre es producto del conjunto de operaciones —físicas y mentales— de los seres humanos. Y sus principios ordenadores serán siempre finalmente reconocidos como objetivaciones y subjetivaciones humanas.

Sin embargo, este movimiento del pensamiento —cuando se “encara” a la realidad— muestra un tanto elípticamente que, pensando, el hombre está constituido por algo esencialmente distinto que aquello que constituye a la realidad.

Toda realidad es, así, material e inmaterialmente, humana, pero el pensamiento está invadido y como seducido mortalmente por lo real, es decir, por algo que no es propiamente humano.

Si el humano es un animal deseante, lo sería por su inclinación, inextirpable inclinación, hacia aquello que le permite dejar, así momentánea o extáticamente, de ser lo que humanamente tiene que ser. El deseo es siempre deseo de lo desconocido; deseo de lo no humano.

* Seminario impartido dentro de la Semana del Humanismo, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua, del 17 al 19 de octubre de 2005.

Hay, pues, un proceso de hominización que es principalmente un proceso de humanización. El hombre, en la imagen de Saint-Exupéry, es el rey de la naturaleza, que cubre con su capa real, monárquica, la totalidad del mundo. El arte y la filosofía, en su flanco más expuesto, son operaciones humanas encaminadas en sentido contrario o divergente o heterogéneo a estos procesos.

2.

El verdadero camino va por una cuerda que no ha sido tendida en lo alto, sino apenas sobre el suelo. Parece destinada más a hacer tropezar que a que se camine por ella.

Franz Kafka,
Aforismos

Hay otros mundos, pero, indudablemente, y que Paul Éluard nos perdone, *no caben*, ni “están” en éste.

Aunque “éste” sólo puede ser concebido como tal, como “mundo”, como “este mundo”, porque sabemos que hay o puede haber “otro”, porque imaginamos que existen o pueden existir “otros” mundos. El mundo (en singular y en plural) es condición y efecto de la imaginación. Decir mundo es decir orden, y decir orden es, sin remedio, abrir la posibilidad —experimentada casi siempre, difícil saber a resultas de qué, como amenaza— del desorden o de otros tipos de orden. “El” todo. El “ser”. ¿Incluyen, conceptual o materialmente, lo otro del orden? Más bien suena como un abracadabra. El orden siempre viene *después* del desorden, aunque este desorden se encuentre siempre, esperado inesperado, apostado a la vuelta de la esquina.

No hay cosmos sin caos, así éste haya sido necesariamente vencido, de una vez y para siempre o, trabajosamente, dolorosamente, angustiosamente, en cada amanecer del mundo. Sumeria, Aztlán, Tahuantinsuyu, Egipto. Es lo que usualmente ocurre. El mundo remite, quizá no voluntariamente, a lo otro del mundo, aun sin poder hacérselo inteligible. ¿Lo alcanza la sensibilidad? ¿Lo hace la imaginación? ¿La simple, compleja escritura? ¿Tampoco ellas lo logran? Comencemos por allí.

La filosofía —definámosla así: secularización invencible y en gran medida incomprendible de la mitología y de la tragedia— hace acto de presencia allí donde la potencia (de la) lógica se encuentra (no siempre amistosamente) con la extraña, extrema, flaqueante, rebosante fuerza de la imaginación. Es éste uno de los problemas derivados de ser unas fuerzas. Es un discurso (quizás también un sentimiento) nacido de un choque, de una tensión, de un conflicto, de un enfrentamiento. De una diferencia. En rigor, de un desencuentro. Nada lúcido nace sino de ahí.

¿Nace, como Atenea, armada, directamente de la cabeza de Zeus? A menos que imaginemos la cabeza de Zeus precisamente como el campo o el escenario de aquella tensión. La cabeza de un dios. No de *el* Dios. La filosofía es hija de lo inconciliable. Hija difícilmente, ojalá que nunca, pródiga. De ella sólo se espera, esperamos, que no vuelva.

Una hija que, por lo demás, formula preguntas más o menos incómodas. Son preguntas, ésas, “de frontera”. Por ejemplo: quién negará que hay un mundo, y que en él nos movemos, es decir, nacemos —varias veces en la vida—, experimentamos el paso y el remansar del tiempo, deseamos, sufrimos, nos regocijamos, descansamos, confiamos, desesperamos, y, al fin, desaparecemos, dejando muchos o escasos restos de este pasar. No es mucho, acaso nunca es suficiente, pero, aun así, es *todo*.

Entonces viene la filosofía y pregunta: y todo esto, ¿para qué? ¿Qué caso tiene, o tuvo, o va a tener? ¿Es esto todo? Está bien que haya lo que y cuanto hay, pero ¿tiene sentido?

No podríamos asegurar que es la lógica o es la imaginación, cada una por su cuenta y riesgo, quien resuelve que no, que esto no puede ni podría ser “todo”. No, tampoco podríamos asegurarlo, pero al menos sospechamos que quien resuelve, permítasenos aquí el salto, es el dolor. El dolor, que sólo sabe escapar de sí. El dolor, que consiste en luchar con el goce. No *contra* él, sino *con* él. El dolor combate, codo a codo con el goce, contra el imperio del mundo. En adelante intentaremos, sólo eso, justificar semejante aserción.

3.

El dolor, junto con el goce, saben algo: que lo que es, nunca puede ser todo. “Todo”, la palabra incluso, a pesar o por merced de sus insignias, apesta a muerto. Pero reconozcamos un lado noble de la palabra. “Todo” significa que esto, *esto*, ¡que palabra!, *todavía no* es todo. Esto: ahorita, palabra mexicana por excelencia. Esto: ahoritita. La pregunta, no preguntemos tan rápido qué tan metafísica sea, consiste en esto: ¿es esto todo?

¿Qué es “todo”? Al menos un teólogo enmascarado de filósofo dice saberlo.

No equivale a la pregunta: “¿porqué (es) todo?”, pregunta bastante infantil, es decir, bastante inteligente; sino a otra: ¿cómo es posible que (ahora) haya (un) todo? Nuestra experiencia del mundo no podría nunca abarcar semejante concepto. La experiencia es siempre de (un) *esto*, la experiencia es por fuerza experiencia *de algo*, de algo *en particular*. Nunca del todo. ¿De dónde brota entonces? El Todo es siempre una extrapolación, una extensión, un estiramiento. Un abuso. Obra de la razón, jamás de la experiencia. El todo es siempre un *como si*.

Demos otro salto: una vez dentro de él, emerge la pregunta: ¿siempre? ¿Ha estado allí todo el tiempo? ¿Antes y después de mí?

Una respuesta —la más común, la más fácil— es la que proporcionan algunas religiones: por supuesto, antes y después de mí había y seguirá habiendo mundo. El solo sigue allí por más que cierre los ojos. Un mundo que yo no pude ni podré experimentar, desde luego, pero que *otros* han vivido y vivirán por mí. En mi lugar. Fácil, pero sospechosa sustitución.

Sí, pero, ¿y antes del mundo? ¿Qué hay antes de él? ¿Hay un “hay” que preceda al “hay un mundo”? La razón —Bertrand Russell replicará: la tradición— introduce entonces el conocido expediente: Dios. Es, obviamente, un *deus ex machina*, un Dios hecho a la medida... de la razón. Sin entrar en polémica, digamos aquí que razón y tradición se parecen más de lo que quisieran. Porque la razón es *humana*, y sus productos apenas atisbarán, apenas imaginarán, lo que el hombre no es. Allí se funde con la tradición. La razón es una tradición que ya no se reconoce como tal, y la tradición es una razón que ya no recuerda que algún día lo fue —ni porqué.

Ese Dios antes del mundo es otro, pero otro que se parece quizá demasiado a mí. Es un (otro) hombre. Un agente, según el sistema de Santo Tomás, que es como una persona, como un ser humano, sólo que infinitamente grande...¹

La vía racional ataja y se sobrepone: antes del mundo hay... un creador del mundo. Antes del ser hay la voluntad de ser. Heidegger sonrío, no se sabe con cuánto sarcasmo, o con cuánta razón. Pero, de hecho, también podría responder: *no hay* un “antes” del mundo, y seguiría hablando la razón. La pregunta no admite respuesta,

¹ Cf. *Summa Theologica*, sobre las “Cinco Vías” que prueban la existencia de Dios.

pues ella misma nace y se mantiene sin escapatoria en el interior del mundo. Preguntar por el antes del mundo es como preguntar por aquello que se precede, excede hu-ye y resiste a la pregunta. “¿Qué había antes del mundo?” es análoga a: “¿qué hay antes de que esta pregunta sea formulada?”. No hay salida. No, al menos, confesémoslo, una alternativa racional.

4.

Cristo muestra que abstenerse de matar a los animales y destruir las plantas es la mayor superstición, porque juzgando que no hay derechos comunes entre nosotros y las bestias y los árboles, envió los demonios a una manada de cerdos y con una maldición secó el árbol en que no encontró ningún fruto.

San Agustín

Está claro que intervienen otros elementos. Cuestiones “morales”, por ejemplo. A la vista del todo, y admitiendo por mera cortesía la hipótesis teológica, ¿de qué clase de creador estaríamos hablando, o dando por supuesto? ¿Es humano crear un mundo absurdo y lleno de dolor, un mundo en el que se permite, y quizá se premia, la tortura de un niño²? Esta interrogante nos conduce directamente a un espacio intermedio. “Dios” no es una hipótesis: no es objeto de un saber. Tertuliano y Kierkegaard, entre otros pocos, harán la apuesta. Creo en un creador precisamente porque no hay prueba alguna de su existencia. En otros términos: no sé si exista o no, pero preferiría creerlo. Me conviene. Me hace mejor. Nos hace mejores.

Mas la razón no se puede conformar con conveniencias, así sean éstas las más nobles.

Por ello, el impulso racional se ha aplicado en tres direcciones básicas. En rigor, las tres convergen —misterio de misterios— en una sola: *antes del mundo hay una voluntad de mundo*. Si todo lo que existe tiene una causa, hay una primera causa. Si todo tiene un sentido, la meta lo decide todo. Si la existencia tiende a la perfección, hay un ser (perfecto) que no podría no existir. Tales son los únicos tres argumentos posibles.

Cabrá la duda: si es la razón quien ha de persuadirnos, ¿no estará ella reemplazando, taimada y subrepticia, el lugar de Dios?

Creo porque me conviene; pero, racionalmente, vuelvo a perder lo que había ganado. ¿En quién o en qué puedo confiar entonces? Bueno, parece ser que el problema es justamente el de afrontar esa necesidad. Confiar en Dios —mediante la fe— o confiar en la razón, exista o no exista Dios, ¿son actitudes verdaderamente distintas? Dios o la razón —formas paralelas de lo humano. O, por enunciarlo con mayor cautela: formas paralelas y solidarias de una dimensión de lo humano.

El antes del mundo resulta a todas luces exterior e impermeable a la razón. Incluso afirmando que ese “antes” sólo puede ser caos. Que *haya una razón*, para todo, para el todo, es lo mismo que afirmar la existencia de un creador. Un creador a la medida del hombre. Un creador creado por nosotros. Un creador, exista o no, *conviene*. Nos conviene, y esta conveniencia se revela ahora como el corazón de la razón.

² Cf. Fiodor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, libro 5, capítulo 4.

Pero ese creador, a pesar de su utilidad, o, mejor, gracias a ella, no tiene siquiera la fuerza de existir. Mucho menos la fuerza de atracción suficiente para ser amado, o temido por los hombres.

Comprendamos ahora que, cuando se piensa en un Todo, lo que está en juego es el sentido del ser, no el ser en su desnudez. En este sentido, el Creador no podría no ser, de principio a fin, un Juez. Supremo. Un Juez que puede juzgar *todo* el ser (comparándolo, de un vistazo, con el no ser: distinguiendo lo real de lo posible). Es justo que exista Dios; en verdad, no importa nada más. Quizá el mal no sea una objeción; quizá ni siquiera exista el mal. Desde la altura de Dios, el mal es, en todo caso, un medio. Y si el mal es un medio, Dios es entonces el (absoluto) remedio.

Repasemos rápidamente, con Santo Tomás, las cinco vías que transita la razón para asegurar la coherencia del mundo. Primero: dado que todo lo que se mueve responde a un movimiento previo, estamos obligados a pensar en un empujón inicial. Segundo: si todo obedece a una causa previa, es preciso remitirse a una causa de todas las causas. Tercero: si todo lo que existe procede de un ser anterior, es necesario pensar en un ser que no dependa de ningún ser previo a él. Cuarto: puesto que todo lo que existe exhibe diferentes grados de perfección, es preciso imaginar un ser perfecto que le sirve de medida. Quinto: puesto que existe de hecho un orden en la naturaleza, es razonable pensar que fue creada por una inteligencia infinita.

Agreguemos ahora el argumento ontológico de San Anselmo: si es posible *pensar* en un ser perfecto, es porque, maravilla obliga, *no podría* no existir. Aquí el error de perspectiva reside, atrevámonos a maliciarla, en la suposición de que la existencia es una "propiedad". La existencia del mundo es una propiedad del Señor. Ni siquiera —ella menos que cualquier otra— la razón teológica se encuentra libre del fantasma o de la tentación instrumental.

Pues "convenir" es, ante todo, ajustarse a una exigencia dada de antemano, a una exigencia humana, sí, *demasiado* humana.

Pero antes de continuar por esta ruta permítasenos ensayar otra vía de acceso, la vía del siglo XX.

5.

La ciencia es el único partido de la burguesía.
Max Weber

Viene gestándose desde mucho antes, pero en el siglo XX se cobra clara conciencia de que ni la cultura ni la civilización son valores absolutos. El mundo creado por los seres humanos es un mundo al que tarde o temprano, y de grado o por fuerza, éstos terminan sometidos. El progreso de la Humanidad desemboca en un mito: el mito del aprendiz de brujo. El proyecto de sujetar la naturaleza crea de rebote una segunda naturaleza, más siniestra y poderosa que la primera. La libertad frente a los condicionamientos naturales produce nuevas formas de servidumbre. El hombre queda atrapado en su propia telaraña, hasta el punto en que ni siquiera alcanza a darse cabal cuenta de ello.

¿Cómo defenderse de esta fatalidad? Prolongando a Hegel, y en una línea próxima a Marx, algunos intelectuales echarán mano de la dialéctica. La dialéctica se opone a ese proceso de pérdida del control de los hombres sobre sus propias creaciones que caracteriza al mundo moderno. Con la dialéctica se restablece una totalidad *viva* que permite retomar el dominio humano del mundo. Con ella se recupera el rumbo.

Resulta palmaria la conexión de la dialéctica con la crítica y con la utopía. La dialéctica se opone a la visión fragmentada y mutilada del mundo que es propia de la modernidad y de sus ciencias particulares; aquélla se ocupa *del Todo*, en su movimiento y en su articulación interna. *Sólo desde esa cúspide* es visible el mundo en cuanto que mundo. La crítica es, así, la exigencia —teórica y práctica— de remover los obstáculos que impiden que ese movimiento se cumpla. La utopía consiste a su turno en presuponer que el mundo humano puede ser, de un extremo al otro, un mundo *humano*: producto (directo o indirecto) de su voluntad, y enteramente sometido a ella.

El más importante intelectual comprometido con este punto de vista “totalizante” de la dialéctica es el húngaro György Lukács. Con él se delinea una visión “armónica” que, teóricamente, integra en un régimen unitario todas las posibles contradicciones y disonancias del movimiento social e histórico. Sin embargo, la dialéctica no necesariamente se desliza sobre esta exigencia de armonización. La posibilidad de una dialéctica “sin centro” y sin “totalidad”, es decir, de una dialéctica “negativa”, es actualizada por dos pensadores judíos influidos no sólo por Hegel y Marx, sino también por Kant, por Kierkegaard y por Nietzsche. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin se deslindan de aquella dialéctica totalizadora y se embarcan en una “lógica de la disgregación” cuya expresión más clara se observa en el arte de las vanguardias.³

El mundo está fragmentado y mutilado, sí, pero el remedio no puede venir de una voluntad de totalización o de centralización forzosa. Hegel, sí, pero un Hegel impotente. Marx, también, pero un Marx fracasado, instructivamente fracasado. La dialéctica de Adorno y de Benjamin se abre por ello y se cierne sobre el fisurado y caótico territorio de la cultura. Se aprenderá más de Kafka, de Picasso y de Schönberg que de Adam Smith o de David Ricardo. Se aprenderá más de la debilidad que de la fuerza, más de lo enfermo que de lo saludable.

6.

Hay en el hombre conceptual una renuncia, una apostasía sin fin de lo que es. Ese abandono es hastío, angustia, desesperación. Pero a veces el mundo se levanta, es roto un sortilegio, y como por gracia he aquí que todo lo vivo y lo puro del ser se ofrece en un instante. Tales alegrías son una abertura que ha hecho el espíritu hacia lo difícil real.

Yves Bonnefoy,
Lo improbable

No hay, en un sentido estricto, una “crítica de la cultura” que no sea a su vez una crítica del mundo practicada *desde* la cultura. Entiéndase aquí por “cultura” esa región del mundo aplastada por el peso del mundo. Es *lo singular*, una singularidad que, al contrario de lo particular o individual, al menos en su acepción habitual, no reposa en una identidad sino en un desasosegante e interminable diferir de sí. La resistencia al peso del mundo no está en su totalización dialéctica, sino en la imposibilidad (ideal y material) de que ello ocurra. El diferir de sí no es una “práctica teórica”, ni una alternativa política, ni un programa, ni siquiera una consigna, sino justamente *eso que se es*.

Aquello que somos está (hegelianamente) contenido en aquello que no somos. En otros términos, nuestro ser consiste en oponernos a nuestro ser, nuestro ser con-

³ Cf. Remo Bodei, *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 104 y ss.

siste esencialmente en *dejar de ser*. ¿Morir? Naturalmente. El diferir de sí es la vida, es decir, el proceso de desvivirse. El tiempo de la vida, que es un tiempo limitado, un tiempo límite, el límite como temporalidad. Por eso vivir es vivir contra sí mismo, contra ese sí mismo que es el efecto de una vida impuesta por las exigencias del mundo. Un efecto que se imagina causa, una impropiedad que se sueña propietaria.

Este *ser no siendo* es resistir al mundo, es *la* resistencia frente al mundo, siempre él en proceso o trance de totalización. “Pensar contra sí mismo sin renunciar a sí mismo” es para el último Adorno la única definición aceptable de la dialéctica.⁴ La telaraña del mundo no es indestructible; sólo hace falta aprender a escabullirse por entre la fina malla de sus puntos ciegos. ¿Mediante la astucia? ¿La astucia de qué? ¿La astucia de Ulises?

Menos la astucia emblemática de Ulises que la astucia inocente del que ve en Ulises una peligrosa posibilidad de eludir el peligro. Al salvarse a sí mismo, Ulises se pierde. Se pierde de lo real. Encarémolo: lo real no es “la realidad” —el mundo del trabajo y de la servidumbre— sino el lugar de la magia y de la fantasía. Lo real son las sirenas, que siempre hemos sabido o supuesto animales mitológicos. Hemos trocado lo real por la realidad; la vida ha cedido al peso del mundo.

Se comprende: las fisuras del mundo son las figuras del arte: la emergencia de lo singular: lo real. El canto de las sirenas, el hechizo que suspende o prorroga el otro hechizo. Ese canto es el rechinar de un diferir de sí que es aquello que nos constituye en un imparable crear y destruir. ¿Qué ocurre con el mundo, con la realidad? Que detienen ese deslizamiento, silencian el chirriar del ser lo que somos, su canto. Canto que es sin escapatoria canto de cisne. El mundo nos aprisiona y doblega con la identidad. La sujeción no se produce como resultado de “tener” un cuerpo, sino *por el hecho* de “ser” cuerpos: singularidades. Hay que borrarles su diferir. El sujeto es un sujeto de crédito. Un “portador”.

La estrategia adorniana, como la benjaminiana, es puntual, marginal, minoritaria, residual, periférica: estética. La resistencia es la irreductibilidad de lo excluido. De lo inasimilable.

Allí reside la astucia del arte. Mientras menos presuma de cambiar las cosas más las cambia. Nos da un anuncio de lo real, de eso real que la realidad del mundo sofoca. No se propone construir un mundo nuevo. Más bien deja que se filtre una luz bajo la cual el mundo luce su insensatez elemental. El arte es la cultura rompiendo en los malecones de la cultura. No proporciona nuevas tablas. Traza el camino de las tablas existentes y con ello las invierte o las fuerza a temblar. Muestra, de soslayo, que toda Tabla es una lápida, la loza que nos resguarda de la muerte.

La crítica de la cultura es, así, la vía de infección, la vía de defeción de la cultura como empresa y como espectáculo. El arte (o, al menos, su vanguardia) es la corrosión del mundo. Lo único capaz de *ponerlo en crisis*.

7.

Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas.
Jorge Luis Borges

El arte: no la filosofía, no la ciencia, no la política. A menos que ellas se transformen hasta quedar completamente irreconocibles. ¿Lo han hecho? La crítica de la cultura es, según se ha indicado respetando las intuiciones de Adorno, una crítica del

⁴ Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1986, p. 143

mundo y de la realidad practicada desde la singularidad, de lo real irreductible que encuentra en la obra de arte su estancia natural. Venganza, aunque mínima, de lo particular inasimilable por el Todo. ¿Podría la filosofía (o la ciencia, o la política) dar lugar y hacer justicia a esa irreductibilidad? ¿Qué tendría que *pasarle*?

La filosofía tendría, para empezar, que someter a lo real y a la realidad a un inédito escrutinio. Tendría que volver a preguntarse *qué son* las “cosas”. La realidad está hecha de cosas y de estados de cosas, pero las cosas no simplemente están ahí, esperando que alguien las mire o las toque, sino que existen sólo como consecuencia de la mirada o del tacto. La realidad está *fabricada*. En ese borde hay que separarla de lo real, que no construye ni edifica sino que se aparta de ello. Lo real siempre queda fuera de la realidad.

No hay nada natural para un ser moral. Formulado más resueltamente: “sujeto” y “objeto” son el final, no el inicio del mundo. Son el producto de un largo proceso de destilación. Por allí no puede empezarse, allí en todo caso debe el pensamiento hacer un alto en el camino. Sujetos y objetos son madejas de relaciones. Madejas delirantes, la verdad. La realidad no es punto de partida, sino punto *final*.

Esto quiere decir ni más ni menos que ni las cosas son lo que son ni las palabras dicen lo que dicen. Lo real rompe la realidad, eso es todo. Lo real, una palabra que aquí se ofrece para decir que la identidad es una invención, una ficción macabra. Pero macabra justamente en la medida en que oculta y niega a la muerte.

Lo real es multiplicidad, es pluralidad, es singularidad. Lo real es aconceptual —el concepto es la lápida interpuesta entre lo real, que siempre escapa, y la mirada de un ser que a partir de entonces se transmuta en sujeto. Un haz de fuerzas, algo como el fuego. O como el aire, o el agua, o la tierra. El mundo los clausura, los define, los pre-dice. Toda la acción del mundo se reconoce por ese sentido o esa requisitoria: antes de decir, le importa pre-decir. La experiencia es, desde que el mundo se asienta como tal, un experimento. Espacio de maniobras y espejismos de poder.

El mundo, en este decurso, es *lo conocido*. Lo real no se cumple en él, porque lo real es la fragilidad del mundo. Su caducidad: su diferir de sí. El mundo es la realidad tal y como la edifican y administran las ciencias, los saberes objetuales o, más bien dicho, objetivantes. ¿Habría otro? La realidad resulta de la conversión de la vida en cosa, en un sistema de cosas. Pero la vida —es decir: la muerte— atraviesa y desentaja al mundo, que por necesidad se cierra y repliega como un todo.

8.

Estas son (o podrían serlo) las enseñanzas esenciales de esa corriente pensante llamada fenomenología, que es también, a su modo, según se ve, una crítica de (o desde) la cultura. Desde su exigencia, el sujeto no es sujeto sino y sólo porque está enchufado al mundo. Y el objeto no es objeto sino y sólo porque está desterrado de lo real. Desde esa misma exigencia, nada es obvio. Lo real no se hace mundo, sino que emerge en su suspensión, en su traumatismo, en ese salto que es la figura de lo discontinuo, de la discontinuidad constitutiva.

La filosofía sufre una transformación sumamente interesante cuando se comienza a practicar como una cartografía del sentido. Una exploración no del mundo —eso hay que dejárselo a las ciencias—, sino a eso que el mundo expulsa o, con frecuencia, extermina. La filosofía se ocupa de aquello que la realidad extenua. Se ocupa, demos lugar a otra expresión, se ocupa del acontecimiento. No una actualización de la estructura, del sistema del mundo, sino su estremecimiento, su interferencia. Su declinación.

Si la fenomenología se concibió a sí misma como una “ciencia rigurosa” (Husserl), lo sería solamente, qué curioso, en su desafío a la ciencia y sus rigores. A pesar del término *Lebenswelt*, lo que descubre es precisamente que la vida es aquello que se opone y resiste al mundo. Desde dentro. Una voz sin palabra. Un sujeto sin verbo ni sustantivo. La vida es la experiencia no experimental del mundo. Una transición perpetua. Un inacabamiento, pues lo único acabado es el mundo.

La filosofía estaría así en trance de aproximarse o parecerse demasiado al arte. Sería una poética, la poética del mundo en el sentido preciso en que mostraría su juego. El juego de su imposición y de su retracción. Mostraría, en definitiva, que el mundo se sostiene sobre la ilusión del mundo. Ni siquiera el mundo sería “un” mundo. Fin del universo. La realidad, mera fachada de lo real, escenario en retirada o demolición. En definitiva, la filosofía podría hallarse en condiciones de declarar que la realidad, francamente, es algo que sólo existe en la imaginación de los sujetos sometidos a ella.

Destino paradójico. Si la realidad no se sostiene frente al individuo que la toma por tal, ¿qué sentido tendría su crítica? ¿No sería más procedente, más eficaz, simplemente *olvidarla*? Pues “olvidar” es *dar paso a la nada*, a la nada de mundo. Lo real no es una consigna, sino su anulación. Lo singular no es la afirmación de un sí mismo frente al horrible mundo, sino la anticipación de su nada. De su nada soberana. Allí el mundo se calla.

¿Lo haría?

9.

Para la mirada de las ciencias, hace mucho que el mundo dejó de constituir un problema. El mundo es, simplemente, *lo que hay*. Otra cosa es determinar sus regiones, sus coordenadas, sus manifestaciones, sus *aspectos*. El mundo, para las ciencias, y hablando muy en general, tiende a recortarse como el espacio de la naturaleza, por un lado, y el espacio de la historia, por el otro. Los problemas, por así decirlo, *son interiores* al mundo.

Esto no es así para la mirada filosófica.

El mundo no es un aspecto o un conjunto de aspectos de lo que hay, sino *la posibilidad misma* de que “lo que hay” comparezca ante una (la) conciencia. Que *haya* un aspecto y un respecto, aún antes de determinar “cuál” —eso mienta la palabra “mundo”. Es la apertura, el horizonte, el cósmico “suelo de creencia” (Husserl) sobre el cual se asienta y se levanta “lo que hay”. El mundo es, en este sentido, una suposición, pero una suposición en ausencia de la cual simplemente no habría nada que suponer (ni dar por supuesto).

El mundo es el ámbito dentro del cual y merced al cual “algo” puede cobrar estatuto de presencia (incluso bajo la forma de la falta, de la huida, o del estar de más). La fenomenología descubre que se trata de una virtualidad. Virtualidad virtualmente infinita, pues es cuestión no de que exista algo y además algo y todavía más algo, al infinito, sino de que esos infinitos “alcos” se encuentran, todos, interconectados, posicionados dentro de una suerte de red o plano de referencias.

El tiempo está incluido en este plano. El plano tiene una dimensión espacial y también, o sobre todo, temporal. Para Husserl, en síntesis, el mundo es “*el horizonte de todas las cosas reales y posibles experimentables*”, según la expresión empleada por su discípulo Ludwig Landgrebe⁵. No coincide, en rigor, con el ente, ni siquiera con

⁵ Ludwig Landgrebe, *La filosofía actual*, tr. N. Silvetti, Monte Avila, Caracas, 1969, p. 84

la conexión presupuesta entre todos los entes. El mundo no ocupa una especie de afuera del sujeto, sino que se comporta justamente como *el centro* de todo sujeto. Lo cual significa que no hay mundo sin un observador del mundo.

Tampoco, desde luego, puede admitirse la existencia de un observador *sin* mundo.

Designa, así, el campo de lo experimentable. Si algo efectivamente es experimentado, o si *puede* serlo —entonces hablamos del mundo. Es *dentro* del mundo que hay deseo, y que aquello a lo cual el deseo se inclina *puede ser* alcanzado.

Según lo aquí declarado, las ciencias no se ocupan del mundo en cuanto problema. *Dan por hecho* el “hecho” del mundo. Pero las ciencias son *parte* de ese mundo que se esfuerzan en explorar, describir, predecir, y, en fin de cuentas, controlar. No pueden preguntarse qué es el mundo *antes* de que se configure en cuanto escenario y laboratorio para las operaciones de la ciencia.

Por otra parte, quizá la fenomenología husserliana haya sido el último intento por hacer de la filosofía una técnica. Concebida en cuanto “ciencia rigurosa”, la filosofía se sitúa en posición de prescindir de su propia historia. El recurso a su historia tiene que ver, a su turno, con una exigencia de legitimación. Los argumentos llegan a ser consistentes por referencia a sus autores menos que por su coherencia o solidez interna. Con la fenomenología, este recurso queda prácticamente sin efecto. No obstante, “las cosas mismas” no aparecen jamás fuera de prejuicios, sean éstos, o no lo sean, “filosóficos”. El paso de Husserl a Heidegger se verifica en esta prevención metódica. No es cuestión de arrumbar la historia de la metafísica, sino de convertirla en objeto de la mirada fenomenológica. No es cuestión de excluir su historia, sino de *destruirla*. Sólo así podría desbloquearse el camino que conduce a “las cosas mismas”. De lo contrario, se mantendrá una dependencia casi inadvertida respecto de los prejuicios de la ciencia y de la metafísica misma. Desde la posición adoptada por Heidegger, que abordaremos enseguida, la tara de Husserl se encuentra en su “idealismo trascendental”.

10.

Eso es sólo lo que hoy podemos decirte, lo que no somos, lo que no queremos.
Eugenio Montale

Lógica de la disgregación, epojé de la lógica. La apuesta, en ambas, es la misma: que lo real respire entre los poros de la realidad. Que la “vida” se abra paso en la espesura del “mundo”. Una vida que, como sugería Borges, es la vida del Otro. De lo otro del mundo. Pues el mundo lo es porque y en cuanto visible: del mundo se tiene una *imagen*. Sin ella, ¿qué sería de la realidad?

La crítica de la cultura, se advierte, no forzosamente se ensaya desde fuera. Si no es crítica, ¿sería, hablando en serio, cultura? Si adoptamos otra perspectiva, lo real consiste en una *discrepancia*. No en el sentido argumental. Una discrepancia ontológica. La vida no es una imagen de la vida. Hay una discrepancia entre ella y el mundo, pues el mundo es una imagen: ya lo anunciamos: una ilusión, una ilusión esencialmente *óptica*. No es necesario colocarse —por accidente o programáticamente— en la orilla del mundo. La crítica se produce en una especie de sombra interior.

Es la patencia impotente de lo no visible.

Ahora estamos en posición de afirmarlo: el mundo sólo puede ser humano, y eso está muy bien, sólo que lo humano no es todo. El todo del mundo es un todo imaginario, es decir, incompleto: una porción totalizada, llevada a ocupar e instalarse en lo

que ella no es. ¿Cómo adivinar ese *no es*? Exactamente así: adivinándolo. El *no es* no es visible, y por no serlo despierta de su duermevela a los otros sentidos. No lo veremos; lo adivinaremos en los ojos de aquello que lo mantiene escondido.

Adivinar no equivale a presentir. Adivinar es remontar una pendiente sin que esa pendiente quede por ese movimiento anulada. Lo humano permanece después de todo detrás de lo humano. El lenguaje es el pasaje al ser: a lo que al mundo falta para cerrarse sobre sí. El ser es exceso justamente porque designa la falta de mundo.

A este adivinar podemos llamarle poesía. En sentido estricto, ella no pertenece al mundo. Ella está a distancia, es la distancia. No es que su reino no sea de este mundo, sino que oscila en la indefinición del reino y en el desvanecimiento imaginario de ese mundo que sólo podría a su vez ser imaginario. La poesía es la lengua ocupada de lo real. Ocupada en preservar y resguardar lo real frente a las violencias de la realidad, del mundo fabricado por los hombres para medrar y regir. Aunque en esta imposición termine él mismo avasallado.

La poesía adivina el (lo) otro del mundo, pero no lo hace en un sentido formal. No lo hace porque ella sea un "género". Es una crítica de la cultura, sin duda, pero sin remitirse, como sí ocurre con la utopía, a un mundo "mejor", al mundo "tal y como debería ser".⁶ No es, por consiguiente, que la filosofía termine prosternada ante la poesía. La filosofía *se reconoce* como un decir que históricamente ha olvidado lo real a fin de concentrarse en la realidad. Pero este vínculo de solidaridad no es inmune a los contagios, a las infecciones y diseminaciones de lo real. La filosofía es también poesía incluso (o más) cuando cree estar por encima de ella.

La plataforma a la que hemos arribado nos permite establecer que el pensamiento escurre, cuando es pensamiento, por el lado de la crítica, y que la crítica es en cualquier caso una desinflatuación del mundo. Pensar no es reflejar la realidad, tampoco representarla, sino adelantársele o atrasarse, girar en una distancia que es la rasgadura de lo real en el tejido de lo universal. Hay, por lo mismo, una suerte de atasco en todo pensar, un difícil farfullar.

Pensar es una retención; en ella aflora la oscuridad del propio pensar.

Es una oscuridad indócil. Hacia ella se recuesta, en ella deambula el pensamiento que emerge en el siglo XX. Que emerge como filosofía o como literatura, como pintura o como música: como crítica de la cultura. Es en tal sentido que nos parece lícito afirmar que el pensamiento es la crítica poética del mundo, su impugnación, su puesta entre paréntesis. Mas no en la intención de abrir el camino para un mundo nuevo, justo, promisorio, feliz, sino para encontrar la sincronía con aquello que *cualquier* mundo está obligado a comandar, suprimir, desactivar... u olvidar.

11.

Mira, imagínate la noche más oscura.
Pues bien, es la noche la que te mira.
Pero una noche deslumbrante, la noche a
plena luz, la secreta noche del día.

Jean Paul Sartre

Ocurre que el mundo se halla en cada momento y lugar en el trámite de su implantación. La crítica inmanente del mundo descubre que hay mundo sólo porque hay lenguaje; sin embargo, descubre casi al mismo tiempo que "el lenguaje" es una abs-

⁶ Cf. Claudio Magris, *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*, Anagrama, Barcelona, 2001

tracción... lingüística. Si el lenguaje está internamente fracturado, si no puede hablarse en singular del lenguaje sino de *juegos* de lenguaje (Wittgenstein), entonces tampoco puede hablarse seriamente de “el” mundo.

Las consecuencias son impredecibles.

El mundo nunca llega a ser mundo. Este *nunca llegar* es la ocasión para asistir a su demolición. La crítica no es especular —no enfrenta una imagen a otra— sino ficcional. La crítica no pone bombas en el mundo; lo deja ser, y en ese dejar ser sucede lo imprevisto. El pensamiento no es un sujeto que choque con el mundo, sino un producto instantáneo de su fricción. Al intentar imponerse, el mundo saca chispas. Resplandece instantáneamente en su noche.

En otras palabras, el mundo sólo se instaura *contra* algo. El silencio, la noche. La desaparición. El cuerpo. Algo, sin ello el mundo no tendría fuerza, la fuerza necesaria para llegar a ser mundo. El mundo es humano, pero contrapuesto... ¿a lo humano? ¿A lo inhumano de lo humano? ¿A la nada de humano? Me he atrevido a formularlo así: el mundo se construye y recarga contra lo real. Lo real es el mundo —y lo in-mundo. Lo humano —y lo que *esa decisión* que es lo humano excluye. Lo real es “la secreta noche del día”, esa nada sin la cual nada habría. Lo real es *la falla* de la realidad.

El siglo XIX le dio su justo lugar al deseo. Hegel, obvio, pero también Schopenhauer, Nietzsche y Freud, cada uno con su arsenal y su guerra particular. El siglo XX aprende que el mundo consiste en ser mirado. La realidad es la realidad *imaginada*. Por lo mismo, ha creído posible, una vez más, cambiarla. Cambiar la realidad es cambiar la imagen de la realidad. Repárese en el atisbo de omnipotencia que hay en esta voluntad de transfiguración. La imaginación exige una materialización. Por ello se verifica un tránsito de la literatura a la política: de la ficción a la realidad. La utopía vuelve a aparecer —amenazante— a la vuelta de la esquina.

Este puente fue cruzado por muchos. Emblemáticamente, por Jean Paul Sartre. El mundo de la voluntad tiene que poder ser transformado por la voluntad. Que demos en que esta decisión retrotrae al pensamiento a su estatuto mágico. Se da, de cara a la burocratización y el terror estalinista, una nueva oportunidad para Hegel y su estirpe. No obstante, la crítica política del mundo se pone de nuevo, de principio a fin, de parte del mundo. La crítica del mundo, que continúa por otros medios la implantación del mundo, desemboca en un intransitable *double bind*. La revolución se torna más inminente en la medida en que crece la incapacidad de que alguien la ponga en marcha.

Acaso este bloqueo social, psicológico e histórico explique la persistente migración del pensamiento a las playas y acantilados de lo estético. Es el paso que llevará de Lukács a Adorno y de Sartre a Heidegger (o a Merleau-Ponty). Es el estrecho donde se despide a Marx para encontrar a Nietzsche. Desde la mirada del arte, el mundo se desdibuja sin necesidad de oponerle otro mundo, una Humanidad renacida de sus cenizas. Los espejos estallan en pedazos.

Evidentemente, lo que el arte —en primer plano, la pintura de Cézanne— descubre es el carácter ilusorio, imaginario, fetichístico, de la objetividad. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty hará espacio filosófico a esta experiencia: la pintura se abre a la ausencia de mundo, a su retracción, a su “locura”. La pintura, según sus propias palabras, “despierta, lleva hasta su extrema potencia un delirio que es la visión misma, porque ver es *mantener a distancia*, y la pintura extiende esta extraña posesión a todos los aspectos del Ser, que, de alguna manera, han de hacerse visibles para entrar en ella”.⁷ La pintura no pinta al mundo si no es en su distancia, en su alejamiento respecto de él.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milan, 1989, p. 23 (cit. en Remo Bodei, *op. cit.*, p. 139)

En definitiva, lo político termina siempre devorado por aquello ante lo cual presuntamente se rebela. Lo político es, claramente, *lo asimilable*. Herramienta de edificación del mundo, de imposición de la Idea sobre la fragilidad y elusividad de lo corpóreo. Insistamos de nuevo, y por última vez: la crítica sólo encuentra su sitio como crítica *desde* la cultura y *contra* el mundo; *desde* lo real *contra* la realidad.

12.

El mundo ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el mundo.
Francis Bacon

Resumiendo el trazo hasta aquí delineado: el pensamiento es, a lo largo de todo el siglo XX, y en cierta continuidad con el XIX, crítica de la realidad, pero una crítica que abandona, no sin recaídas, el círculo de lo político y de lo técnico para alcanzar su máximo rendimiento como crítica de la cultura. Es en la cultura, o desde ella, donde la realidad —la “jaula de hierro” analizada por Weber— manifiesta sus operaciones y exhibe también sus averías. El arte es el testigo y el adelantado de lo real, es decir, de aquello que escapa o rehuye o resiste a la fungibilidad generalizada del mundo, fungibilidad que ataca de lleno, definiéndolas, configurándolas, a las ciencias y a la política.

La mirada está puesta en los nudos de resistencia a la dominación. Resistencia al peso y a la inercia de esa segunda naturaleza que los hombres segregan como defensa y que retorna como síntoma perverso.

La mirada recorre el espectáculo del mundo y lo redefine como un milimétrico entramado productivo. Las líneas de fuerza alcanzan un altísimo grado de capilarización. La resistencia sólo puede, en tales condiciones, ser puntual, móvil, ilocalizable. Casi aleatoria. La dialéctica demostró su debilidad como estrategia de resistencia y acabó, como se percibe en Adorno, desgarrándose a sí misma. La dialéctica ha sido, al contrario, la forma privilegiada de construcción del mundo, la forma autoconsciente de construcción del mundo moderno. Sólo había que empujarla un poco, sacarla un poco de quicio (es lo que hace Adorno) para cumplir su disolución.

Se entiende: dialéctica es esa palabra que dice que la alteridad puede y aun debe ser *reconocida*, pero sólo para fortalecer el polo de la identidad. “Dialéctica” es la absorción de lo real en los molinos y engranajes y bandas de ensamblaje de la realidad. Aliada del mundo, abanderada de la Totalidad. Admirable Caballo de Troya de lo universal en el ingenuo corazón de lo singular.

En este recodo volvemos encontrarnos con el pensamiento como crítica de la cultura. Por poner un solo ejemplo, el recorrido de Michel Foucault es a este respecto paradigmático. La “microfísica del poder” desemboca necesariamente y se consume en una “estética de la existencia”.

Tal es el movimiento general que en el presente ensayo hemos ido identificando como una constante. Este movimiento se puede caracterizar como una resistencia a la totalización, al “cierre”, a la “clausura” del mundo.

Pensar, si algo quiere tener que ver con la vida, apenas parece ser otra cosa que aprender en cada instante a resistir la mirada de Dios.