

De la cordialidad del pensamiento
Ensayos sobre el sujeto

Sergio Espinosa Proa

DE LA CORDIALIDAD DEL PENSAMIENTO

ENSAYOS SOBRE EL SUJETO

Primera Edición 2012

*De la cordialidad del pensamiento
Ensayos sobre el sujeto*

Derechos reservados conforme a la ley

© Sergio Espinosa Proa

© Taberna Librería Editores

Jazmín 106-A, Col. Las Margaritas

98017, Zacatecas, Zacatecas

Tel. (01492) 1542969

Cel. 0444921031935

ISBN: 978-607-9165-32-1

Edición y diseño: Juan José Macías

Portada: Retrato de Baruch de Spinoza, cerca de 1665

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Civitas in se nobilissima

*Subdubium, quoniam multi dixerunt se multum legere, magis
pro eisdem communicatione et gratia. Sed, non transtulit
suum quem communis videri debet esse egrotante, non, sed
esse potest. Et sic ut uti ad hunc, quia, transtulit
sua non gratia*

Quoniam Libere

*Haga copias
y nov 1661*

Ex a se fuis

S. Espinosa

Mobilis in se in se

*D. Pedro Salcedo Lebrón
Juris et Doctoris Consiliaris
Magister*



taberna librería editores

ÍNDICE

I	
DE LA CORDIALIDAD DEL PENSAMIENTO	
	9
II	
DE PARTE DEL CUERPO	
	27
III	
DE LA DISTANCIA AMISTOSA	
	37
IV	
DEL EXTRAVÍO DEL MUNDO	
	43
V	
DE LA INTUICIÓN DE LA FUERZA	
	53
VI	
DEL <i>Cogito</i>	
	61
VII	
DEL SER DEL SUJETO	
	79
VIII	
DE NUESTROS MODOS DE SER	
	89
IX	
DE UN CIERTO RUBOR	
	101
CODA	
	109

Aquello que el cerebro sea a la mente, ¿a qué cosa lo es, a su turno, el corazón? Dado que la respuesta no vendrá espontáneamente a nosotros o, si viene será banal, lo que intentaré en esta serie de escritos será ligeramente disoluto. No nos será posible dirigir la pregunta a mansalva. Imprescindible será, por ello, imponerse rodeos y recorrer no escasas sendas perdidas.

Convendrá redondear y desplegar sin tardanza la interrogante.

¿Qué ocurre cuando alguien piensa? ¿Qué ocurre cuando alguien siente? ¿En qué consiste un afecto? ¿Qué lugar le corresponde a los diferentes órganos de un cuerpo cuando tales cosas suceden? ¿Cuál podría ser la diferencia entre un concepto o una idea y un afecto o una emoción?

Es de esperarse que estas preguntas hayan sido una y otra vez, aun si bajo diferentes formas y contextos, consideradas a lo largo de nuestras tradiciones sapienciales. No podemos, naturalmente, ni aquí ni en ninguna otra parte, repasar todas las respuestas aportadas. Lo que haré enseguida será proponer una hipótesis general que nos servirá de «medio de contraste», quizás de catalizador, para recoger algunas de las propuestas y testimonios más pertinentes o más estimulantes.

Esta hipótesis de apertura que, con seguridad abandonaremos en su momento, podría formularse —preliminarmente— del siguiente modo:

Dado que nadie sabe lo que puede un cuerpo (según la expresión de Spinoza), tampoco es posible *localizar* en los órganos, o no en cualquiera de ellos, un conjunto de funciones y conductas que dependen directa o indirectamente del campo o del orden simbólico.

Así que, para comenzar, habremos de enfrentarnos a un platillo con seguridad demasiado fuerte: Baruch Spinoza. Intentaré, sin disminuir su «fuerza», hacer asequibles las líneas esenciales de su pensamiento. Pero, antes, séanme permitidos los siguientes comentarios y desarrollos.

2

Por principio de cuentas debo decir que no existe y, nunca ha existido en cuanto tal, una «filosofía del corazón». En nuestros tiempos, lo más aproximado a ello es lo que en un libro de Remo Bodei, inspirado por Spinoza y Hobbes, se etiqueta como «Geometría de las pasiones». También podemos encontrar discursos como la «Teoría de los sentimientos» de la húngara Agnes Heller o el «Tratado de las pasiones» del gallego Carlos Gurméndez. En especial, al corazón le dedican páginas interesantes el catalán Jaume Balmes, el griego Nikos Kazantzakis y la andaluza María Zambrano. Lo que hay que destacar en todos estos casos es que la apología de los sentimientos y la defensa del corazón mantienen, ambas, por encima o por debajo de la ciencia y de la filosofía, un sólido nexo con lo religioso (en general) y con el cristianismo (en particular).

Primer ejemplo. Nikos Kazantzakis elabora en sus escritos una «filosofía de la vida» —mediación de lo concreto con el todo— valiéndose de la oposición entre «espíritu» y «corazón». El espíritu viene a dar nombre al conocimiento, cuyos límites ha de establecer y reconocer él mismo. Ahora bien: la tarea del corazón es derribar esos límites. Con ello respiramos una atmósfera kantiana. En su perspectiva más amplia, la obra de Kazantzakis se esmera en

proponer una ascética. Un camino que parte de una preparación y que, a través de la «visión» y de la «acción» desemboca en el silencio. Tal es la meta de esta propedéutica: Nada es real. Captar adecuadamente semejante sentencia conduce a la liberación de todo afán. Con ello se respira ahora un aire budista.

Se comparta o no la meta, lo interesante es sin duda el recorrido; el escritor se desplaza desde el «yo» hasta la «tierra», pasando en un tramo inicial por el «pueblo» y en el que le sigue por la «humanidad». El corazón nos hace salir del yo para encontrar un «nosotros» que se convertirá en un «todos» cuya identidad profunda sólo puede ser la pertenencia a la tierra: a saber, la mortalidad. ¿Del yo hacia la tierra? ¿De la palabra al silencio? ¿Modalidades gramaticales de la freudiana pulsión de muerte?

Si así lo entiende el escritor, su objeto es entonces el universo entero. No es un destino meramente humano. Su idea de «Dios» remite a la pugna que se libra en todas y cada una de las cosas a fin de completar el recorrido. «Dios lucha en cada cosa», reza esta ascesis.¹ ¿Qué es, pues, la vida de un individuo sino la breve fulguración que sin apelación viene de un abismo y se despeña sin remedio en otro? Kazantzakis sitúa esta fulguración como el resultado de un choque, de una lucha entre la voluntad de apropiación —mediante el conocimiento— y la voluntad de desapropiación —que es lo que simboliza el corazón en cuanto «deseo de imposible». El primer impulso nos define como seres vivientes; el segundo, como sujetos *enamorados*.

Uno pensaría que el escritor nos está invitando a elegir entre pulsiones tan potentes cuanto disímolas. Pues bien: nada de eso. Lo que vence es el pathos religioso. Es que la finalidad de toda ascética es, naturalmente, la redención. Del hombre, en primer término, pero también de Dios y de la Naturaleza. Ahora bien, para el escritor griego, la redención posee un sentido muy preciso, consistente en retornar al silencio. Dejar de luchar, dejar de oponerse, dejar de clamar. Madurar en el silencio.

La apuesta de Kazantzakis es claramente religiosa, pero no específicamente cristiana, puesto que todo debe ser redimido, *inclu-*

¹ Nikos Kazantzakis, *Ascética*, tr. J. Ruiz, Kyklades, Barcelona, 1986.

yendo a Dios. Muy poco cristiano, la verdad, pues no se trata de que Dios condescienda con el hombre para redimirlo, sino que Dios mismo es la lucha, la pugna, el clamor, el remordimiento infinito del ser. Es preciso ayudarlo a desembarazarse de sí mismo y hacerlo retornar a la tierra. Al menos así es como concibe el griego la relevancia de la escritura.

En un registro nítidamente cristiano, Jaume Balmes, segundo ejemplo, aboga por el corazón haciendo de este curioso órgano el medio de conexión con Dios. Un Dios que, desde luego, es amor. El corazón es la sede de un «instinto de amor a Dios», en la expresión del filósofo. No necesitamos una vía intelectual: si Dios es amor, si la prueba de ese amor está en el corazón, ¿para qué, pues, la filosofía? Es patente, en autores como éste, que la reivindicación (filosófica) del elemento cordial no está en condiciones de eludir el paso por una recuperación intensamente religiosa.

3

¿Qué ocurre con María Zambrano? Será nuestro tercer y más importante ejemplo. A ella se le identifica como la más tenaz y brillante defensora de la «razón poética». En cuanto «razón», alude a un desplazamiento verificado en la raíz misma del pensamiento. ¿Dónde nace un pensamiento? La razón poética intuye que no se le encontrará en el centro —en la autocerteza cartesiana o husserliana—, sino en el borde, en el confín, en la frontera. Porque el pensamiento no obedece a las reglas de la lógica —o, mejor dicho, no es tal pensamiento si sólo se contenta con seguirlas—, sino que en sí mismo constituye toda una experiencia.

Esto es tanto como afirmar que hay una *vida* del pensamiento. Y afirmarlo implica descubrir — explorar y cartografiar— un movimiento que rompe la inmanencia de la vida humana. Vivir es equivalente a «ir más allá», a abrirse paso, a instaurar horizontes inéditos para el pensamiento mismo. Vivir, dirá nuestra filósofa, es construir una trascendencia. Y habitar en ella.

¿Qué es entonces la «razón poética»? Aquella forma de la ra-

zón que exhibe la capacidad de alojar dentro de sí la alteridad de lo real y la primera alteridad es, para el pensamiento, ese «fondo oscuro y pasional» que yace bajo la conciencia. ¿Es eso lo que hace la poesía? Se sabe que el antecedente inmediato de María Zambrano es Antonio Machado. Incorporando elementos de Plotino, Spinoza y Nietzsche, su filosofía abrevará abundantemente en la poesía del cubano José Lezama Lima.

Acaso el libro más profundo de Zambrano en torno al tema que aquí nos ocupa sea *Claros del bosque*. «Pensar», nos declara allí, «es descifrar lo que se siente». Será conveniente detenernos en esto. El tinte religioso se revela en esta «descifrabilidad» de la sensación. Es tanto como decir que uno siente las cosas debido a que ellas nos *quieren decir* algo. Me temo que a eso se reduce toda la experiencia religiosa de lo real. A saber: lo real habla y, al hablar, quiere decir(nos) algo.

No sorprenderá que la escritura de la filósofa se halle plagada de imágenes. Si Kazantzakis concebía la escritura como una reparación, como una invitación a callar, Zambrano la percibe como una ofrenda. Pensar es un sacrificio gozoso, pues, en sus mismas palabras, «el hombre es el ser que padece su propia trascendencia». La razón poética es la razón cuya discursividad demostrativa ha sido puesta en entredicho. Es una razón incantatoria, lúcida a la par que jubilaria. Una prosa que enuncia y sólo de soslayo denuncia.

La «razón poética» es, según se ha dicho, razón que acoge lo otro de sí. Pero, ¿qué es, para la filósofa, esto otro? Cinco términos se nos ofrecen en *Claros del bosque*: lo entrañable, lo sufriente, el padecer, el silencio y lo infernal. ¿El silencio? Sí, pero no en el sentido del escritor griego. Lo «otro» de la razón no es exactamente el silencio, sino —y por ello respiraremos atmósfera cristiana de un cabo al otro— aquello que *pide* ser sacado, salvado del silencio.

En definitiva, el movimiento es inocultablemente cristiano en la medida en que la razón se ve impelida a sumergirse en las entrañas a fin de descifrar su logos, traerlo a la superficie y con su ceniza «fecundar el mundo». Una inmersión que se instituye y ejecuta, según hemos visto, bajo la premisa de que las cosas *quieren decir(nos)* algo y ante todo claman y reclaman ser arrancadas de su silencio ontológico.

Con ello, ya no estamos tan seguros de que la «razón poética» tenga la facultad de prefigurar o siquiera olfatear la alteridad radical de lo real.

¿Qué es lo que «dice» este logos entrañado y entrañable, este sufrimiento, este infierno? Desde luego, no se ajusta a un juego de preguntas y respuestas. Cristiana o no, la filósofa sabe que el logos de lo oscuro y pasional en modo alguno es un «diálogo». ¿Qué es, entonces?

4

El texto cardinal de *Claros del bosque* corresponde a «La metáfora del corazón». También aparece en la recopilación *Hacia un saber sobre el alma*. En lo que sigue haré referencia a este fragmento.² ¿De qué manera es pensado allí este incansable músculo? Digamos con la mayor concisión que el corazón no es propiamente logos (palabra, lenguaje), sino «casa y cauce» de la palabra. En términos de Zambrano: es un «centro que mueve padeciendo».

Hay un movimiento del pensamiento de la filósofa, que se mimetiza con el movimiento general del pensamiento filosófico, tal como ella misma lo percibe y que consiste en «la transformación de lo sagrado en lo divino». Tal es la historia. ¡Del infierno del padecer al cielo de la beatitud! La filosofía o, mejor, la razón poética, es en cualquier caso el acceso a la luz diurna de aquel fondo sombrío y patético que pugna por manifestarse. La filosofía no es para María Zambrano otra cosa que la luminosidad inteligible merced a la cual la oscuridad de las pasiones podrá ser mostrada —y redimida. Lo poético de la razón se configura, según ella, proponiendo metáforas «vivas y actuantes», de esas que en el mundo moderno se echan cada vez más de menos.

Nos ha de quedar claro, por todo lo anterior, que la razón poética es una razón simbólica: es pensamiento encarnado. Y esto debe tomarse al pie de la letra: ¡adiós a la transparencia del logos!

2 María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 47-58.

¡Despidámonos de su pureza! Lo real no puede entregarse en una fórmula, ni en una figura geométrica, ni en una palabra, ni siquiera en una o en mil imágenes. Se precisa de un símbolo que, como en reversa, haga de todas esas fórmulas y figuras algo impreciso. Si lo real es equívoco, sólo una metáfora «equivoca, audaz y extraña» podrá evitar su eterna errancia. ¿Podría prestarse algo mejor que la metáfora de una oscura entraña anhelante de luz para repensar un mundo ampliamente dominado por luces de neón, mercurio, flúor y sodio?

Un pensamiento anterior al pensamiento. Un substrato capaz de reconectar a los seres humanos por debajo de sus barnices racionalistas e ilustrados. El corazón, dice Zambrano, es «inactual»; hoy por hoy, ha sido olvidado y relegado a las utilerías del folklore. Sin embargo, sigue siendo lo que es: «una víscera secreta y delatora». ¿Qué posiciones y afanes no le han tocado en la historia de nuestra civilización? Desde sede del pensamiento en Aristóteles hasta responsable de todos los delirios en los romanticismos arcaicos y modernos. Fuego, arrebató, trance y embriaguez. Forma mágica y figura irradiante de nuestra religión, su dogma central.

La filósofa tiene que recurrir a la terminología popular para mostrar que, en cuanto metáfora, el corazón debe pensarse en otra dirección. Pensarse espacialmente: como «un espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades». ¿Ciertas realidades? Sí: aquellas que ni son objeto de un juicio ni pueden ser racionalmente explicadas. Sólo el corazón puede «descubrir los polos de la realidad cuando se muestra cerrada». No como un fuego que todo lo abrasa, sino como llama dulce que ofrece consuelo.

Por encima de todo, la metáfora del corazón nos mueve a pensar en el valor del sufrimiento como la condición de toda sabiduría.

El corazón tiene heridas; lentas, a veces de imposible curación; diríase que las heridas en él no se cierran jamás, porque tienen un cierto carácter activo, son heridas vivas, como heridas, de las que mana constantemente una gota de sangre que impide su cicatrización.

Lo decisivo, pues, es que el corazón venga a ser la sede de toda

pesadumbre. Tomada en su literalidad, esta metáfora dice que *pensar es lo mismo que sentir pesar*. ¡Y efectivamente de allí procede nuestra palabra! Pensar es otorgarle peso, *su propio peso* a cada una de las cosas. En cuanto órgano de la pesadumbre, ¿podría esta víscera servir de soporte y de garantía última de todo nuestro saber? ¿No necesitan el cerebro y la razón un fundamento oculto, un lugar noble y generoso en el cual enterrar sus propios cimientos?

¿No es la intimidad, en fin de cuentas, la fuente, el lugar privilegiado, el sitio por excelencia del pensamiento?

5

La intimidad no ha de confundirse con la subjetividad. La intimidad no es propiedad ni monopolio de un «yo». La intimidad, en otras palabras, sólo existe para otro. Posee la calidad de ofrenda, de presente, de obsequio, de brindis, de don. «Interioridad que se ofrece para seguir siendo interioridad, sin anularla, es la definición de la intimidad». Es lo que opina la filósofa del corazón, aunque uno más bien piensa en otra cosa, en otro órgano, sobre todo leyendo lo que sigue:

Sólo aquello que constitutivamente es cerrado puede ser la sede de una intimidad; aquello que con suprema nobleza puede abrirse sin dejar de ser cavidad, interioridad que brinda lo que era su fuerza y su tesoro, sin convertirse en superficie. Que al ofrecerse no es para salir de sí mismo, sino para hacer adentrarse en él a lo que vaga fuera. Interioridad abierta; pasividad activa.

¿No nos parece decididamente femenina —que no feminista— esta metáfora? ¿No nos parece que el corazón —pasividad activa— es siempre un corazón de mujer? Para disipar estas dudas, bueno será ahora dirigir nuestra interrogación a un (santo) varón. No todavía, esperemos un poco más, al «príncipe de la filosofía». Preguntemos en lo subsecuente a Blas Pascal.

«El hombre nació para pensar, por lo cual ni un momento

deja de hacerlo. Pero los pensamientos puros, aquellos que lo harían feliz si pudiera sostenerlos siempre, lo cansan y lo abaten. Sería una vida unitiva en la que no sabe hallar acomodo. Quiere acción, le son necesarias pasiones que lo agiten y le hagan sentir en su corazón sus raíces tan vivas y tan profundas». Así se expresa Pascal en el exordio de su *Discurso acerca de las pasiones del amor*, escrito en 1653.³ Observemos: se nace para una cosa, pero se desea otra. Pensar está muy bien, pero, ¡qué cansancio, qué aburrimiento! Sin amor y sin ambición, ¿quién querría seguir viviendo?

Pascal sabe muy bien cuál es el problema central de las pasiones: que exigen demasiado. Son celosas a un indescriptible extremo. El joven pensador —contaba a la sazón con 29 años— presente que, siendo necesarias e inclusive inextirpables, las pasiones actúan de un modo tiránico sobre las personas. Si algo no puede hacer una pasión es convivir con otra. Por ejemplo, el filósofo se detiene en la contradicción insuperable entre el amor y la ambición. Es uno u otra; ¿quién puede predecir hacia dónde se inclinará el alma?

La otra cuestión que se plantea es la relación entre el pensamiento y las pasiones. ¿Pertenece aquél a una dimensión o registro impermeable a éstas? La posición de Pascal, al menos en este escrito primerizo, es de compromiso: pensar es fundamentalmente una fuerza de mediación. Su meta es discernir y alcanzar un punto de equilibrio entre las pasiones. La felicidad, dice el filósofo, consiste en vivir una existencia que comience con el amor y termine con la ambición. ¡Exactamente lo contrario de lo que le ocurre al padre Amaro en la novela de Eça de Queiroz!

Amor y ambición son como la brasa y el rescoldo. Y, en cuanto pasiones del corazón, se contraponen no al pensamiento, sino a la mediocridad. Sin pasiones, el hombre desciende al grado elemental de las máquinas. En el ángulo adoptado por Pascal, la pasión no puede excluir al pensamiento: ella misma lo es. Fiel en esto al dualismo cartesiano, Pascal observa que las pasiones son «causadas» por el cuerpo; pero no serían pasiones si no fuesen efectos del espíritu.

3 Blas Pascal, *Discurso acerca de las pasiones del amor y otros opúsculos*, tr. R. Falcó, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 21.

De aquí a la afirmación de que el hombre es —esencialmente— un animal pasional sólo media un paso. La pasión *es* pensamiento, pero ¿en qué se reconoce un pensamiento? ¿Existirán diferentes clases? La pasión es un pensamiento que se distingue de otros en un sentido enfático: es un pensamiento que *no se equivoca*. La pasión no nace de una pregunta ni opera merced a conjeturas. Saber del corazón, es una intuición inmediata de lo inmediato. Es verdadero en la exacta medida en que lo siento, en que lo experimento con meridiana nitidez.

El joven filósofo sólo sabe que las pasiones no mienten.

Ellas esclavizan, pero ¿engañar? No es nada seguro. En este punto aparece la célebre distinción pascaliana entre el «espíritu geométrico» y el «espíritu de fineza». La belleza tiene que ver con la justa proporción entre la fuerza (o la rigidez) y la flexibilidad (o la suavidad). El filósofo nos ofrece una lección de esgrima. Pues el espíritu geométrico crece de adentro hacia afuera: sólo sabe obedecer sus propias reglas. El espíritu de fineza, por su parte, progresa de manera inversa: atento a lo exterior (del pensamiento), se mueve de fuera hacia adentro. «De los ojos llega hasta el corazón», indica Pascal: «por lo exterior conoce lo interior».⁴

¿Qué hace, pues, el espíritu de fineza —el saber de la cordialidad, llamémosle así— sino darle lugar a lo imprevisible?

Es el propio Pascal quien advierte que la sede de esta facultad del pensamiento no podría ser el cerebro, sino el corazón. ¡Cómo contrasta esta visión con las parsimonias de la ciencia, que no advina en cada órgano del cuerpo otra cosa que el escrupuloso desempeño de una función! Porque el corazón, si hablamos con la debida seriedad, no es nada más que una válvula, un músculo que bombea el líquido sanguíneo por todo el interior de los cuerpos. ¡Nada más!

Por descontado que aquí no me empeñaré en demostrar quién tendría la razón, si la ciencia, la filosofía o la poesía (que es, sin duda, donde se expresa plenamente el espíritu de fineza). En cual-

4 *Ibid.*, p. 23.

quier caso, resultaría impropio decidirlo. Gracias a Pascal, que no se privó de ser a la vez un agudo ingenio científico —inventó la máquina calculadora y el barómetro— nos hemos colocado en un terreno menos crispado, un poco menos polémico. Desde este plano puede comprobarse que el corazón es, efectivamente, «sólo» una válvula, pero al mismo tiempo se abre una perspectiva capaz de apartarnos de la noción de que el pensamiento sea «sólo» una función del cerebro, «sólo» una especie de secreción de las neuronas.

Esto nos empuja a sospechar que eso que llamamos pensamiento vendría a ser un *efecto* —que eventualmente actuará como causa— de toda una composición, arreglo o equilibrio entre todos los órganos. Equilibrio o coordinación que dará pie a que, andando el tiempo, permitirá al poeta o al filósofo comenzar a pensar en términos de un *cuero sin órganos*, figura acerca de la cual será imperioso decir, al final, algunas palabras.

Retomemos por lo pronto el hilo ofrecido por el Pascal del *Discurso...* Llegamos a la conclusión, no poco sorprendente, de que *el corazón piensa*. Muy bien, pero ¿qué cosa? Un pensar que nunca duda, que nunca vacila, que nunca pregunta, que nunca tropieza, ¿es pensar? No podemos eludir aquí el hilarante exabrupto de Edmundo O’Gorman: «Las mujeres nunca piensan; y cuando piensan, siempre piensan otra cosa...».

Pascal considera, según hemos visto, que las dos pasiones *grandes*, matrices de todas las demás, al amor y a la ambición. ¿En qué piensan, o qué saben uno y otra?

Nacemos con un tipo de amor en nuestros corazones, que se desarrolla a medida que el espíritu se va perfeccionando y que nos conduce a amar aquello que nos parece bello sin que nadie nos haya dicho en qué consiste. ¿Quién puede pues dudar que estemos en el mundo para otra cosa que no sea amar? En efecto, por más que nos escondamos, seguiremos amando. Hasta en aquellas cosas de las que parece que el amor ha sido sustraído, el amor mora secretamente y a escondidas y resulta imposible que el hombre pueda vivir un momento sin él.⁵

5 *Ibid.*, p. 24.

El amor es la pasión (y el saber no sabiendo) de la belleza, y la belleza se reconoce, dice el filósofo, «sin que nadie nos haya dicho en qué consiste». He aquí el giro pascaliano en toda su pureza. Es como si dijera: «De acuerdo, Descartes, necesitamos una certeza irrefutable, pero no es forzoso llegar hasta el extremo de la paradoja: «De lo que no puedo dudar es de que puedo dudar». Me basta (y sobra) esta otra certeza: no estoy en el mundo para otra cosa que no sea la de experimentar la pasión amorosa». Certeza inmediata; certeza pasional. Ineliminable aun si puede disminuirse, debilitarse, contradecirse, disimularse. A nadie le resulta practicable la existencia en ausencia de semejante intuición o certidumbre.

7

La autocerteza cartesiana —la poderosa fórmula *cogito, ergo sum*— ha servido de puntal, lo sabemos, para la edificación (discursiva y material) de nuestra modernidad. A fin de cumplir esas funciones de puntal, ha debido incurrir en unilateralidades extremas. Pascal, 25 años menor que Descartes, muestra que la autocerteza cartesiana no es certeza ni siquiera de un sí mismo. Lo único o, al menos lo más cierto, es que existe algo, antes incluso que yo mismo, hacia lo que cabe experimentar la inmediatez y la intensidad de la pasión amorosa y, ese algo, dirá Pascal, no es otra cosa que la belleza.

¡Quizá las certezas del espíritu geométrico procedan o deriven de la certeza primaria de que la belleza tiene lugar en nuestras vidas!

Lo que resulta fascinante del *Discurso...* de Pascal es la valoración altamente positiva de la diferencia sexual. ¿Podríamos reconocer la belleza en ausencia de tal diferencia? Definitivamente, no. La belleza no es monopolio de la mujer, aunque siempre nos haya parecido así, sino del *hecho* de que existan las mujeres.

La sabiduría del corazón remite a una certeza siempre parcial. Con todo, es absoluta. Parcial, en el sentido de que el hombre es un ser incapaz de bastarse a sí mismo. Esta incapacidad posee no obstante una contraparte inmensamente creativa. Lo que nos

humaniza es esa «falta», que debe tomarse en la pluralidad de sus significados. Yo no soy verdaderamente yo si no soy con otro. O, mejor: con otras. «El hombre solitario», subraya Pascal, «es algo imperfecto; es menester que se encuentre a otro para ser feliz».

Porque es precisamente de felicidad de lo que se trata, ¿no es cierto? Entramos, por fin, en la atmósfera spinozista. Entramos aquí despidiéndonos de Pascal, filósofo cristiano, con su melodiosa sentencia: «Donde hay plenitud de pasión, nadie se pone a reflexionar». No hay vuelta de hoja. ¡A menos que la reflexión sea el grado extremo de la pasión!

Con Baruch Spinoza, casi 10 años menor que Pascal, esto que venimos desplegando como la «cordialidad del pensamiento» va a encontrar un cauce totalmente nuevo y alcanzará alturas (y profundidades) formidables. Lo maravilloso de este filósofo es que —a pesar de todos los pesares— se encuentra posicionado a una muy saludable distancia del cristianismo. ¡Y también del judaísmo! ¿En qué dirección fluye su pensamiento? ¿Cuál es su norte? ¿De qué infamias y de qué dogmáticas intenta en todo momento escapar?

Bueno, no esperen una disertación erudita y prolija de esta filosofía. ¡En absoluto es un huesito fácil de roer! Me centraré en lo que considero esencial. Esencial, desde luego, para nuestro tema. El «tema», recordémoslo, es la pregunta por la posibilidad de un saber pasional, por la existencia de una filosofía no *acerca* de los estados anímicos, sino brotada *a partir* de ellos. Un saber capaz de hacerles justicia. Kazantzakis, Zambrano y Pascal nos han aportado argumentos de peso en un sentido más o menos apologético. Su combate se dirige a las formas más esqueléticas del racionalismo (y del ateísmo materialista).

Ahora es tiempo de desembocar en una de las filosofías más interesantes por construirse en franca divergencia con el *pathos* religioso. O, al menos, con sus formas socialmente convenidas.

Por ahí iniciaremos nuestro abordaje. No por accidente se ha acusado a Spinoza de ateísmo, de panteísmo, de fatalismo, de irresponsabilismo moral. Naturalmente, estas y otras acusaciones le quedan cortas. Lo importante es que, hablando todo el tiempo de Dios, desmantela el esclerosado aparato eclesial que lo identifica con lo Humano. Dios, de Señor, no tiene nada. Muy poco

mérito se encuentra en humanizar algo que sólo podemos adivinar como causa de sí mismo.

Consecuencia de esta desantropomorfización del ser es el abandono de una moral culpabilizante y opresora. La ética de Spinoza renuncia a ampararse en las coartadas simétricas del temor y la esperanza. «No hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza», leemos en la Parte Tercera de la *Ética*.⁶ Desaparece la hipocresía, el resentimiento, la sed de venganza. Estamos ante una filosofía puramente afirmativa. Uno no es lo que «debe» de ser, sino *aquello que puede ser*. Existir es (el) poder de existir.

¿Soy aquello que puedo? En efecto; sólo que no apelamos a un poder de hacer cualquier cosa. La potencia de ser jamás es arbitraria. La potencia a la que se refiere Spinoza es, profundamente emparentada con la voluntad de poder en Nietzsche, una fuerza de composición, de articulación, de acompañamiento. Gilles Deleuze acuñará en los años ochenta el término *agenciamiento* para describir esa potencia afirmativa que se apoya siempre en el otro para crecer y no para avasallarle. Es una idiotez imaginar que un individuo desarrolle su propia potencia a costa de otros.

La amistad es fundamental para alcanzar la potencia del ser. No como un «valor», no como una «virtud», sino como una condición indispensable. Y lo mismo se dirá de otros rasgos del *poder ser* de los humanos: la serenidad, la rectitud, la compasión, la claridad de espíritu. No hay ninguna inmediatez en esto, pero tampoco emergen como resultado de un sistema de constricciones morales.

Nada hay más lejano a la *Ética* de Spinoza como lo están la moralina y la beatería.

8

¡Y eso que todo su esfuerzo intelectual se encamina a la consecución de la beatitud! Que, por supuesto, enseguida lo constatare-

6 Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1987, p. 220.

mos, nada tiene que ver con la aborrecible beatería o la mochería por todos nosotros conocida. Es que esta filosofía opta por la felicidad como destino y nunca como premio al buen comportamiento. Libertad y potencia de ser son exactamente lo mismo. En términos de afectos, la amistad (y el amor) se imponen sobre el rencor y la mala leche. Pero lo hacen, válgame Dios, espontáneamente. Es cuestión de compaginar la libertad con la potencia.

Libertad de la potencia —y potencia de la libertad. Eso es lo que *somos*, no lo que *deberíamos* ser.

Con esto, el filósofo se desmarca a la vez de las antiguas éticas hedonistas y de las más modernas morales normativas. Pues no buscamos el placer, sino la felicidad; y no actuamos obedeciendo taimadamente una norma ideal, pues hacerlo exige enormes dosis de autodesprecio. La obra de Spinoza implica así una suerte de mayoría de edad del género humano. Se podrá seguir hablando de Dios, si se quiere, pero no será posible en adelante pensarlo como un Señor Propietario de la Creación. De hecho, es impropio continuar pensando el mundo en términos de creación. *Deus sive Natura* significa la absoluta inmanencia de Dios en todas las cosas.

Este Dios es incapaz de «condescender» con el hombre; menos aún nos habría creado a su imagen y semejanza. Nadie requiere de una «redención»: la salvación y la condenación pertenecen a la lógica del miedo y la esperanza, es decir, a la perpetuación de un estatuto infantil y dependiente. Por asombroso que parezca, con esta operación el filósofo le devuelve a los sujetos toda su dignidad y autonomía. No los «hace» libres; sólo les muestra *lo que cada uno es*.

Ahora bien: este «cada uno» nunca se encuentra solo. La lección de Pascal ha sido escuchada. ¡Y radicalizada! Pues el individuo humano llega a serlo siempre dentro de un mundo. Limitado, en principio, pero también impulsado por éste. ¿Cuál es el lugar de la pasión, o, mejor, de las pasiones en este horizonte metafísico? No hay juicio moral alguno al respecto. La pasión no es, en sí misma, ni buena ni mala. Lo que hay, según el filósofo, son pasiones alegres (*laetitia*) y pasiones tristes (*tristitia*). Ellas corresponden a un aumento o a una disminución de la potencia de ser. Potencia o fuerza que

en un caso es afirmada y en el otro negada. ¿Por qué afirmar la fuerza? No porque sea moralmente loable; sí en virtud de que tal afirmación revela lo que —en cuanto existentes— somos.

Cerremos ya la divagación. Lo que hallaremos en el fondo de toda esta argumentación es una resuelta posición de rebeldía ante el hecho brutal y desnudo de la servidumbre. Sobre este asunto discurre toda la cuarta parte de la *Ética*. La felicidad no consiste en ejercer un poder arbitrario sobre los demás. Esto se aplica inmediatamente a la sumisión de los afectos y las pasiones en nombre de un ideal moral o cognoscitivo. En absoluto se trata, como hemos percibido en los autores cristianos recién comentados, de transitar desde el horror sagrado hacia la bondad divina. ¡Ya sólo resta un paso más para caer de hinojos ante lo santo!

9

Esto, a la luz de Spinoza, representa un claro (decadente y triste) signo de antropocentrismo. Pues lo sagrado es lo opuesto de toda sumisión, de toda abyección, de toda servidumbre. Sagrada es la libre existencia de todo lo que es. Y esta existencia depende de o, consiste justamente en, la afirmación de su fuerza, que es —he aquí lo decisivo— una fuerza que crece y se disemina y se multiplica *con* y no *a pesar de* la fuerza de los otros.

Hablamos, digámoslo a manera de colofón, de la potencia afectiva del corazón. Su riqueza —y su vulnerabilidad— remiten a la exigencia de multiplicar los afectos y de liberar a las pasiones. Ya sabemos *cuáles* de ellas. Mediante el solo entendimiento se puede caer en la tentación de hacer del otro —prójimo o extraño, humano o no— un utensilio. La inteligencia, independizada del sentimiento, de los afectos, de las pasiones cuya sede desde hace mucho se ubican en esta entraña enigmática, deriva en domesticación y miseria y, a la postre, en suicidio.

El empeño de esta filosofía no religiosa —auténtica bocanada de aire fresco sobre la civilización judeocristiana— halla cumplimiento en la conjunción libre —y gozosa— del intelecto y de la

afectividad. Tal es la «beatitud» spinozista. He aquí la última proposición de la *Ética*:

La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma; y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.

En resumen: acaso se pueda ser cordial sin ser inteligente, pero siempre tendría que ser para nosotros inadmisible una inteligencia desprovista de cordialidad.

¡Ay, yo que sólo he nacido solamente!
¡Ay! ¡Yo que sólo he nacido solamente!
CÉSAR VALLEJO, *Altura y pelos*

¿Cómo sé que tengo un cuerpo? La pregunta es típica de un filósofo. La formuló Ludwig Wittgenstein, en el primer tercio del siglo pasado. En rigor, nadie sabe si tiene un cuerpo, si el cuerpo lo tiene a él o si «tener» es un verbo aplicable o inaplicable en tratándose de cuerpos. Pero no es esto lo que por el momento me interesará discutir.

Desarrollaré ante todo un argumento concerniente a *dos formas* de vérselas con el propio cuerpo (y con los otros, desde luego).

La forma *técnica* consiste en un conjunto articulado de operaciones: separación, conformación, definición, oposición, apropiación, juicio, sojuzgamiento, doma y conducción. Tal vez otras que por el momento no parecen tan importantes.

Al lado (o debajo) de ella, hay otra modalidad, que llamaré aquí *forma poética* para distinguirla netamente de la anterior. La iremos definiendo por contraste con la forma técnica para eludir algunos dogmatismos.

Comenzaré por el principio, y el principio —en esta ocasión— se llama Arthur Schopenhauer. Porque es este filósofo, afamado

de rabioso, quien establece las bases de una filosofía del cuerpo. ¿Cómo lo hace? Machacando la idea heredada de que en cada uno de los individuos hay algo *además* de su propio cuerpo. Algo que lo trasciende, lo domina y lo utiliza. Schopenhauer destruye la idea de que existe el «alma» —el alma como aquello que *sobrevive* a la destrucción (natural o artificial, accidental o provocada) de los cuerpos.

Al destruir esta idea, erradica de la filosofía una gran cantidad de fábulas, de «problemas» y de consecuencias perversas. Que la noción misma de un alma (inmortal) alojada en un cuerpo (mortal) es la fábula principal que se disuelve no merece apenas comentario. Que el «problema» principal de esta fábula se encuentra en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y que consiste en saber cómo interactúan *dos especies radicalmente diferentes de sustancia* —la sustancia «pensante» y la sustancia «extensa»— tampoco me exigirá tiempo alguno. En cambio, la cuestión de las «consecuencias perversas» de la invención de una sustancia *contrapuesta* al cuerpo sí me va a ocupar casi por entero en esta charla.

Schopenhauer parte de Kant, no de Descartes. ¿Qué decía Kant? Que el hombre es un ser finito. Y afirmarlo, ¿no equivale a desechar la idea de un alma inmortal? Sí, pero no completamente, y ya diremos por qué. Que el hombre sea finito equivale en lo fundamental a afirmar que tiene límites intrínsecos, es decir, que no le son impuestos desde fuera por autoridad alguna. Límites que nos dan la forma humana, precisamente. Pensar en términos de poder implica una meditación acerca de sus bordes, de sus obstáculos, de sus alcances. Dicho en una línea: *no podemos conocerlo todo, no podemos hacer cualquier cosa y no podemos esperar lo que sea*. Por eso la obra de Kant es *crítica*: porque nos enseña a reconocer esos límites, que no pueden ser traspasados o abolidos por obra y gracia de la voluntad, sea buena o sea mala y tenga o no el poder de lograrlo.

Es, sin duda, un magnífico punto de partida para Schopenhauer. Para comenzar por el registro teológico, se podrá afirmar con fuerza que el ser humano no es un producto de Dios, es decir, de un Intelecto Creador, sino al revés: el intelecto (y la creación) son productos de una naturaleza que se concibe sin plan, sin providencia, sin sentido alguno. Podríamos ir un poco más lejos y ase-

gurar que Schopenhauer no desmantela ni evapora la metafísica, sino que la invierte. A riesgo de desbaratar, tendríamos que decir que su metafísica es una metafísica de la *physis*, acaso una *fisiología de la mente*. Pues es la naturaleza lo que explica al espíritu, y no el espíritu lo que «habla» por la naturaleza.

La inversión tiene incalculables consecuencias. Kant pensaba que el mundo en cuanto tal nunca coincide con aquello que sabemos de él. «Saber» es un modo de «imaginar», casi de «soñar». «Saber» es *representarnos* lo que es, pero «lo que es» nunca podrá agotarse en la representación que de ello nos sea posible ensayar. «Representarnos» el mundo, o lo que existe, es trazar un mapa para no extraviarnos en la inextinguible y cambiante faz de lo real.

Un mapa, lo concederemos sin rezongar, es extremadamente útil. Y esa es exactamente la función del saber: nos dice lo necesario para *no perdernos*, pero no nos dice *cómo sea lo real* independientemente de esta coercitiva necesidad de orientación.

En este sentido, la posición de Schopenhauer es relativamente escéptica. Pues no se trata de sostener que *no sabemos nada* de lo real, sino de mostrar de qué manera *lo que sabemos* no alcanza a cubrir la totalidad de *lo que somos*. O de *lo que es*. Eso de que con gusto seamos definidos como ejemplares empíricos de la especie *homo sapiens* sólo manifiesta un error de apreciación: el ente que somos quiere ser asumido a partir de aquello que *sabemos* de nosotros mismos, y no a partir de aquello que —más allá o más acá de ese saber— realmente *somos*.

Muy bien, pero ¿es posible saber qué es lo que somos? El filósofo está diciéndonos que *no debemos confundir lo que somos con aquello que sabemos de nosotros mismos*. No «soy lo que sé de mí». Soy algo más o algo menos de ese saber de mí mismo. La representación que tengo de mí mismo es tan sólo una fracción, un «esquema», un «mapa», un «resumen», una «imagen» de lo que soy. Ser excede por todos lados al saber.

En la reflexión de Schopenhauer, ese exceso del ser se llama *voluntad*. No es, por cierto, una palabra demasiado afortunada. Se presta a muchos malentendidos. Parecería autorizar desde una altura metafísica la vieja y bastante imbécil consigna de «Querer es poder». En realidad designa lo contrario, porque

para el filósofo la voluntad *no sabe lo que quiere* y menos aún *lo puede todo*. Es una palabra que prescinde del sujeto. Prescinde de él escindiéndolo.

A fin de explicar esto último, permítaseme transcribir lo que dice de su filosofía el propio Schopenhauer:

El rasgo fundamental de mi doctrina, que está en oposición a todas las que se dieron hasta ahora, es la total separación de la voluntad respecto del conocimiento, a diferencia de todos los filósofos precedentes, que consideraban inseparables ambos componentes y veían la voluntad como condicionada por el conocimiento, e incluso como una mera función del mismo, pues desde su punto de vista el conocimiento es la materia fundamental de nuestra esencia espiritual¹.

Que la voluntad sea radicalmente distinta al conocimiento significa, entre otras muchas cosas, algo decisivo: que *no somos lo que sabemos* de nosotros mismos, sino justamente lo contrario: somos —de manera esencial— aquello que *no sabemos* de nosotros mismos. El vuelco es fundamental, y podemos estar de acuerdo con Schopenhauer en que *nunca antes* se había formulado con tanta claridad tesis semejante dentro de la tradición filosófica —con la egregia excepción de Sócrates. Pues para el griego, la condición del pensamiento es saber que no sabemos.

¿Qué es un «sujeto» para nuestra tradición filosófica? Un ente que *ha llegado a ser sujeto* mediante el saber de sí mismo. Podemos tranquilamente referirnos a un «sujeto inconsciente», pero si lo hacemos será desde la perspectiva moral según la cual un sujeto es, o más bien debe ser, consciente de sí. Si no lo es, es su culpa. Schopenhauer le da la vuelta a esta idea, y con ello abre un escenario que dará origen a una «ciencia del inconsciente» que con Freud hará época. Sólo que la posición del filósofo conserva un elemento abismal, inquietante, irreductible, que el psicoanalista quizá se empeña en eliminar o disminuir.

1 Arthur Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza, Madrid, 1988

En efecto: si el psicoanálisis pretende constituirse como un saber, ¿no está cumpliendo la expectativa abierta por el filósofo cancelando al mismo tiempo su premisa? Un *saber del no saber*, ¿podría llegar a conformarse como una ciencia? Al menos eso era lo que Freud intentaba. Y Schopenhauer acaba de decirnos que su doctrina remite a una *separación absoluta* entre el saber y el ser (en sus propios términos, entre la representación y la voluntad). ¿A quién creerle? El filósofo no busca un saber de lo que se es, sino mostrar que todo saber está al servicio del ser. Que lo esté total o parcialmente es la cuestión decisiva. ¿Qué pretende Freud? ¿Poner el saber al servicio del ser o el ser al servicio del saber?

La *cosa en sí* de Kant es, para Schopenhauer, el cuerpo. ¿El cuerpo? ¿Alguien *sabe* lo que es, lo que *puede* el cuerpo? ¿Quiere el filósofo saberlo? No. Sólo apunta esto: el cuerpo *necesita* una representación de las cosas. Pero la satisfacción de esta necesidad *no necesita* darnos las cosas tal como en realidad son. Porque, ¿qué son «en realidad»? Nada. Nada, entendámonos, «objetivo». Lo real nunca es objetivo (y tampoco, para ser rigurosos, «subjetivo»). La oposición entre objetos y sujetos pertenece a —y opera en— el orden de la representación. *Fuera* de la representación no existe nada objetivo o subjetivo. La «naturaleza», por ejemplo, es válida sólo en ese orden; fuera de ella, fuera del «mapa», ¿tiene existencia? La respuesta del filósofo es tremenda en su verdad: *sólo lo que existe fuera del mapa* —fuera de la representación, fuera del conocimiento, fuera de la conciencia, fuera del saber— tiene una existencia real.

Con este resultado, el edificio de las ciencias sufre un verdadero colapso. O lo sufriría, si tuviera las agallas de extraer las consecuencias de esta filosofía, que a mi modo de ver no es una filosofía entre otras, a escoger, sino *la filosofía por excelencia*. Porque no es cuestión de saber lo que (todavía) no se sabe, sino de *permitir que el cuerpo se haga cargo de ese saber* advirtiendo sus límites y poniéndolo bajo su jurisdicción. Tal vez suene convincente, pero ¿cómo sería ello posible? Más aún: ¿es *deseable*? Y si lo es, ¿en qué sentido tendríamos que entenderlo?

Justamente en este punto aparece la exigencia de trazar una línea de demarcación entre la «forma técnica» y la «forma poética» de vérselas con la realidad de lo corpóreo. Schopenhauer nos ha

provisto de las herramientas indispensables. «En mi filosofía», nos dice en la misma página, «lo eterno e indestructible en el hombre, que en cuanto tal constituye en él el principio de vida, no es el alma, sino, permitiéndome una expresión química, el radical del alma, consistente en la voluntad». La voluntad —el cuerpo— es *lo primero*, dice Schopenhauer. La representación es el conocimiento que se tiene de la voluntad, y este conocimiento no podría evitar ser un conocimiento *moral*. El saber se configura como el lugar sin espacio —y sin justificación— *desde el cual* se le impone a la voluntad un *deber ser* que a ella en cuanto ser corpóreo ni le va ni le viene.

¿Qué «quiere» un cuerpo? No se sabe. Ni siquiera aproximadamente. Sólo podemos, al filo de la reflexión schopenhaueriana, afirmar que *lo que no quiere es someterse al dictado de ninguna representación moral* del mundo. Es como someter el todo a una parte, así esa parte se muestre como la más digna, la más elevada o la más excelsa. La salud del cuerpo consiste en resistirse a ser usado por aquello que él no es. Por ello, la consigna «conócete a ti mismo» encubre una voluntad *técnica* de utilización y sujeción del cuerpo. Esto, por lo demás, ha sido documentado admirablemente por Michel Foucault en sus obras y en particular en los cursos titulados *Hermenéutica del sujeto*. El saber es un medio de sujeción, de instrumentalización, de mediatización: de *moralización* de los cuerpos. Exactamente aquello a lo que Schopenhauer se opone al declarar que *primero está el cuerpo*.

Que el cuerpo (o la voluntad, en Schopenhauer) sea lo primero significa que *ningún saber tiene el derecho de sujetar su deseo*. ¿Qué deseo? El cuerpo quizás no necesita saber qué cosa es, pero está como imantado por otros cuerpos. El deseo no es de nadie en particular, sino de la pluralidad singular de los cuerpos. Un cuerpo no debe nada a nadie, y menos a una representación (moral) del mundo, pero sí *se debe a otros cuerpos*. Por el contrario, esto de la «representación moral del mundo» significa que un cuerpo *debe sujetarse a sí mismo* a fin de no «hacer daño» a otro cuerpo. ¿Y quién si no la moral le ha enseñado con toda minucia a dañar y esclavizar un cuerpo?

Porque no ha sido la «naturaleza». Los animales se comen unos a otros, rivalizan, compiten, luchan, matan en defensa pro-

pia o huyen unos de otros, pero *ni dañan ni esclavizan* jamás a otro animal. Y no lo hacen porque *no han aprendido a hacerlo primero con sus propios cuerpos*. Grandiosa conquista de la humanidad pensante. Hazaña inmortal del animal espiritual. Y en esta palabra se encuentra la clave. El animal humano ha debido imaginar un lugar *a salvo de la muerte* a fin de sujetarse como animal y por esas artes llegar a ser humano. Es la función del «alma», que Schopenhauer —en el mismo siglo de Hegel, y en sus narices— se esmera en desmontar. Sólo el alma (o el «espíritu», en Hegel) podría asegurar la productividad de la violencia ejercida contra los cuerpos, que *sufren y gozan precisamente en virtud de ser cuerpos: finitos y mortales*. Esta es la «tragedia» de ser un cuerpo: que no hay forma de dissociar el goce del sufrimiento. Intentarlo es el sentido de la moral, es decir, de la civilización. Existen infinidad de modos de dissociarlos, desde la anestesia hasta la culpabilización, pero *por fortuna* estos modos no han logrado imponerse de manera absoluta.

Y si no lo han logrado es porque el único poder que existe en el mundo es el poder de los cuerpos. Poder finito y posicional, poder situado, relativo, sensible e inteligible, y en consonancia o disonancia con otros cuerpos. Poder que engendra poder, y no dominio (moral) que avasalla y vampiriza. El saber de los cuerpos no es un saber —no cristaliza en un cuerpo teórico, ni en una ciencia—, pero, de acuerdo con Schopenhauer, *produce un orden* que recuerda el orden de las obras de arte, y en particular el (extraño, enigmático) orden de la música. Esta «composición» no es de orden moral, pues no corresponde a una representación del mundo. La música, para decirlo rápido, *no significa nada*, por más que provoque emociones intensas y duraderas. Por más que «eduque», por más que «civilice».

Lo que al principio dije de la distinción entre una forma técnica —la que hace de aquello que somos el medio para un fin diferente de lo que somos— y la forma poética —que es en todo momento y lugar una «justicia poética» que le da su lugar a los cuerpos sin satanizarlos ni convertirlos en instrumentos— encaja casi a la perfección con lo que Schopenhauer escribe a propósito de la música. Hay una forma *técnica* y una forma *musical* de vérnoslas con los cuerpos.

Y hay también, tenemos que decirlo, una estación en el camino de Schopenhauer donde quizá será necesario despedirse de él. Es la estación en donde el filósofo otorga al arte —a la música, principalmente— la misión de *liberarnos del sufrimiento*. ¿No se habrá dado cuenta que liberarnos del dolor implica sin remedio liberarnos del goce? ¿Se habrá olvidado que aquello que desea un cuerpo es estar siempre pendiente de otro cuerpo, sin importar si esta dependencia provocará dosis inesperadas y excesivas de sufrimiento y de goce? ¿Tendríamos que leerle en voz alta un poema de nuestro Carlos Pellicer para provocar en medio de su pesimismo una sonrisa más benévola que cómplice?

Tú eres más mis ojos porque ves
lo que en mis ojos llevo de tu vida.
Y así camino ciego de mí mismo
iluminado por mis ojos que arden
con el fuego de ti.

Tú eres más que mi oído porque escuchas
lo que en mi oído llevo de tu voz.
Y así camino sordo de mí mismo
lleno de las ternuras de tu acento.
¡La sola voz de ti!

Tú eres más que mi olfato porque hueles
lo que mi olfato lleva de tu olor.
Y así voy ignorando el propio aroma,
emanando tus ámbitos perfumes,
pronto huerto de ti.

Tú eres más que mi lengua porque gustas
lo que en mi lengua llevo de ti sólo,
y así voy insensible a mis sabores
saboreando el deleite de los tuyos,
sólo sabor de ti.

Tú eres más que mi tacto porque en mí
tu caricia acaricias y desbordas.
Y así toco en mi cuerpo la delicia
de tus manos quemadas por las mías.

Yo solamente soy el vivo espejo
de tus sentidos. La fidelidad
en la garganta del volcán.

La amistad debe ser un asunto lo suficientemente serio como para que aparezca en el corazón de una de las empresas más serias que el hombre se ha impuesto: me refiero, claro está, a la filosofía. Habitualmente, ella se deja traducir como «amor por el saber». Al menos desde Aristóteles: el hombre, nos dice el patriarca, es una criatura que *por naturaleza* siente amor por el saber. Los perros son fieles, los pájaros tímidos, los gatos independientes, los elefantes memoriosos, los humanos *curiosos*. Ahora bien, a pesar de su aparente inocencia y buen sentido, la afirmación no dejará de sorprendernos. ¿Es posible *amar* el saber? ¿Es eso la curiosidad? ¿Se puede estar *enamorado* del conocimiento? No está nada claro que sea precisamente *amor* lo que experimentamos por la verdad, sea ésta cual sea.

Señalemos de una vez que, más recientemente, se le ha podido leer de forma inversa. La filosofía no solamente es practicada o defendida por quienes se imaginan *amigos* del conocimiento. La filosofía es *eso que la amistad sabe*. Un saber no *sobre*, sino *emanado* de la amistad, del amor. La filosofía no es ya «amor *por* el saber», sino *ese saber que procede* del amor. No es *pasión por* (el) *saber*, sino *saber pasional*. La diferencia, según veremos enseguida, puede llegar a ser abismal.

¿Qué clase de saber es el que nace de la pasión? ¿Qué es lo que sabemos cuando se trata de dejar que sea la amistad quien hable?

Aceptemos, por principio, que *las palabras siempre faltan* cuando se nos pide hablar de la amistad. O sobran. Hablar de un amigo es difícil si nos prohibimos hacer su alabanza o hablar en nombre de alguna verdad que en él se expresaría.¹ La amistad impone una cierta distancia. La amistad nos hace saber que los rasgos y facetas de un amigo no sólo no nos pertenecen a nosotros, sino que creemos adivinar que no podrían pertenecerle —como propiedad— ni siquiera a él mismo. ¿Qué es lo que una amistad nos obsequia? ¿Su presencia? ¿Su proximidad? ¿Su complicidad? ¿Su disponibilidad? La gratitud que experimentamos ante un amigo no remite únicamente a la circunstancia de que esté junto a nosotros *cuando lo necesitamos*. La experiencia de la amistad es también una forma privilegiada de la lejanía y de la ausencia. Podríamos invertir la cosa y atrevernos a sostener que la amistad aparece justamente allí donde *no nos es necesario* encontrar un amigo. La gratitud experimentada depende del carácter *gratuito*, es decir, *des-interesado* de la amistad.

¿Amor por el saber? Pero si creemos que el saber es útil, que el saber nos va a sacar de algún apuro, que el saber nos va a salvar de algo, que el saber es un medio para alcanzar otra cosa —la felicidad, o la salud, o la ganancia—, entonces es difícil o inapropiado que apliquemos la noción de «amor» a semejante búsqueda. Cuando la conveniencia está de por medio, ¿se puede seguir reconociendo el peso del vínculo de la amistad en una determinada relación? No quiero decir, desde luego, que uno *se busque* los amigos que *no* le convienen. Sólo intento destacar algo en realidad bastante obvio: que la amistad tiene que ver mucho más con la generosidad *gratuita* que con el cálculo y el interés. Por ello es incómodo admitir la posibilidad de que exista un «saber desinteresado». Podemos aceptar que la amistad anule o suspenda la conveniencia y el interés personal, pero nos es difícil concebir algo así como un conocimiento sin empleo, un saber *inútil*, una verdad que *no sirva* para nada.

¿Qué es lo que se ama, qué es lo que se espera de un amigo? La pregunta no es tan ociosa como parece. La primera tentación,

1 Para este punto, véase Maurice Blanchot, «La amistad», en *La risa de los dioses*, Taurus, Madrid, trad. J. A. Dovalí Liz, 1976, pp. 256-259.

creo, es responder que un amigo es alguien que se asemeja mucho a nosotros mismos. Un amigo nos *confirma* en nuestras creencias, nos *acompaña* en nuestras esperanzas y nos *respalda* en nuestros gustos. Pero, ¿qué pasa cuando nuestras creencias, nuestras expectativas y nuestros gustos *cambian*? Los amigos, cuando permanecen cerca de nosotros, se convierten en una suerte de fantasmas². Uno los reconoce en *lo que antes solíamos ser*. Y esto no significa que la amistad necesariamente se pierda. La amistad permanece *en la diferencia y en la distancia*. La persistencia de la amistad nos ayuda a comprender que un amigo no es únicamente aquél con quien nos «identificamos». No sólo porque encontrar a otro *como yo* debe ser aburridísimo, sino porque, y esto ya es más interesante, yo mismo nunca llego a ser el mismo. Nadie puede permanecer fiel «a su espejo diario», como quería el poeta, porque eso que aparece en el espejo es cualquier cosa menos uno mismo. «¿Qué es el amor», se interrogaba Nietzsche, «sino comprender y alegrarse de que otro viva, actúe y sienta de manera diferente y opuesta a la nuestra? Para que el amor supere con la alegría los antagonismos no debería suprimirlos, negarlos. Incluso el amor a sí mismo contiene como presupuesto suyo la dualidad (o la pluralidad) indisoluble, en una sola persona».³

La amistad no es identidad, sino sorpresa, imprevisibilidad, distancia, diferencia, metamorfosis, crecimiento. Se encuentra vinculada de una extraña manera con el desconocimiento y con la inutilidad. Un amigo es alguien que de pronto muestra o hace lo inesperado. No porque haga *cosas* inesperadas, sino porque en su modo de acercárenos o de retirarse, y esto de manera por demás involuntaria, hace que aparezca lo inesperado. *En el espacio de la amistad brilla fugazmente todo lo que desaparece*. Por otra parte, lo que uno ama no es lo que conoce, sino eso que *aún no* ha salido del todo a la luz del conocimiento. ¿No es verdad que las cosas y las personas pierden todo su encanto cuando se vuelven predecibles? ¿No es cierto que aquello que nos subyuga de alguien es que no podamos *descifrarlo*?

2 Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aforismos*, Edhasa, trad. A. Sánchez Pascual, 1994, p. 21 (*Opiniones y sentencias mezcladas*, 242)

3 *Ibid*, p. 111 (*Opiniones y sentencias mezcladas*, 75).

La amistad es, por ello, una extraña mezcla de confianza y desesperación. Si alguien dice: «No esperaba menos de ti», lo que aparece es una exigencia que sabemos que jamás será cumplida. Es más: si nuestras exigencias se cumplieran, quizá ganaríamos un gato, pero perderíamos la amistad. Un amigo no es un sirviente, ni tampoco un amo. La obediencia está desterrada de la amistad, porque la amistad excluye el mando. Todos conocemos personas que simplemente son *incapaces* de establecer lazos de amistad. Y no porque esas gentes estén siempre solas o porque el prójimo sea siempre un extraño para ellas, sino porque prójimos y extraños aparecen como *medios* para alcanzar metas que no hacen suyas. Todos nos hemos topado con esos siniestros personajes que, obsesionados por su propia nulidad, se revelan incapaces de reconocer valor en personas que no les demuestren sumisión. No pueden tener amigos, aunque necesitan, por lo mismo, rodearse de zombies de Sahuayo.

2

Admitamos que se necesita *talento* para la amistad. La amistad es un arte, *el arte de no poner nada al servicio de nuestra voluntad*. El arte de reconocer que el prójimo es un desconocido, de reconocer *en nosotros mismos* eso que nos permite seguir siendo otros.

La amistad así entendida impone el silencio y la discreción. La amistad no es un misterio. *Pone en juego* al misterio. «Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une», escribe Maurice Blanchot con su excepcional valentía; «quiero decir, debemos aceptarlos en la relación con lo desconocido en que nos aceptan, a nosotros también, en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio y donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, pasa por el reconocimiento de la extrañeza común que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación (o de artículos), sino el movimiento del convenio de que, hablándonos, reservan, incluso en la mayor familiaridad, la distancia infinita,

esa separación fundamental a partir de la cual lo que separa, se convierte en relación»⁴. La amistad es una relación de reserva y no de exposición, una relación donde necesitamos *no saberlo todo* de nuestro amigo, un vínculo del que se halle ausente toda necesidad y toda dependencia, una relación mediada por el pudor y el desapego que casi no es una relación. Y no se trata sólo de que un amigo *no es* un «confidente», sino que aquello que *nos hace amigos* es la distancia que ninguna relación, ningún saber y ningún «secreto compartido» pueden anular.

Porque es la distancia que me impide disponer de él, la interrupción que *me impide a mí disponer de mí* y así abrirme a ese espacio que es la vida en su carácter inagotablemente generoso y profundamente fortuito.

La amistad no sólo nos une a otro amigo, sino que nos pone en contacto con aquello que aparentemente la contradice. ¿Es posible hacerse amigos de la soledad? ¿Amistarse con eso que en ningún caso podría equipararse con el «saber»? ¿Es posible querer aquello que sabemos que nunca será *nuestro*, que nunca estará a nuestra disposición? ¿Podemos amar el límite en el que cesa la posibilidad misma de amar, es decir: la muerte? Según se dice por ahí, el amor —físico— busca (con)fundirse con el otro, pero la amistad no quiere cerrar la brecha, la separación, la distancia que *desde dentro* nos constituye.

La amistad impide que nos cerremos y caigamos dentro de nosotros mismos. Impide que quedemos hechizados por el espejo.

Por extraño que parezca, la amistad es lo que prohíbe —o por lo menos retarda— la constitución de una comunidad de amigos siempre referida a una comunidad de —potenciales o efectivos, virtuales o reales— *enemigos*. Porque si la amistad es la suspensión del cálculo, de la conveniencia y del interés, tiene más bien poco en común con la razón y mucho que ver con la locura. Aunque no con *cualquier* locura. La amistad remite a la locura consistente en huir de las identidades profesionales, nacionales, raciales, gremiales, lingüísticas o religiosas. La amistad establece y se afirma en

4 M. Blanchot, *loc. cit.*, p. 258. Son palabras regidas por la amistad que lo unía a Georges Bataille.

una disimetría *interior*. La amistad es amistad por y con *eso que no somos*. Sólo por eso ella es generosidad.

Comencé diciendo que la amistad era un asunto tan serio que incluso aparecía en una de las palabras más serias jamás proferida. La filosofía dice —desde Platón— que sólo se puede amar lo que es eterno, lo que no cambia, lo que no aparece y desaparece, lo que no crece ni decrece, lo que está siempre presente, lo que no nace y no muere. Esto equivale a decir que la filosofía es un amor que no pertenece a nada de este mundo, porque este mundo es efímero. El amor por el saber es amor a lo que no podría traicionarnos, a lo que nunca nos abandonará, a lo que nos da seguridad y nos mantiene erguidos, a lo que, en una palabra, nos *salva*.

A eso que nos salva, en particular, *de estar vivos y arrojados a la incertidumbre*.

Es curioso que la filosofía se deje definir por esa clase de amor. La amistad por el saber, puesto que quiere saber *a qué atenerse*, puesto que busca una seguridad y un modo de protegerse y estar a resguardo de la contingencia, tiene en verdad muy poco que ver con la amistad. «La verdad de la verdad», dice Jacques Derrida, «es que ella está ahí para proteger una amistad que no resistiría la verdad de su ilusión».⁵ La amistad no quiere asegurarse contra nada y no quiere ponerse a salvo de nada. A mí me parece, por el contrario, que sólo se puede amar aquello que desaparece, aquello que se ausenta, aquello que se aleja, aquello que *perdemos*. Lo único que verdaderamente puede amarse no es lo que nos priva del mundo, aunque tampoco eso que nos lo pone o promete ponérselo en bandeja de plata, sino aquello que nos lo muestra en la eternidad de su fugaz hermosura.

Y, precisamente porque es distancia, lejanía y ausencia, precisamente porque, en la amistad, el mundo es irreductible a nuestros afanes y exigencias, porque en ella y por ella dejamos de ser nosotros mismos, quizá podemos concluir, por ahora, que sólo es hermoso y sólo podemos amar lo que no puede poseerse.

5 Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, trad. P. Peñalver y F. Vidarte, 1998, p. 72.

1

Ha ocurrido otras veces y, lo más probable es que no deje jamás de seguir haciéndolo: las grandes obras —y las no tan grandes— sufren acentuados procesos de banalización. ¿Es parte de la captura del régimen burocrático? Sin duda. La regla de oro será: ¡que nada permanezca a salvo del manoseo! Nada que sea tan difícil como para que un honesto profesional no lo comprenda. Habitamos, desde el bendito momento del nacimiento hasta el maldito de la defunción, en el Reino Inmarcesible de la Pedagogía. Todo es miniaturizable, todo es transmisible. Todo es evaluable y, en consecuencia, intercambiable.

Como resultado final, como suma total, todo da lo mismo.

¡Patético destino el del divino logos! Si todo es decible, un día no quedará nada por decir. Si todo es deducible, la deducción primera no podrá escapar a la regla. ¡A menos que haga trampa! Si todo tiene una razón y obedece a una causa, la razón última será irracional y la causalidad tendrá que suicidarse en presencia de una —absolutamente imposible, indeducible e impensable— primera causa. Y es el propio logos —nunca un oscuro emisario del pasado, como dicen— quien nos lo vaticina.

Nada hay fuera del lenguaje. Nada, se entiende, que nos importe.

Pero el caso es que dentro del lenguaje, dentro de nuestro registro simbólico, *tampoco* hay nada que en verdad nos importe. ¿Por qué? Porque, al convertirse en signo, todo termina tarde o temprano por *dar lo mismo*. En el lenguaje, el sistema de las dife-

rencias comienza y termina por anular toda diferencia. Digamos, introduciendo el matiz, que las diferencias son *interiores* al sistema. Existen en función y en virtud del sistema. No es tan descabellado afirmar que el lenguaje tiene vocación totalitaria: al cerrarse en sí —pues sólo así puede operar—, se desvía y se pierde aquello que lo hace nacer.

Queda sin embargo un remanente de esa pérdida. El signo mismo parece acusarlo. Mi presagio principal al respecto es que ese remanente impugna al signo, una impugnación que le obliga no a abdicar, sino —pero ya es mucho— a interrumpir su prédica. Cuando ocurre esto, tengo la firme convicción de que en verdad nos hallamos frente a una obra. En pocas palabras, dentro del orden simbólico, o bien nos encontramos indefensos ante una obra —o bien sometidos al pesado escurrir de un sermón. Cuando una obra es transferida al lado de los sermones es cuando podemos descubrirla banalizada y convertida en «contenido» de una cultura. Entonces nos da igual. Nos da igual que nos dé igual. Y así al infinito.

2

La lengua sermoniosa reduce las diferencias a una pasta francamente indigesta pero finalmente digerible. La otra lengua se divierte y aprende a delirar con la indigeribilidad esencial de las cosas —y de su eterno diferir. No obstante, aquello a lo que esta «otra» lengua (o su reverso) atiende parece lejos de ser, en sí mismo, algo divertido. Más bien produce horror. Pero también, por forzado que suene, es el lugar del goce. Lugar del goce en la medida en que inaccesible.

¿A qué conduce todo esto si no a la comprobación de que la autorreflexión de la lengua consiste en —o tiene por efecto— disolver al hombre? Un mejor verbo, si cabe: vaciarlo. Si la techné nos llena, la obra nos devuelve al vacío fontanal. Lo cual se puede retraducir diciendo que *sólo hay creación si hay —de principio a fin— la nada*. De esa nada, lógico, no se sabe (ni puede saberse) nada. Pero envía eventualmente sus *heraldos negros*:

esos golpes sangrientos son las crepitaciones
de algún pan que en la puerta del horno se nos quema.¹

La obra *acusa* ese envío. Delata una especie de porosidad del lenguaje. Impide o retarda su caída en la totalización (y en la banalidad). La obra, en tal sentido, es la imposibilidad de copiar en obra. Sólo extiende su acuse de recibo, pero nada le autoriza a incluir la oquedad recién dicha en el infinitamente pegajoso ser de la lengua. Objeto anómalo y alógico. Objeto inobjetivo. Sólo de ello daría (elusiva) cuenta. En la palabra, en la imagen, en el símbolo, el No del signo —el ya no o el todavía siempre no— reverbera un segundo antes de volver a la sombra, de volver a ese «más lejos de lo lejos» hacia el que la obra se enfila.² De cualquier manera, ese lugar no es en verdad un lugar. Más nos valdría designarlo como el hueco en el cual la palabra se modela —y sin el cual ella es impracticable. Ahora bien, este «hueco», ¿no vuelve a introducirnos en la eidética de Platón? ¿No nos arrastra casi inadvertidamente —pues la palabra «hueco» sigue aposentada en el lugar de lo que apunta— hacia la lengua sermoniosa?

La cuestión exige un desplazamiento. Ya no se trata de adivinar de qué modo y bajo qué influjos el reverso de la lengua extiende sus labios a eso que no puede retener. Preguntaríamos a continuación de qué extrañas formas el otro lado de la lengua se abre y cierra a su innombrable interior. Tendrá que abrirse paso una pregunta por la necesidad o, más correcto, por la fatalidad de la imagen, es decir, del fantasma, es decir, del mito. ¿Quién querría ponerse a salvo de lo que pone a salvo?

Una vez más: la obra. Obra, cierto, si bien desastrosa. Como estas líneas:

Pureza amada, que mis ojos nunca
llegaron a gozar. Pureza absurda.

1 César Vallejo, *Los heraldos negros*, en *Obra poética*, ALLCA XX, UNESCO, FCE, etcétera, Madrid, 1996, p. 20.

2 C. Vallejo, «Ausente», *Los heraldos...*, op. cit., p. 32.

{...}

Oh, pureza que nunca ni un recado
me dejaste, al partir del triste barro

ni una migaja de tu voz; ni un nervio
de tu convite heroico de luceros.³

Esa pureza, dice Vallejo, sin rencor aunque sin alegría, es aquello que nos recuerdan las mujeres. La mujer es hermana de la noche. ¿Qué sermón se destila, se deshoja, se desgrana de semejante fraternidad sombría?

3

Obviamente, no hacemos aquí sino girar —aun si con inadmisibile torpeza— en torno a los pasos de Antígona. Esto de la «fraternidad con la noche» denota una proximidad con «lo más lejano de lo lejano» que avistara Vallejo. Antígona es un refrendo, el más gozoso, de ese ser-en-tránsito que se es y que la lengua casi nos induce a olvidar. *Fraternidad con la muerte*, nada podría expresar mejor esa posición:

Amada! Y cantarás;
y ha de vibrar el femenino en mi alma,
como en una enlutada catedral.⁴

«Vibrar el femenino» es, desde ese instante, en todo instante, la *otra voz* de la lengua, esa voz que se recorta en el seno de la palabra e interrumpe aquella su glosolalia irrefrenablemente edificante. «Vibrar el femenino» no es otra cosa que *dar su sitio al deseo*. Para que lo invisible emerja a la vista es necesario que la luz del día se mantenga eclipsada. Sólo hay deseo ante la muerte de Dios, sólo lo hay

3 C. Vallejo, «Deshora», *Los heraldos...*, op. cit., p. 50.

4 C. Vallejo, «Yeso», *Los heraldos...*, op. cit., p. 52.

ante su abandono. Sólo aparece el deseo en los poros de la lengua. En su imperfección absoluta.

No vacilaré aquí al afirmar que lo propio de la razón es la fuerza que habrá de desplegar y sostener a fin de afirmarse en su propia imperfección, en su propia limitación. Lo irracional es imaginarse en posición de apropiarse de ese otro lado imposible del que todo lenguaje pende —y al cual, en su «vibración femenina», remite. Irracional es desmayar en el placer de una lengua que no aprende nunca a admitir su fin.

Antígona inscribe en la lengua ese fin. No se trata de una posición necesariamente melancólica. La mortalidad humana es la experiencia de un entre-dós: nada al comienzo, nada al final... Se es no una sustancia, sino un acuerdo, un arreglo:

El hombre es una maravilla aterradora;
{...}
por orden de los dioses incorpora las leyes de la tierra...⁵

Así canta el Coro. Tejer el orden celeste en y con la opacidad de la tierra es lo propio del humano —lo propio del lenguaje. Pero esto, que repite Antígona casi en un susurro, es rigurosamente impronunciabile en la claridad siempre política —siempre patriarcal— de la lengua sermoniosa. La lengua de Antígona es un reducto de lo no decible. Pero no de lo que *no se puede decir*; sino de lo que, *en la lengua*, es impropio enunciar.

Esta impropiedad es precisamente, inabordablemente, la de la muerte.

4

Se ha leído en ese gesto el cenit de la sinrazón. La propia Ismene le espeta: «Deseas cosas imposibles». Para mí y, para muchos otros, es de una claridad meridiana lo opuesto. El gesto —el grito— de Antígona abre cauce a, y escenifica, la autorreflexión de la razón.

5 Sófocles, *Antígona*, vv. 332-367.

Por formularlo en ese registro que ya comienza a cansarnos un poco, es *la irrupción de lo real en el tejido siempre más o menos recomponible de la razón, del logos, del cosmos*. Es la posición de la ironía, de la justa distancia. Es la posición —insepulta— de lo irreductible en el texto sin grietas de lo universal.

Es, por emplear otra palabra, la posición de la obra.

La obra es la resistencia interna del pensamiento; resistencia al dominio del mundo por el lenguaje y del dominio del lenguaje sobre lo humano. Esta resistencia es lo que en última instancia irriga al poema:

En esta tarde todos, todos pasan
sin preguntarme ni pedirme nada.

Y no sé qué se olvidan y se queda
mal en mis manos, como cosa ajena.

{...}

Porque en todas las tardes de esta vida,
yo no sé con qué puertas dan a un rostro,
y algo ajeno se toma el alma mía.

Hoy no ha venido nadie;
y hoy he muerto qué poco en esta tarde!⁶

Se diría que la comunicación y el intercambio —la petición y la pregunta— interrumpen la fraternidad con el fin. Se queda uno con algo ajeno y se deja de morir lo humanamente necesario. Hay en la lengua sermionosa una fúnebre alergia por la muerte. El poema se retracta de esa dimensión o disposición del discurso mimando el giro de Antígona. La afirmación del límite equivale a resistir a la tentación de mezclar lo humano —lo mortal— con lo divino —lo inmortal—. De cualquier manera, el problema, aquí y en lo sucesivo, seguirá siendo este: ¿qué cosa, en el interior de lo huma-

6 C. Vallejo, «Ágape», *Los heraldos...*, op. cit., p. 74.

no, afirma ese límite y qué sentido expresa semejante afirmación? O, en otros términos: ¿qué desea el deseo?

«Para Antígona», asegura Jacques Lacan, «la vida no es abordable {...} más que desde este límite en el que ya perdió la vida».⁷ Mas no porque sea «habitable» el otro lado del mundo y desde su flanco la existencia pueda entonces ser deducida y justificada —o no. Es al contrario. Del otro lado de la existencia lo que no hay, ni puede haber, es eso: existencia. El cadáver de Polinice debe ser sepultado para evitar su empleo. Pues, en efecto, ese cuerpo sin vida permanece siendo *usado* por las leyes de la polis, empleado por la potencia del logos.

El giro de Antígona queda manifiesto en este devolver lo muerto a su no-lugar en el mundo. Retorno a lo térreo. Al por debajo de todo, al no más. Sólo así se comprende que el coro cante las maravillas del ingenio humano oponiéndole su absoluto límite. Es, también, el límite de la imaginación. «Sólo del Hades no tendrá escapatoria».⁸ El límite interno del lenguaje es, él mismo, intraspasable. Puede, desde luego, delirar. Puede «imaginar» ese lugar, que siempre es, por otra parte, un «allá abajo» donde está contenida la infinitud o la incalculabilidad del tiempo.

Así pasa la vida, vasta orquesta de Esfinges
que arrojan al Vacío su marcha funeral.⁹

No hay negociación posible. La inmemorial consigna gnóstica desemboca en una extraña, indoblegable certeza: somos sólo el límite de nosotros mismos. Aunque esto sea en verdad demasiado.

5

El primer coro de la *Antígona* sofoclea proporciona una imagen de lo humano que desde el fondo del tiempo invita a una amplia me-

7 Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 326

8 Sófocles, *Antígona*, v. 361.

9 C. Vallejo, «La voz del espejo», *Los heraldos...*, p. 75.

ditación. De hecho, ha suscitado escrituras y reflexiones memorables en Hegel, Goethe, Kierkegaard, Heidegger, Lacan... por sólo mencionar aquí a las más fecundas e influyentes. Me detendré un momento en dos de ellas.

Pollà tà deinà...

Heidegger traduce: «Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor». ¹⁰ «Maravilla aterradora», traducen otros, según se vio. ¿Qué es lo humano? Lo más pavoroso. Esto es, al menos, lo que una mirada poética, o trágica, constata. *Deinón* es, la palabra misma, de una pavorosa ambigüedad. Ahora bien, «pavor» es una traducción posible del alemán *Unheimliche*. Literalmente, es el exilio, la errancia. Otros traducen como «siniestro», «ominoso», «aterrador», etcétera. El hombre es el ser más pavoroso en todos estos sentidos —ya Nietzsche calificaba al hombre como «la enfermedad de la tierra»— pero fundamentalmente, según Heidegger, por el hecho de *arrancarse a sí mismo* de su ser «natural», o «familiar», o «habitual», o «doméstico». *Deinón* denota esa violencia originaria que hay en las cosas que *perseveran en su ser*, como diría Spinoza, pero *tò deinótaton*, significa que el ser humano es la exacerbación máxima de la violencia.

La violencia *de ser lo que se es*, pues no hay en esta definición el menor subterfugio sermonioso. No es cuestión de atenuar, eliminar, canalizar o disfrazar la violencia, que sería un rasgo —entre otros— de los seres humanos. No: es nuestro rasgo fundamental, nuestro rasgo decisivo. Nuestro «ser».

Que *Unheimliche* sea la errancia, el exilio o el extravío lo confirmaríamos unas líneas más abajo. Es el verso 360: «Por todas partes viaja sin cesar: desprovisto de experiencia y sin salidas llega a la nada». ¹¹ Arrancado de su mera inserción en el ente, el hombre deambula sin hallar su lugar, su lugar *propio*. Se enfrenta a una radical ajenidad o inapropiabilidad del mundo:

¹⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, tr. Ángela Ackermann, 1993, p. 136 y ss.

¹¹ M. Heidegger, *Introducción...*, op. cit., p. 140.

Todos mis huesos son ajenos;
yo tal vez los robé!
Yo vine a darme lo que acaso estuvo
asignado para otro;
y pienso que, si no hubiera nacido,
otro pobre tomara este café!
Yo soy un mal ladrón... A dónde iré!¹²

La lengua no sermoniosa discurre, lo estamos viendo, por un flanco que representa más bien un desfiladero. Apunta a una indisponibilidad o inapropiabilidad del hombre para consigo mismo (y no sólo con respecto de todas las cosas del mundo). La violencia de meramente ser lo que se es se halla multiplicada en este ser siniestro, pues él mismo es el efecto y el resultado de una violencia dirigida contra sí.

¹² C. Vallejo, «El pan nuestro», *Los heraldos...*, op. cit., p. 78.

1

*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil;
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.*
J. W. GOETHE, *Fausto*¹

U no quizá sea lo que ama, pero, ¿qué es aquello que ama? Esta pregunta reclama una doble o triple formulación. Primero, ¿a qué o a quién ama alguien? Segundo, ¿qué cosa dentro de ese alguien es lo que en verdad ama? La tercera pregunta escurriría por la vertiente de la temporalidad: aquello que (se) ama, ¿es eterno, intemporal, o se halla sujeto al devenir individual y colectivo? ¿Tiene una historia, es decir, está enredado con (y constituido por) contingencias cambiantes y temporales? Por principio de cuentas, «uno» no llega a ser tal sin la participación y, sobre todo, sin el auxilio de un «otro». En el origen, en el nacimiento de la subjetividad, ese «otro» es, biológica o no, la madre. Por eso mismo es «sagrada»: una juntura siniestra de lo angélico y de lo demoníaco. Primer objeto de amor, exige con el tiempo, a fin de fundar comunidad, una separación tajante.

1 «Lo estremecedor es de lo Humano la mejor parte: / ¡qué importan los nombres que el Mundo le impone! / Conmoverlo intuye, desde el fondo de sí, lo Descomunal». *Fausto*, 2ª parte, 1er. acto, v. 6272-6274.

El —consagrado— descifrador del modelo ha sido, desde luego, Sigmund Freud. El sujeto se va formando (y deformando, y reformando, y conformando) en un vínculo que ciertas teorías de la comunicación (Bateson, Watzlawick) llaman *double bind*: la madre es —por naturaleza— el primer objeto de amor, pero —por cultura, a saber, por convención— su disfrute por el sujeto se encuentra vedado, obstruido, interdicto. El deseo, si no ha de extinguirse, habrá de procurarse a partir de ese momento objetos sustitutivos. Uno ama, en principio, aquello sin lo cual uno simplemente no puede ser. Bueno sería poner en duda si tal sentimiento es amor. Pero, enseguida y, sin remedio, uno ama otra cosa diferente de aquello que *no puede* —pues *no debe*— amarse. ¿Cuál de todas? ¿Quién o qué lo decide? La prohibición del incesto posee, según instruye la antropología,² una faz positiva: permite y aun activa la circulación de bienes, mensajes... y mujeres. Sin esa renuncia no hay alianza social posible. Ahora bien, en el plano del sujeto, aquella interdicción universal produce sin querer una superficie «perversa y polimorfa». El cuerpo de uno mismo es, de principio a fin, durante la infancia, y quizá toda la vida, materia de goce. El animal humano sufre una desconexión de sus instintos (lo cual termina atrofiándolos y, en el límite, extinguiéndolos) y se torna animal deseante, hablante, gozante (y sufriente). Indeterminado, incompleto, no fijado, plástico, inadaptado. Un animal «pervertido», pues. La «naturaleza humana» se confunde con la perversión (humana) de la naturaleza. Si el instinto está suspendido —por el lenguaje, es decir, por la ley, es decir, por el Otro—, ¿qué más puede ocurrir con la energía, con el *conatus* del viviente si no convertirse en *pulsión*? Al lado del «inconsciente», la «pulsión» es el concepto que, según admiten sus seguidores, arranca a Freud del suelo iluminista.

La pulsión, bloqueando al instinto, es lo que hace del animal un no-animal, un (animal) humano.

¡La pulsión, que no la razón! ¡La perversión, que no el «alma»! Las fronteras entre lo normal y lo patológico o entre lo sano y

2 Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1990.

lo enfermo, sufren una potente embestida. Con todo, ¿hay una «salud»? Si el hombre, como diría Nietzsche, es una «enfermedad de la tierra», ¿en qué destrucción y reconfiguración de la cultura encontraría su propia cura? ¿Se trata de levantar todos los interdictos? ¿Queda prohibido prohibir? Pues no, porque después de todo Freud no es Rousseau. La castración no es opcional. Lo que parece haber, en todo caso, es un buen uso y un mal uso de las pulsiones. La pulsión no puede devolverles la vida a los instintos, que tienen predeterminado su objeto, pero puede hallar un cauce adecuado en la acción: en la «obra». La pulsión, bueno será tomar nota de esto, no se agota en el acto sexual. Su congénita e inerradicable perversidad polimorfa atañe a la creación. Tal vez Freud se equivocaba al imaginar que la sublimación «curaba» al humano de sus traumas: tal vez no, pero la perversión es incurable. Esto significa que «sublimar» —o, en otra palabra, «crear»— es *parte* de la perversión.

Al cabo, «crear» significa solamente que ocurre a espaldas o al margen o abiertamente en contra de la «ley».³

La sublimación, o la creación cultural, o artística, incluso la creación moral, tiene efectos sobre lo real: no son sólo ficciones o meras fantasías. Al menos, sus efectos son decididamente reales. Freud considera, como toda su generación, o su estrato socio-cultural, o su judeocristianismo de fondo, que el humano es un animal cuya naturaleza primaria es la agresividad. ¡No es posible vivir decentemente sin un buen superyo! Uno no puede sustraerse a la sensación de que las elaboraciones teóricas se asemejan acaso en demasía al paso —siempre reversible— del miedo a la súplica, a la seducción, al berrinche, a la coquetería. Son recursos ante el poder represivo, simbolizado invariablemente por el padre. El Freud de 1908 no es el de 1930; ha sufrido dos guerras mundiales y su temperamento lo acusa junto con sus ideas. ¡No reprimir! ¡Tampoco dejar de hacerlo! ¿Quién lo entiende? Se empezará por admitir que un sujeto sólo llega a serlo si se le da la oportunidad de elegir aquello a lo cual o a quien ha de sujetarse.

3 Sigmund Freud, «La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna», en Néstor Braunstein (ed.), *Cien años de novedad. «La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna»*, Siglo XXI, México, 2008, p. 32.

A eso se reduce su ética. La ley puede ser acosada, pero nunca simplemente obviada.

La cuestión lancinante es la siguiente: no hay «uno» sin (un, el, lo) «otro», pero, ¿qué hay allí? ¿Es siempre y por fuerza el sitio de la ley?

He ahí el misterio absoluto. Lacan habrá podido afirmar que su contribución básica al psicoanálisis es haber logrado forjar la noción de «objeto *a*». El objeto *a*, en principio y fin de cuentas, no es realmente un objeto, pero es *real*. Sin ser propiamente un objeto, es ello no obstante el resorte del deseo. El objeto *a* siempre está de más, siempre se le echa de menos. ¿Objeto? No, ese objeto no tiene objeto. Aun así, o por ello mismo, forma parte de la realidad humana. Resultó *naïve* el empeño por eliminar o atenuar la «sublimación represiva» que hiciera en su día famoso a un Herbert Marcuse. Sonaba bien, sedujo a millares. Pero sin futuro. El deseo no se satisface *nunca*, con *nada*. Es que si algo *no quiere* (¿debido a que no puede?) el deseo es satisfacerse. Ser un animal que ha dejado por algún motivo de ser animal no es una condición problemática, es una condición infinitamente insostenible. He ahí la dificultad humana esencial: no puede (volver a) ser un animal, ni siquiera imaginando una vida sin restricciones (morales o de cualquier tipo), pero *tampoco* puede ser simplemente lo que es. Resuenan en la lejanía las aparentemente delirantes palabras de Hegel: «El hombre es ese ente que es lo que no es y no es lo que es».

Sin escapatoria.

2

En suma, nadie, ningún humano, escapa al estatuto de «borderline». Ya no hay neuróticos, lo que hay son (somos) sujetos afectados por una epidemia de «trastorno bipolar». Uno se siente al mismo tiempo bien y mal por estar bien, y bien y mal por sentirse inexplicablemente mal. Es un juego poco atractivo, la verdad sea dicha. Un artista, es decir, una persona decente, si de algo está harto no es del mundo, no es del «infierno» de los otros: está ahíto de ser un

sí mismo. Un humano —hombre, mujer, homo, bi, multi o transexual, adolescente, anciano o infante— es artista cuando sufre —productivamente, estéticamente— ser aquello que (se) es. Sufrir, goza, piensa, siente, crea, destruye, altera, la distancia no es muy clara. Bastante socráticamente, sin muy bien saberlo, sabe que no sabe. Sabe que muere, y para ello no hay respuesta (ni obra) que aplaque. Con todo, sabe incluso que hay algo peor que la muerte.

Destinados inexorablemente a convertirse en ruina, hay momentos y santuarios en donde los hombres divinizan su propia mierda. El animal perverso no puede sustraerse a la fascinación de su propia inmundicia. Llegado el caso, pronunciará con Baudelaire el mantra: «Oh, Belleza, monstruo enorme, espantoso, ingenuo». La potencia creativa de estos entes no puede equipararse con su poder destructivo. ¿Qué es el hombre? Negatividad, responderá el idealismo alemán. Pero esta «negación» es *anterior* al orden del mundo. La fuerza de negación abre el horizonte para que exista un mundo —con su irreductible faz inmundicia. Hay en la destreza humana algo ontológicamente siniestro. Prometeo, Epimeteo. Cada gesto humano anticipa —a su pesar— su decrepitud, el horror de la descomposición. Pues bien, nos guste o nos disguste, eso mismo *somos*. «Ni el sol ni la muerte», explica Jean Clair, «pueden mirarse de frente. Ni el sol deslumbrante, metáfora de Dios y lo inteligible, ni el otro, el sol negro del Dios astuto del presidente Schreber o del demonio melancólico de Nietzsche. De otro modo, es siempre la Muerte, descomposición, inhumación, barro, fango, *stercus*, polvo, informe, imponderable, inasequible, innombrable, lo que se os resbala entre los dedos, lo que se estrella en vuestras palmas, lo que se disuelve en vuestras narices y que no puede dejarse decir».⁴ El animal parlante lo hace en la exacta medida en que se topa con el infranqueable límite de lo decible.

...Y de lo posible. Pues, con absoluta evidencia, un ser humano *no puede* arreglárselas con su propia esencia: con su ser mortal. Por lo demás, Freud reunía en una sola categoría a eso que llamaba «formaciones reactivas», que —supuestamente— ayudan

⁴ Jean Clair, *De immundo. Apofatismo y apocatástasis en el arte de hoy*, tr. Santiago E. Espinosa, Arena, Madrid, 2007, p. 103.

a mantener «en su cauce» a la pulsión: la vergüenza, el asco... y la moral. Todos sabemos qué consecuencias se derivan de dichos ejercicios: la represión no elimina el deseo sino que lo dispara, lo catapulta, lo vuelve más incontrolable y más amenazante. Tampoco la vía de la sublimación resulta eficaz. Si el humano es un ente gozante, irremediablemente lo será también sufriente. *Nada*, enfatizará Freud, podrá garantizar «una protección perfecta contra el sufrimiento», ni «una coraza impenetrable para los dardos del destino». ⁵ El psicoanálisis, ¿una ciencia trágica? Al menos, concedamos, un saber lúcido. Porque toda sublimación y toda represión *se pagan*. «Esta operación mística», observa Lacan, «la pago con una libra de carne». ⁶ La violencia ejercida contra la violencia sólo engendra más violencia.

El problema, desde luego, no consiste en hacer de la pulsión una «fuente» de energía que será utilizada de modo más o menos civilizado, algo que las formas autoritarias decididamente nunca alcanzan, sino este otro: ¿qué hacer con el deseo (o la pulsión) si *lo que no desea es*, «por extraño que parezca», según palabras del propio Freud, *satisfacción*? ⁷ Un animal que lo quiere todo —porque nada lo contenta. Presa fácil, así, de simulacros modernos, postmodernos e hipermodernos de satisfacción garantizada. No hay límites para ello, como dice Jean-Pierre Lebrun. ⁸ El autoritarismo ha sido confiscado casi íntegramente por el Mercado. Algunos comentaristas (lacanianos) de Freud han analizado la situación contemporánea y ofrecen sus conclusiones: del sujeto «victoriano» (compuesto de sofocantes restricciones a su pulsión), al sujeto «narcisista» de hoy (convertido en consumidor universal), se obedece al mismo Amo: el «imperativo de goce» es el imperativo absoluto. «El sujeto, de ser culpable», afirma D. Koren, «no lo sería por haber cometido tal o tal otro acto «reprensible»; no, el sujeto sería culpable por no

5 Sigmund Freud, «El malestar en la cultura», *Obras Completas*, tr. José Luis Etcheverry, Vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 79-80.

6 Jacques Lacan, *La ética del psicoanálisis. El Seminario, Libro VII*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 383.

7 Sigmund Freud, «Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa», en *Obras Completas*, Vol. XI, p. 182.

8 Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, Ramonville, Éres, 1997.

haber triunfado, por no haber obtenido el objeto que esta instancia impersonal, el Mercado, le propone y le impone, por no haber gozado». ⁹

Animal mortal, herido por la diferencia (sexual, generacional, temporal, simbólica, etcétera), en estos tiempos de narcisismo ubicuitario ¿sigue reconociéndose en el espejo de lo trágico? Ello exige la admisión del apotegma laciano: el sujeto *nunca* es dueño de su lenguaje y *tampoco* de su deseo. Cuerpo, sujeto y deseo no sólo son distintos sino que mantienen en cada instante de su existencia una tensión discordante. ¹⁰ El sujeto (humano) no se completa con nada, nunca. El sujeto (humano) es el fracaso incesante en el empeño de llegar a ser un sujeto (humano). ¿Qué «es» un «ser» «humano»? Algo (o alguien) que *no acaba nunca* de ser. Pero este *no acabar nunca* es distinto en virtud de la diferencia sexual (que no es «biológica», sino simbólica): el «hombre» se incluye en el goce fálico mientras que la «mujer» se incluye de modo incompleto, «indicando la vía de Otro goce». ¹¹

¿Hombre, mujer? *En cualquier caso*, no todo.

Lo esencial, quizá, se encuentra en el carácter *indomable* del deseo. ¡Para bien y para mal! El deseo no cede, no se «arregla», no transa y no transige. ¿Quién podría jactarse de poseerlo? ¿Quién, de ponerlo bajo caución y custodia?

9 Daniel Koren, «Cultura sexual y nerviosidad hipermoderna», en *Cien años de novedad... op. cit.*, p. 123.

10 Es sabido que Lacan desarrolla este problema en *La logique du fantasme*, Seminario de 1966-67, cit. por Koren en la n. de la p. 135.

11 *Ibid*, p. 138.

*Stat rosa pristina nomine
nomina nuda tenemos*
BERNARDO DE MORLAY¹

¿De qué nos sirve estar seguros? Formular una pregunta así crinde cuentas de un indefinible pero innegable malestar. La pretensión de fundar certezas absolutas espanta en principio a las almas pías. A muchos otros les ha parecido desmedida y destinada al fracaso. Alertado contra la posibilidad del autoengaño, el *yo pienso* se engaña dos veces. Para empezar, no es seguro que sea «yo» el sitio o la sede del pensar. Tal vez se ha creído que el yo era una especie de órgano. Cada víscera en su función: *ergo*, yo pienso(a). Aquí todo se enmaraña, pues ni siquiera se puede estar seguro de lo que es, o de lo que significa, pensar. Para las almas pías, «estar seguros» es inútil. En todo caso se delata por ahí un nerviosismo rayano en perversión. Lo único que importa es el más allá —la vida eterna—, y ninguna ciencia podría comprárnosla. Sabio es quien sabe que su saber no le salva. Certeza donde anida, sin duda, una noción reducida de salvación: no

¹ «La rosa prístina está en el nombre / a nosotros nos quedan los nombres desnudos». Cf. Luis Pancorbo, *Abecedario de antropologías*, Siglo XXI de España Editores, 2006, p. 452.

es cuestión de dominar el mundo, sino sólo de que no se me venga encima.² Necesito algo, pero no sé qué (ni si es, o no). Esto de la seguridad a toda costa viene probablemente de una pérdida y un empeño de restitución. Creer ha extraviado parte de su fuerza. «No lo creo: estoy seguro», vaya frase pedantesca, aunque sólo se aplique a triángulos, conos, sumas y restas. Con todo, imposible no conceder que a menudo es aplicable. Pero, ¿siempre? El gesto tiene mucho de conjuro, de encantamiento. Obviamente, de exorcismo. «El inconveniente (o la ventaja) de cualquier escepticismo necesario», murmura a lo lejos Maurice Blanchot, «es elevar cada vez más el nivel de la certidumbre o de la verdad o de la creencia. No se cree en nada por necesidad de creer demasiado o porque todavía se cree demasiado al no creerse en nada».³ Infinidad de murciélagos sobrevuelan los desvelos y los desmayos del Cogito. La infancia, la locura, el sueño. Pero también la soledad, el dolor, el abandono, la desesperación. Quien busca asegurarse se ha blindado contra el amor. Un alma bella hallaría al Cogito frío y maleducado. No se permite, él, una lágrima. Demonio de desconfianza. Para el Cogito la existencia entera ocurre como en una película. Mírame, allí estoy, colérico, famélico, ridículo. Hasta ilógico. ¿Cuál es su frase maestra? «Ése soy yo». Tendríamos que detenernos a escuchar bien el ensalmo. ¿Quién dice que «ése soy yo»? Yo. ¿Yo? El Cogito está partido, separado, ahuecado y repetido. Se parece ello no obstante tanto a Dios... Está allí para guiarme, pero ante todo para juzgarme. Me miro hundido en el mundo y me doy hasta lástima. ¿Soy mi circunstancia? Dios nos asista. Yo consiste en distanciarme de ese inaudito barrizal que es la vida real. «Quitarle hierro a la realidad —ése es el método que asegura a la razón el dominio del mundo. Cuando sería precisamente el dominio de la razón lo que tenemos que temer».⁴ ¿Es un alma pía quien aquí se in-

2 Cf. René Descartes, *Discurso del método*, segunda parte.

3 Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, tr. Pierre de Place, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 58.

4 Christa Bürger, «Inmanencia vital», en *La desaparición del sujeto*, Akal, Madrid, 2001, p. 56. El análisis se centra en la correspondencia de Madame de Sévigné.

digna? No, es una mujer, una madre, una dama. No, por cierto, una princesa (o reina). Este método le quita al interfecto algo precioso: su derecho a la tristeza. Preferir cierta tibieza dolorida que «las heladas aguas del cálculo egoísta», las mismas que un día criticarán Marx y su noble amigo. Lo único claro y distinto es que el famoso Cogito es un maniquí fabricado por filósofos de salón. Callado, aislado, reposado, imperturbable, insociable, de espaldas al mundo. El fantasma a exorcizar se llama carne, flema, sangre, hueso, cartílago. Zeus sacándose a Atenea de su propia cabeza. Quizá la higiene del método radique en la exigencia de eliminar el asco producido por la conciencia de ser nacido, y nacido de mujer. Entre sangre, orines, excrementos, gelatinas, etcétera. Una vez apartada esa repulsiva imagen, se mostrará sin tanto trabajo que el Cogito es inmortal. Soy *en la exacta medida* en que pienso. Frase lapidaria que admitiría una mueca seca: Soy en la exacta medida en que el dolor o la alegría me impiden pensar. Se da una extraña reversión, una como insurrección del fin contra los medios. ¿Qué significa «dominar las pasiones»? El Cogito cree que piensa porque primero se ha autoanestesiado. El Señor de los sentimientos termina no sintiendo gran cosa. Pero, ¿de qué se trataba? ¿De *estar bien*, o de solamente imaginárselo? Si «estar bien» equivale a cumplir con un deber, el resultado será forzosamente ambiguo. ¿Se es lo que se quiere, o se quiere lo que se es? El Cogito es, a no dudarlo, el producto —muy deseado— de una decisión. Voluntad de no ser afectado. Estamos ante un yo de baja intensidad —pero de altísima eficiencia. Es «natural» que la «parte femenina» se solivante. Se diría que las aureola un paganismo indoctrinal. ¡Loa a la certeza sensible, al *esto* que el entendimiento y la razón repudian! Si Montaigne se decantaba por lo particular y Descartes por lo universal, alguien tendría que romper una pequeña y poco académica lanza por lo singular. Evidentemente, se fracasará. El mundo difícilmente podría no haber sido cartesiano. En suma, los árboles no hablan. Pues *lo singular*, eso que tampoco Pascal percibió, ocupado en sus cálculos teológicos, consiste en un *sí* natural a la existencia. Un «yo» sin proyecto, con su propia medida del tiempo, sin justificaciones para la vida y la muerte, sin metas, sin necesidad de

reconocimientos, ni de autorrealización, ni de autonomía:⁵ lo singular sólo está impregnado de un *deseo de real* —razón de más para encontrar siempre el fracaso por destino.

2

El Cogito —como la verga, según el chiste feminista— es la única parte útil del hombre. Lo constituye el vacío, pero al tomar distancias de su vida real experimenta el indecible placer que inflama de sangre los cuerpos cavernosos. Extraordinaria definición del alma. Rasgo irónico, pues el alma significa en principio aquello que nos conecta con lo animal. Quizá a Descartes se le pasó la mano, por más que la culpa sea fácil echársela a sus preceptores y bedeles. ¡O a sus herederos! Entretanto, obsérvese: el Cogito no es una sustancia, sino el platillo donde se servirán las viandas. Viandas cazadas, cultivadas y cocinadas por él o por otros como él, desde luego. En otras palabras, *quien manda* no es quien *piensa* que manda, sino quien ejerce activamente, positivamente, su poder. Si el Cogito sólo se piensa a sí mismo no hay modo de distinguirlo de un imbécil. Lo sostiene aquello que *hace*, no aquello que sueña en su según él muy racional meditación. Esa meditación apesta a encierro, a convento, a retiro espiritual. Extremaunción, de acuerdo. Demasiado enfermizo y culpógeno para lo que el mundo de hoy necesita. El Cogito, tendría que corregirse, no es la parte útil, sino aquello sin lo cual nada en el mundo —ni en el cuerpo— podría ser útil. Con lo cual esa *luz de la razón* ilumina el mundo en la exacta medida en que, ella misma, se queda a oscuras. Volcado a las cosas, puesto ante ellas, desaparece ante sí mismo. El anhelo de universalidad se cumple en ese borramiento: no soy otra cosa que mi circunstancia, por más que esta identidad sea *mi* decisión. En cualquier caso, es un abuso decidir que el Cogito sólo sea la sede del pensar. Concebido así, ¿de dónde extraería su fuerza? La energía requerida para actuar no procede de la representación racional

5 *Ibid*, p. 84.

de las cosas, sino de la violencia con que ciertas cosas nos parecen indignas o maravillosas. Asco o apetito, eso es más importante. Que la razón discipline al cuerpo o que el cuerpo discipline a la razón, ¿vamos a pelearnos por eso, cuando de lo que se trata es de vencer el miedo y la servidumbre? Que las cosas claras y distintas sean tan escasas en nuestra propia vida, ¿impedirá o condicionará mi derecho a ser feliz? «Amigo mío, el tejido de nuestras penas y afanes está urdido de quimeras, donde se distinguen de cuando en cuando algunos hilos reales (*réels*)...».⁶ No es temible fantasear. El sueño y la locura aportan lo suyo en este proyecto. Yo no soy lo que pienso, sino los pensamientos que escribo. Y no me detendría saber que eso que pienso es verdadero o falso, indudable o engañoso, sino *estéril*. El Cogito está enfangado en su terror al engaño; pero es peor la parálisis. ¿Qué es pensar? ¿Recordar, imaginar, planear? En absoluto, pensar es ejecutar *ahora mismo* lo que es el caso. Si pensar es escribir, lo decisivo es la fuerza, la potencia, la efectividad de un pensamiento. Es una cuestión de *punch*. Y para ello es esencial el pesado costal donde los puños se fortalecen. Obstáculos necesita el pensamiento, no vaporosas claridades. Por cierto que esos obstáculos podría encontrarlos en mí mismo. No hay sujeto que no encuentre en sí la capacidad de objetar, de objetarse. En definitiva, en todo pensamiento hay —o debe haber— un poquito de testículo... Sin que esto signifique profesión alguna de sexismo. En particular, resulta imposible negar que el Cogito ha extirpado de sí toda inclinación sexual.

¿A excepción del goce de Onán?

3

¿Existe el alma? ¿Qué es lo que otorga identidad y perfila a las personas, a los seres humanos? Adelanto la hipótesis nietzscheana: no hay subjetividad que no se haya incubado en una matriz religiosa. Y por subjetividad me refiero a un *deseo de sí mismo* que fuera de la

6 Denis Diderot, *Le Pour et le Contre*, cit. en P. Bürger, *op. cit.*, p. 98-99.

religión nunca habría podido darse. Allá en el fondo, Agustín de Hipona estará de acuerdo, aunque añadirá que ese deseo de mí no puede distinguirse del deseo de Dios *en* mí. Los antiguos creían que la verdad estaba en algún lugar afuera de uno mismo, pero Cristo nos ha mostrado que el camino es interior. El diálogo del alma consigo misma que preconizaba Platón es en realidad el diálogo del alma con Dios, que también está dentro de uno mismo. Con lo cual sospecho que la posición cristiana se reduce a la —traumática, perversa— interiorización de su confesor. Yo sólo existo y consisto en referencia (y obediencia) a ese Dios que no sólo ha creado y es dueño del mundo sino que además habita en mi interior. La esquizofrenia cartesiana llevaba un buen rato nidificando en los refectorios. Agustín habla de los antiguos de un extraño modo; un modo de hablar que a su turno me resulta antiguo hasta la pared de enfrente. Reconoceré sin regateos que la exigencia de hacer de sí mismo un relato es una idea bastante moderna, diga lo que diga o pueda decir el santo: «Cuando me confieso ante Dios no estoy haciendo un cuento, créeme. Y es que además me dirijo a Dios porque no estoy muy seguro de poder pensar o saber algo de y por mí mismo». Parece humilde, pero a un espíritu como el de Montaigne no se ocultará cierta arrogancia que hace suponer que Dios (o algo parecido) se halla en mi interior. Yo no podría partir de allí. Soy un simple mortal. Y en cuanto tal me siento inconstante, confuso, inestable, fragmentado, invadido, contradictorio, fluctuante, ebrio, renqueante... Con todo, eso me pasa a mí. Hay algo firme que sufre todas esas transformaciones. Así que incluso un «simple mortal» lo sabe perfectamente y eso le hace fuerte. Es al sólido «sí mismo» a quien le ocurren todas esas cosas sin llegar a ponerle en verdadero peligro de disgregación. Pero no me siento tan sólido como podría parecer. Más bien soy como una coloración, una tinte básica. Soy menos una sustancia que una cierta capacidad de juzgar las cosas. Soy como un *lugar* desde donde juzgar al mundo. Con lo cual uno se halla más cerca de Agustín de lo que presume. Eso que él llama «Dios» se puede reconocer como «ley» o «tribunal interior». Ya no tardará el chino de Königsberg. Saberse mortales no nos exime de pagar tributo a nuestra educación cristiana. Sin embargo, yo no juzgo mi cuerpo como la sede del pecado, y en

consecuencia no pretendo ejercer sobre él ningún tipo de rechazo o de dominio. Lo único que intento es *llevarme bien* con él. Diré incluso que no le temo a la muerte, aunque sé que sonará petulante. Ser un «simple mortal» me obliga a ser dueño de mi vida y a contar conmigo mismo en cada uno de sus momentos. Por lo demás, si escribo mis pensamientos lo hago *para mí*, como si fuera una parte de mí, un miembro más de mi cuerpo. Más aún: escribo menos para confesarme ante alguien que —plagiando amistosamente a Píndaro— para *llegar a ser* lo que soy. Descartes se sitúa, en parte al menos, a medio camino. No puede dar por supuesto a Dios, pero tampoco puede simplemente prescindir de él. No está seguro de saber y pensar correctamente, pero *para eso* necesita escribir. No posee un yo «sólido» pero *puede* (porque debe) conferirle solidez. No piensa que el cuerpo sea la sede del pecado, pero considera indispensable aprender a dominarlo. De lo contrario, él lo esclavizará. ¿Dominar para conocer o conocer para dominar? Para Descartes, dominar *es* conocer. No se trata de llevarse bien con el cuerpo, sino de ponerlo a sus órdenes. Esta relación con el cuerpo es, presuntamente, la garantía de que algún día podremos dominar a la naturaleza. Por cierto que cumplir con la exigencia divina de enseñorearnos de la tierra no es empresa fácil ni está exenta de riesgos. En cualquier caso, el trompo gira 360 grados, no 180: el Cogito posiblemente manda en su casa, pero lo hace *obedeciendo* la autoridad del mandato bíblico. Porque el Cogito no es una descripción de lo que un hombre es, sino la especificación de aquello en lo que ha de confiar. Es asunto de fidelidad, de confianza, de financiamiento, de crédito: una vez más, de fe. El paquete fiduciario viene completo. Es un *kit*. El saber es siempre aplicado. Al cabo, resultará sencillo (y erróneo) para un ilustrado acusar en el discurso del método cierta morbidez contemplativa. No recorre todos los caminos, pero indica sin miramientos la puerta que ha de abrirse. Podrá discernir incluso un dejo de indiferencia sexual. No es así, el Cogito *necesita* masculinizarse. Frente a él, un «discurso femenino» opondrá la indeterminación como defensa. Eso de «hacerse Señores» —de la naturaleza o de su humilde hacienda— no les cuadra del todo. No se sabe muy bien qué prefieren. Vivir, cuando menos. ¿A toda costa? Quizá el precio es demasiado alto.

Y no hay con qué sufragarlo. En ese discurso ya no entran ni la religión ni la distracción. El sujeto femenino escurre, incómodo, entre los entes marinos y las mascotas. ¿Qué será lo propio de este fuera-del-Cogito además de la negativa a *encajar*? «Soy como una piedra que no ha sido utilizada», escribe Henriette a Rousseau, «y queda al pie del edificio del que no ha podido formar parte. No es ni piedra angular, ni piedra de apoyo, no se la ha empleado, es sólo una piedra que se aparta para no molestar a los viandantes».⁷ Un ser que no sirve, vaya imagen de la extrañeza. Ni constructivo, ni recomendable; mas tampoco destructivo. Apartado. El afuera o el margen es apático, ahistórico. Excepcional, si bien no heroico. Ni alma bella ni alma pía: ¿conciencia desdichada? Desviación. El discurso femenino se coloca en una posición capaz de dejar a las cosas indemnes en su calidad de cosas; es la capacidad de ser o cuando menos declararse incapaz de crear objetos, manipularlos y acostumbrarse a ellos. Así no se puede ni ser ni declararse émulo de Señor Alguno. Ese singular y en cada caso excepcional Cogito sólo sabe que necesita a otro. Experimentar la compañía, seguramente eso bastará. El otro, el cartesiano, parecería estar en coma. Un coma divino. La disyuntiva se presenta ahora: o bien reconstruir el mundo a partir de cero, o bien derramarse en ese mundo que sólo por perversa introspección se imagina haber perdido.

Narciso... ¿y Magdalena?

4

En las inmediaciones del Cogito el mundo se revela tambaleante. Se dirá que casi no es un mundo. Su símil más cercano será el desierto, quizá el mar. Un firmamento, pero sin estrellas. La conexión de conocimiento y empresa ha sido puesta de manifiesto. Aduñarse de la circunstancia, apretarle el pescuezo: una fórmula que muy bien podría venir de una jovial damita estudiosa de las ciencias de la naturaleza y del alma. Al menos yo lo he escuchado.

7 Madame du Deffand, *Correspondance complète avec ses amis*, cit. en o. c., p. 124.

El Cogito es un piloto, pero ¿qué ocurre cuando no hay a dónde ir ni en qué dirección navegar? Problema que la filosofía tardará siglos en admitir en su santa sede. En Königsberg, al *poder* del *yo pienso* le será adjuntado el *deber* del *yo quiero*. No hay necesidad de innovar demasiado. El imperativo categórico es una consecuencia implícita de la centralidad del Cogito. Menos «llegar a ser quien se es» que ser Señor de sí mismo. La imagen del Señor Kien de Canetti no irrumpirá aquí por casualidad. Despedirse de toda dependencia, ser fecunda y felizmente libre... Aun si las cosas pueden no ir nada bien. Aun si, a determinados ojos, esta libertad se reduzca en lo esencial a liberarse... de la vida misma. Figuras de la *Todestriebe*. ¿Tiene rostro la universalidad? ¿Podría predicarse con el ejemplo? Inquietante, siniestra petición de principio. Eso de *confiar* en el Cogito requiere valor y, algo más: audacia. La cosa es confiar precisamente en algo —en alguien— que no sólo no tiene, sino que *no puede* tener rostro. Dios, Yo, la Ley Moral... O son seres abstractos o no serán. Con lo cual uno se pregunta si aplicarles el ser conserva algún sentido. El Cogito, al igual que el Imperativo Categórico, necesita ser absolutamente libre. Libre, incluso, del ser. Es un poco como los números. Para funcionar, se ven obligados a no designar nada. En un mundo urdido con seres que dependen unos de otros, ¿resulta sorprendente depositar la fe en objetos que no son objetos y cosas que no son cosas? Adjudicarles un rostro es malograrlos. De hecho, Moisés se equivocó cuando pretendió someter a su pueblo mostrándoles algo *escrito*, impreso en una tabla. Seguramente decirlo seguía estando de más: bastaba una mirada, un gesto. Un signo. No: el vacío que ocupará un signo. El Cogito no necesita existir para mandar. Kant secundará: en efecto, más nos valdrá vestirlos como postulados de la razón. No existen, *por eso* son irrenunciables. ¿Para qué? Para lo que disponga: «el hombre... en la medida en que es capaz, puede someter a la naturaleza entera».⁸ Lo impresionante, en Kant y en toda la cristiandad, es que ese sometimiento es la base de toda moral. Lo in-moral es *no* someterla. Sólo que esta «naturaleza» abarca acaso demasiado. No solamente las montañas y las nubes, no solamente los bosques y las

8 Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, prgrf. 84.

ballenas, sino *esto*. *Esta* vida, *este* cuerpo, *este* instante. Libertad *respecto* de lo material, contingente, azaroso, espontáneo y errático. La «naturaleza» de la que se apartan el Cogito, el imperativo moral y Dios es todo aquello a lo que *falta* asignarle fin y encomienda. El Cogito, según se ha insinuado, es menos una sustancia que un poder. Poder de cercioramiento, en Descartes, poder emanado de la aprensión, en Pascal, poder de autodesciframiento, en Montaigne. Entre ellos y Kant se perfila la silueta del Vicario Saboyano. Anuncia al prusiano: «puedo», pero, ¿quién me ha de autorizar? Pues, en principio, la duda me nace menos de la curiosidad que de la angustia. Soy perseguido y malcomprendido, luego pienso. Vengo de un terrible oscurecimiento. Dudo de mí, entonces *debo* pensar. Ese «yo» que me habita no está vacío, se encuentra atravesado por la fatiga y la desesperación. Lugar de la excepción y no de la razón. Rousseau le planta cara al Cogito. Mejor dicho, se la pinta en la cara. ¿En qué se convierte un Cogito que *existe*? Si sobrevive, no hay duda, en héroe. En principio no es nada, no es nadie, pero si nos fijamos bien es incluso admirable. Ciego y extraviado, pero con la brújula de la justicia y del bien en su (ronco) pecho. ¿Que estamos solos en el universo? ¿Arrojados como efímeras libélulas en su vorágine? Tanto mejor. La única certeza de este Cogito es la de saberse sobreviviente de innumerables catástrofes. No sólo, pues, un rostro, sino las cicatrices en ese rostro implantadas. No soy mis certezas, sino mis heridas y mis quebrantos. De cualquier forma, esa peculiaridad puede y aun debe alcanzar estatuto de universalidad. ¿De un solo golpe? ¿Saltar de la excepción a la norma? ¿Impulsado por quién? Curiosamente, por el temor, pero no a la naturaleza, sino a los hombres. «No huye de los hombres porque les odie, sino porque les teme», confiesa en el *Segundo Diálogo*.⁹ Temor al poder humano. Notable auto-reversión: el Cogito se constituye en su espanto ante el poder del Cogito. Pues ese poder es, como bien adivinara La Rochefoucauld, poder de engañar —y de destruir. La autoconciencia —por emplear el término hegeliano— no «supera» la rivalidad, el odio, la envidia: no es nada sin seme-

9 Jean Jacques Rousseau, *Deuxième Dialogue*, en *Oeuvres Complètes*, I., La Pléiade, Paris, p. 787

jantes pasiones. En adelante no será fácil descuidar este punto: el Cogito se ha construido *a partir* de estas pasiones —y enseguida se ha creído en posición de combatir las. Al «interiorizar al confesor», el yo ha dejado entrar también a sus peores (pero siempre indestructibles) enemigos.

Dominar la naturaleza, tal vez, pero ¿quién, a sabiendas de que su impulso le viene del caos sobre el cual se aplica, es capaz de poner coto al Cogito?¹⁰

5

¿Cogito que ladra no muerde? Pues de este es raro escuchar sus ladridos. La pregunta apuntaría no tanto a la ebriedad necesaria para ingeniarse en su pureza un sujeto del saber, sino a la posibilidad de que, una vez creado, aquél sea todavía capaz de embriagarse. De seguir a Baudelaire, el Cogito, del mismo modo que Dios, da nombre a una «hipótesis». Lo «real» es la cólera, el fastidio, la ferocidad. La empresa cartesiana de instrumentalizar al cuerpo bajo el comando del Cogito exige tarde o temprano menos una negación que una confrontación directa con lo demoníaco. Es posible que ese Yo autofundamentado sea dócil al Amo que se le ponga enfrente (o encima). Ni piedra angular ni piedra sin empleo: proyectil de mortero. Si el Vicario teme a los hombres, ¿para qué huir de ellos si puede escandalizarlos, ofenderlos, importunarlos, desmoronarlos? La soledad, condición cartesiana del Cogito, es para el dandi litoral de arriba: «Cuando haya inspirado el asco y el

10 Peter Bürger concluye su comentario a Rousseau con estas palabras: «El Yo surgido de la Ilustración (que) quiere ser el resultado de su propia acción se topa, sin embargo, contra algo que se escapa al modelado: un esquema de vivencia cuya sede se halla muy profunda, disposiciones del sentimiento, finalmente la carencia de límites del deseo. El choque entre deseo y voluntad de autoformación produce, no sólo una interminable serie de conflictos, sino que conduce también a que el yo no se «tenga» en ningún instante. La escritura autobiográfica representa el intento de expresar por fin la propia identidad. Que no puede parar con ello lo muestra el hecho de que el «yo verdadero» se le va de las manos al que escribe». *La desaparición...*, o. c., p. 153.

horror universales, habré conquistado la soledad»¹¹. Pasado el entusiasmo ilustrado, el Cogito se aburre mortalmente. Acedia medieval, melancolía renacentista, *ennui* romántico: padecimientos diacrónicos del yo-soy. Ese guión hace explosión con severa periodicidad. El mismo guión que conecta «ser» con «humano». ¿Por fin? ¿Yo —o el ser? Existe la tentación de aplicar, torciéndola, la sentencia epicúrea: «Si estoy yo, no está el ser; si está el ser, no estoy yo». Lacan lo silba: «Pienso donde no soy, soy donde no pienso». Nada positivo, nada provechoso se esperará de un cognoscente que tiene el poder de darse a sí mismo el límite de su poder de conocer: sabe mucho, pero esa fiebre de datos naufraga en las gélidas aguas de un saber-se mortal. ¿De dónde viene la orden de conocerse a sí mismo? Es el «oráculo», a saber, un origen que elude la presencia. Lanza la piedra y esconde la mano. No es arriesgado proponer por qué: «Vendrá la muerte y tendrá tus ojos — /esta muerte que nos acompaña /de la mañana a la noche, insomne, /sorda, como un viejo remordimiento /o un vicio absurdo...».¹² Ideado para sortearla, el yo-soy se aprehende un día —un anocheecer— en su intransferible mortalidad. Su movimiento consiste por ello en una revelación que ha de tornar al silencio. El «yo-soy» de la confesión se escinde entre un deseo de decir y un irrefrenable deseo de cerrar la boca. ¿Quién de ellos termina sometido al otro? Lo demoníaco no es propiedad o atributo del que habla o de quien calla, sino *el hecho* de que el Cogito esté sajado como un tronco por el caer de un rayo. Callar, no callar... En y por esa polaridad el sujeto, normalmente, delira. Marie-Sophie Le Royer, confidente de Flaubert, lo formularía sin ornamentos: «La realidad me resulta insoportable, querría una existencia puramente espiritual, una inocencia perfecta desde el nacimiento hasta la muerte; padezco la vida material, me resulta antipática en mí y en los otros. Querría vivir del aire, de los perfumes y de la armonía».¹³ ¡Cuánto daría esta mujer por ser, de verdad, un Cogito, un Cogito *sensible y apasio-*

11 Charles Baudelaire, *Fusées*, I, p. 660. O. c., p. 178.

12 Cesare Pavese, *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos*, tr. Carlos José i Solsora, Mondadori, Madrid, 1998, p. 61.

13 Gustave Flaubert, *Correspondencia*, Mondadori, Madrid, 1992. *La desaparición...*, p. 193.

nado! Sólo que, en lugar de «Yo», sólo farfulla: «No... No...». A menos que el Cogito sea *en primer lugar* «una nada que sufre», «una sombra atormentada». Pero un Yo sufriente, sacralmente extático o infernalmente alucinado, ¿no era justamente *contra él* que nuestro gran René se había alzado? El filósofo, en cuanto tal, ha llevado a cierta altura elaboraciones bastante alambicadas y anticuadas de por sí. ¡Porque hay un Dios, porque hay en mí, en aquello que en verdad y en el fondo soy, algo que no muere! Las almas pías no tendrían de qué quejarse, tal vez se han precipitado y malcomprendido. Acaso en virtud de que, mientras tanto, no es tan fácil llegar al fondo. Acaso porque, en el fondo, no encontremos poder alguno sino desaliento. El Cogito es, también, poder de indecisión. ¿Qué tal si, después de tantas guerras y empresas y negocios, es la *res extensa* quien libera a la *res cogitans* de su larvado, sutil, insomne narcisismo? La línea estratégica es bastante clara y distinta: confiamos en aquello que no muere a fin de sujetar lo mortal. Sí, sólo que si no muere, ¿cómo tendría el poder —o el impoder— de *apiadarse* de lo que vive-y-muere? De allí, con cierta probabilidad, la melancolía, el tedio, el *spleen*. Nombres —uno de ellos muy francés— del Purgatorio. Designa éste un reino intermedio —los budistas tibetanos lo llaman *Bardo*, un lugar entre la muerte y la reencarnación—, el efecto indeseado de una purga. El Cogito, sin ir tan lejos, es resultado de una catarsis: la purga de lo sensible, de lo oscuro, de lo confuso, de lo ausente, de lo apenas discernible, etcétera. A pesar de las buenas intenciones, persiste manchado, contaminado por su otro. ¿El alma, tocada de muerte? Ni siquiera el intelecto privilegiado de un Descartes podría explicar de qué manera se afectan mutuamente el cuerpo y el alma. Ella, dice en varias partes, *padece*. Difícil restañar la herida, demasiado complicado suturar la heterogeneidad óptico/ontológica que por otro lado las hace inteligibles. La cuestión no es la diferencia, ni siquiera la heterogeneidad, sino la necesidad de justificar una jerarquía, una superioridad. El Cogito sufre por no salir de sí: a saber, por *no tener el poder* de morir(se). Cierta tipo de asfixia le oprime la garganta. Sueña con escapar de sí abriéndose al otro, pero si esto otro sigue siendo otro Cogito la soga hasta se tensa un poco más. Sobre esta pregunta gira el mundo. ¿Y si Dios hubiera muerto de eclampsia? El Cogito está abso-

lutamente seguro, pero en exclusiva de ser una suerte de espectro. De aquello que no se puede dudar es mejor ni pensar. Ninguna certeza me aporta un miligramo de realidad. *I repeat myself when under stress*, salmodiará un día Adrian Belew. Ni siquiera el «Genio maligno» es tan maligno como el querer dejar de querer. Es su *henna*. Y esto no es un sueño, sino algo que ocurre, preguntemos entre cientos a Flaubert. Si yo no ocupo el centro de mí ni el mundo aparece en su horizonte, acciones y pensamientos se salen de sus junturas. El giro es nítidamente shakespeariano. Insinúa aquí sus membranas el sujeto estético: «Como el yo no dispone ya de coordenadas que le permitan ordenar el mundo, le ocurre como si lo percibiera todo por primera vez».¹⁴ Miedo gozoso a lo radicalmente desconocido. Pues el sujeto sólo llega a serlo afirmándose allí donde no hay certeza ni garantía. Traduce en lo intraducible. Este Cogito es umbrátil. Su certeza deriva no de una relación ni de una presencia plena sino de un obstáculo visual o sonoro, exactamente como el «yo lírico» que describe Gottfried Benn: «Reacciona al signo cifrado, a su imagen impresa, a la letra negra, a ella sola».¹⁵ Fin del primado de la vista y lo visible: pestañas, tacto discontinuo. Este Cogito «tiene sus horas»: «un yo perforado, un yo-rejilla, avezado a las fugas, consagrado al duelo».¹⁶ Nada que se parezca a un concepto. La superficie de éstos es más indigerible que la celulosa. El pensamiento no *hace presente* un pasado inmemorial: *deja pasar* a todo lo presente. Cae de bruces en la paradoja: para zafarse de la exigencia de trabajar, el sujeto ha de encomendarse a sí mismo una obra. Una lengua que rompa el incesante tejer de la lengua, un pensamiento libre de sí mismo. Esta es la consecuencia de concebir —y sobre todo admitir— un yo que sólo alcanza solidez en sus rechazos. Tanta seguridad me lleva a dudar de mi integridad: nada me vuelve más sospechoso a mis propios ojos. Un actor podrá declarar su amor por las ventanas y su odio por los espejos y tardaríamos en darnos cuenta de quién está ha-

14 Peter Bürger, «El origen de la modernidad estética a partir del *ennui*: Constant, Flaubert y los surrealistas», en *La desaparición...*, o. c., p. 211.

15 Gottfried Benn, «Problemas de la lírica», en *El yo moderno y otros ensayos*, Pre-textos, Valencia, 1999, p. 190.

16 *Ibid.*, p. 191.

blando. De sí mismo, por supuesto, pero ¿dónde habita, en que rincón se esconde el sí mismo del sí mismo? Las vísceras reaccionan. Reaccionan como reaccionaría lo real definitivo contra lo posible (que define al sujeto cartesiano). Nadie me prohíbe dinamitar las presunciones del yo sin colar en su fosa más varilla y hormigón. El ¿para qué? es soberano. Lo define la imagen del Ouroboros. «Mi idea más íntima», se lamenta Valéry, «es la de no poder ser ése que soy. No me puedo reconocer en una figura finita. Y YO huye siempre de mi persona, cuyos contornos fija sin embargo huyendo».¹⁷ Me define no mi saber, sino el saber de la futilidad de mi saber. No me identifico ni con la sustancia pensante ni con la sustancia extensa: soy la película impermeable, tornasolada y fortuita que genera esa dualidad. Asumir mi esencia mortal no equivale a pensar cada instante en la muerte, sino a experimentar la vida como una gracia sin mérito —y sin escapatoria. Como mi existencia es producto de un número infinito de azares, no tengo nada que celebrar pero tampoco nada que lamentar. No debo nada, y eso me aterra. La finitud se predica hacia delante y hacia atrás: mi existencia, como insinuará Yves Bonnefoy, es lo más improbable. Este Cogito se guarece en una singular certidumbre: pensar significa posponer con total ineficacia el momento de la ruina: «El pensamiento que procede de la misma forma que el constructor de una casa», arguye Georges Bataille, «está pensando ya en el instante en que el edificio se vendrá abajo».¹⁸ Huida imposible y ruina inminente, el Cogito se entretiene contando sus piezas faltantes. Es un proyecto, pero ¿alcanza el final? Primero lo vence la fatiga. Triunfa la impotencia de llegar hasta el último aliento. Me distraigo, luego tendría que ser. Sí, después. ¿Podría aullar como un animal herido? ¿Podría traicionarse segundo a segundo? ¿Podría desolidarizarse de sí mismo? ¿Podría aprender a repudiarse sin contemplaciones? No hay un «genio maligno» sino un «yo oscuro» que borra desde un interior desplazado y dispersado al Señor que después de todo no podría engañarme. Pensemos en un «Pienso, luego soy nada, o soy lo mismo que la noche». Observe-

17 Paul Valéry, *Oeuvres*, La Pléiade, Paris, 1960. En *La desaparición...*, o. c., p. 223.

18 Georges Bataille, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1973.

mos que incluso la sentencia clásica de Descartes *es efectivamente una sentencia* (de muerte), y ello porque en primer y último lugar *es una frase*. «Hablo, es decir, ¿pienso?». A fin de cuentas, ¿cuál Cogito? ¿Dionisos o el crucificado?

Seguramente se podrá ser las dos cosas, una detrás de la otra o al mismo tiempo, aunque en verdad ya son demasiadas.

6

Comprendemos, así pálidamente, que en el Cogito cartesiano lo que no hay es un *quién*. Por paradoja, se dirá que se encuentra en el interior de todo *quién*, siempre y cuando sea un sujeto, es decir, un yo que se sabe, se puede y se quiere yo. Descartes mismo no se acababa ni se acaba en el Cogito, pero debe confiar y confinar en él por razones teológico-políticas. Hace bien, pero la pregunta permanece enconada. Francamente, no me parece pertinente ni atinada la crítica «feminista» según la cual el Cogito es un artificio. Ningún Yo vuelve a sí (o en sí) sin el recurso y el riesgo de la palabra, y vaya si toda palabra es artificial. Cuantimás la escritura. «El pensamiento parece ser inmediato (pienso, soy) y, sin embargo, está relacionado con el estudio, hay que levantarse temprano para pensar, hay que pensar y nunca estar seguro de pensar; hay que desvelarse más: velar más allá de la vigilia; la vigilancia es la noche que vela. Siendo dolor, desune, pero no de manera visible (por una dislocación o una disyunción que fuese espectacular), sino de manera silenciosa, haciendo callar el rumor detrás de las palabras. El dolor perpetuo, perdido, olvidado. No torna doloroso al pensamiento. No se deja auxiliar. Sonrisa pensativa del rostro Sonrisa pensativa del rostro no penetrable que dejan el cielo la tierra desaparecidos, el día la noche intrincados, a quien no mira más y que, condenado al regreso, nunca partirá».¹⁹ El problema no es, si tiene algún sentido lo que dice Blanchot, elegir entre lo natural y lo artificial. Tampoco entre lo auténtico y lo inauténtico, pues el Cogito

sabe de sí en tanto que piensa y piensa en sí en tanto que escribe que piensa y es. La palabra, esa luz que ciega, esa transparencia que todo lo opaca y eclipsa. Cada frase es una pantalla que me separa indefectible de mí mismo, pero gracias a la cual adivino cierta presencia fugitiva, El problema es decidirse entre un *quién* vacío y un *quien* desgarrado o quebrado o conflagrado. El vacío puede y acaso quiere llenarse. El otro, no puede y, seguramente, no quiere. Al no querer, tampoco podría reinar, convertirse en un ojo cósmico que por puro morbo se ocupará —con todos los demás— de mí. Ese no poder colma de una como alegría. No sé si a todos, pero a mí me daría miedo depositar toda mi esperanza en un yo que, por no poder morir, da el salto mortal hacia aquello que se imagina a salvo de la muerte. ¿Quién podría detenerlo?

¿Quién, ni siquiera Descartes, en la cima del mundo o al lado de la estufa, podría una noche oscura *refutarlo*?

19 M. Blanchot, *La escritura...*, o. c., p. 124.

*¿Qué es un sujeto? ¿Qué
es un ser? Es una fuerza*

Pierre-Joseph Proudhon, *Économie*

Fuerza que se opone a toda sujeción. Fuerza de sujeción, también. «Sujeto», según se irá viendo, designa una realidad ambigua y escasamente nítida. Escabrosa, más bien. Porque un sujeto no es solamente o únicamente un individuo; tampoco coincide con la «conciencia», ni con el «yo». El sujeto no es un «rol», no se agota en la «identidad», no se cumple en alguna «función», no admite ni se consume en una «denominación» (profesional, gremial, social, nacional, cultural...).

Un sujeto es antes y después de todo una *fuerza*, pero ¿qué es una fuerza?

La fuerza o la potencia es lo que hay que pensar cuando de sujetos y subjetividad se trate. La fuerza es lo que es. Sobre ella se sostiene toda gramática y todo ordenamiento. En este sentido, *todo* es fuerza, pero la fuerza puede revertirse. La fuerza designa no el proyecto de sujeción, sino lo que ese proyecto *no alcanza*. En el sujeto, la fuerza se dobla hacia sí y contra sí.

En el sujeto no hay algo así como una interioridad. El sujeto es un *plegamiento* de la fuerza, que es siempre exterior al orden de sujeción, exterior al orden del significado, del significado social o

moralmente asignado. En cuanto plegamiento, el sujeto es un individuo, pero no sólo eso; es también una potencia, y, en particular, una potencia *de indeterminación*.

Un sujeto es fundamentalmente la invaginación de lo infinito en lo finito.

Concedamos que estas afirmaciones pueden sonar bastante románticas. El sujeto no es tal o cual individuo en tal o cual momento de su existencia, sino *lo que ese individuo podría en cada instante llegar a ser*. El sujeto es la fuerza que *sobra* dentro de un individuo integrado y remachado a un cuerpo social. El sujeto es, así, una forma de la libertad. El sujeto: el alma (libre) atrapada en un cuerpo (orgánico y colectivo).

Estoicismo, romanticismo, fenomenología y anarquismo se encuentran y se tienden la mano en esta problemática. Si el sujeto no coincide con la individuación significa que hay un *plus* al cual se le podrá denominar de diferentes formas pero que dirá siempre lo mismo: en cualquier caso, yo soy lo que soy, lo que ya no soy y lo que aún no soy. No «esto», sino «esto-y-esto-y-esto-y-esto...». Decir sujeto es decir tiempo. El individuo está como petrificado, es un fósil viviente, una «imagen»; en cambio, el sujeto remite a una suerte de fluidez temporal, a un *poder ser*, a un *dejar (de) ser*, a un *estar yéndo(se)*.

El sujeto designa (volveremos constantemente sobre ello) *la inquietud de sí*.

2

Por eso es imprescindible situar desde un inicio la pregunta por el sujeto en relación con la fuerza, lo cual a su turno exige plantear la pregunta por *lo singular* y por *lo múltiple*. El sujeto es siempre resultado, nunca origen. Es condición y efecto de un retorno. El sujeto está siempre volviendo sobre sí, pero en ese volver va por fuerza más lejos de sí. ¿A dónde vuelve? El sujeto vuelve indefinidamente a lo real.

«Lo real» es una expresión tan ambigua o tan engañosa como cualesquier otra. Pongámonos rápidamente de acuerdo al respec-

to. «Lo real» no define tal o cual estado de cosas, sino que apunta a *la potencia* que instaura y estremece sin fin a los determinados «estados de cosas».

El retorno del sujeto (el retorno *es* el sujeto) se verifica en cada instante a este «fondo» o «suelo» que es la fuerza *de ser*. Lo real es ese fondo inagotable, aunque retráctil, que es siempre algo más que (el) ser. No el ser siempre idéntico a sí, sino *la diferencia* —la «inquietud»— del ser respecto de sí.

El sujeto, según vamos avanzando, o retrocediendo, reclama no un sistema de enunciados —una «definición»— sino un esfuerzo de naturaleza topológica. Un «mapeo». El sujeto no es una (la) sustancia, sino *el espacio de una generación y de un intercambio*. Un territorio de conexiones. Y de interruptores. El sujeto no es «algo», ni siquiera el lugar de un «juicio» —epistémico, estético o moral, da igual—, sino, esencialmente, una *travesía*.

Una *travesura*, también. El sujeto se encuentra en cada instante *atravesado*: por fuerzas, por resistencias, por fantasmas, por señales, por deseos. El sujeto consiste en huir del sujeto. Se puede decir, a propósito de ello, que el sujeto nunca «está», que, en rigor, *no hay* (un) sujeto; el sujeto —individual, colectivo, espiritual...— se halla siempre *en camino*. Siempre a la víspera, siempre en falta, siempre (como) esperando a Godot:

Primero el cuerpo. No. Primero el sitio. No. Primero ambos. Ora el uno. Ora el otro. Harto del uno probar el otro. Harto de él vuelta a hartarse del uno. Así aún. De algún modo aún. Hasta hartarse de ambos. Desistir e irse. Adonde ninguno. Hasta hartarse de allí. Desistir y vuelta. El cuerpo otra vez. Donde ninguno. El sitio otra vez. Donde ninguno. Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Mejor otra vez. O mejor peor. Fracasa peor otra vez. Todavía peor otra vez. Hasta hartarse de una vez. Desistir de una vez. Irse de una vez. Adonde ninguno de una vez. De una vez por todas.¹

1 Samuel Beckett, *Rumbo a peor*, tr. L. Aguilera, D. Aguirre, G. Dols, R. Falcó y M. Martínez-Lage, Lumen, Barcelona, 2001, p. 21. Léase (mejor, peor) en la lengua original: «First the body. No. First the place. No. First both. Now either. Now the other. Sick of the either try the other.

De algún modo aún. El sujeto es entonces una vuelta, un hartazgo, una prueba, una desistencia, un fracaso en progreso: la falta *en obra*.

3

De algún modo aún. El sujeto es entonces una vuelta, un hartazgo, una prueba, una desistencia, un fracaso en progreso: la falta *en obra*. Y ello porque nada hay previamente dado en lo que respecta al sujeto. Está todo por hacer(se). Por disolverse, también. El sujeto es exterior a sí mismo. Es anterior y posterior a sí mismo. Es *aquello que sobrevive* de sí mismo. Una pura y simple, pero por lo mismo siempre complicada, virtualidad.

Un espectro, propiamente hablando. El sujeto consiste en emprender un camino y extraviarse en él. Un «éxtasis», experimentado con o sin ayudas mágicas, químicas o disciplinarias. El sujeto, siendo, es altamente improbable. Una especie de micromilagro permanente.

El hecho de que el sujeto esté vuelto de revés, como guante o como calcetín, implica varias cosas. En absoluto se trata de una «parte» progresiva y felizmente adaptada o ajustada a un «todo». *Lo que el sujeto tiene en común con su «comunidad» es que no tiene nada en común con otro sujeto*. Lo común, en todo caso, es lo no comunicable, lo no comulgable. «Tú harás del alma que no existe un hombre mejor que ella», sentenciaba René Char.² El sujeto se halla de espaldas a la comunidad, pero expuesto a lo desconocido. Habitado por lo inhabitable. «Lo que siento», escribe Fernando Pessoa, «la verdadera sustancia con que siento, es absolutamente incommunicable;

Sick of it back to sick of the either. So on. Somehow on. Till sick of both. Throw up and go. Where neither. Till sick of there. Throw up and back. The body again. Where none. The place again. Where none. Try again. Fail again. Better again. Or better worse. Fail worse again. Still worse again. Till sick for good. Throw up for good. Go for good. Where neither for good. Good and all».

2 Fragmento XI del poema *A la santé du serpent*. Vid. *Poetas franceses del siglo XX*, Ed. Letras Vivas, México, 2004, ed. y tr. de Miguel Ángel Flores y Alberto de Oliveira, p. 199.

y cuanto más profundamente lo siento, tanto más incommunicable resulta».³ Erguido por aquello que no puede convertir en instancia propia, en maniobra o manifestación del mundo. Es su propia invención, pero lo que inventa nunca es propio.

Cuando mucho, y sin proponérselo, podría ser sólo propicio.

La pregunta por la fuerza reclama —por fuerza— un horizonte distinto al de la metafísica. Exige abrirle sitio a una verdadera física. Una física que en primer lugar, o en algún momento, rompa la dicotomía caos/cosmos. No todo lo que el lenguaje ordena está en sí mismo desordenado. El caos no es previo, es consecuencia de la entrada en vigor del cosmos. La pregunta tiene que indagar si hay un sentido previo al sentido o una ley anterior a la ley. Una gramática de reserva, una gramática *de la* reserva.

¿Un código resistente a toda codificación?

El sujeto (el tema) no termina hasta que algo o alguien le interrumpe brutalmente. Tampoco conoce un crecimiento orgánico. El sujeto está rigurosamente *inacabado*. Como este texto, que intentando pensar al sujeto sólo sabe avanzar mediante desvíos. El sujeto es siempre, con o sin voluntad expresa, un excursus de sí mismo.

Un —retornando— aprender a despedirse.

4

El enemigo del sujeto no es el objeto, o el «sistema» de los objetos. Tampoco —aunque sí lo sea para el sujeto «moderno»— el sueño, la infancia, la locura, la enfermedad. El adversario no es el mal o la ingratitud y ni siquiera la destrucción (la muerte). Es de la estupidez —no de la idiotez— de quien cada sujeto ha de constantemente defenderse.

La estupidez, según observa, por ejemplo, Gilles Deleuze, es el envasamiento y empantanamiento del sujeto en el elemento de lo idéntico: es el efecto de una doma, obvio, pero también de una

3 Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*. Compuesto por Bernardo Soares auxiliar de tenedor de libros en la ciudad de Lisboa, Emecé editores, Buenos Aires, 2004, tr. de Santiago Kovadloff, fragm. 260., p. 256.

suerte de obturación. Resultado de una renuncia útil, añadiré. La estupidez es lo que amenaza al sujeto cuando éste (éstos) necesitan que todo alcance e imponga un *porqué*. Y si se pide un porqué es debido a que no se está en paz sin un *para qué*.

En este caso, a lo que se renuncia es a la gracia, punto.

El «para qué» y el «porqué» tienen ansia de universalidad. Pero si el sujeto se sujeta a lo universal es apenas para reconocerse en cuanto sujeto renunciante, en cuanto que «fiel». El sujeto moderno es un fiel: un sujeto de crédito, un sujeto de creencias: sujeto a ellas, por ellas y conforme a ellas. En sus mejores momentos, un fiel de la balanza. Un sujeto *técnico*.

El sujeto técnico está volcado hacia la luz. Lo rige una voluntad de aplanamiento, de planificación, de aplastamiento. Está hecho él mismo de placas. El sujeto técnico pavimenta la tierra porque es él mismo un esquema, un esqueleto, una piel pavimentada y extendida bajo una luminosidad regulada por sus lámparas de tungsteno, neón o sodio. Es un sujeto rigurosamente civil, material rígido aunque inflamable y relativamente quebradizo para la construcción y mantenimiento de las ciudades. Mira a lo lejos, pero en una sola dirección: importa que el pavimento no presente demasiadas grietas o rugosidades al presente mismo. El futuro ilumina su presente, único importante, habitación exclusiva.

No se trata, aquí, atajemos la tentación, de una oposición entre lo artificial y lo natural. El sujeto técnico es, de cabo a rabo, y al igual que cualquier otro, naturaleza artificial. No es hacia la naturaleza a donde arrastra el peso de lo excluido por el sujeto técnico: es hacia el abismo de los símbolos desprovistos de motivación y de empleo. A él no se opone, pues, el «sujeto natural», sino el demonio poético:

Que la tarea y la vocación del gran hombre, del poeta, no puede consistir jamás en prestar servicios a su tiempo o en preparar su camino; que su grandeza estriba más bien en no adaptarse a sus condiciones sociales, que existe un abismo, que él representa un abismo bajo el asfalto de esa civilización, opuesto a tipos incapaces sustancialmente de cualquier expresión, a mentes aplanadas por el análisis, a genitales hedonizados, a la fuga en la neurosis:

happy end. Que él deja todo esto tras de sí, que amplía las perspectivas de su origen y responsabilidad hasta donde los sistemas lógicos fracasan, que se deja abismar más profundamente en una suerte de fiebre recurrente y parto precipitado hacia el interior, hacia estratos inferiores (...).⁴

Esos «estratos inferiores» no son la mera naturaleza, su crudeza, o su violencia, sino una especie de *presente ancestral*, un presente sin fondo y sin sentido, sin «plataforma». Hacia un *presente sin plan* está atraído todo lo que la técnica no toca ni revoca del sujeto.

5

El sujeto es, tras todo esto, en esencia abismático; pero también una composición de estratos o de placas. El sujeto técnico consiste en el acorazamiento de determinados estratos: un devenir escarabajo, una voluntad o pendiente quitinosa. Debajo de los élitros quedan las alas, resquicio para lo fantástico. Rendija para «lo estético».

La zona quitinosa es protección, pero también amenaza. La estupidez consiste en quedar íntegramente impregnado y cubierto por su baba. El sujeto deviene *cliché*. Pierde, al cuidarse demasiado, al *culearse*, su singularidad. Página de enciclopedia, pieza de directorio telefónico, sujeto predecible de extremo a extremo. Miedo cerval a la locura, a la *manía*. Miedo al sueño. Miedo, digámoslo bien, al *presente ancestral*.

Pero si, según iniciábamos esto, el sujeto es cierta fuerza, o «una» fuerza, significa que consiste en una reacción: reacción a sí mismo, *al sí mismo*, entendido ahora como esa «imagen» que se refleja en la iridiscente coraza. Narciso se pierde al encontrarse en su propia efigie. Traducción «moderna»: el sujeto técnico se confunde con su propio exoesqueleto. Y contra esa confusión despierta el sujeto en su porción o dimensión incoercible.

Este despertar puede recibir el nombre de crueldad.

⁴ Gottfried Benn, «Problemática de la poesía», en *El yo moderno y otros ensayos*, Pre-textos, Valencia, 1999, tr. Enrique Ocaña, p. 49.

Es miedo a las consecuencias paralizantes o estupefacientes del miedo. En esto, Kafka y Artaud se encuentran. El sujeto sólo existe en el ejercicio de la crueldad contra su fidelidad, contra su comunicabilidad, contra la «persona», contra el *citizen* que el es, sin remedio, pero que *no sólo* eso es. La crueldad nunca es exterior al sujeto, es su retorno hacia sí: distancia que *desconoce* las placas y corazas como propias. De ahí el valor antiprofético de *La Metamorfosis*. No es la conversión en escarabajo lo que provoca terror: es el terror —el miedo a lo Otro— lo que nos vuelve escarabajos.

Los élitros o corazas, se entiende, no son propiedad o pertenencia exclusiva del sujeto. Ellas son un efecto del lenguaje, es decir, de la comunidad. La coraza *es lo común*, es decir, aquello que —por servir— ha perdido virtualmente toda singularidad. Para llegar a ser sujeto, el sujeto ha de quebrarse, ha de fisurarse, ha de estremecerse. El sujeto *es* la perturbación de sí. Nunca su reposo. Jamás su autotransparencia.

El sujeto, por ironía, por higiene, es siempre el lugar y el advenir de un desacuerdo.

6

En la «era de la comunicación», todo es transmisible —pero hay cada vez menos *qué* transmitir. La comunicabilidad torna estúpido al sujeto, pues él llega a imaginar que lo que puede poner en común agota su ser. No sólo porque todo puede decirse y comunicarse, sino porque cree que *debe* hacerlo. Mas si el sujeto es un plegamiento, un doblez, un retorno, o una huida, lo es en cuanto se relaciona con la existencia de algo incomunicable, secreto, relictante a la palabra, al gesto, a la significación.

El sujeto no está «comunicado» con otros sujetos o estados de cosas como si de un complejo de información, de un haz de bits se tratara. El conocimiento ampara o recubre sólo una zona de la subjetividad, y ni siquiera la más abierta a la conectividad. Tampoco es, complementariamente, un «sujeto de reconocimiento»

necesitado de credenciales o membresías. El sujeto está y —más bien— no está presente en semejantes operaciones. Él es su propia «trascendencia», aunque ella, porque es una huida y un retorno de sí, jamás logra abandonar el plano de inmanencia. El sujeto humano está en continuo deslizamiento y retracción de lo no humano.

En ese espacio que no es extenso y en ese tiempo que no es mensurable *ocurren* las conexiones que hacen del sujeto una suerte de erizo o pulpo o anémona de mar. Raramente un cardumen. Pues no es nunca el individuo el que entra en comunicación —lingüística, social, sexual— con otros individuos, sino el sujeto que se «reelabora» (no demasiado deliberadamente) a partir de su atención a lo otro de sí. Otro que, por un costado, él mismo «es». Nunca soy yo el centro o el módulo de las (mis) conexiones.

El sujeto es esencialmente el *antes* de la individuación, el *antes* de la identificación. No un coágulo sino una potencia en uso o en *stand by*.

En tal sentido, y dicho al paso, no es posible ya seguir imaginando o mimando a un presunto «sujeto revolucionario» —el proletariado, o el campesinado, o los intelectuales, o las minorías étnicas o de transexuales, etcétera—, porque el sujeto es, antes de todo proceso de captura, de inversión, de clasificación o de troquelado, *lo revolucionario* que hay en cada persona o identidad ya constituida. Es su margen, su fluidez, su refractariedad: en una palabra, el sujeto consiste en su resistencia al Estado (pues todo Estado es, por definición, estacionario).

La esencia —el secreto— del sujeto es aprender sin descanso a borrarse a sí, para dejar que las conexiones ocurran.

7

Un espacio de borradura de sí, es decir, del mundo. Pero la borradura no es negación. La borradura de sí, la borradura del mundo, es la verdadera afirmación. ¿Afirmación de qué, o de quién? Afirma, se afirma, la fuerza. Precisamente eso que el sujeto es, pero que tarde o temprano resulta capturado por las maquinarias que

él mismo —en común— pone en marcha. La fuerza, eso que el sujeto es pero que también es enseñado y llevado a interrumpir.

Un vacío, una nada por experimentar. El lugar inextenso de una afirmación. El sujeto es siempre el sujeto de una experiencia. No «comienza» antes de la experiencia: nace en ella, con ella, con frecuencia contra ella. Siempre *in media res*. Nada de *tabula rasa*. El individuo está prefabricado, el sujeto no. El individuo viene impreso en las instrucciones de la maquinaria, el sujeto es su disfunción, su *mal paso*.

El sujeto es condición y resultado de su propia invención.

Tal sería su «naturaleza». Nada previo, nada «latente». Construcción a partir de lo dado. Potencia de indeterminación. Escape de sí y de sus máscaras. Irrupción de lo otro de sí. Se comprende bien: tal sería el nombre de la «experiencia». Emergencia de lo real, es decir: de lo múltiple. Emergencia de lo en devenir. No de lo hecho, no de lo «realizado», sino de lo real: lo en gestación/disolución. El sujeto es *physis*, sólo así podría llegar a alcanzar el grado *virtus*.

La cuestión que ahora —y para terminar de salir de aquí— cabe formular es la siguiente: ¿cómo pensar la fuerza *antes* de que ella «toque tierra» y se disipe en sus formas? ¿Qué pasa con ella? ¿En qué se podría distinguir del tiempo, o mejor aún, del acontecimiento?

En suma, ¿cómo pensar al mundo antes del mundo?

1

En general, de uno mismo hay poco qué estimar. Tenemos poco qué ver con lo que en un momento dado somos. Y si algo tuviéramos que ver con eso que somos no es porque sea «nuestro», al menos no en el sentido en que se posee una prenda íntima, un artefacto, una mascota, una casa, un automóvil, un juguete, unas tierritas, un gesto. Uno puede tener propiedades, pero uno nunca se tiene a sí mismo en propiedad. Claro que se puede llegar al otro extremo, y despreciarse con encono, estar siempre reclamando, quejándose o lamentándose. Vivir toda la vida dentro de este cuerpo, qué desgracia. Es lo mismo, sin embargo. Demasiado amor es casi lo mismo que demasiado odio. Si el objeto de estos sentimientos es uno mismo, la cosa empeora y se agudiza. Hay complejos y patologías insoportables en los dos sentidos, en el egolátrico y en el altruístico. Estamos rodeados por ellos.

Lo mejor, sin duda, sería dejarse ir, siempre con una buena dosis de atención y de distanciamiento. Con atención: no basta con ser lo que uno es con simple naturalidad. Hay naturalidades aprendidas, prácticamente toda nuestra supuesta naturalidad es cultural. Hay que aprender a conducirse con naturalidad, hay que saber actuar con espontaneidad. ¿Dónde se aprenden estas cosas? ¿Quién, profesionalmente, podría enseñárnoslas? Tal vez allí resida una de las claves para abordar este asunto. Advirtamos por lo pronto que

la espontaneidad es una forma de la atención; atención a lo que uno hace o deja de hacer, atención a los demás, atención a todo aquello con lo cual uno se encuentra o con lo cual se desespera. En esta atención, bueno será reconocerlo, hay también un poco de desconfianza, un cierto combate contra el simple dejarse ir.

Habría que dejarse ir, desde luego, pero con distanciamiento, con escepticismo, incluso con no poca sorna: pues uno crece, si crece, combatiéndose a sí mismo, separándose una y otra vez de lo que se ha llegado a ser. Para crecer, por crecer, uno se contempla a sí mismo como si fuera otro, o yo mismo pero más chico o más tonto o más antipático, alguien que a veces detestamos por estar constantemente tan cerca y ser tan limitado y predecible y dedicar tanto tiempo a conocerse y motivarse. No nos escandalicemos: para soportarnos a nosotros mismos hace falta una singular disposición a la crueldad y bastante sentido del humor. Del humor *negro*, sobre todo.

Notemos pues, ya desde el comienzo, que en toda autoestima hay saludables grados de odio y de fastidio por lo que aquí y ahora cada quien es. En este sentido, es preferible, por regla general, no sentir, ni al principio ni en medio ni al final, demasiado afecto por uno mismo. A pesar de todas las apariencias, subjetivas y objetivas, uno nunca está en el centro de todo lo que hay. Salir del centro es darse cuenta que todo lo que podría arrebatarnos, o apasionarnos, está afuera, acechándonos, a punto de huir. A pesar de todo, uno puede, con suerte, despertarse un día convertido en la cucaracha de Kafka. Eso, por horrible que suene, ya sería algo.

Vamos a dar otro paso, un paso un poco más teórico, en esta misma dirección. Cada uno de nosotros es, en cierta medida, el espacio y el tiempo de una experimentación. Nada más. No hay nada detrás de esta voluntad o de este destino de experimentación. Anímense a preguntar. Asómense: no hay una «naturaleza», o una «esencia», ni siquiera un «ideal» por encima de lo que es ser humanos. Ser humanos es estar incompletos, es decir: carecer de esencia, carecer de naturaleza, carecer de sustancia, estar como arrancados de ellas. Lo humano no es ni bueno ni malo, es simplemente experimentar, en el gozo, en el dolor, en el tedio, en el abandono, esa carencia de ser. Ser humanos es *no ser* naturaleza, estar condenados

a vagar en la insustancialidad y la ausencia de esencia. No hay programa, no hay plan, no hay proyecto, no hay algoritmo. No los hay *fuera* de nosotros, pero dentro de nosotros sólo se dan cambios que nadie, que ningún programador ha preestablecido. Somos algoritmos genéticos, pero suspendidos, desplazados, contravenidos. Somos el espacio puro de lo posible, y estamos casi en cada instante pendientes de lo imposible, enceguecidos y enfebrecidos por ello. Un perpetuo estado de inacabamiento, una incesante, desgastante exposición a lo impredecible y a lo inasequible.

Somos pequeñas, efímeras edificaciones levantadas al acaso en las caprichosas arenas del azar. Compruébenlo, para llegar a esta conclusión no se necesita darle tantas vueltas.

Seguramente por eso —y no luchando contra ello— tendría que apreciarse nuestra vida. Allí está la raíz de la estima: somos un exceso de carencia, un trozo ínfimo del ser, pero un trozo sin límites, un trozo indefinido, un trozo abierto, un trozo por hacerse. Somos tiempo, eso es lo malo. Ser tiempo no es lo mismo que *tener* tiempo. Nadie tiene tiempo. El famoso artista neoyorquino Andy Warhol, el que hizo de las sopas Campbell's un emblema del arte moderno, decía: «Procuro pensar en qué es el tiempo y lo único que puedo pensar es... «El tiempo es el tiempo que fue».¹ Pensar el tiempo es pensar siempre a destiempo, pues el tiempo no se detiene por más que intentemos cortarlo en pedacitos.

Fíjense: nos despertamos y buscamos inmediatamente algo que nos ayude a matar el tiempo. Matándolo nos imaginamos ser alguien. Ser alguien es contar con un demás, con un todos los demás. Podemos contemplarnos sin enfadarnos mucho; olemos nuestra piel, movemos las manos, vamos al baño, nos miramos la cara, caminamos, trabajamos, a veces podemos leer algo, escuchar música, comprar algunas cosas, sentarnos a aburrirnos al infinito con el infinito. A veces como que estudiamos, o pensamos en el porvenir. Por lo general, simplemente obedecemos. Acatamos órdenes sin ofrecer demasiada resistencia, eso nos ayuda a pasar el tiempo. De todos modos es espantoso tener un día o una noche la boca seca, la

¹ Andy Warhol, *Mi filosofía de A a B y de B a A*, Tusquets, Barcelona, 1998, p. 119.

mirada seca, la memoria seca, la mano seca. Podemos ir siempre a dormir, aunque con frecuencia ello sea peligroso. Ya diré por qué.

Lo que somos es tiempo, un tiempo precario, un tiempo que aunque se desperdicie jamás alcanza, y lo primero que buscamos es matarlo, matar el tiempo, eso que no sabemos qué es, eso que siempre *ya fue*, *ya se fue*, que no retorna aunque Borges y Nietzsche precisen lo contrario, que no se recupera aunque Proust llene miles de páginas para terminar mostrando que el tiempo es después de todo pura pérdida. Pura *santa* pérdida. ¿Cómo amar, cómo estimar algo que ni siquiera sabemos qué es? Bueno, no eludamos la paradoja: el tiempo no es, el tiempo o *ya fue* o *todavía no llega*, y eso nos deja, animales que mueren, que mueren porque saben que mueren, en una posición sumamente incómoda, asaz frágil e inestable.

Estamos, pues, desde el principio y hasta el fin, a la deriva. Me corrijo: no estamos a la deriva, *somos* esa misma deriva. Ninguna identidad —toda identidad es ficticia, o momentánea— nos salva o abriga de este deslizamiento. ¿Qué tendríamos que apreciar de todo esto? ¿Lo que se pone por encima de este fluir desde ninguna parte hacia ninguna otra? ¿El «yo»? ¿Y eso qué es? ¿Mi cuerpo, mis ideas, mis miedos, mis rechazos, mis alucinaciones? En una ocasión me preguntaron, en la intimidad, qué era lo que más me gustaba de mí mismo; después de muchas vacilaciones, me quedé como idiota sin saber qué decir. Sólo logré balbucear que quizás podría agradarme algún rasgo de mi carácter. Nunca supe exactamente cuál. Para poder responderme, tuve que escribir un librito, y al escribirlo, debo confesarlo, me sentí mucho peor. En ese libro me repetía que nunca somos lo que elegimos, que no somos la vida que hemos elegido vivir, sino aquello que, casi sin nuestro consentimiento, casi sin nuestra adhesión, nos ha elegido a nosotros. Lo cierto es que nada, o casi nada, me gusta de mí mismo.

Quizá, quizá sólo el estar atento y contento cuando alcanzo a desprenderme y a olvidarme de mí.

No hay nada malo en no ser especial. Menos aún en serlo. Me parece estúpido, abisal y ofensivamente estúpido, proponer reglas para la elevación de la autoestima. Cualquier sermón nos vuelve un poco más tarados, ya no se requiere de ningún esfuerzo extra para constatarlo. ¿A quién le importa cuánto me quiero? Mientras más me quiero menos interesante resulto para aquellos a quienes, en un golpe de la fortuna, en medio de un microscópico milagro, sí podría comenzar a querer. Los que se quieren mucho son, normalmente, unos hígados. Todos los conocemos, y no es del todo injustificado sacarles cortésmente la vuelta. Les fascina ser protagonistas, ser el centro de atención, el ajonjolí de todos los moles. Se molestan de inmediato, y saben cobrárselo, si no ocupan ese lugar. Una dosis excesiva de autoestima los vuelve intratables, repulsivos, increíblemente aburridos. No es necesario que sólo estén hablando de sí mismos y que toda la conversación, caso de haberla, gire en torno de ellos. Pueden, faltaba más, fingir que les interesan los otros. Pero invariablemente terminan asomando el pie del que cojean. Siempre se sienten *soñados*.

El problema, supongo, es que *no sabemos qué amar* de todo aquello que en algún punto de la vida somos, de esa impensable conjunción de casualidades y esa sutil cadena de decisiones, superficiales o irreversibles, grandes o pequeñas, propias o ajenas, que nos constituyen como individuos únicos. Sí, cada quien es un ejemplar único, pero eso no forzosamente se experimenta con alegría, no se vive como si fuera un premio. En realidad experimentamos algo de culpa en esta distancia insalvable respecto de nuestros prójimos. Nos apresuramos, con o sin conciencia, a ser como todos, nos urge borrar nuestras diferencias, es difícil o cansado convivir con ellas. Por eso nos vemos, paso a paso, obligados a tomar decisiones, a habituarnos a ellas. Qué estudiar, qué no comer, qué camino seguir, cómo usar nuestro cuerpo, a quiénes emular, de quiénes alejarnos, cómo peinarnos, dónde, cómo y con quiénes vivir. Tener una personalidad, mas una personalidad reconocible.

Pero también es cada vez más difícil disimular que en cada decisión perdemos algo, porque cada decisión es una incisión, un

corte, una rescisión, una a veces no tan insignificante ni inocua amputación de algo que, nunca se sabe, *pudimos* haber sido. No porque tuviésemos algún talento escondido que jamás exploramos o despertamos, sino porque nada, en la existencia humana, es fatalmente necesario. Lo único fatalmente necesario es que esa existencia tenga un fin, que llegue a él. Pero dentro de ella nada está escrito ni prescrito ni, de antemano, proscrito. Detrás de la ley encontraremos por fuerza un abuso, o una exageración. La existencia humana es una superficie plegadiza de inscripciones y de tachaduras, un vacío y una como inspiración, algo que finalmente se resiste a lo que los humanos, para sobrevivir, para *ir pasando*, necesitan y esperan de ella. Por fortuna.

Atengámonos al hecho de que en el fondo de cada uno de nosotros no hay ninguna identidad, es decir, algo que sobreviviría íntegro e intacto a todos los cambios y a todas las catástrofes, algo que se mantendría redondito como por fuera del tiempo, a salvo de él, sino una especie de *fondo de reciclaje*, un campo —un *campo santo*— formado con los restos y los fragmentos que las decisiones y los azares han recortado y cepillado de nuestra vida a lo largo de los años. Para todos los efectos prácticos, en cada uno de nosotros hay algo que *no va*. Esos restos y rebabas, estos cristales que no encajaron en ningún vitral, y no sólo lo que en apariencia no sufre modificación alguna, también lo somos cada uno de nosotros. ¿No podrían ser el principal objeto de nuestra autoestima? ¿No será, por lo demás, precisamente ese el material de nuestros sueños?

Ser diferente es, por lo común, una carga. Ser diferente es casi lo mismo que estar equivocado. Pero *uno* es diferente, no importa cuánto, ni por qué, ni importa tampoco el significado o el costo de serlo. Uno es diferente por la misma razón de que el tiempo —y nosotros, según decimos, *somos* tiempo— es un diferir de sí mismo, un excederse a sí mismo. Cuando preguntamos «¿qué hora *es*?» tendemos a pensar que el tiempo *es* esa hora, las doce del mediodía con cinco minutos, las seis de la tarde, etcétera. Creemos que el tiempo es o coincide totalmente con el modo en que lo medimos. Vana ilusión. El ser no reposa en sí mismo, el ser, para volver al tema, no se «estima» tanto como nosotros querríamos, y ándale, el ser es entonces tiempo. El ser está perdiéndose a sí mismo, apar-

tándose de sí, dejándose ir, abierto y anhelante, entregado a lo que él no es. No sé si eso se pueda amar, o estimar, pero sí sé que ese perderse en lo otro de sí sin esperar nada a cambio, nada en justa retribución, es una buena manera de referirse a lo que se juega en la palabra amor.

Alguna orden que viene del fondo del tiempo manda amar al prójimo como nos amamos a nosotros mismos. Reconozcamos que es una petición no sólo impracticable sino literalmente absurda. El amor al otro no es una mera extensión del amor al sí mismo. El sí mismo, según se deduce de todo esto, es impermeable al amor, casi indigno de él. De lo que uno ha llegado a ser no sería de buena educación ni renegar ni afirmarse sistemáticamente; uno no se tiene en propiedad, ya dijimos, pero *tampoco el otro* puede usufructuarnos o tomarnos en arriendo. No podemos, ni siquiera atrapados en el síndrome de Estocolmo, amar a nadie de quien seríamos voluntarios o involuntarios rehenes. Al prójimo se le ama, dado el caso, porque está allí, porque en el fondo es un extraño, y no porque sea como yo y en él encuentre una reciprocidad más allá de toda pérdida y una respuesta más allá de toda pregunta.

No, es al contrario, siempre se ama al prójimo porque sí, porque en primer lugar, bendito sea el cielo, *no es como yo*, y porque en segundo lugar no tiene ninguna obligación de responder a mis demandas ni de satisfacer mis necesidades ni de asegurarme o blindarme en mi desamparo ni de sanar todos mis quebrantos. Amar al prójimo no debería ser un mandamiento sino más bien reconocerlo como una especie de lujo. El lujo de querer algo que no puede pertenecerme, de querer algo que escapa a todas mis maquinaciones, a todos mis enredos, a todas mis palabras, a todos mis reclamos. *Por eso* se ama, no porque el prójimo repita y entre en resonancia con mis carencias y mis ansiedades. Desengañémonos: el amor es cualquier cosa menos compasión. Es en este sentido que podemos ahora admitir que no hay amor sin lujuria. La lujuria es la imposibilidad de amarse a sí mismo como se ama al prójimo: a saber, locamente, mortalmente, desesperanzadamente.

Intentemos volver al principio, o al menos a uno de ellos. Si la vida no ha repartido sus dotes de una manera equitativa, ¿tendríamos razón en juzgarla, o el simple derecho de hacerlo? ¿Desde qué plataforma, y con qué propósitos? Nada está realmente asegurado, y la vida es preciosa no a pesar, sino a causa de ello. Hay errores que cuestan, pero sin errores nada sería habitable, y mucho menos estimable, y muchísimo menos amable. Existir es errar, eso lo sabían, entre otros, los estoicos. La vida, una errancia represada por la costumbre. Repárese al pasar que los discursos corrientes de la autoestima se suelen centrar en esta cuestión de la seguridad. Venden mucho con ese tic nervioso. Bueno, no hay nada más dañino para un ser mortal que la seguridad, como decía Macbeth. Si es cierto algo de lo que hasta aquí hemos dicho, la verdadera autoestima arrancaríamos de la voluntad de asumirnos en nuestra deriva y nuestra falta de asidero firme. Se trata de una suerte de huida, y se trata también de afirmarse en el seno de una existencia irremediablemente marginal.

Porque lo que nos constituye es el desgarramiento. Uno está a punto de nacer a cada instante. Uno está a punto de retirarse a cada instante. Uno es lo que se ofrece a la mirada y a la súplica y a la réplica del otro, pero también es lo que se le sustrae y queda en sombras. Hay en cada quien una zona de clandestinidad, un lugar sin espacio donde el trabajo del día se reacomoda y se disipa. Uno es sus sueños, pero los sueños no sólo, como lloraba Calderón, sueños son, sino que nunca alcanzan a ser nuestros. Si son sueños, no es ningún yo quien los alumbraba, ningún nosotros quien los administra. Lo más íntimo permanece secreto para cada individuo. Pero desde ese secreto persiste en su ser individuo, desde allí se rompe contra la sustancia del mundo como un oleaje contra el acantilado. Uno llega a tomarse cierto cariño solamente cuando el alma se rompe, cuando la voluntad se convierte en pura espuma.

Detengámonos sólo un segundo en esto. ¿Cómo cobrarse estima a sí mismo, si ante todo somos un parpadeo? Ensayemos una mínima descripción. Esta presunta profundidad de las cosas podría ser un efecto de la superficie, del sol que se extravía en sus reflejos

sin número. El sol, concedámoslo sin prejuicios astrofísicos, consiste en *no retornar*. Allí —es decir, aquí, pero sobre todo en ese allí que ya no está y ni recuerdo del todo llega a ser— está todo, expuesto, tíbiamente a la mano, tentando minuto a minuto a la voluntad. ¿Sólo a ella? Ojalá y no. Todo un mundo que gira sobre sí mismo, casi sin volver sobre sus pasos, y sin acertar a entrever eso que viene. No vendrá, eso también lo adivinamos al instante. Y no vendrá precisamente porque estamos esperándolo(a). Parpadeamos, y todas las cosas siguen obstinándose en su silencio, entre el incesante e insensato murmurar de la gente. Puedo hacer el esfuerzo de pararme, de dejar de moverme, es decir: puedo proponerme a mí mismo pensar por un momento, pero este momento sólo consiste a su turno en intercalar otro parpadeo. No es uno, es, con suerte, una cascada. No se trata, apresurémonos a atajar el lugar común, de la experiencia del asombro. No podría serlo, estamos en los balbuceos del siglo XXI y la brisa del mar es intensa. Ahora más que antes, más, por lo menos, que ayer. Demorémonos de cualquier manera en este momento: nada asombra ya, nada llama ya nuestra atención. El girar del mundo sobre su propio eje suscita en el espíritu una somnolienta aceptación, un *así es* que roza la más completa indiferencia. Se cortan o interrumpen conexiones, se pasa por encima o al lado de ellas, se renuevan sin mucho gasto (ni gusto). Da igual.

¿Todo? Observamos con desconfianza creciente la dureza provocada. Una dureza que en este instante es, mirémosla, naturaleza. La dureza que jamás imaginamos encontrar en las cosas más tiernas y más expuestas. En su fruta. Si todo da igual es por algo, queremos saber en detalle qué llevó a todas las cosas —a las que interesarían por encima de las demás— a este punto. Hay una evidencia: la apariencia está reducida en su integridad a su existencia de signo. Este cuerpo en el que nos sentimos siempre medio incómodos aun si vence la sensación de estar a él demasiado acostumbrados, no es sólo un cuerpo. O lo es, pero lo es porque en primer lugar es un billete. Este cuerpo tiene cara de pasaje, de viático, de túnel aéreo, de puente bajo los rifles. No eres tú, tienes que aprender desde cero a decírtelo. Estas manos y esta mirada participan involuntariamente en una transparencia común.

Cada vez nos resulta más difícil, más *raro*, toparnos con alguien, llegar a algún lugar, conversar, quedar en simple reposo. Hay, por el contrario, una exigencia simétrica, paulatinamente más perentoria y desesperanzada, de encuentro, de «magia», de «química». ¿Romance? ¿Sacrificio? ¿Gratitud? ¿Desamparo? Palabras en desuso, por no decir: en desgracia. Este mundo, es decir: la arena, las palmeras, el cielo, el tiempo, la sed, los recursos de la piel, es decir: tú y yo y el abismo que nos cerca y nos acerca; este mundo, en su disponibilidad universal, dice a cada momento que no puede ser abrazado. No importa: lo que este mundo deja, esconde o evoca, permanece sin sepultura. Hoy es más que nunca el tiempo de Antígona.

No es posible decidir si es aborrecimiento o atracción lo que sentimos por nuestros límites. Las religiones, advirtámoslo, persisten, poco o muy modificadas por el tiempo, y su misión sólo ha sido hacer de esta anulación del límite su permanente e intachable salvoconducto. Ninguna religión sabe qué hacer con el cuerpo, por eso quiere hacerlo todo con él, es decir, contra él.

Toda sencillez está amenazada, toda escritura y todo hallazgo son ocasión para contaminar y contaminarse. ¿De qué? No de algo ajeno y peligroso, no de algo desconocido. Por el contrario. Esta polución es la inmensa polución de lo mismo, es decir, de esa abstracción que desde hace centurias recibió en el extremo de Europa el título de *poderoso caballero*. Digamos que, en este jueguito, hasta la belleza ha perdido sus prestigios. La belleza sólo es ocasión de...

Observemos a nuestro alrededor. Nadie realmente sufre, nadie realmente goza, sólo parpadea y se ocupa de otra cosa. Mas no reacciona así porque no entienda, sino porque quizá entiende demasiado bien. Mientras más claro se ve, más se hunde en ese saturado y multicolor vacío. Nada basta, se tenga o se anhele. Es la inquietud que emerge y se despeña en la amnesia. No es ya la supervivencia del más apto, ni del más fuerte, sino del más inconexo. El reto es poner a punto, mano tras mano, un sistema de flotación. Cualquier simulacro o tejido de creencias es y no es suficiente: todos son desechables. Ya no parpadeamos por falta, sino por exceso de claridad. Es que no encontramos el modo de despedirnos, no sabemos ya saludar o dejar llegar. No sabemos a qué vamos a nin-

guna parte, pero sabemos que cualquier parte que conozcamos está como agazapada. Ni es la felicidad ni nos esperará la gracia.

En cualquier lugar al que vayamos lo que está como agazapado es el lugar mismo, el espacio donde todo conspira para que una inspiración encuentre su sitio. Cada cosa y cada gesto y cada palabra y cada olor y cada gemido tienen vocación de ser el signo de todos los signos, su insolación, su infinita cobertura del mundo. Este mundo que es principalmente un tejido de signos suspendido sobre lo que no tiene nombre. Desde allí, aprender a flotar se presenta como un compromiso, como un pacto con la vergüenza. Es preciso esperar, posponer, administrar, intercambiar. Es preciso trabajar, es decir: matar el tiempo y levantar con su cadáver un sistema de objetos y de reglas de tránsito y de transacción. Una casa para que cada yo se encuentre tranquilo. Pero parpadeamos porque hay algo casi intangible que se pierde en este juego. Perdemos la suerte del encuentro, perdemos la brújula del instante, perdemos la exuberancia que nos hace ser más de lo que somos.

Digamos, encaminándonos al final, que uno no puede llegar a ser objeto de amor si no es estrellándose y extraviándose en todo aquello que nos rebasa y de lo cual salimos maltrechos y como sobrando. Y esto es así porque «yo» siempre es el resultado de un montaje, de una adaptación, de una historia que el lenguaje o la tradición o el hábito se cuentan a sí mismos. La autoestima comienza cuando sabemos que allí no hay un yo dispuesto a ser querido, un ser desmedrado demandando afecto, sino un vacío indisponible, un desdoblamiento sin término a la vista. Más aún: un parpadeo expuesto a la improvisación. «Yo» es *lo que queda* de la experiencia del cuerpo, su sobrante, su difuminado contorno, su papel secante. Nada que amar si no es por lo que ese yo interrumpe y bloquea.

Todo esto implica desde luego hacerle un lugar al sufrimiento. En la cultura cuajada en el perol del cristianismo, el dolor se expía, el sufrimiento encuentra explicación en un sistema de culpas. Morir, padecer, son castigos merecidos por una falta. Desprenderse de esta cadena es arduo esfuerzo. Pero es preciso alcanzar el punto en el que el dolor de ser lo que se es y de no ser lo que se quisiera deje de funcionar como un analgésico. La culpa hace del dolor

un sentimiento horrendo pero producto inevitable de algo que hicimos mal. No es así, el sufrimiento está asociado con la belleza, con la plenitud, con la generosidad: con el amor. Hay un padecer sublime, un delicioso tormento que se relaciona con ese desprendimiento de sí, con ese distanciamiento y separación de sí del que vengo hablando desde el inicio. No hay nada culpable, nada expiable, nada reprochable en este dolor, pues es el dolor de ser, de estar arrojados al tiempo y al milagro de la brisa marina, de una mirada de fuego, del abismo del cielo estrellado.

En fin, para cuidarnos de ser unos hígados y para no fastidiar al otro con nuestros lamentos e interminables desdichas, lo ideal sería dejarse ir, dejarse ir en el sentido que aquí se ha procurado mostrar: resguardándonos de someter al otro a nuestra exigencia, dejando que el deseo fluya, evitando hacer de nuestro yo un inundo tiranuelo que se halla alojado en las mazmorras del cuerpo y que siempre está urgido de calor y de consuelo.

Difícil, sin duda, pero el azar no tendría por qué dejar de seguir arrimándonos el hombro.

IX. DE UN CIERTO RUBOR

1

Sobreviene, sin duda, un cierto rubor cuando se comienza a pensar o a decir algo sobre la diferencia de los sexos. Las ciencias «del hombre» disponen de un arsenal de vocablos más o menos neutros para hacerse cargo del asunto, pero esa neutralidad, arte de la elíptica y la disimulación, puede llegar, y llega, a ser mucho más ofensiva. La palabra *verga* es horrorosa, pero no me parece que «miembro viril», «pene» o «apéndice genital masculino» sean términos menos irritantes y desagradables. Dígase lo mismo respecto de la palabra *coño* y de todas sus infinitas variantes populares. La verdad, en su malograda pretensión de elegancia o desinterés, los vocablos científicos son mucho peores. El rubor, a pesar o a causa del lenguaje de las ciencias, es algo que no se puede simplemente sacudir para hablar de estas cosas. El rubor *forma parte* de este asunto, y a él podríamos atenernos para comenzar a hilar algo al respecto.

Estamos, pues, ante una *emoción*. El sexo, la diferencia sexual, la sexualidad, etcétera, designan «cosas» o «estados de cosas». Las ciencias humanas y el psicoanálisis (que quizá no sea del todo y a pesar de todo una «ciencia») nos han habituado a cierta desacralización. Según muchos indicios, han levantado respecto de esas cosas un pesado e inquietante *tabú*. Han hecho del sexo, y de su diferencia, un objeto para la mirada —y la manipulación— científico-racional. Lo cual, según decimos, no alcanza a eliminar una

determinada dosis de rubor. La sangre hierve un poco y, acaso por no localizarse y agolparse en los órganos que debería, se desplaza a los cachetes y a las orejas.

El rubor *nos delata*. Estamos haciendo o diciendo algo indebido, algo que seguramente haría bien en permanecer fuera del círculo de la conciencia, fuera de la red del lenguaje. Fuera, desde luego, de la bastante hipócrita frialdad científica. Desacralizado o no, desmitificado o no, el sexo ocupa una zona especial, una zona *prohibida y vedada*. El *tabú* continúa bajo formas un tanto irreconocibles. Continúa, eso está claro, bajo la forma misma del discurso de las ciencias «del hombre».

Se puede pensar que el rubor nos asalta —pues de eso se trata, de algo que se nos viene encima y que no es nada fácil esconder o atenuar— esencialmente como respuesta a una transgresión. Transgresión de una *norma*, violación de una *regla*. Nos ruborizamos porque, en el fondo, sentimos que *es inmoral* hablar de estas cosas con ese desparpajo que sólo intentaría ocultar (mal) una natural aprensión y desasosiego. Pero esto no tendría nada de raro. No es sólo la violación de una norma socialmente sancionada lo que genera esta emoción. El rubor, según veremos, bien puede proceder de un estrato aun más profundo.

Lo cierto, según todas las evidencias, es que sobre la sexualidad ya no pesa tanto ese aire de mojigatería que caracterizaba el asunto hace apenas unas cuantas décadas. Algo bueno ha ocurrido. Se han disipado —afortunadamente, se dice— muchos prejuicios, el sexo está por fin en el sitio que le corresponde dentro del debate *público*. Más aún, y esto no se sabe bien a bien qué tan positivo pueda ser, el sexo está en prácticamente todos los escaparates. No se nos ocultará que estamos ante un negocio increíblemente próspero, quizá el más floreciente de todos. El sexo es objeto de una industria. Es el ámbito de toda una tecnología. Lo encontramos incluso en el centro de toda una pedagogía. En resumen, el sexo, la diferencia de los sexos, la sexualidad «humana» se hallan por completo del lado de lo profano.

Signo de progreso. Señal de madurez. No hay duda de ello. Sin embargo, estos procesos dejan entrever un componente no poco siniestro. Creo que de ese componente procede en realidad, y

a fin de cuentas, ese ligero rubor del que estoy hablando. No tanto de la infracción a una regla moral, sino justamente de la facilidad con la que la moral se ajusta a imperativos por así decir «económicos». Hace mucho ya que no es inmoral pensar o hablar de estas cosas; al contrario, lo inmoral sería no hacerlo, lo inmoral sería mantenerlo oculto y hacer como si no existiera.

Sospecho que la transgresión a partir de la cual verosímilmente se suscita el rubor —cuando se suscita— no es de orden moral. Es *físico*, físico en toda la extensión —en la extensión griega— de la palabra. El rubor emerge como resultado de una *agresión*. Agresión indefinible, agresión soterrada. Agresión *justificada*, se diría dentro de la racionalidad de las ciencias y las técnicas. El rubor nos delata, y eso significa que es imposible sustraernos a una no muy evidente forma de violencia.

Hablar fríamente del sexo es hablar fríamente del cuerpo. Hablar del cuerpo, por mejor decirlo, es, precisamente, *enfriarlo*. Una operación no por universal menos delicada y extraña. Una operación *turbadora*. Hacer del sexo (y del cuerpo) un *objeto* es una de las formas esenciales de, dicho sea literalmente, y con perdón, romperles la madre. Y en esta noble actividad, nótese, se hallan hermanados el párroco salvador de almas y el libertino despilfarrador de fluidos y mucosidades.

2

La turbación que sigue acompañándonos al pensar y al hablar de este asunto tiene, según aquí me atrevo a sostener, una raíz más física que metafísica. Hablando claro, se trata de una reacción *del cuerpo*. El rubor es una legítima defensa. Defensa del cuerpo *contra la moral*. Porque la moral se ha encargado, desde siempre, de lo mismo: de hacer de los cuerpos, con los cuerpos, un entramado de signos. Los cuerpos no son si no han llegado antes a ser *proprios*. Sólo cumpliendo esa condición podrían, a su turno, ser intercambiados: sólo así podrían estar a disposición de otros propietarios. La moral es una más bien tonta palabra —una palabra *taimada*—

que quiere decir: sistema (legítimo) de propiedad (e intercambio). La moral es el sistema de apropiación de los cuerpos, su programa, el *engramado* de los cuerpos, la conversión/absorción de los cuerpos en sus signos. Sólo así puede «uno» ser propietario del «propio» cuerpo. De la «propia» sexualidad.

Sólo así queda «uno» convertido en «sujeto». El sujeto *es dueño* de ese objeto que es «su» cuerpo —y «su» sexo. Se entiende ahora por qué la moral sigue siendo muy moral cuando encuentra en las ciencias «del hombre» un eficaz y diligente aliado. Sigue siendo muy moral —más todavía— cuando «se libera», cuando «rompe el *tabú*». Cuando se transforma en industria, cuando desarrolla sus tecnologías, cuando se vuelve *política* (demográfica o de las otras), cuando invade y se adueña de todo el espacio de la representación. Esto *ya estaba escrito*. Este era de siempre el programa.

La turbación, el pudor, sobrevienen *desde* el cuerpo, desde eso que, por debajo de la moral y de sus ciencias, más allá de los discursos sabios y de sus presentaciones comerciales, persiste en desapropiarse. Decimos tranquilamente —no tan tranquilamente, al final— «sexo», «diferencia sexual», «género», pero algo que *no cabe* en esas denominaciones nos da una como patada en el estómago y nos seca la laringe, nos pone colorados y nos hace toser, tartamudear, rascarnos, buscar las llaves de la casa en donde sabemos que no las vamos a encontrar.

Un «síntoma», por supuesto, es decir, *otro objeto* para nuestros saberes. Unas cuantas sesiones y estará libre del trauma de decir algo en público y sentirse *hablado*. Estas cosas se curan. Olvídense de ese pánico, de ese pavor, de esa insoportable sensación de estar profiriendo las frases más imbéciles sin perder el debido gesto profesoral. Pero, a veces, y paradójicamente, el *no curarse* de estas cosas es una buena señal de salud. Quizá sea necesario acostumbrarse a la idea de que el cuerpo tiene *su propia idea* de lo que es la salud.

Reconozcamos, por lo pronto, que «el cuerpo» es ya una denominación traicionera. *Nadie sabe lo que puede un cuerpo*, escribía Baruch Spinoza desde su prodigiosa ética geométrica, y a partir de entonces hemos estado dándole vueltas a semejante afirmación. *Nadie*, es decir, *ningún sujeto*. Un sujeto que, por definición, hace de su cuerpo un objeto, es incapaz de *saber* lo que ese cuerpo *es*. El

sujeto, que ve en «su» cuerpo, o en el de los demás, un objeto, está ciego y sordo al *poder* del cuerpo. Ese poder no es, en principio, ni en fin, un poder de apropiación, un poder de posesión. No es un poder de «apoderamiento».

Baste formularlo de esta manera: el cuerpo sobrevive desviéndose.

Ese sería, posiblemente, su «poder». El poder de la moral, que según decíamos lo convierte en signo o marca reconocible e intercambiable, no es en realidad un poder, sino una fuerza de sujeción, una *inversión* de la fuerza, una suspensión del poder del cuerpo, una interrupción de la fuerza de los cuerpos. Por eso es importante distinguir una y otra vez el poder del dominio. Los cuerpos —o lo que hay *debajo* y *detrás* de esta palabra— son el lugar del poder; la moral —en todas sus formas: míticas, religiosas, políticas, técnicas— es el lugar de la dominación. En el poder, no manda ningún *Señor*, ningún *dómine*. La moral designa ese espacio mutable y múltiple, pero finalmente unitario, desde el cual se procura la doma de aquel poder que *nadie sabe*.

Un poder que nadie sabe, la expresión es enigmática, y más aún viniendo de quien viene. Considerémoslo: un poder que se sustrae al saber, un poder más allá de la moral, un poder más allá del bien y del mal: un poder *inocente*. Inocente e inasimilable, *el cuerpo en absoluto es un «objeto»*. Por eso podemos decir que, al objetivarlo, las ciencias y los lenguajes simplemente le rompen la madre. Y también por la misma razón nos asalta esa turbación y ese rubor cuando hablamos con tanta suficiencia científica de él.

Me parece que en la sexualidad emerge, gloriosamente, enloquecidamente, ese carácter inapropiable de los cuerpos. Tal sería su *gracia*. También su secreto. Se comprende en qué sentido puede hoy provocar vergüenza, y hasta asco, no sólo el espectacular éxito del *porn star system*, sino la proliferación de engendros mediáticos que nos explican muy seria y muy académicamente cómo estimular el *punto G*, cómo y por cuánto tiempo chupar un clítoris, cómo aumentar el tamaño y el grosor de la verga (aunque no se usen, por pudor, estas palabras), cómo hacer del coito una experiencia religiosa o casi religiosa, cómo obtener y provocar el placer total, etcétera. Y eso sin mencionar los sublimes programitas de la «gue-

rra de los sexos» donde hombres y mujeres compiten para ver cuál de ellos avanza más en la línea de la abyección o del cretinismo. No es que «ya no haya valores», como todavía dicen los beatos de toda laya, sino que *precisamente esos valores* que se creen perdidos nos han llevado indefectiblemente a la descarada —y, a su modo, descarnada, a pesar de su delirio cárnico— situación actual. Esos valores consisten, desde el comienzo, y muy beatíficamente, en *hacer del cuerpo un objeto*.

El poder del cuerpo, eso que se yergue y se expande y explota en lo que llamamos sexo, o sexualidad, o erotismo, es el poder de lo inobjetivable, el poder de lo que, en y por el cuerpo, se resiste a ser sabido, dirigido, digerido, asimilado y manejado. Lo profano es el resultado del secuestro de ese poder y su aplicación en cuanto fuerza de dominación, de objetivación, de sujeción. El poder del cuerpo es por tanto *lo sagrado*, pero eso sagrado que no ha sido aún objetivado y hecho apropiable en dioses y santos y vírgenes y reliquias y mandamientos y doctrinas: el poder del cuerpo, eso que nadie sabe, pero que ahora ya entendemos aunque sea un poquito, es un poder absolutamente ajeno a la moral y a sus estrategias.

La «diferencia de los sexos» es una expresión casi pleonasmática, porque *sexo* significa originariamente *corte o separación*.¹ Una *secante* que secciona los cuerpos, que los pone aparte. Unos cuerpos frente a otros —masculinos frente a femeninos—, pero también una sección o una separación *interior*: lo masculino *y* lo femenino *dentro* de un mismo cuerpo. Los cuerpos son cuerpos *porque están sexuados*, es decir, escindidos interna y externamente. Separados *desde sí mismos, contra sí mismos*.

Es un lugar común: lo masculino se asocia desde antiguo con lo activo, lo femenino con lo pasivo. Es también lo fuerte frente a lo débil, lo autónomo frente a lo dependiente. Pero, más exactamente, lo masculino es un talante o una dimensión que, siguiendo la distinción ya anticipada, tiene que ver más con el dominio que con el poder. El dominio es siempre un trabajo, el poder es una fiesta. No es nada casual que lo primero en ser dominado sea, en

1 Cfr. Agustín García Calvo, «Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad», en Fernando Savater (ed.), *Filosofía y sexualidad*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 34 y ss.

la historia de la humanidad, precisamente lo femenino. No «las mujeres», aunque en general así haya ocurrido, sino *lo femenino*, que designa esa «pasividad» que no obstante es la matriz del poder, de ese poder de desposesión que, según decimos, constituye la intimidad profunda de lo humano.

Lo femenino es, entonces, otro nombre de lo inapropiable. Y eso, que sea inapropiable, entre otras emociones, lo que da es una especie de miedo. Fuente de turbación. Es una estupidez típicamente freudiana asegurar que en el centro de lo femenino hay una «envidia del pene». Es lo contrario: en el centro de lo masculino hay un *miedo de la falta*. De esa falta *que somos*, de esa falta *de la que venimos*. El poder de lo humano —en hombres y en mujeres por igual— emerge de una herida, de esa di-sección constitutiva que en el sexo femenino —o en el sexo a secas— se presenta y aparece físicamente. Lo femenino es lo inapropiable —y, por extensión, lo inagotable, lo literalmente insaciable— porque es allí donde todo se inicia.

¿Donde todo se inicia? La expresión no puede no resultar equívoca. Parecería que lo femenino es *lo materno*, la matriz genésica, pero pensarlo así nos lleva de vuelta a la moral y a todos sus trucos. Obviamente, no es a ello a lo que querría aludir. Lo femenino es o remite a lo inapropiable del cuerpo, y esto involucra a lo inutilizable y a lo imprevisible. En los cuerpos, el placer no está relacionado con fin alguno. Ni la mujer ni el hombre gozan porque, al final, engendren; el goce no es el premio dado a alguna buena acción, cual sería la procreación. En los cuerpos, en su ser sexuado, en su seccionamiento constitutivo, el placer, que tampoco es un «fin» en sí mismo, una «meta», consiste en la pérdida, en la pérdida de sí, en la pérdida de *la parte masculina*, es decir, el fin de la dimensión dominante, moralizadora, legitimadora, trabajadora, profanadora, que se ha apropiado del cuerpo, de los cuerpos.

Se comprende también ahora, probablemente, el riesgo en el que incurren los feminismos rampantes, los feminismos «militantes». Simplemente reproducen, caricaturalmente, patéticamente, lo que con tanta vehemencia proclaman repudiar.

Nadie sabe lo que puede un cuerpo, y este no-saber es lo que, por lo menos en algunos casos, ojalá fueran muchos más de los que hay,

provoca un típico rubor. Pues ni el cuerpo ni el sexo son una pertenencia de no se sabe muy bien qué entidad —el «yo», el «alma», la «conciencia moral»...— sino la amenaza perpetua de disolución de lo profano, es decir, del orden simbólico, de la economía libidinal, de los saberes de la ciencia y de la política, de lo estable y establecido, de lo útil y necesario.

Amenaza de disolución de lo moral. Acaso el único lujo que los humanos podríamos darnos.

CODA

1

Casi todos, antes o después, sufrimos pasmos. Momentos acuden que podría uno conformarse con reaprender a balbucear. Al cabo, se admitirá con cierta resignación que todo es cuestión de dar tiempo al tiempo. Vivimos en medio de un incontrolable vaivén de concentraciones y dispersiones. Balanceo pronto fatigoso. Pienso que esto ocurre en gran parte debido a la inmensa fuerza de lo equivalente.

En otras palabras: todo puede y debe poder ser vertido en otras palabras.

Pensar equivale a tasar, a aplicar un sistema convenido de medidas. No se elude este destino fácilmente. La regla general es sucumbir. Si alguien es sorprendido siguiendo otra dirección, será (convenientemente) reprobado, marginado, ignorado. Poco después, volverá al carril. No basta la aguda inclinación del plano: la superficie dejará pronto de ofrecer bordes, ranuras, protuberancias. No habrá de dónde asirse para suspender el universal deslizamiento. Al menos así se muestra desde el ángulo de la cotidianidad, hundida hasta el cuello en lo imaginario.

Nos la pasamos en una perpetua, continuamente renovada convalecencia. ¿Por qué? En primer lugar, en razón a que hemos perdido —si es que alguna vez tuvimos— el poder de reconocer la enfermedad. Pérdida por saturación, sin lugar a dudas: habitamos en la sobreabundancia de signos.

En cada instante y circunstancia, oscilamos brutalmente entre la apatía y la exageración. Pero lo insoportable es que la diferencia se pueda llevar al terreno de las preferencias y las decisiones «personales».

Esto no puede seguir.

2

Comencemos de nuevo, por más que debiera decirse: «de viejo». Es posible que nunca se lo será con suficiencia. Ni lo uno, ni lo otro. Tal y como se van dejando ver las cosas, nada, nunca, basta. Podrían derramarse: ni así alcanzan. Como si el estado natural de las cosas fuese carecer de estado. O bien siempre faltan, o bien siempre están de más. Equilibrio, eso sólo en la muerte, que tampoco parece estar (¿quién lo sabe?) lo que se dice quieta. No hay respuesta para la pregunta imposible: «¿Cómo has estado?». «Bien», «Mal», «Ahí pasándola»... Palabras o frases que no engañan. Sólo, con suerte, distraen. «He tenido mucho sueño», esa es una indicación. «No hemos podido dormir», otra. «No ocurre nada». Podemos preguntar ahora: ¿qué ocurre cuando, en cierta forma, nada ocurre? La vida es una ráfaga que a veces nos empuja por la espalda. A menudo, hace tropezar. Raramente, vuela. Cuando nada (o muy poco) ocurre, todo podría cobrar un brillo inusitado. Eso que nunca llama la atención de pronto ejerce hipnótico influjo. Hipnótico en la exacta medida de su ineficacia —por lo menos en el plazo inmediato. Esto es así, por cierto, en su carácter inmediato. Como si fuese parte de uno.

Nada ocurre —entonces ocurre lo inocurrente. A saber: aquello que sostiene sin atraer. Sin duda, este «sostener» se logra momento a momento. Nadie puede predecir lo que sostendrá las cosas y lo que, dado el caso, las echará por tierra. Lo que sostiene a las cosas no es una cosa; las excede, las precede, las sucede. Ahora bien: si no es una cosa, ¿es? Cabrán diferentes respuestas. Prácticamente cada uno de los filósofos aporta la suya. Es muy difícil tomar partido, pues los filósofos son magníficos tejedores: los hilos se ha-

llan normalmente tan bien trabados que o lo tomas o lo dejas. El —plebeyo— recurso a enmendar la página resulta, si no endeble, impertinente. A las respuestas filosóficas les ha ocurrido de todo. Por inercia, se dejan conducir a los corrales del deber. Sólo que, si todavía hay filosofía, ello hay que atribuirlo al mal funcionamiento de los corrales. Y de sus edecanes. El asunto de los filósofos suele ser, más o menos, el de los límites de lo posible. ¿Qué se puede, y qué no? ¿Qué *tendría* que poderse, y qué no? En el límite: ¿por qué no ocurre lo que debería ocurrir, por qué ocurre lo que no tendría que ser? Preguntas desmesuradas, en el justo sentido del término. Acaso por lo mismo los filósofos se muestran un poco indefensos, no poco ingenuos. Dan la impresión de llegar con retraso. Y medianamente adormilados. Su obstinación por descifrar lo inmediato termina desterrándolos en lo más lejano.

Una vez más: cuando nada ocurre, todo está por ocurrir. En cualquier situación, en cualquier instante. Las formas elementales de la vida religiosa se empeñan en atraer el acontecimiento, que viene porque sí —y no viene por la misma razón. Un altar, un holocausto, un templo: si ocurre, si se presenta, si se manifiesta, será bien recibido. Si no, qué importa; todo ha sido dispuesto. Las formas elementales de la existencia filosófica comienzan por una incomodidad. Desde luego, está bien la religión; con seguridad, *demasiado* bien. El filósofo no está bien en ningún lado. Está, y se sabe, o se quiere, absolutamente solo. Llega a una reunión y los asistentes caen en un embarazoso silencio. ¿Temor, veneración, hipocresía, malestar? Los asistentes vacilan. Quizá aprenderían algo pero las consecuencias de semejante aprendizaje no por fuerza serán deseables. Algo huele mal, algo provoca un rechazo culpógeno. El filósofo ha sido blanco de interminables acosos. En el mejor de los casos, su voluntad de distanciamiento y de autoafirmación le tornarían insufrible. ¿Su interés es meramente intelectual, moral, metafísico? No necesariamente. Diré que su riesgo es menos pretencioso. Se trata, ni más ni menos, de la vida.

¿Será verdad que el siglo se está poniendo cada vez más spinozista?



Taberna Librería
Editores

De la cordialidad del pensamiento.
Ensayos sobre el sujeto
de Sergio Espinosa Proa,
se terminó de imprimir
el 15 de junio de 2012,
en los talleres gráficos de Signo Imagen.
Tel. (449) 9257929.
Email: signoimagen@prodigy.net.mx.
1000 ejemplares

