



Dejar al mundo tal como es*

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas
sproa52@hotmail.com

Uno

¿Puede el animal humanizado, el animal devenido humano, alcanzar una meta semejante? ¿Es este “dejar el mundo tal como es” del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* una meta o un comenzar, una virtud o un defecto, una promesa o una fatalidad?

A una sentencia como esta conviene, para abrir el apetito, oponerle otra igualmente pregnante. “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo”. Esta tesis de un Karl Marx aun casi escandalosamente joven es célebre por muy buenas razones. En primer lugar, porque es perfectamente comprensible. Es una de esas fórmulas que apabullan por su contundencia y su claridad, expresiones ciertamente raras en los ambientes filosóficos. Basta de andarse con miramientos; la filosofía *debe*, sin vacilaciones, aplicarse a la transformación del mundo. Más claro ni el agua.

Sólo que las complicaciones y los malentendidos comienzan en el instante mismo en que nos detenemos a escuchar bien qué se nos está diciendo allí. Desde luego, hay un giro que con enérgica resolución pretende llevarnos desde la noción de un pensamiento pasivo hasta una noción donde el pensar aparece como actividad. La filosofía *no habla de...* sino que —a partir de ahora— *ha de producir...* La filosofía tiene entonces una tarea muy concreta que cumplir.

Muy bien, pero tendríamos que preguntar, para empezar, *quién* tiene la capacidad, ya no digamos el derecho, de darle órdenes a tan respetable señora. ¿La filosofía *debe* transformar el mundo? ¿No es incluso muy mayor para ello? Y, si tuviera las fuerzas, ¿en qué sentido tendría que hacerlo? ¿No lo hace ya, precisamente “interpretándolo”? ¿Cómo, sin una interpretación previa, podría presumir transformarlo? ¿Partiendo de qué, con vistas a qué? ¿Para darle gusto a quién?

Estas cuestiones se presentan ahora en desorden y casi espontáneamente pero remiten en fin de cuentas a una interrogante más general: ¿es el pensamiento —o, según el contexto, la filosofía— un *medio* a disposición de los seres humanos, un *instrumento* que podría dirigirse en un sentido o en otro según determinados criterios y en concordancia con determinadas intenciones? ¿Sí, o no?

Dependiendo de la respuesta dada, nos hallaremos en una o en otra vertiente de la cordillera del mundo. Si la respuesta es: “sí, el pensamiento es un medio a nuestra entera disposición”, nos habremos escurrido, más o menos subrepticamente, por la vertiente tecnocientífica, que es sin duda la tonalidad dominante de la época moderna. Si la respuesta es: “no, pensar no es en ningún sentido o sólo en cierta medida un

* Conferencia leída en las *XIII Jornadas Filosóficas “La filosofía frente a los retos del mundo actual: Axiología y Globalización”*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, octubre 20 de 2006. Mi gratitud a José Antonio Mateos Castro por su amable invitación.

medio a nuestra disposición”, habremos dado un paso que nos conducirá quién sabe a dónde, pero en una dirección opuesta a la anterior.

¿Qué son estas, vertientes eternamente irreconciliables? ¿Desembocan en océanos que en ningún estrecho comunican sus aguas?

Se comprende, creo, que aquí no es tan fácil (o tan difícil) como resolver un “problema”. Plantearlo como problema significa que la decisión ya fue tomada sin percatarnos claramente de ello. ¿Tendríamos entonces que conformarnos con insinuar que hay en todo esto un “enigma”, o una “aporía”?

Para entrar a este turbio lugar será preciso, como es natural, tomar el primer desvío.

Dos

Sin duda, es más fácil decir *de qué* no es tiempo ya que decir, en firme, *qué sí* cabe en los tiempos que corren. Por ejemplo, el tiempo de la filosofía “positiva”, de la filosofía “doctrinaria” y “dogmática”, de la filosofía cultivada a la parsimoniosa manera de la ciencia o bajo la presuntamente bienhechora sombra de la teología, ese tiempo —y es lo que aquí, en fin de cuentas, me propondría defender— ha pasado lo que se dice a mejor vida.

No significa esto, evidentemente, que la filosofía así caracterizada ya no sea cultivada, o que haya desaparecido de los establecimientos de enseñanza —todo lo contrario. Es esa filosofía la que de modo casi unánime se ha impuesto y que hoy en día resulta en todas partes dominante, asfixiantemente dominante.

¿Por fin? ¿Es o no es ya el tiempo de esa filosofía? Una respuesta no descaradamente evasiva sería: este es el tiempo en que la filosofía entendida como metafísica se encuentra amplia, profunda e irreversiblemente realizada en el mundo —y que precisamente por ello *no es ya* (si es que algún día lo fue) el lugar privilegiado del pensamiento.

Quiero decir que, en el supuesto caso de que necesitáramos hallar alguna cabeza realmente pensante, en definitiva no podríamos encontrarla entre los discursos y ceremoniales de la filosofía “realizada”, esa que según decimos se viene de mucho tiempo atrás cultivando bajo los domos gemelos de la razón científico-técnica y de la razón ético-teológica.

De antiguo, la filosofía mantiene una relación difícil con los poderes constituidos (y con los emergentes). Si ella distinguiera siempre —pero *no* lo hace— entre poder y dominio, quizá le sería menos confuso y conflictivo ese nexo. En el más expeditivo esbozo, se dirá que todo dominio es vertical, es fuerza (bruta, aunque sea racional) de sujeción. Dialéctica del Amo y del Esclavo. Al margen de esta relación, eludiéndola, se abre el poder, que nunca es vertical sino horizontal, nunca trascendente sino inmanente, y que, en concreto, se orienta hacia una intensificación múltiple de la fuerza.

A partir de esta distinción, sobre la cual sin remedio tendríamos que volver una y otra vez, me parece que, en este tiempo (y no sólo en él), la filosofía puede elegir. Sí hay, desde luego, una “alternativa”. O se alinea —de grado o por fuerza— con el dominio tecno-teo-político —o se afirma como el poder inmanente del pensar libre de lo libre.

No le veo mucho caso a denunciar, hoy, las alianzas del pensamiento con las viejas o nuevas formas de la dominación. La crítica —y hay que detenerse a examinar por qué razón— tiende más o menos velozmente a perder el filo de uñas, cuernos y dientes. Lo interesante sería más bien, creo, trazar innumerables líneas de fuga res-

pecto de las también innumerables formas de coagulación dogmática de la filosofía y de sus recurrentes especulaciones críticas.

Por ello quizá habría que comenzar por una afirmación que no dejará de provocar cierto (saludable) desconcierto: *la filosofía, ahora y siempre, no puede afirmar otra cosa que su irreparable falta de suelo firme*.

¿En qué consiste esta afirmación sino en contribuir a hacerle espacio a aquello con y respecto de lo cual *nada* es humanamente posible? Con lo cual nos encaminamos a la cuestión decisiva: ¿Qué *hace* la filosofía, y qué tiene que ver este hacer con lo humano en cuanto tal?

Tres

En primer lugar, tendríamos que reconocer que, por más sermones y dedos flamígeros que identifiquemos en su larga historia, la filosofía en cuanto tal no puede decirle a las cosas cómo deben —o no deben— ser. Es decir: por supuesto que lo ha hecho, pero entonces ya es imposible encontrar diferencias apreciables con la técnica o con la teología (que desde la posición aquí adoptada vienen a ser, estas últimas, por lo que presuponen y por lo que persiguen, prácticamente la misma cosa).

Vayamos entonces al inicio. Lo único que sabe la filosofía, y eso nos viene directamente de su inventor, es que no sabe nada. Parece poco, casi ridículo, pero ese saber del no saber es el más poderoso —y poderoso en el sentido recién esbozado. Los saberes técnicos no son reprobables —salvo allí donde en su natural arrogancia pretenden saber más de lo que saben¹. La filosofía consiste desde su nacimiento en un saber de los límites del saber, y ése es su poder, un poder sin fundamento último y sin trascendencia inmarcesible. Es un saber de aquello que *no puede* saberse, un saber o una exposición a lo que el poder de transformación (y de interpretación) de los humanos simplemente no llega (o no aplica). Es menos no saber nada que un saber *de* la nada (de la nada de mundo, se entiende).

Apresurémonos a advertir que, a pesar de todo, el propósito final de Sócrates limita su propia exposición o remisión a ese no-saber. La filosofía, en la época que vivimos y que en cuanto tiempo nunca termina de dar toda la cara, se encuentra en situación de radicalizar a Sócrates, por más que lo normal sea arrumbarlo en el desván de la historia de las ideas o suavizar cristianamente sus arranques irónicos.

Digámoslo con claridad. El límite que el mismo Sócrates se impuso es el límite de lo humano. En su *Memorabilia*, Jenofonte sitúa esta reserva socrática en su justa perspectiva: las matemáticas pueden servir para “crear naturaleza”, pero *antes* el hombre habrá de haber resuelto “las preguntas éticas y políticas”². Es decir, la técnica —y sus saberes— son parte de lo humano, pero *deben subordinarse* a la sabiduría *moral*. El límite del saber técnico viene impuesto por exigencias ético-políticas. Y con ello volvemos a entrar en la típica arrogancia que Sócrates se olía en los saberes téc-

¹ Platón, *Apología de Sócrates*, 22d-e. “En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrieran en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría”.

² Jenofonte, *Memorabilia*, I, i, 12 y 15, {cit. en Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 87}

nicos y de la cual trataba, en alguna medida, aunque vemos que inútilmente, de zafarse.

Aquí se abre paso cierto motivo de desazón. La “docta ignorancia” que profesa el filósofo “genuino” es y sigue siendo un subterfugio para la dominación. La lógica de la argumentación presupone que la técnica (indistinguible, para Sócrates, de las artes y la poesía) es un instrumento de dominación de la materia, de la naturaleza, pero un dominio que a su turno ha de estar sujeto y condicionado por otro dominio, el de los seres humanos en cuanto individuos y en cuanto colectividades. ¿El lema? Conócete a ti mismo, sólo así podrás conocer todo lo demás.

Al final, el “no-saber” se decanta y cristaliza en *otra técnica más*, la técnica de producción, intercambio y consumo de ciudadanos, o, en otros términos, la *domesticación política* del animal.

Su *humanización*.

Cuatro

No saber de uno mismo; eso es vivir.
Saber mal de uno mismo, eso es pensar.

Fernando Pessoa,
El libro del desasosiego, 39

La radicalización de Sócrates —virtualidad permanente de la filosofía— consiste en explorar la posibilidad de impedir la conversión del no-saber en una (otra) estratagema técnica. Es decir, se entiende, política. El pensamiento no se aloja en verdad en ninguna de estas ramificaciones, plataformas o excrescencias. El pensar sólo se da (cuando se da) en la sorda turbulencia de ese no-saber. Por ello hay que hacer de él no un “medio” para responder “las preguntas más importantes” que buscaba Sócrates, sino *el hogar mismo* de eso que se llama pensar.

Ahora bien, este “hogar” hay que ponerlo entre comillas, pues en rigor se trata de un afuera del hogar, de una intemperie, de un rumor indistinguible, de un silencioso clamor. El no-saber no designa un misterio impenetrable para la razón pero a la vez, o por lo mismo, administrable por astutas clerecías, sino el reconocimiento del límite del mundo. Léase: del límite absoluto de lo humano. El mundo es como una botella saturada de mensajes, pero saber que hay un *ya no* en el borde y en el interior mismo del frasco o de la escafandra sin la cual lo humano no sobrevive es por suerte remover el suelo de los siempre demasiado ávidos y demasiado serviciales administradores de misterios.

Por lo demás, el no-saber no invita a un régimen de oscurantismos a la carta. Basta con reconocer que *sólo desde ese afuera interior*, o desde eso que algunos escritores llaman la “extimidad” podría *dársele lugar* al saber, a la técnica y a la política. Nunca, comprobémoslo, ocurre al revés.

¿Qué puede significar todo esto sino que *por ser humanos* las cosas escapan en la exacta medida en que se les manipula —ideal y materialmente— hasta filtrarlas y cernirlas en la pasta de una objetividad? ¿Cercenadas una a una en el pulcro tablero de una gramática? Cuando se decreta que el ser es *para...* ¡cuidado! Del ser no han quedado ni sus luces. El objeto es resultado del exorcismo practicado sobre la inconsistencia e insustancialidad de las cosas, de las cosas en su inintercambiabilidad y en su congénita e inservible e inválida finitud.

Todas las cosas *mueren* en su objetividad, son limpiamente olvidadas en ella. Cada objeto es el sarcófago vacío de la cosa, el catafalco mismo de su incontable caducidad.

“En los tiempos que corren...” Volvemos a esta expresión típica. Pero quizá los tiempos no corran, y si lo hacen difícilmente sería en una sola dirección. Casi se diría que ha llegado el tiempo en que el tiempo deja de concebirse como flujo homogéneo donde flotan —y se hundén— todas las cosas. El tiempo *son* las cosas; sin ellas, tiempo es lo que faltaría por completo.

¿Se comprende? El no-saber es la sombra producida por un saber en exceso adoctrinado y arremangado en sus propias potencias. Potencias ilusorias, tal vez, pero sobre todo potencias de la ilusión. Es la inteligencia del retroceder de y desde la inteligencia. El no-saber filosófico no va hacia, sino que viene de vuelta de ese intermitente retroceso de lo posible y de lo factible. El mundo pone entre paréntesis a las cosas, pero, ¿qué acontece cuando ese mundo llega a ser puesto entre paréntesis por las cosas mismas?

La filosofía realizada-y-devorada por su propia dimensión metafísica —incluso la investida con el inocultablemente anacrónico ropaje de la “axiología”— *no tiene absolutamente nada que oponer* a los procesos actuales de mundialización, de globalización, de ecumenización, de mercantilización, de virtualización, de abstracción y de homogeneización de la Tierra. ¿Qué podría ella objetar a un mundo terso, eléctrico y omnivinculante que no sea una fría, lastimera nostalgia debido a la presunta pérdida de su por otra parte nunca enteramente asegurada posición de mando?

Cinco

No me parece justo esperar de la filosofía contemporánea ni una maldición ni una bendición, todo lo disimuladas o pérfidas que puedan ser, sobre “los tiempos que corren”. Tampoco se verán estos tiempos “reflejados” en su ya un tanto descascarada superficie. ¿Tendría ella que “elevar a concepto”, como en los tiempos heroicos del idealismo alemán, el ciego acontecer? ¿No será siempre un retorno de esa paradójica —y muy poco dialéctica— “conciencia de las palabras”?

Me inclino a sugerir que su tarea, su misión, su trabajo o su dedicación se cifran en un paciente reconocimiento de que el pensamiento es precisamente aquello que sin muy bien darse cuenta la ha ido poco a poco abandonando. Adorno decía, en su contencioso contra el positivismo, que de sus asépticos alambiques simplemente había desaparecido la reflexión. El positivismo no retorna, no “vuelve”, y esto en el singular sentido de que no da señales de *volver en sí*. Embelesos de la imagen, hechizo de una representación que se ignora en cuanto tal representación. El positivismo, ¡ay!, ha confundido el teatro y el mapa del mundo con la realidad tal cual.

Y en esa confusión se ha perdido, sin el menor cargo de conciencia, de lo real.

Muy cierto, pero ¿y la crítica? ¿Ha lanzado la piedra por creerse o quererse libre de culpa? No repetiré aquí las líneas de ese espectacular contencioso: permítaseme sólo intentar revivir las bocanadas de aire fresco que en su momento dejó entrar en las cabezas.

Pero, oreada y todo, en el recodo de los tiempos que nos atraviesan no podría confiarse en una reedición de la filosofía entendida como crítica, como utopía, como compensación, como vendaje y remedio del mundo. Si el pensamiento ha huido de sus frentes, de sus claustros y laboratorios, tendrá que proponerse seriamente desalojarse de sí misma para atraerse, por una vez al menos, y sin esperanza de aposentamiento, sus azarosos gorjeos.

Sí, hay que repetirlo, bien sea con intención paródica: el fin del mundo ha tenido lugar ante nuestros propios, aun si incrédulos, ojos. Quizá el mundo comenzó y terminó en ese prolongado instante en que —ahí la inolvidable escena de Stanley Kubrick— un primate emocionado, o angustiado, transformó los restos mortales de un ser en instrumento, en arma, en vehículo, en extensión, en signo... de su poder.

Y de su precariedad.

Pues ese poder le planta ante su mortalidad en el mismo movimiento en que le obliga a cerrar los ojos. Por eso el positivista nunca “vuelve en sí”. Se ha deslizado dulcemente en el interior de un confortable ensueño tecnológico. *Labor vincit omnia*, reza el escudo de armas de la ciudad en la que un día elegí vivir. ¿Quién desearía despertarlo? ¿El “crítico”? Pero éste, humanista al fin, habita otro sueño, el campo onírico de la redención no por las obras (técnicas), sino por las *buenas obras* (que pueden ser bastante destructivas).

Para esta diferencia, la mesa estará siempre puesta y dispuesta.

¿Hay otra diferencia? ¿Hay otro tiempo? ¿Qué podría significar ahora, es decir, sin la molestia de críticos y sin incordios positivistas, sin pensar por necesidad en una pasividad cínica, *dejar al mundo tal cual es*?

Seis

Cuando Wittgenstein declara que la filosofía deja el mundo tal cual es parece querer decir que el pensamiento se aplica sobre las cosas como un finísimo y perfectamente translúcido barniz. Suena razonable, pero aun así podríamos preguntarnos con toda franqueza qué caso tiene aplicarle a la realidad un tratamiento facial que no la va dejar ni mejor ni peor, ni más bonita ni más fea, sino estrictamente tal como es.

La frase permite ser leída en esa dirección, sin duda, y se diría que casi invita a hacerlo. Después de todo, responde a uno de los más rancios dogmas del positivismo, que es la ideología espontánea de la posición tecnocientífica. Este dogma dice que el conocimiento no le dicta leyes al mundo sino que simplemente las descubre, las describe y, si le es posible, las explica. Ni el saber ni el pensar le agregan nada al mundo. En cualquier caso, no *deberían* alterar o distorsionar los objetos cuya descripción se han propuesto.

En este modo de plantearse el nexo entre el sujeto y el objeto el esfuerzo del pensamiento consiste en alcanzar una plena transparencia y asegurarse un espesor mínimo. El candor de semejante ilusión no desaparece con los zarpazos de la crítica —incluso de la crítica inmanente al saber mismo— por la simple y transparente razón de que a las tecnociencias les importa infinitamente menos la verdad que la corrección, pues no es cuestión de comprender qué *son* las cosas sino *de qué manera funcionan* a fin de ejercer sobre ellas un control que garantice la mejor correlación entre economía y eficacia.

Pero Wittgenstein, ciertamente, no es tan idiota. Dejar el mundo tal cual es puede significar algo asaz diferente. Y no sólo porque aquel se haya percatado de que la tarea de la filosofía sea ante todo limpiar el lenguaje y pulirlo de horribles excrecencias, sino porque sabe que hay algo que el lenguaje no sabe ni sabrá nunca, por más ligero y correcto y aseado que lo haya dejado el más minucioso y exigente análisis lógico.

Y sabe —esto es lo decisivo— que todo su saber reposa en, y depende de, ese límite interno o ineliminable zona oscura de todo lenguaje.

Dentro del mundo, es decir, dentro del lenguaje, sea natural o sea científico, aparece la Realidad pero desaparece lo real. Eso “real”, que Wittgenstein denomina “lo

místico”, no puede, por definición, ser traído al lenguaje. A propósito de ello —recuérdese la última proposición del *Tractatus*—, lo único que corresponde es callar.

Lo que corresponde a lo real es, humanamente, el silencio.

Siete

Con lo cual, beatíficamente, entramos en territorio místico. ¡Vaya destino patético para la gloriosa y entusiástica empresa de la razón! ¡El pensamiento, orgulloso de sus conquistas, termina humillado y tragándose todas sus palabras!

A menos que, de nuevo, nos apliquemos en desactivar la omnipresente vocación metafísica —es decir, tecno-política, es decir, utópico-instrumental— del lenguaje.

Que lo real *no pueda* ser traído al lenguaje no significa que *no exista*. Todo lo contrario, es *lo único* que de verdad existe. Eso, en primer lugar. Pero, en segundo, esta afirmación sugiere que el silencio de lo real —su asignificatividad radical— es, en cuanto tal, aquello que *permite* hablar (y, con ello, otorgar sentido en general). De ello no se puede hablar porque es aquello *desde donde se puede* hablar (si, a pesar de todo, se habla de ello, se dirá una artera tontería como “La Voluntad de Dios”, o “La Divina Providencia” o “La Madre del Muerto”, etc.).

En tercer y último lugar, lo real —lo místico de Wittgenstein, el Ser (tachado) de Heidegger— sólo puede vincularse al lenguaje en cuanto silencio más no como un mero cerrar la boca —que ya sería bastante, la verdad—, sino como el *estremecimiento interior* del lenguaje mismo, como su *volver en sí* —después de un plácido y prolongado ensueño lingüístico.

El silencio que debe guardarse *en* el lenguaje, *resguardarse* en su núcleo mismo, es el silencio de lo humano.

Que lo humano cierre la boca para que en el lenguaje —en el mundo— resue-
ne el silencio de lo real. No creo que exista, ni haya existido, ni vaya a existir otra tarea para el pensamiento, se aloje o no en la filosofía, por más que en la época global y rampante del nihilismo el mundo cobre una elasticidad, una fluidez, una velocidad, una pequeñez, una viscosidad, una comunicabilidad, una transmisibilidad —y una imbecilidad inusitadas.

De principio a fin, en clave filosófica o estética o erótica o poética, el pensar, en su recogimiento, sólo pregunta esto: ¿porqué no *mejor* la nada?