Hénadas

Revista internacional de pesimismo filosófico

LA VOLUNTAD ENTRISTECIDA. O DE LA MUERTE DEL OTRO COMO FENÓMENO ESTÉTICO Y DE LO OBSOLETO COMO EL CONOCIMIENTO MÁS LIBRE.

José Carlos Ibarra Cuchillo

[Como cierre os presento un ensayo cuya redacción llevaba mucho tiempo entre la lista de mis tareas pendientes y que con motivo de la publicación del primer número de *Hénadas* he decidido tachar. Pero pese a mis esfuerzos, me veo obligado a adelantar que no arriba a la Cólquida de mis inquietudes, como me había propuesto antes de teclear las primeras palabras, y naufraga estrepitosamente ante la tentativa de dar respuesta, incluso con todo el aparejo filosófico de que he podido echar mano, a la incontenible propagación de una nostalgia cada vez más extranjera, más amenazante, más preocupante.
Sirva el ensayo, empero, para afianzar un poco más el interés, si cabe, del lector preocupado por los desafíos que plantea el pesimismo filosófico y que ha tenido a bien dedicar unas horas de su tiempo a un proyecto tan joven e inmaduro.]

En este ensayo vamos a ocuparnos de una dolencia espiritual para la que no hay consuelos de ningún tipo, pues no en vano somos pesimistas. Una dolencia que quizá sea la que muchos de nuestros temores más superficiales y exagerados enmascaran, y cuyo origen está tan entreverado con nuestras vivencias personales que nos hace sentir, pues, que somos nosotros mismos sus desafortunados artífices.

Esta dolencia tiene su raíz en el recuerdo de un rostro, de una voz, de unos gestos que no supusieron un punto y aparte en nuestra vida y que por

tanto, incluso después de mucho tiempo, puede reaparecer de súbito y sin nuestro consentimiento, con todas las molestias que conlleva. Es nuestro parecer que James Joyce se refería a algo así en el siguiente pasaje de *Dublineses:*

> Gabriel no dijo nada sino que señaló hacia las escaleras, hacia donde estaba parada su mujer. Ahora, con la puerta del zaguán cerrada, se podían oír más claros la voz y el piano. Gabriel levantó la mano en señal de silencio. La canción parecía estar en el antiguo tono irlandés y el cantante no parecía estar seguro de la letra ni de su voz. La voz, que sonaba plañidera por la distancia y la ronquera del cantante, subrayaba débilmente las cadencias de aquella canción con palabras que expresaban tanto dolor:
>
> *Oh la lluvia cae sobre mi pesado pelo*
> *Y el rocío moja la piel de mi cara,*
> *Mi hijo yace aterido de frío…*[378]

Lo que hechiza a Gretta no es, como pueda parecer en un primer vistazo, la belleza de la melodía o el timbre dubitativo pero comprometido de la voz del cantante. Joyce es demasiado pícaro para quedarse ahí. Es algo, como decíamos, que se refiere a ella y a nadie más, a saber: el recuerdo dormido y a la expectativa que la canción, aun estando fuera de contexto, despierta forzosamente de un reposo preventivo. Por un momento es como si el exangüe Michael Furey[379], su amante de adolescencia, volviese a su lado y le dirigiese esa encantadora mirada que todavía parece clavarse con saña en su corazón. Es este el imperioso motivo que le obliga, ignorando los gestos impacientes de su marido, a detenerse en medio de las escaleras como si hubiese visto un fantasma.

378 Joyce, James, *Dublineses*. Ed. Alianza, 2011, p. 261.
379 Michael Furey fue el amante de adolescencia de Gretta. Murió siendo joven, poco después de que su amada tuviese que marcharse lejos de él.

En un abrir y cerrar de ojos se ha volado el cendal que engalanaba su matrimonio y quedado al descubierto ese fantasma que a todos nos acompaña en ciertos momentos, quizá más despierto o quizá menos, y que desde el sepulcro del olvido reclama una atención negada quién sabe por cuánto tiempo y de qué malas maneras. Las consecuencias, si bien imprevisibles, amenazan como una tormenta que se acerca lentamente desde el horizonte. Y bien que puede funcionar aquí la canción irlandesa como unas campanas tocando a funeral. Un funeral, el de su matrimonio, que comienza aquí pero que no acabará hasta dentro de mucho tiempo y tras un incalculable cruce de acusaciones.

> El aire del cuarto le helaba la espalda. Se estiró con cuidado bajo las sábanas y se echó al lado de su esposa. Uno a uno se iban convirtiendo ambos en sombras. Mejor pasar audaz al otro mundo en el apogeo de una pasión que marchitarse consumido funestamente por la vida. Pensó cómo la mujer que descansaba a su lado había evocado en su corazón, durante años, la imagen de los ojos el día que él le dijo que no quería seguir viviendo.[380]

Se ha hablado de este y otros fenómenos similares en una multitud de novelas, poemas y ensayos. Si no queremos apartarnos ni un centímetro de este camino, pues, tenemos una vasta literatura a mano con que orientarnos. La lista de estudios acerca de la experiencia destructora –o reintegradora, en algunos casos– del tiempo es inabarcable. Casi todo lo que puede decirse sobre el particular, se ha dicho. Y además en nombre de todas las perspectivas y disciplinas que se nos puedan ocurrir. Por eso, para tratar, como a veces se dice, de que *no llueva sobre mojado*, no nos detendremos en ello más que para establecer un sucinto análisis preparatorio que nos sirva de trampolín a nuestras tesis.

380 Joyce, James, Dubllineses. Ed. Alianza, 2011, p. 270.

I. RECORDAR ES INQUIETARSE

La envoltura de un regalo es quizá lo que más tiempo y dedicación conlleva, y sin embargo es lo que más rápido se lanza a la basura. Ocurre de manera muy similar con los recuerdos, puesto que también son las envolturas arrugadas y descoloridas de unos *presentes* que han perdido su antiguo sabor, que o bien se han vuelto repetitivos y cansinos, o ya se han disuelto como un azucarillo en un vaso de agua.

Que por un lado el recuerdo de Michael Furey consiga abrirse paso hasta la superficie de la consciencia de Gretta no quiere decir que, por otro, encuentre un hueco hecho a medida entre sus pensamientos más felices. Antes bien, a Gretta le atemoriza, le aterra, puesto que a su través oye de nuevo la intimidante voz de un difunto que en un momento dado y por diversas razones que guarda para sí decidió acallar.

Los recuerdos de este calibre molestan porque no se integran bien en el ritmo natural de nuestra vida cotidiana. En un primer momento prometen momentos dulces, evocadores, transportarnos al centro de una felicidad perdida. Pero lo que no obstante encontramos justo después no es más que el poco azúcar rancio y seco que todavía impregna su prometedora envoltura. Del jugoso caramelo, que es lo que buscábamos, tontos de nosotros, ni rastro.

Pero aunque lanzamos los recuerdos, si se nos permite, a la basura con la mayor puntería, como es de esperar no acertamos cada tiro, y al final unos cuantos acaban amontonados a su alrededor. Esto entraña algunos riesgos, porque quedándose a la vista nos siguen recordando con mefítico aliento las heridas que dada su profundidad todavía permanecen abiertas tras una escasa capa de cicatrización. Por eso, en cuanto tenemos la posibilidad no dudamos en acercarnos de puntillas a ellos, intentando no despertarlos, y agarrándolos

fuerte y rápidamente los arrojamos, ya sin posible escapatoria, sobre los restos de los que, por fin, se descomponen.

Las diferentes disciplinas del espíritu han adoptado un concepto diferente para designar este proceso de reciclaje vivencial: terapia, asimilación, meditación, superación, etc. Pero todas a la postre coinciden en que es necesario suprimir la molestia que en muchos casos supone volver la vista atrás.

2. LA TRANSITIVIDAD DEL CONOCER

Es de esperar que lo que hagamos con los objetos positivos no sea diferente de lo que hacemos con nuestros recuerdos. Y así creemos que resulta. Si abandonamos lo más propio –aunque sea una envoltura– ante la más mínima molestia, ¿qué no haremos con lo ajeno, esto es, los objetos relativos al *saber positivo*[381]? Si un elemento del saber positivo ya no sirve, si ya ha cumplido con su cometido, que no es otro que el de desvelar un misterio, ¿para qué, entonces? Puede desecharse sin remordimientos. Cada objeto del que nos hemos servido, a toro pasado, no es más que una cáscara vacía. Lo único a lo que puede aspirar, antes de que lo apartemos de nuestra vista, es a servir de puente a todos los que vengan después de él.

Esta, si podemos así llamarla, *metodología corporeísta* nos lleva en última instancia a reducir cualquier indagación teorética al esclarecimiento definitivo, ulterior, decisivo de un fundamento que situamos a la cola de la serie de las representaciones y que actúa a modo de última palabra. Buscamos la última representación de todas. La que de verdad es porque, como diría Michelstäedter, no *depende.* Aquella que hace de las demás poco más que un servil trámite. La razón definitiva. Detenerse en algún punto, teniendo más

381 Entiendo por *objeto positivo* la concreción sensible, el ejemplar del concepto científico.

recorrido por delante, es pues poco menos que una tontería. Y también un riesgo, porque podríamos perder empuje respecto a nuestros oponentes. Lo que importa es lo que aguarda al final del trayecto. Vivir *para.* ¿Qué más da lo que fuimos? Lo que somos, es lo que seremos –y por tanto no somos *aún*–. Lo que sabemos, es lo que sabremos. «Espera y verás», pensamos antes de emprender cualquier actividad.

Por ejemplo, viajando en tren, ¿para qué íbamos a echar un vistazo por la ventana? ¿Qué nos importan a nosotros los pájaros que revolotean en torno a las copas de los árboles o fruslerías del estilo? Si miramos a través de la ventana, que no sea para otra cosa que para cerciorarnos de que el tren sigue su curso y las vías continúan por delante hasta donde alcanza nuestra vista. Compramos nuestro billete con la sola intención de que nos lleve a nuestro destino, y no pedimos otra cosa. Hemos pagado para *eso.* No somos aventureros. El corporeísmo, el positivismo ciego es ante todo modesto. No pide mucho –aunque renuncia a todo–.

> Y volvimos y partimos al desierto, camino del mar Rojo, como Jehová me había dicho, y rodeamos el monte Seir durante muchos días.[382]

No hay tiempo para considerar el objeto examinado a partir de los artículos de su legislación interna; sólo el justo para descubrir de qué manera conecta con otro que venga a sucederle –y que hace posible unas virtudes pretendidamente *mejores*–. Pues damos por hecho que cuando uno se quita de en medio y desaparece del uso corriente pierde consigo todo su interés; que el hecho de haberse perdido es la mejor prueba, la impugnación más concisa que cualquiera podría ofrecer en su contra. Sólo perdura lo que vale. Si la historia no lo ha conservado, es porque, pese a lo que podíamos pensar, no era necesario. El *luego* es la verdad del *ahora. Damnatio memoriae.* Da

382 Deuteronomio 2:1

igual si todavía tenía algo que decir; si era poco útil, pero bonito; si era demasiado grande, pero voluptuoso; si era viejo, pero elocuente; por decir algo. No son más que parones innecesarios durante el consabido viaje ontoteológico. Como apunta Adolf Loos, el ornamento es delito: supone un gasto innecesario y un dispendio absurdo de fuerzas. Decorando perdemos un valioso tiempo que podríamos invertir creando cosas nuevas.

Dejamos de lado, pues, una de las cuestiones que más ocupaban a los pensadores antiguos y modernos y que pese a sus esfuerzos no obtuvo una respuesta definitiva, a saber: que si por detrás de la continua sucesión de representaciones podría haber, entre ellas, un resquicio, un fundamento independiente *(Ungrund,* en términos schellingueanos) que no estuviese a la espera de nada ni de nadie. Uno que estuviese fuera de la serie de la causalidad y tuviese tanto que decir por sí mismo que no necesitase estar al final de la cola para cobrar sentido. Un presente eterno, por así decirlo, en medio del tiempo. Quizá aquí el lector pueda incomodarse, ponerse nervioso. Le adelantamos, si es que sirve de algo, que no estamos preparando un exordio teológico acerca de la eternidad. Seguimos todavía por el sendero de la filosofía.

Como decíamos, no merece que dediquemos ni un solo minuto a esta clase de suposiciones –las relativas a lo incondicionado– porque, pensamos no sin ensayada suspicacia, que es fruto de la metafísica más torpe y escolástica. Sería perder el tiempo en cuestiones que ya fueron puestas en tela de juicio en la época de Auguste Compte y luego superadas en la de Eugen Dühring.

> Otro tanto resulta, y todavía con mayor evidencia, en cuanto al Progreso, que, a pesar de vanas pretensiones ontológicas, encuentra hoy, en el conjunto de los estudios científicos, su más indiscutible manifestación. Según su naturaleza absoluta y, por tanto, esencialmente inmóvil, la metafísica y la teología no podrían experimentar, apenas una más que otra, un verdadero progreso, es decir, un avance continuo hacia un fin determinado. Sus

> transformaciones históricas consisten sobre todo, a la inversa, en un creciente desuso, mental o social, sin que las cuestiones debatidas hayan podido nunca dar un paso real, por razón misma de su radical insolubilidad.[383]

Hay una tesis fundamental que guía de manera subterránea el rumbo de nuestros pensamientos, a saber: que lo que vemos ahora no es, en rigor, lo que deberíamos ver, porque el «ahora» se encuentra sometido por el látigo del «después». Que el *después* es lo que el *ahora* quería mostrar y no pudo por falta de tiempo. Es tal nuestra obstinación con el tema, nos empeñamos tanto en discernir qué lugar ocupa una impresión dentro de la inmensa constelación de objetos que constituye el devenir, que las consecuencias no se hacen esperar y nos ocurre como a Juan, el del conocido poema de Bartrina:

> Juan tenía un diamante de valía,
> y por querer saber lo que tenía
> la química estudió, y ebrio, anhelante,
> analizó el diamante.
>
> Mas ¡oh! ¡qué horror!... Aquella joya bella,
> lágrima al parecer de alguna estrella,
> halló con rabia y con profundo encono
> que era sólo un poquito de carbono…
>
> Si quieres ser feliz, como me dices,
> no analices, muchacho, ¡no analices!...[384]

Juan se ha dado cuenta de que precisamente saber cómo se empalman las partes del diamante hace que desaparezca aquello que le hacía ser *eso*. El después ha hecho desaparecer, como por arte de magia, aquello que de

383 Compte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo.*. Ed. Alianza, 2017, p. 28.
384 Bartrina, Joaquín. *Algo.* Ed. Luis Tasso y Serra. 1884, p. 18.

hecho le impulsó a buscar: lo placentera que resultaba su contemplación desinteresada –permítasenos ponernos kantianos–. ¿Por qué, no obstante, nos empeñamos como él en ir más allá? ¿Por qué no nos paramos, de vez en cuando, a templar nuestro ánimo y contemplar las cosas como si ellas mismas fueran la recompensa? Porque hemos heredado con los brazos abiertos la antigua sospecha de que, quién sabe por qué, la naturaleza es un velo que exige ser levantado.

> Pero si hay en el mundo hombres que tomen a pecho no atenerse a los descubrimientos antiguos y servirse de ellos, sino ir más allá; no triunfar de un adversario por la dialéctica, sino de la Naturaleza por la industria; no, en fin, tener opiniones hermosas y verosímiles, sino conocimientos ciertos y fecundos, que tales hombres, como verdaderos hijos de la ciencia se unan a nosotros, si quieren, y abandonen el vestíbulo de la naturaleza en el que sólo se ven senderos mil veces practicados, para penetrar finalmente en el interior y el santuario.[385]

Esta idea tiene sus ecos en la filosofía de todos los tiempos, que constantemente espoleada por espíritus como el de Francis Bacon se ha esforzado en reprender durante siglos a los objetos su celo por no enseñar algo que, por cierto, nunca han dicho que tenían. Los inveterados binomios entre idea y realidad, inmanente y trascendente, contingente y absoluto, fenómeno y noúmeno que van apareciendo repetidamente a lo largo de la historia del pensamiento según la doctrina dominante dan cuenta sobrada de lo que decimos. Al final es lógico que termine quedando un poso de esta idea y convivamos con ella como si resultase un valor aproblemático. Es una petición de principio que aceptamos de manera acrítica en nuestras consideraciones filosóficas y no tan filosóficas.

385 Bacon, Francis. *Novum Organum*,

Por eso, porque como decíamos insistimos en que los objetos quieren decir algo más de lo que inmediatamente dicen, Juan mete su diamante bajo el microscopio.

> Es preferible fraccionar la naturaleza que abstraerla.[386]

Analizando aisladamente sus partes, Juan espera captar el mensaje de lo que pretendía decir. Juan, nuestro héroe trágico, conectando tal y cual elemento tiene la sospecha de que emergerá un mensaje oculto y así, lleno de orgullo por su descubrimiento, podrá al fin exclamar: «¡Ha valido la pena esperar, porque tras miles de horas de estudio ya puedo decir *qué* era la belleza de mi diamante!» No ponemos en duda que pueda llegar a conocer el correlato químico de la belleza –si es que esta formulación no carece de total sentido–, pero, por otra parte, tendrá que conformarse con su recuerdo, ya que para entonces la belleza se habrá esfumado.

Este noúmeno tan codiciado –lo que querría decirse– no es en realidad el ser, el principio último, el «santuario» del objeto examinado, sino la *operación transitiva* por la que, en general y de forma puramente formal, un objeto apunta directa o indirectamente a otro objeto, ya sea un diamante a otra piedra preciosa, ya sea un átomo de carbono a otro tipo de átomo. Luego ¿qué es, entonces, su diamante? ¿Algo bello*?* No. Su diamante tiene que ser algo más. Genera una sensación agradable, sí, pero no es más que un *momento* aislado. Hay que ver dónde acaban sus verdaderas fuerzas y dónde comienza a tomar prestadas las que *por supuesto* no tiene. Las que sabemos, según nos dicen los filósofos, que no tiene. Hay que tirar del hilo. ¿Por qué es bonito? ¿Qué o quién le hace serlo? Juan no se conforma con ser espectador de un fenómeno independiente, pues quiere saber qué pasa después, qué

386 Bacon, Francis. *Novum Organum*, Af. 51.

viene luego de la contemplación de la belleza. La belleza no es. Se limita a anunciar como el siervo ante el invitado que traspasa el umbral de la puerta. Desconoce, desde luego, la máxima de Spinoza: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*.

Cualquier elemento del saber positivo, pues, vale la pena hasta la llegada del momento en que, desmenuzado, se resbale como arena entre nuestros dedos o hasta que llegue a nuestros oídos que ha sido sobrepujado por otro aún más sugestivo. Entonces significa que ya podemos dejarlo caer al suelo y seguir jugando con otro:

> … Debes hacer un estudio sobre Platón o el Evangelio», le dirán, «porque así te haces un nombre, pero cuídate mucho de actuar según el Evangelio. Debes ser objetivo, fijarte en si Cristo tomó aquellas palabras de alguien o si *omnino* Cristo las dijo o si acaso no las tomaron los evangelistas de los árabes o de los judíos o de los esquimales, quién sabe… Naturalmente, *palabras* que eran válidas para la época, ahora la ciencia sabe cómo están las cosas, y tú no debes preocuparte por ello. Cuando hayas terminado tu libro sobre el Evangelio – *entonces* te puedes ir a *jugar*.[387]

Cada etapa es despreciable, cada descanso efímero, puesto que nada es más importante que la llegada a la prometida esencia definitiva en que ciframos, entonces ya sí, un merecido descanso[388]. En esta moralizante gnoseología no hay lugar para el reposo, y mucho menos para el entretenimiento. Como en la cadena de montaje de una fábrica fordista, sólo marcha, movimiento, dirección. Ahora un componente, y luego otro, y así sucesivamente. No vemos nunca montada la pieza entera, pero esperamos contribuir a su mejora como mejor podamos. No enteramente por gusto, eso sí, sino también por miedo al capón que pueda darnos el jefe si nos pilla holgazaneando. Aunque no tengamos participaciones de la empresa y por

387 Michelstäedter, Carlo, *La persuasión y la retórica*. Ed. Sexto Piso, 2009 p. 178.
388 Que *se espera* pero que no *debe* llegar.

tanto no ganemos más en caso de que ella incremente sus beneficios, creemos de todos modos viajar en el mismo barco. Hemos sido persuadidos por el corporeísmo contemporáneo de que el particular no tiene vuelta de hoja. Si la empresa naufraga, ¿quién va a pagarnos el sueldo? Pues lo mismo: si dejamos de indagar en las relaciones de la naturaleza se rompería el lazo que durante miles de años, sin faltar un solo día, asegura la continuidad de la historia de la cultura.

No hay generación que no sienta sobre sus hombros la responsabilidad de recoger el testigo de la que está en vías de desaparecer. Todo está lleno de tareas pendientes que exigen –no sin violencia– ser retomadas. ¿Cómo decir: «Yo no»? Habría que tener *cierto* valor para enfrentarse a ese jefe que llevamos todos dentro y que Kierkegaard llama «el juez más severo»: el remordimiento. No es un *no* a un *tú;* es un *no* a todo un sistema de pensamiento. Si nos negásemos, la abultada esperanza que ha ido inflándose más y más a lo largo de los siglos estallaría sobre nosotros como una oleada ardiente de represalia e indignación. Estaríamos faltando a la noble empresa por la que tantos artistas, filósofos y científicos entregaron su vida sin pedir nada a cambio –aunque nadie es tan bueno–.

Pero buscando un mejor tiempo para la humanidad desperdiciamos el poco que sí nos pertenece. De un objeto A pasamos a un objeto B, y del B a uno C, pero no bien estamos tratando con C, ya pensamos en dar el salto al D, porque este nos promete hacer espacio a un objeto E que se presenta como la verdadera razón de A. Ni que decir tiene que cuando lleguemos a E, la razón, todavía insatisfecha y algo ofendida, ya estará ultimando los preparativos para dar con el misterio que plantea su indigesto desplante. No nos percatamos de que el imperativo de esta gnoseología tiene un correlato que suele pasar inadvertido y que en la Biblia está formulado de una forma sencilla y eficaz:

> Lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará; no hay nada nuevo bajo el sol[389].

Como hemos dicho, demasiado valor haría falta para plantarse ante esta inveterada exigencia y decir sin balbucir los labios: «¡No haces falta! Deseo tener mi *propio* tiempo, mi propia vida, mis propios objetos.» Ni que decir tiene que esto no puede elevarse a norma, ya que entraña el riesgo de convertir a quien se atreva en algo así como un *buveur d'eau,* de los de Burger, y de exigir una orientación para la que no hay brújulas.

> En este mundo todo escapa con una rapidez prodigiosa: á cada instante nos hallamos expuestos á perder aquello que mas amamos. Con todo, se trata á la eternidad como al tiempo; y el tiempo, por un deplorable cambio, ocupa en nuestros corazones el lugar que únicamente la eternidad deberia ocupar.[390]

Quizá el mundo sea un rompecabezas, o quizá algo que mismamente se vea y no necesite rodeos lingüísticos. ¿Cuándo se dijo por vez primera que había un orden prescriptivo y que dicho orden era, además, el criterio para lo disperso? Y ya puestos, ¿en qué momento y bajo qué criterios se decidió que *eso* era lo disperso? ¿Qué es pieza y qué no? Pero no hay tiempo para esta clase de preguntas, o podría detenerse la cadena de montaje. Si nos las planteásemos, aún podría recaer sobre nosotros la sospecha de haber revivido el pelagianismo.

En suma, y recapitulando, los objetos del saber positivo no se constituyen como instantes independientes, sino, más bien, como partes entrelazadas que cumplen con una tendencia finalista, una rutina gris y estéril que, no se sabe desde cuándo –quizá desde San Agustín–, aspira a poner en marcha la historia según un plan universal que de todas maneras tampoco queda muy claro. No

389 Eclesiastés 1:9
390 Geramb, José de. *La única cosa necesaria,* p. 139.

conforman una *symploké,* un entrelazamiento de individualidades que pese a la actividad conjunta sigan conservando su entidad significativa; se parecen más a eslabones cruzados con otros eslabones que se oxidan y se quiebran en una cadena monista en la que no se atisba ni aquello que ata ni aquello donde asienta su principio.

Aunque no forma parte del propósito de nuestro ensayo, no está de más preguntarse por qué hemos dejado que ese tirano se apodere de nuestras fuerzas de trabajo. ¿Es propiamente nuestro? ¿Es *nuestro* remordimiento? ¿O es el remordimiento ajeno de una idea más ajena todavía de lo que debería ser la humanidad? No nos posicionamos. Acompañamos la pregunta, eso sí, de la advertencia que Burckhardt lanza en sus *Reflexiones sobre la historia universal*:

> Todas las filosofías de la historia cronológicamente ordenadas encierran un peligro: el de que, en el mejor de los casos, degeneran en historias de la cultura universal (a las que a veces se da el nombre abusivo de filosofía de la historia) y, además, pretenden ajustarse a un plan universal, en el que, por no ser capaces de prescindir de toda premisa, aparecen teñidas por las ideas que los filósofos empezaron a asimilarse a los tres o cuatro años de edad.
>
> Es cierto que no es sólo en los filósofos en quienes hace estragos el error de pensar que nuestro tiempo es la coronación de todos los tiempos, o poco menos, y que todo lo anterior sólo ha existido en función de nosotros y no, incluyéndonos a nosotros, por sí mismo, por lo anterior a ello, por nosotros y por el porvenir.[391]

Hasta aquí nos hemos limitado a describir el estado en que nos encontramos la mayor parte de nosotros, mujeres y hombres. Por encima de cada inquietud, de cada suspiro, de cada lágrima hay un imperativo mayor: no padecer más de lo necesario; superar cada obstáculo; mantener viva la llama de la esperanza. No corromper lo más sagrado. Obedecer al jefe y atesorar,

391 Burckhardt, Jacob. *Reflexiones sobre la historia universal.* Ed. FCE, p. 45.

por medio del ingenio y la imaginación, el lazo que nos mantiene a flote en el mar de la cultura. Si ha de existir un *conatus* de la civilización, debe de ser este. De modo que cualquier dificultad, una vez pasado el primer mal trago, no pueda sino convertirse, como por ensalmo, en una oportunidad para fortalecerse. Todo tiene que estar orientado hacia la trascendencia de las propias fuerzas y a la conservación de la civilización. Que nos perdone Spinoza.

Ahora bien, que por lo general sea así, y quizá *deba* ser así[392], no significa que por algún recóndito motivo no pueda desviarse el curso de este engañoso programa y en definitiva acabe incumpliéndose. Por fuera el corazón puede lucir vibrante, fresco, jubiloso, como cuando ha conocido el amor correspondido:

> Se bastaban por completo a sí mismos, y todo lo demás, incluidos los seres humanos, solo era un mero escenario, una tramoya construida para ellos; ¡tan solo unas pobres marionetas![393]

Y sin embargo ser, en realidad, la disimulada encarnación de su más arraigada e interna desdicha. Sorteando la sospecha de todos y a causa de maniobras internas desconocidas, el interés por el curso del mundo, pues, puede haberse agotado para él y darle completamente igual, por tanto, el lazo cultural, el arte y en general el discurso de esa gnoseología que acabamos de poner sobre el tapete. Por qué pueda desfondarse así el corazón es de lo que hablaremos seguidamente.

3. LA TRISTEZA GENÉRICA O LA MUERTE DEL OTRO

392 En este trabajo no nos preocupamos sobre esta cuestión, que reviste tintes éticos y morales que desbordan nuestros intereses actuales.

393 Mainländer, Philipp. *Rupertine del Fino.* Ed. Guillermo Escolar, p. 105.

Si restringimos nuestro punto de vista al devenir histórico, lo que salta a la vista es que todas las cosas tienden poco a poco, pero inexorablemente, a su propia aniquilación. La lentitud de este proceso deletéreo estriba en que no puede llegar a su consumación hasta que no se disuelva antes, por así decirlo, su *vista de conjunto*. Expliquémonos.

Cada objeto de la realidad se encuentra íntimamente ligado a otros objetos afines. Esto obliga a que cuando alguno de ellos quiera quitarse de en medio, antes tenga que pedirle permiso a los demás mediante una solicitud de extinción a la memoria y a la ley fundamental del pensamiento[394], que tienen por objetivo blindar al corazón reemplazando los vacíos de sentido que van apareciendo.

El plan consiste en tener preparado al corazón para el momento en que un objeto obtenga el permiso de extinción, pues de esta manera podrá sufragar su pérdida sin apenas consecuencias. Como el sujeto que lo deberá echar de menos habrá sido previamente llevado de la mano por diversas significaciones coadyuvantes, no llegará a percibir vacío ninguno y estará, por tanto, libre de peligros. O en otras palabras: el puente, al tiempo que se desmorona, se reconstruye, y así no da lugar a que alguien se precipite al vacío. Antes de que el corazón pueda echarlo de menos y caer en una gran tristeza, por suerte puede recuperar el equilibrio apoyándose en nuevas esperanzas, en nuevos objetos exteriores que han adoptado los rasgos que caracterizaban al que acaba de irse. Y las copias son tan perfectas que apenas se hace cargo de que ha perdido el original. La vida, y por extensión la cultura, mantiene así su saludable estado de *continuum*.

394 Es la ley gnoseológica de engaño que propone el filósofo y lógico Afrikan Aleksandrovich Spir. Se impone en la representación desde el inconsciente. Sin ella no podría tener cabida vida ninguna. Hace que nos podamos mover en medio de la descomposición de los objetos y que pese a ello sigamos creyendo en ellos como objetos absolutos, impasibles, valedores de sí mismos y testamentarios de una naturaleza única.

Sin embargo, hay una clase distinta de objetos que, desafiando a la memoria y quebrantando la ley del pensamiento, no esperan a que se restituya la falta de sentido que provocan y, saltándose la petición de permiso, desaparecen sin *mediar palabra*. Son los objetos con los que establecemos una relación de cariz *ontológico*[395]. Su pérdida, a diferencia de la anterior, que también llamamos *esencial,* no es ponderable, y supone en definitiva un vacío refractario a cualquier intento de reintegración dialógica.

Si bien el objeto común se encuentra arropado en su devenir por la memoria, puesto que esta tiene para cada predicado que se pierde otro que consigue restablecer las afinidades disueltas, en cambio, el objeto amado, el objeto con el que nos relacionamos ontológicamente, no tiene ningún otro objeto que sea capaz de copiar su comportamiento. El sujeto lo vivencia como una descoyuntura total.

Demos un ejemplo de una pérdida que «pide permiso» (1) y de otra que no lo hace (2). (1) Pongamos que dedico varios meses a dar vueltas en torno al acceso a una cátedra de universidad y hago del examen que me la haría posible mi más firme objeto. Si ni por un momento me doy un respiro en el estudio, porque lo que se ha vuelto más importante en mi vida es obtener en un futuro cercano la satisfacción que este objeto me promete, pero resulta que llegado el día en que tengo que poner a prueba mis conocimientos no doy la talla y se evidencia que no voy a aprobarlo, siempre puedo echar mano a la esperanza que da poder volver a intentarlo otro año o al colchón económico sin el que no me habría lanzado en exclusiva al estudio. Lo que queremos resaltar es que siempre hay un trasfondo de tranquilidad. No se acaba el mundo para mí. El objeto «examen» se ensambla con una multitud de predicados que en apariencia no comparten temática con la aspiración

395 Este objeto se manifiesta de forma absoluta en cada instante de sí. Por tanto, si en algún momento deja de existir, se pierde entero sin que la memoria ni la ley del pensamiento puedan decir: «No sufras, todavía pervive en tal y cual objetos».

principal, pero sin duda operan como medios auxiliares que cuidan de que no se rompa la continuidad histórica de mi vida. Son necesarios para mantener intacto el eje longitudinal del sentido vital y conseguir que ni por un momento la voluntad se quede sin saber qué decir ante un acontecimiento imprevisto. Consiguen que no cese el movimiento, que siga la cadena de montaje al margen de cualquier posible desastre.

Ahora bien, (2) si alguien con quien guardamos una relación ontológica muere, su existencia truncada arrastra consigo[396] lo para-sí y hace de la parcela de realidad que ocupaba una pura manifestación de no-ser, o en una palabra, una *antivida.*

Esa persona era para nosotros puro ser[397]. Siempre, ante nosotros, *era*. Y *era* siempre por encima de su *estar.* Estaba porque era, pero no era porque estaba. Lo que es, es absoluto, y por tanto conserva sus atributos indistintamente del lugar y el momento en que se encuentre; pero en cambio, lo que está, que es relativo, se adapta según las circunstancias. El objeto-persona es; el objeto-cosa está. Esa persona, pues, podía cortarse el cabello, vestir de otra manera o fingir una voz que no fuese la suya; en fin, aparecer de

396 Un ser querido perdido es una dignidad perdida, pero dado que la dignidad no puede ser cuestionada, es decir, aprehendida históricamente, en rigor no se puede decir que *esté* perdida (porque la dignidad nunca ha *estado* en la historia). Ese *no-estar-ni-perdida-ni-hallada* es lo que me encuentro ante su pérdida, que es una nueva forma de perder algo (tristeza genérica) que impone a la realidad la adopción de la contradicción *de facto*.

397 Un tiempo después del fallecimiento de un ser querido, cuando ya nos sentimos algo más preparados para soportar sus recuerdos, solemos tentar a la memoria y dar pábulo a todos los momentos, grandes y pequeños, en que nos acompañó. Pero es inevitable que en el transcurso de este recordar olvidemos en algún punto por qué comenzamos a echar la vista atrás y, de pronto, nos sorprendamos lamentándonos de nosotros mismos. Y descubrimos que los muertos pueden convertirse en la causa ocasional de nuestras propias penas. Comienzo echando de menos a mi padre, y luego su habitación, y luego su casa, y luego me imagino a mí cuando niño columpiándome en su jardín, y faltándome aquel columpio, me falto a mí; y en lugar de centrar mi atención en mi difunto padre, ya sólo pienso en lo mucho que la vida me ha arrebatado, empezando por el columpio. Así pues, en la falta que los muertos realzan podemos observar, por vía indirecta, la nuestra propia. Esto puede suceder porque, en realidad, en ningún momento llegamos a respetarle por su ser. Tampoco hay que echarse las manos a la cabeza; no se nos puede pedir que amemos mucho y por igual a todos nuestros semejantes.

otra manera; pero ello no cambiaba en lo más mínimo *lo* que le hacía, precisamente, persona *ante* nosotros. Querer de verdad supone estar por encima de lo físico.

No aparecen copias suyas, decimos. Aparecen, si acaso, imágenes que recrean una figura, que apuntan a la posición *esencial* e histórica que una vez ocupase mientras vivía. Luego no reclama una compensación histórica, un predicado que venga en su auxilio. Como consecuencia –la última, tenemos que añadir–, se interrumpe el flujo normal del devenir. Lo perdido no es reemplazable de ninguna manera. Es una anomalía, la cuadratura del círculo. No se agarra a los predicados auxiliares que le tienden otros objetos, como sí hace el objeto-examen que comienza a declinar, en el ejemplo, tras el traspiés académico. Ningún otro predicado lo mantiene a flote *en nuestra memoria,* y ningún estado de ánimo inmediato nos asiste[398]. Nada nos promete una restauración subsidiaria, un reemplazo de similar o igual categoría. Nada se le parece. Cada vez que la historia pretende dar un paso adelante a través de este sujeto se tropieza con el socavón que ha dejado y se da de bruces. No puede seguir adelante si el camino ha desaparecido, si frente a él se abre un vertiginoso y anchuroso precipicio.

398 El espíritu es capaz de soportar hasta la peor y más grande de las desgracias porque, por suerte, ante ella se siente desgraciado. En lo triste, estamos tristes; en la decepción, estamos decepcionados. Cuando en algún momento creemos que no podríamos resistir el embate de cierta desdicha, de hecho *no podríamos,* porque cuando nos hacemos esas preguntas no nos acompaña un estado de ánimo propicio, un estado de ánimo que nos acomode previamente en el infortunio. Así suele ser la mayor parte de las veces, y por eso observamos en los demás y también en nosotros mismos que el espíritu tiene siempre los mecanismos necesarios para salir airoso de cuantas pesadillas atraviese. Sin embargo, en ocasiones ocurre lo contrario, algo muy paradójico: que ante un triste suceso, la tristeza aún no nos ha acomodado en su butacón. Ahí reside un grado de dolor desproporcionado, porque pese a que sentimos el dolor desnudo y en toda su extensión, es como si no hablase nuestro idioma, como si no estuviésemos preparados, como si fuese lo más injusto que se ha cometido contra nosotros, y puede que, a partir de entonces, ya no seamos nunca más capaces de refugiarnos de la tristeza, que pasaría entonces a oscurecer cualquier estado de ánimo venidero.

Se desplomó al lado del cadáver; arrodillándose, se cubrió el rostro con las manos, y lloró amargamente.[399]

La existencia de una persona puede ser expresada mediante una tautología del tipo A=A. Constituye una pura independencia respecto de otros predicados auxiliares. Ella no *es* su exterioridad sensible, y lo podemos comprobar teniéndola delante, como retrato en el papel fotográfico, sintiendo sin embargo que esa imagen no está *ante* nosotros, sino simplemente delante. Hay diferencia. *La* reconocemos ahí, sí, pero no a ella. Ella era algo distinto, algo que no puede capturarse. Una categoría lógica pura. Una *intuición sentimental* o *amorosa.* Y nuestra voluntad, que hasta el momento siempre había sabido qué decir ante la ausencia de las cosas, ahora se atraganta[400]. ¿Qué va a decir de ella? ¿Qué *puede* decir? Ella está, pero no es ya. La voluntad se ha quedado a solas con su objeto de deseo –ahora una ~~persona~~ – sin que nada le ponga sobre aviso acerca de cuáles son los límites hasta los que puede llegar a implicarse. Mediante un gesto, una caricia o una palabra podía darnos motivos para disminuir o limitar nuestras acciones.

Cuando una obsesión comienza a empujarnos por los derroteros que más le interesan, aún sostenemos entre las manos, por así decirlo, las riendas del caballo de que se sirve para desplazarnos. Tenemos la oportunidad de detener su galope cuando lo necesitemos. Conocemos qué palabras le tranquilizan y con qué fuerza y seguridad debemos tirar de su crin. Y aunque nos encante cabalgar a toda velocidad, sabemos que en algún momento será

399 Mainländer, Philipp. *Rupertine del Fino.* Ed. Guillermo Escolar, p. 140.

400 En la tristeza por la pérdida de las cosas, la voluntad se contrae por la falta de contacto con una esfera sentimental de su predilección. Ahí está sabiendo qué decir. Pero la pérdida del ser amado es la destrucción inmediata del objeto de la voluntad, porque lo perdido ya no es una limitación de la representación, sino la voluntad entera. Toda ella es lo perdido. Toda ella muere con su objeto (relación estética). La voluntad se ha vuelto objeto para sí misma y reflejo de una tristeza que se mira en el espejo. Se ha convertido en una tristeza entristecida. Está encerrada en sí misma como pena recursiva y ya no hay nada exterior a que dirija su interés.

necesario hacer uso de ellas y detenerse. Es una suerte que tengamos todas las herramientas y conocimientos para hacerlo. Ahora imaginemos que estamos sobre un caballo salvaje, desbocado, y que además no conocemos ni los gestos ni las palabras adecuadas para detenerlo. En esa situación se encuentra ahora nuestra voluntad. ¿Qué la limita ya? La persona ya no es, ya no podemos ir *ante* ella. Ya no podemos ir a su vera y esperar que pronuncie la palabra mágica que disuada a nuestra voluntad de moverse hacia una dirección en particular. Al contrario, una vez se ha desvanecido el límite, el amor proyectado se mueve, no siguiendo sino su tendencia natural, en *todas* direcciones. Busca a la persona aquí y allá, en el norte y en el sur, en el este y en el oeste. La voluntad se ha desorientado. Está completamente confundida y desesperada porque *sólo* la percibe.

Entonces no sabemos qué decir. No queremos seguir siendo. ¿Qué podría venir después de su muerte, pues? Ya no es posible la *prolepsis,* porque hemos quedado reducidos a nada. Y la nada no tiene futuro. Está fuera del tiempo. La *muerte sentida*, la muerte que concierne no es un suceso histórico, algo que pese a todo el agravio que acarrea genere, por otro lado, unas expectativas a las que aferrarse para recuperar el resuello y seguir hacia delante. Nadie podría imaginarse que una persona, ante el fallecimiento de un ser querido, dijese: «¡Ah, ya entiendo *por qué* murió». Pues se puede llegar a conocer la serie de causas mecánicas que resultan en la muerte de una persona, pero no a los motivos por los que, pese a seguir *estando* –en el amor desgarrado–, ya no comparece más. Podemos rastrear un crimen contra el cuerpo, pero no contra el espíritu -y la muerte es siempre un crimen contra el espíritu–. Por eso la única pregunta que resuena en la muerte del otro es el clásico *¿Por qué?*, y la única respuesta el silencio –que significa que morir es estar sin razones, estar sin vivir, y por consiguiente una contradicción–.

Si la vida de una persona, su ser, es como decimos un A=A, su ausencia definitiva es por contra un A=¬A, la contradicción de una parcela cada vez mayor –los recuerdos así nos *comen*– de la realidad que únicamente podemos afrontar de dos maneras alternativas: o atentando contra nuestra vida o compartiendo, en vida, su fatal sino.

El primer caso se entiende por sí solo. Es el atajo a que conduce la frustración y la desesperación y que no resuelve nada:

> Un vecino vio el fogonazo y oyó la detonación; pero como todo permaneció tranquilo, no se cuidó de averiguar lo ocurrido.[401]

Ahora bien, ¿qué hay del segundo? Dado que el aparato dialógico no es suficientemente capaz de disipar las inconveniencias de la muerte cercana, no nos queda otra alternativa que vivirnos en ella vía endopática, vale decir, morir también –pero de una manera estética[402]–. Entregarnos a ella como el espectador de una obra arte, que en su experiencia estética se ve reemplazado con todos los rasgos de su identidad, pero también con todas sus preocupaciones y dolencias. Así puede sintetizarse las demandas de la contradicción de la realidad sin tener que pasar por el suicidio, que sería quedarse solamente con una parte aislada del desafío y que nosotros condenamos de la misma manera que Schopenhauer.

Pero de todos modos seguimos arrojados de cualquier manera sobre el *vallis lacrimarum*. Nuestro corazón sigue latiendo. Nuestros pulmones siguen llenándose de aire. Y la razón y el entendimiento aún se sienten tentadas de conocer personas y cosas nuevas. Por eso, pese a todo, seguiremos, como algunos dicen cuando lo han perdido todo, vivos y coleando. Pero creemos que sólo en cierto sentido y sólo les queda su cuerpo, pues cada latido estará

401 Goethe, Wolfgang von. *Las penas del joven Werther.* Ed. Cátedra, p. 191.
402 Esta es la tesis que vertebra todo nuestro ensayo.

a partir de entonces marcado, señalado, por la ausencia antepredicativa que tiene origen en la pérdida del ser fallecido a quien nos sentimos, todavía, tan ligados ontológicamente –cuyo distanciamiento nos desgarra como un anzuelo clavado en nuestra piel y que nos arrastra a las honduras del mar–:

> No se muere mas de una vez, y de ahí resulta que es necesario morir bien, porque ya no es posible reparar, por medio de una segunda muerte, la desgracia de la primera. Así, cada momento de nuestra vida que perdemos, se convierte en un punto fijo para nuestra eternidad. Ese momento perdido ya no cambiará, eternamente será tal como lo hemos pasado, y quedará marcado con esta señal indestructible.[403]

La razón y el entendimiento insisten en lo de *seguir hacia delante.* Pero el espíritu, tomando el mando y alzando la voz por sobre las demás potencias, recusa: «Ya no hay nada más que entender. Todo lo que pueda entenderse, queda atrás. Todo lo que aún no se ha entendido, así quedará». El cuerpo es, a partir de entonces, una vida muerta. Sólo un arreglo precario entre lo material y lo anímico. Uno se vuelve, en fin, sombra de lo que fue.

No es raro, cierto, escuchar de los labios de alguien que haya perdido a un ser amado: «Se me fue con él media vida» y acto seguido o poco después se le ha visto preocuparse, como si nada, de una menudencia de la vida diaria. Pero así es la dimensión complementaria de la **tristeza genérica**[404]. Deja vivir, sí, pero ¿en qué condiciones? ¿Qué bueno hay en vagar por el mundo como una cáscara sin alma?

> Mas, ¡ay de mí! la apetecida Gloria
> Burla mi afan, y el cáliz del deleite,
> Creyéraslo? Comienza á serme amargo.[405]

403 Geramb, José de. *La única cosa necesaria,* p. 46.
404 La pérdida genérica remite a la primera pérdida absoluta como una sombra que oscurece todas las vivencias posteriores. Más adelante veremos que es por culpa de la voluntad, que a causa de este suceso se ha vuelto reflejo de su propia tristeza.
405 Cabanyes, Manuel de. *Producciones escogidas.* p. 105.

A continuación trataremos de mostrar que esta singular y a la vez tan común desgracia encuentra en nuestro mundo moderno un lugar perfectamente idóneo donde prosperar y constituirse como genuino problema filosófico.

4. LA ANTIGUALLA

La razón que creemos principal de que reciba semejante acogida hoy es, en resumidas cuentas, que no ha habido época más favorable a la *ruptura y discrepancia* cronológica que la nuestra. Veamos qué nos lleva a pensar esto.

Nos quedan atrás tal cantidad de movimientos políticos, de tentativas científicas, de ingenio filosófico y musical, de corrientes artísticas y de modas de vestir, que por todos lados comparecen hoy los objetos cotidianos que todo ese variado trasiego humano ha ido produciendo a lo largo de siglos de frenética actividad. El excedente impregna tanto el escenario moderno, está tan a la vista que es casi inevitable que acercándonos a él acuda a nuestra mente y se materialice en forma de inquietud aquel tópico latino: *Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?* ¿Dónde están los que vivieron antes que nosotros? Todo está plagado de huellas que delatan a nuestra forma de vivir en su intento de esconder que es la única posible.

Es cierto que algunos de nosotros tratamos, no sin razón, de evitarlo. Es natural, una reacción fisiológica. Solemos rehusar caer rendidos, aunque sea por un segundo, ante el peligroso recuerdo, y contra sus malignos influjos elaboramos diversos remedios, algunos más eficaces que otros, que nos alejen de la verdad incómoda de ese manido verso de Jorge Manrique que reza que cualquier tiempo pasado fue mejor. Una solución rápida para ello sería acudir a un psicólogo; otra atiborrarse a ansiolíticos; y otra algo así como tratar de

convencerse de que el pasado no es más que un espejo roto en el que se refleja, deformada y magnificada, la frustración de aquellas esperanzas que no hemos logrado materializar. De todos modos, es verdad que tarde o temprano, y a fuerza de quererlo, llega un momento en que parece llegar la calma y sólo tenemos ojos para el futuro. En un primer momento podría parecer que así habríamos superado por fin uno de los complejos vitales más desafiantes, a saber: actuar como un romántico trasnochado y no encajar en el ritmo del mundo; ser un atrabiliario, un saturnino, como decían los antiguos. Sin embargo, esto no es una curación definitiva. Son meras ilusiones que el tiempo puede disolver a golpe de decepción. El problema, pues, no termina de solventarse nunca; sigue ahí, a la espera de que se reúnan de nuevo ciertas condiciones.

Como decíamos, el excedente de las centurias pasadas es cuando menos abultado hoy en día. Mucho más que en épocas anteriores. Y ejerce un mayor contraste con lo nuevo que nunca antes. Tal es su abundancia que resulta casi imposible escaparse de su contacto. Los mercadillos de barrio, a los que acudimos en busca de cualquier tontería, acumulan, incluso muchas veces sin saberlo, toneladas de elocuentes y brillantes tesoros del pasado. Por poner un ejemplo.

En última instancia es cuestión de probabilidad: cuantas más personas *dolidas* accedan a antiguallas, más personas podrán descubrirse a sí mismas *demasiado* interesadas por ellas. Dicho interés, y subrayemos el «demasiado», es una inversión gnoseológica de la relación netamente asociativa y vertical que formaliza el trato anticuario del positivista. Pone de manifiesto una realidad individual que hace una defensa de sí misma sin acudir a un *porqué.* Ella no es por algo, no está *para* –y mucho menos para nosotros–; ella *es.* Para conectar con ella debemos ir más allá de su solicitud práctica extinta, en cuya autoría reconocemos las marcas de la indolencia burguesa, y hacer el esfuerzo

por reconocer que, pese a lo aparente, todavía retiene un arrinconado *uso pendiente.* Luego lo veremos en detalle.

5. EL OBJETO ANTIGUO Y COTIDIANO

El concepto de objeto que nosotros manejamos no sigue parámetros historiográficos. Parece una conclusión obvia llegados a este punto, pero merece la pena volver a insistir en ello. Lo que pretende la investigación *stricto sensu* historiográfica no es otra cosa que una apreciación imparcial y objetiva de sus cualidades. Pretende situar a todos los objetos dentro de un artificioso sistema del universo. Y si no puede hacerlo a las buenas, le sirve a las malas: hipótesis, tesis, teorías, conjeturas que calmen temporalmente los nervios del no saber por qué se resiste a encajar. Todo tiene que estar dentro de ese sistema, porque es el único espacio donde algo, por el solo hecho de estar relacionado, puede llegar a cobrar sentido. Por eso desecha sin posibilidad de retorno cualquier cosa tan pronto como se deshace, por vez primera, el nudo que lo mantiene atado a la necesidad más vigente. Y por eso, de vez en cuando, resurge lo olvidado sin que podamos ponernos de acuerdo en el porqué y sin que podamos colgarle ninguna etiqueta conocida.

Pero que esto ocurra en algún momento, que un día se desmorone el dispendioso aparato con que un objeto *convence* de su utilidad, no significa que no pueda introducirse de nuevo en el mundo, ahora como *ocasión estética*. Nos puede volver cómplices *a mes vencido.* La cotidianidad de un objeto puede ser, además de sujeto de estudio, sujeto de experiencia estética. Puede recuperar su antiguo influjo significante; reducido, eso sí, a la dimensión más individual de goce estético. Ampliemos esta tesis.

Si el proceder histórico, que interviene según la más estricta causalidad, es capaz de sumir en el olvido el uso de un objeto que durante un buen tiempo

ocupó las manos y las mentes de millones de personas, no por ello debemos suponer que en una experiencia fuera de la serie causal, allí donde la historia no tiene potestad, no pueda seguir teniéndolo. La cuestión es de qué modo.

Lo que *es* el objeto no proviene del estar dentro de un gran silogismo universal, antes o después del tal o cual objeto con el que se halle vinculado por un empalme histórico, sino por el grado de objetivación que alcanza en una *voluntad individual* dispuesta a objetivar mediante un *anhelo-sincero*.

> Si un historiador de la filosofía afirma que comprender a Kant significa deducirlo históricamente, las teorías prekantianas se le presentan entonces como escalones cuya dirección se dirige hacia la teoría kantiana y, con ello, fija de una forma comprensible el contenido y punto temporal de esta doctrina. Pero todo esto no daría resultado si todas estas doctrinas (y aquí reside el punto decisivo) no formasen una serie comprensible según su contenido objetivo lógico y sin aquella atención a su presentación histórica.
> Con esto no pasa otra cosa de lo que sucede con toda consecuencia psicológicamente realizada. Comprendemos perfectamente la movilidad interna que desarrolla consciencia en cierto modo orgánicamente hacia el contenido: «Cayo es mortal», cuando el otro ha llegado al convencimiento de que todos los hombres son mortales y de que Cayo es un hombre. Pero lo comprendemos de este modo sólo porque todos estos pensamientos eran válidos según su contenido objetivo; son, pues, completamente atemporales e indiferentes frente al hecho de que nosotros sólo podamos representárnoslos en una serie sucesiva temporal. Percibimos el ser-verdad independiente de nuestro representar de: «todos los hombres son mortales»; ser verdad-que no existe ni antes ni después del ser-verdad de Cayo es hombre y de Cayo es mortal. Los tres pensamientos son válidos en coordinación absolutamente atemporal: la muerte de Cayo no resulta como consecuencia temporal según los otros dos hechos; la disposición que a partir de los dos primeros desarrolla aquel último no es ninguna *sucesión* como lo es nuestro representar y expresar de ella, sino que es una disposición puramente intraobjetiva que tiene lugar en una ideal *coexistencia.* Si esto no fuera así, tampoco reconoceríamos la dirección y el derecho del desarrollo anímico que la realiza en determinada sucesión.[406]

406 Simmel, Georg (1998) *El individuo y la libertad Ensayos de crítica de la cultura*, Ediciones Península, Barcelona, España. Pp. 111 – 112.

Es posible entablar una relación estética con la antigualla fuera de la serie causal por dos motivos principales: (1) porque antes de la relación ese objeto ya asume regulativamente una excentricidad histórica antepredicativa, es decir, que necesariamente se muestra *desconectado* de la vida del contemplador, y por tanto en última instancia se muestra valedor de sí mismo –y sólo de sí mismo, como cualquier obra que cuelga de la pared de un museo–; y (2) porque gracias a esa extrema soledad y al desmedro a que se halla sometido el objeto, el sujeto, en cuanto que *receptor idóneo* para la tristeza, pasa a ser eso mismo que entiende y siente –en un proceso de *Einfühlung* que niega la relación del conjunto-cosmos con los conjuntos contenidos–. La voluntad se hace uno con lo que desea, esto es, se vuelve aquello mismo que antes tenía a cierta distancia y constituía su objeto sin haber necesitado del permiso de la memoria o de la ley fundamental del pensamiento. Su objeto no aparece como causa anterior, pero tampoco, y esta es la clave del asunto, le espera como un causa posterior. Es al tiempo *a parte ante* y *a parte post.* No tenemos reparos en reconocer que esto plantea muchos interrogantes que no vamos a resolver en este ensayo.

Hemos dicho antes que la tristeza genérica impide que nada salvo lo pasado pueda adquirir entidad; que nada más que lo ya vivido puede cobrar un sentido positivo, porque el puente se acaba allí donde se precipitó la persona que con su muerte nos hacía a nosotros morir también. Ahora debemos introducir un importante matiz: nada puede encajar siempre y cuando remita al sujeto un atisbo de cercanía *histórico-significativa*. Si no lo hace, si resulta completamente ajeno e insignificante, como por ejemplo una prenda antigua que sorprende por su extravagancia o un *calotipo* que hace de sus fotografiados poco menos que irreconocibles y difusas figuras humanas, entonces sí que puede llegar a hacerlo. Se sigue respetando el tono de la tristeza genérica, porque, en esencia, lo que adviene, lo hace con las manos

vacías. No se coloca *después* de nosotros como intentando reemplazar algo, sino *antes,* que como sabemos es ya nuestro único posible presente –en una tristeza genérica, en la *pospérdida del otro*, insistimos–[407].

Es cierto que se acerca a nosotros por una suerte de afinidad sentimental, pero aquí, en realidad, no hay sino univocidad. La actividad, entendida como el proceso en que interviene una reciprocidad de dos agentes operantes, se interrumpe tras el enlace estético, y por tanto deja de haber una recepción activa por nuestra parte. Aquí somos nada, esto es, el perfecto recipiente de cualquier afección estética que logre colarse por el sumidero de nuestra voluntad. Luego no viene a satisfacer una necesidad, una petición, a tender un puente entre *este* objeto y el *otro;* viene, sencillamente, porque, dejando nosotros atrás por causa del dolor la memoria, la identidad y, en última instancia, el contexto donde nos movemos, le permitimos, sin mover ni un solo músculo, que nos sustituya allí donde ya estamos. Por eso acabamos de decir que hay un componente acosmista en este proceso endopático.

> Que la insuficiencia de las *condiciones* bajo las cuales se erige la imagen o la comprensión impida su consumación, no demuestra en lo más mínimo que sean producidas asociativamente por remiendo de aquellas meras condiciones.[408]

Es verdad que se puede dar cuenta de la irrupción de, por ejemplo, la *justaucorps,* la típica casaca francesa del siglo dieciocho, mediante la exposición de la conexión íntima y operante que guarda con otras prendas de vestir de la misma época. A través de las lentes del historiador vemos que la casaca supuso en su tiempo una evolución refinada del frac y que ahora no es más que un objeto en desuso. Que, en fin, se puso de moda en la corte de Luis XIV y poco más. No se ha visto ni se verá a nadie actual interesándose

407 A partir de aquí trataremos en exclusiva el fenómeno de la tristeza genérica.

408 Simmel, Georg (1998) *El individuo y la libertad Ensayos de crítica de la cultura*, Ediciones Península, Barcelona, España. p. 102.

por ella más allá de la estrecha esfera de sentido que le confiere su situación histórico-significativa. Su actualidad depende de la asociación de unas determinadas condiciones auxiliares y causales –entre otras, la chupa y el calzón, el gusto de la época, el dictado de un Beau Brummell, etc...– que ya no nos dicen nada significativo. Nos ofrecen, si acaso, un entretenido relato, material de estudio. Si nos ceñimos a esta perspectiva podemos asimismo reforzar los argumentos a favor de que haya sido abandonada mediante un análisis sociológico que apunte al devenir de los gustos y las modas. Así el caso de uso quedaría cerrado para siempre y dejaría de ser problemático que alguien, por alguna razón, decidiese vestir con ella.[409]

Pero esto no implica, insistimos, que aunque la historia ya no le haga caso y la haya abandonado, la estética tenga que hacer lo propio. La estética, dadas sus particularidades espirituales, puede ir a redropelo de lo que la historia quiere imponer con ínfulas de juez ejecutor y además ganarse el favor de la mayor parte de la sociedad. Queremos poner de relieve que la única diferencia que hay entre un objeto útil y uno inútil reside en el hecho de que sea necesitado, es decir, *objetivado* por la voluntad. Y lo cierto es que la voluntad, debido a su carácter indefinido, no tiene apenas escrúpulos para desear con más ardor que nunca lo que la perfecta discípula de la historia, la razón, ya juzgó como inservible. Sólo necesita hacérselo suya; hacerse, al margen del afán regulador de la razón, su propio objeto de deseo. Dar una explicación de cómo pueda llegar a ello y así seguir ampliando, pues, nuestra tesis es lo que intentaremos ahora.

6. LA RESIGNIFICACIÓN DE LO INSIGNIFICANTE

409 Porque si llevamos a la práctica lo que nos dice la historiografía, el hecho de que alguien lleve una casaca no debería perturbarnos en lo más mínimo. Sabemos que la lleva porque le *gusta* cómo vestían en el siglo dieciocho; no porque, de pronto, haya adquirido significado por sí misma, lo que es, sin duda, muy problemático.

El *nisus* o la aspiración artificial de los objetos cotidianos no es convertirse en un fenómeno vital e individual –y mucho menos estético–. Conforman juntos, es cierto, un sistema cerrado de vida social, pero no tanto como fines, cuanto como medios de usar y tirar, completamente contingentes. No aspiran a ser conservados en la memoria de la posteridad. Aparecen en el día a día como medios orientados a solucionar ciertos problemas que ralentizan el flujo de la civilización. Decimos: «Este cubierto es *de finales del siglo diecinueve*», y no: «Esto *es* un cubierto». Lo que más pronto capta nuestra atención es el predicado auxiliar que los explica y sitúa dentro de un sistema histórico. Es un objeto cotidiano, no tiene entidad significativa. Ya no vale si no es para dar cuenta de un modo de vida pasado. Sin embargo, transcurridos los años, pensamos que pueden llegar a convertirse en modos de vida herméticos –estéticos–, en entidades que no desvíen nuestra atención hacia otras cosas y se vuelvan tan válidos como cualquier obra que consideramos artística.

Por una fecha trazada a carboncillo en la página de cortesía o por un apunte en el margen, por ejemplo, un libro antiguo deja de ser el resto deteriorado de un naufragio que el oleaje del pasado ha traído a nuestra orilla y podemos, de algún modo, sentir que en su interior vibra una especie de sentido, de atracción que para nuestra sorpresa pasa por alto a nuestra razón y salta directamente a los brazos de nuestra voluntad desesperada.

La devolución del uso cotidiano del objeto antiguo constituye un proceso de igualación óntica. La fecha en carboncillo o el dibujo nos solicita no como *lectores posteriores,* sino como *testigos contemporáneos.* Aunque sepamos que se hicieron hace dos centurias, esta solicitud nos obliga a permanecer rabiosamente expectantes como si estuviéramos ante el *decir* de una persona y no ante la exposición pasiva de una colección de textos. Detrás de él encontramos un artista sin rostro que quiere llegar a ser. Lo que iguala se

sitúa allende la mediación subjetiva: es la invariante disposición existencial del ente que está *ante* otro y respeta lo que *todavía* tiene que decir.

Pongamos por caso que, rebuscando entre retales de revistas antiguas nos encontramos un artículo de 1878 de la *Revista contemporánea* sobre un tal Eduardo von Hartmann en el que se habla de monismo, de especulación metafísica y se da repaso al fenómeno del pesimismo moderno que acaba de irrumpir en los salones burgueses. Podemos leerlo y puede que nos resulte simpático. Pero pongamos también que detrás de ese artículo descubrimos otro, más breve, perteneciente a una revista de moda de la misma década, en la que, intercalado entre reseñas de vestidos y sombreros de la más actual –por entonces– moda parisina, se anuncia el fallecimiento del mencionado autor alemán y finalmente se ofrece un breve resumen de su filosofía. En principio esto resulta sumamente confuso y extravagante, porque estamos acostumbrados a cómo se hacen las cosas bajo un prisma histórico-significativo muy diferente: los artículos de filosofía por un lado y los de moda por otro. ¿A quién se le ocurriría hacerlo de otro modo? Cualquier desviación de lo acostumbrado es una imprecación contra el sentido común y el modo atesorado en que organizamos nuestros pensamientos.

Pero esta insólita mezcla, y aquí está el problema, rescata una forma de presente que rompe cualquier esquema preestablecido que podía tenerse sobre la relación entre la filosofía y la prensa rosa. La sitúa, la señala, la marca de forma empírica en el mapa del tiempo y el espacio, porque si antes era posibilidad, ahora es acto, y su restitución significativa se queda a la espera de una confirmación personal de parte de alguno de sus contemporáneos –de un ente–, que puede venir de una persona *particular,* con nombre y apellidos, o de una persona *desconocida,* que reconocemos por medio de una dejada presencia, como la caprichosa decisión de mezclar tan distantes materias.[410]

410 Lo *personal* no tiene por qué ser una intervención explícita de lo corporal. También puede expresarse sin merma a través de lo más nimio: torpezas, manías, mezclas, gestos,

Debemos percatarnos de que, ante todo, hay un *ser* que pugna por manifestarse. Un ser que anteriormente ya dijimos es valorado por sí mismo y no por sus predicados auxiliares. Un artista que se hace a partir de su obra, y no al revés, y que hubiese permanecido callado de no ser por nuestra entrometida curiosidad.

Entonces esa mezcla extraña, esa oscura realidad adviene a la existencia como ~~remozado~~ hecho ahistórico –o *intrahistórico*– que no toma en consideración el *cuándo*. Se vuelve real. Se reincorpora al uso. El ser del ente que hay detrás nos la devuelve *in media res*. No adviene en ningún momento; es un relumbrón de creación *hic et nunc*. No hay tiempo de situarlo en un contexto, de pensar a quién o a quiénes concierne. Da igual si nos agrada o no. Si es equivalente a encontrarse con un amigo o con un enemigo. Se dirige directamente al *percipiens* pasando por alto al *percepti.* Y su individualidad es tal que parece como si tuviera más que ver con nosotros que con sus contemporáneos históricos, que no conocemos sino por una determinación inmanente en forma de fotografías, periódicos y otros testimonios sensibles ahora *dudosos*. ¿Qué más da qué ropa llevase, cómo hablase o qué estudios tuviese quien escribiera el artículo, si tras todo eso se ha desvelado algo más importante: una *potencia óntica?* Es una esfera estética individual con su propia legislación. Aristóteles dijo que no podía hacerse ciencia del individuo,

---

congruencias o incongruencias que son indefectiblemente humanas y se reconocen como producto de complejas maniobras internas que desde la razón son inalcanzables y que, por tanto, sólo desde la comprensión en su aspecto más conciliador, más tierno revelan su eternidad, esto es, el carácter que merece un respeto sin condiciones, un no-poner-en-tela-de-juicio si no se quiere atacar la insobornable intimidad que hace de cada uno de nosotros un misterio insondable. Ante la mayor parte de las peculiaridades del *otro*, nos vemos inclinados no a dejarlas pasar como sucesos inexplicables, sino como sucesos explicables si y sólo si reconocemos un momento *simpliciter* por el que ha pasado su mente y que, lejos de ser azaroso, es el sostén de su misma humanidad, que no puede ser otra cosa que el conjunto de sus rasgos imprevisibles. Como yo no puedo prever tu ser, no puedo reducirte; y como no puedo reducirte, eres infinito. Y no me importa quién seas, no me importa cómo seas, no me importa dónde estés: eres, en cada parte de ti que descubro, impenetrable; y en lo impenetrable me veo reflejado, vale decir, a ti igualado.

pero no dijo nada acerca de una estética. Así como una categoría del entendimiento nos dispone a entender según una determinada forma, una persona, que sin duda también es una categoría, pero del sentimiento, nos *somete* a amar sus particularidades y a hacerle un hueco en nuestro mundo.

Podemos rehusar el contacto social y aislarnos en el punto más alto de la montaña. Pero si por un casual nos cruzamos con una persona y esta nos saluda, inmediatamente sentimos la necesidad de devolverle el saludo. ¿Por qué? Porque hacerlo es descubrirse ante la consciencia ajena. El saludo no obliga a nada, no es una petición histórica. No tiene por qué haber palabras de por medio. Podemos saludar y seguir caminando. No se nos exige entablar conversación. Mas, eso sí, no podemos faltar al acto mínimo del saludo, pues un oscuro sentimiento nos dice que negándoselo estaríamos cometiendo una injusticia contra lo que es: ser y nada más –que ya es todo–. Saludar es decidir ser –en el otro– y hacer ser –al otro–. No corresponder al saludo es decidir no ser aún –en nadie– y reducir el ser del otro a pura apariencia. Es decir de él que no es más que una figura más recortando el horizonte. Saludar es, en definitiva, ser reconocidos como entes *independientes* y sustraídos al dominio de la especie.

> ¡Qué misteriosos son los caminos por los que obra la Providencia en la vida de un hombre! ¡Qué secretos y contradictorios impulsos mueven nuestros afectos, conforme a las circunstancias en las que nos hallamos! Hoy amamos lo que mañana odiaremos. Hoy buscamos lo que mañana rehuiremos. Hoy deseamos lo que mañana nos asustará e, incluso, nos hará temblar de miedo. En este momento, yo era un testimonio viviente de esa verdad pues, siendo un hombre cuya mayor aflicción era haber sido erradicado de toda compañía humana, que estaba rodeado únicamente por el infinito océano, separado de la sociedad y condenado a una vida silenciosa; yo, que era un hombre a quien el cielo había considerado indigno de vivir entre sus semejantes o de figurar entre las criaturas del Señor; un hombre a quien el solo hecho de ver a uno de su especie le habría parecido como regresar a la vida después de la muerte o la mayor bendición que el cielo

pudiera prodigarle, después del don supremo de la salvación eterna; digo que, ahora temblaba ante el temor de ver a un hombre y estaba dispuesto a meterme bajo la tierra, ante la sombra o la silenciosa aparición de un hombre en esta isla.[411]

La voluntad se fija en la sobrevenida mezcla de filosofía y moda con *ansia de objetivación,* esto es, con sinceridad. Ignora, eso sí, que aquello que desea es, desde el punto de vista del devenir, algo completamente inútil, a saber: un saludo extinto. Ello provoca en el sujeto una suerte de interrupción del flujo temporal y como inesperado resultado que no atienda más que a ese punto intangible de utilidad inoperante. A efectos prácticos, le ocurre como a Stendhal ante la *Basílica de la Santa Cruz.* Es como si de pronto una parte de él, la referente al anhelo, a la esperanza, a la ilusión y la que hace posible la relación estética, se volviese *agente operante* de una cotidianidad inopinadamente existente. Schelling, si bien en un contexto distinto, contempló la posibilidad de que algo muy parecido pudiese ocurrir:

Si para el hombre el tiempo es sólo una forma interior, ¿qué les impide suprimir la barrera que ellos mismos han puesto y penetrar en la época más feliz como por arte de magia?[412]

Alterando la frase de Schelling digamos en lugar de «la época más feliz», la época más presente. La razón es que hemos entablado una relación estética y no hay nada más que rabioso presente. Ni felicidad ni tristeza, puro ahora. Un

411 Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe.*

412 Schelling, Friedrich. *Las edades.* Este fragmento es mucho más que una referencia a la noción kantiana del tiempo traída al caso según sus necesidades argumentativas. Es una advertencia explícita de una problemática ineludible que desde luego surge con arreglo a dicha noción, pero que además tiene mucho que ver con esa clase de relación especial con el pasado en cuanto que ocasión estética. Pues si el tiempo no tiene realidad exterior, entonces nada está perdido para siempre y de alguna manera conserva su objetividad pese al movimiento de la historia. La cuestión reside en cómo desentrañar la manera para que se dé esa relación estética. Más adelante veremos qué papel juega aquí la voluntad.

Ungrund. Asistimos a la cancelación de nuestra consciencia y contemplamos el artículo de una manera nueva y extraña. Penetramos en su época como penetramos en cualquier obra de arte: a través de una atención tan sumamente centrada que nuestra voluntad se hace una con su deseo y nos convertimos en sujetos, como diría Schopenhauer, avolitivos.

Si la obra de arte demanda una serie de conocimientos artísticos previos, un bagaje académico, en cambio el objeto cotidiano pasado demanda algo mucho más sencillo, más accesible para todo el mundo: tristeza. Gracias a la tristeza cualquier cosa puede devenir en objeto de nuestro interés. Sólo necesitamos llamar la atención de nuestra voluntad. Decirle, aprovechando que la oscuridad de la tristeza se cierne y nubla la razón y el entendimiento, que ese objeto fuera de contexto nos preocupa de veras. Como resultado se produce una experiencia estética, que a la postre es el último peldaño de una escalera de engaños y trampantojos.

Sin embargo, no podemos evitar que nuestra razón, aunque se halle anestesiada por el dolor, se retraiga un poco y se deshaga en improperios y advertencias. No va a admitir tan fácilmente la concurrencia de lo pasado y lo presente. No conoce otra manera de operar que no implique una escrupulosa linealidad, y sabe muy bien, entonces, que ese artículo viejo es poco menos que un entrometido despojo. Que lo que debería hacerse con él, a lo sumo, es un artículo periodístico acerca de la relación entre el chismorreo y el pensamiento filosófico a finales del siglo diecinueve. Pero nuestra voluntad, ciega y, por qué no decirlo, ahora más poderosa, se ve atraída por su objeto sin preguntarse de qué época viene. No le importan los estudios, las palabras, los juicios, sino la vida –o la apariencia de vida– que vibra detrás de su testimonio.

Tras la experiencia estética, una vez hemos recobrado el sentido, reparamos en que hemos presenciado *otro* presente que, a juzgar con el

rigor de la conciencia histórica, ya hace mucho que no existe. Pero basta que resuene el eco lejano y débil de algo que dejó de existir para que el corazón se dé por aludido y lo cuente entre aquello que él mismo ha perdido. Frente a este fenómeno, por desgracia, no podemos sino ofrecer resignación.

> No cabe ignorar las diferencias en el interior de este protofenómeno, especialmente entre la comprensión de un suceso actual o de una persona que aun vive y la compresión de objetos que se han vuelto históricos. Pero que aquí los datos acostumbren a ser numéricamente más pequeños y más azarosos, que éstos en lugar de a la inmediatez sensorial estén destinados más a la mediación intelectual, que ninguna atmósfera temporal común abarque al que comprende y a su objeto, todo esto puede excluir en parte o totalmente la compresión en casos particulares; pero a este respecto no existe ninguna diferencia fundamental entre presente y pasado. Ciertamente, la relación del auténtico experimental vivencial sólo podemos tenerla respecto a lo primero; pero fuera de esto, tanto respecto de ello como respecto de lo segundo: la relación del comprender histórico que también cada cual posee con respecto de su propio pasado. Ciertamente, lo externo y el acontecimiento anímico se separan a menudo más lejos respecto de la mirada que mira hacia la lejanía histórica que respecto de la visión inmediata, y se requiere más frecuentemente el concluir de la una a la otra; pero todo esto son sólo *vías de acceso más dilatadas,* que finalmente conducen a aquel comprender que acepta unidad por unidad, o son realizaciones suyas.[413]

Seguidamente trataremos algo más en profundidad el asunto de lo cotidiano y veremos dónde hay mayor abundancia de objetos cotidianos.

7, LA DIMENSIÓN COTIDIANA

La cotidianidad ejerce de tramoya social en tanto que no deviene objeto del saber positivo. Es una actividad de corte atemático y precomprensivo. Está repleta de objetos *a la mano* con los que mantenemos un acuerdo tácito

413 Simmel, Georg (1998) *El individuo y la libertad Ensayos de crítica de la cultura*, Ediciones Península, Barcelona, España. p. 102.

cuya cláusula más importante implica que nos comprometamos a guardar en secreto su posición dentro del entramado de la realidad. No le damos nuestro consentimiento expreso. Tampoco la censuramos. Porque no bien la sometemos a una reconstrucción epistémica, amenaza con disolverse. Por tanto, mucho antes que la pensemos, la vivimos. Y si alguna vez caemos en el equivocación de reflexionar precipitadamente sobre ella y con ello vemos tambalearse el sentido que nos guía en el día a día, pues, nos cuidamos muy bien de no repetirlo. Como el lector acaba de ver aquí, estamos siguiendo con cierta libertad de interpretación a Heidegger, para luego –añadimos– distanciarnos de él y, muy probablemente, dejar de adulterar sus pensamientos.

> Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es «algo para...». Las distintas maneras del «para-algo», tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit]. En la estructura del «para-algo» hay una *remisión* de algo hacia algo. El fenómeno señalado con este término sólo podrá hacerse visible en su génesis ontológica en los análisis que vendrán más adelante.
>
> […] El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [Zuhandenheit]. Sólo porque el útil tiene *este* «ser-en-sí» y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y «manejable», en el más amplio sentido. El puro *mirar-hacia* tal o cual «aspecto» de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano.[414]

Para lograr estar al tanto del contexto y el modo en que irrumpió cierto estilo, cierta moda, no se requiere mayor esfuerzo que el de abrir un manual, una enciclopedia o un estudio sociológico y ponerlo sobre la mesa. En él podremos encontrar, quizá mejor, quizá peor presentada la serie de cambios

414 Heidegger, Martin. *Ser y tiempo.* Ed. Trotta, Pp. 90 – 91.

históricos que ha llevado a las modas y las costumbres a su ulterior y actual estado. Pero este saber no es persuasivo *á la michelstäedter*, no es un trato ontológico. No se infiltra hasta las raíces de nuestra vida. Gracias a la perspectiva historiográfica sabemos el porqué de lo cotidiano, el fundamento *secundum aliquid,* pero ignoramos el acto productivo *simpliciter* que lo ha propiciado mucho antes de que la razón se propusiera hacer lo propio. Cada objeto, antes de ser catalogado, fue experimentado, probado, manoseado; en suma, vivido. Su decir no es, desde luego, su ser.

Luego si a la postre no es en la historiografía, veamos entonces en qué otro lugar se da una cercanía significativa al acto *simpliciter* que acabamos de situar como el punto de acceso estético al objeto cotidiano-pasado.

8. INTERNET

Demos paso a nuestra próxima tesis. Con mayor o menor ahínco, todas las épocas, sin excepción, han sabido legarnos su nostalgia particular por medio de agridulces alabanzas y sentidas endechas dirigidas a elementos desaparecidos. Sin embargo, si bien nuestra época no rompe con esta tradición ni la mejora sustancialmente, sí que introduce ciertos cambios que terminan modificando las leyes por las que hasta ahora se había regido: la exposición constante a elementos pretéritos a través de la infinita red de documentos virtuales.

El contorno científico de internet ha sido minuciosamente estudiado. Pero el afán por examinar la relevancia que tiene sobre el proceso de conformación de los gustos e intereses incipientes que con asombro y, en ocasiones, estupefacción se ven aparecer en la sociedad ha provocado que a quien se haya dedicado a ello se le haya pasado por alto, creemos, preguntarse si, tras todo eso, tras todo lo *importante,* la abundante

información de otras épocas en su forma más trivial[415] tal vez no podría ampliar de un modo antinatural la esfera de hechos susceptibles de ser añorados[416] y, por consiguiente, deseados. Como dice un Virgilio desengañado: «Latet anguis in herba». Esta pregunta, que ahora nosotros reflotamos a la superficie, se nos antoja difícil de responder. Lo que sí es cierto es que gracias a internet la voluntad, que antes tenía que esperar mucho para enardecer su anhelo, ahora a menudo corre el riesgo de anhelarlo todo de manera indiscriminada.

Imaginemos, por ejemplo, que echamos mano a un archivo virtual de revistas de *fin de siècle.* Lo primero que pueda parecernos es que ese conjunto de revistas constituye un saber inútil, porque el contenido de sus artículos está rubricado y por tanto, confinado, por una fecha precisa. Tiene mucho sentido que por ese motivo creamos de antemano que lo que pasó ese día, ese mes, ese año carezca para nosotros de total importancia. Estamos acostumbrados a tomar por actual sólo lo que apunta a las coordenadas históricas en que vivimos. Si los problemas no son los problemas de nuestro tiempo, tampoco son los nuestros. No nos preocupan. Es un juicio fundado en el siempre problemático sentido común.

Sin embargo, pese a la advertencia que pueda hacernos nuestro daimon más socrático, si las sombras de la tristeza genérica se abaten sobre nosotros, es posible que nuestra incrédula mirada se ponga a ojear una revista de este

415 En la inconmensurable red virtual de diarios, revistas, pandectas, panfletos y octavillas se encuentran los testimonios de las costumbres y menudencias diarias pretéritas expresados *como si* por arte de birlibirloque acabasen de salir de la imprenta, de la cámara de retratar, de los labios de un desconocido que nos dirige la palabra. Cada proposición, cada fotografía demarca en la medida de su vigor cotidiano una determinada estimulación de la nostalgia y, por consiguiente, establece las bases objetivas de una posible relación estética. Tal vez si quienes durante todos estos años se han dedicado a escanear los documentos del pasado además hubiesen ido tapando, borrando o rascando sus fechas y sus expresiones mundanas no podríamos en tal caso hablar de un verdadero problema filosófico.

416 La aparición del *vaporware* es sintomática.

archivo como el que llega sin querer ante las puertas de una advenediza civilización que desde niño le habían enseñado que no existía.

Aquí opera una atracción muy grave, de mucho peso, y que, por tanto, no puede sortearse sino mediante duras fatigas[417]; y de hecho no todas las veces que querríamos. Y es que ya siempre estamos obligados a hacerlo, porque en la dimensión de la tristeza genérica todo apunta a nuestros descuidos, a nuestro abandono. Tanto da, pues, si realmente nos concierne de alguna manera. Es el reino del *Als ob* que hubiese temido ver triunfar el olvidado filósofo Hans Vaihinger. Un extravagante teatro cuyos actores, curiosamente, rehúsan representar el papel para el que fueron contratados e imitan los movimientos y el parloteo, en su lugar, de quienes se sientan en el patio de butacas.

En lo que juzgamos inútil vemos que hay algo no tan inútil, un no sé qué que vibra, que late, que tiene voz propia. Pero no es el estertor de la muerte ni la voz de un vejete que rememora viejos tiempos sin que nadie le escuche; no nos dice cuándo pasó esto o lo otro, sino, sencillamente, nos dice *que* pasa. Es vida, actividad, latido. Es voz escuchada. Pura actividad estética. La razón, parcialmente vencida por la voluntad, lo aprehende así, como sucediendo de manera incondicional, sin causa, sin precedente. Nuestra voluntad ha apresado con manos rápidas, mucho más que las de la razón, su nuevo deseo, y lo ha convertido en un objeto de pura preocupación.

En este excedente virtual hallamos, latentes, unos usos cotidianos que creíamos abandonados del todo y sin embargo, en contra de toda expectativa, se muestran *vigentes* al margen de sus relaciones histórico-significativas. Aquí tiene lugar una *contradicción del sentimiento*, porque nos

417 Que nuestro siglo sea el siglo del pensamiento feliz, de la alegría, de la *proactividad,* y haya abrazado con tanta ligereza la literatura de *autoayuda* no debería resultar, por tanto, un misterio. Puede explicarse si lo situamos como la reacción desesperada a la amenaza que supone vivir en un mundo cuyo sostén se tambalea sobre incontables ruinas de un pasado cada vez más atractivo.

aproximamos a cotidianidades pasadas –en artículos y noticias banales de periódicos y almanaques, etc.– que por un lado constituyen instantes discretos, seccionados, de la línea secuencial histórica y, por otro, parecen tener una presencia y un grado de incidencia sobre nuestra sensibilidad muy activa. Es una incoherencia. Donde buscábamos una exposición pasiva de información encontramos, para nuestra sorpresa, el latido de una voluntad y el *saludo* de una persona. Y se muestran como un antes, cuando recordamos cómo llegamos a él, a la par que como un ahora, en tanto que procuran una experiencia estética. La razón y la voluntad se disputan la atención del sujeto.

Mientras que la historiografía se esfuerza en hacer que esas singularidades cotidianas queden atrás como envolturas arrugadas e inservibles, en la recuperación de la experiencia estética, ignorándose esta tentativa, viven en ese quehacer concreto eternamente –sin uso particular, pero sí absoluto–. No encajan en nuestro futuro, sino directamente en nuestro pasado, como si ya los hubiésemos vivido y pudiésemos, de alguna extraña manera, primero recordarlos y luego, sintiéndolos como propios, usarlos.

Aunque la razón advierta que lo cotidiano-pasado no tiene incidencia de ningún tipo, puesto que ya no responde a ninguna solicitud histórica pendiente, por otro lado la sensibilidad advierte que los restos cotidianos del pasado reavivan las pavesas de «la disposición puramente intraobjetiva» de que habla Simmel en uno de los fragmentos citados.

En este vaso de precipitado se origina una *igualación óntica*[418]. La razón, que antes hacía y deshacía a su antojo, ahora siente la oposición de la voluntad, que lucha para que no se lance a la basura el falso recuerdo y, recuperando su significación, pueda convertirse en una ocasión estética reincorporada a la marcha del día a día.

Puede resultar algo extraño que lo ordinario conduzca a la relación estética, y no sólo eso, sino que lo haga con la ayuda de la tristeza. Pero no es nada nuevo. Que la nostalgia de lo cotidiano es un afecto mágico, creativo es de sobra conocido. Y quizá la mejor prueba resida en que la literatura universal está escrita bajo su luz mortecina. El mismo Baudelaire, según afirma Sartre en su ensayo homónimo, ansiaba por encima de todo encontrar la mejor manera de dar un barniz de recuerdo a las cosas del presente, puesto que ahí, pensaba, residía el secreto de lo poético.

> Una palabra sencilla, habitual (por ejemplo: cabello), utilizada con el *sentimiento* acertado, puede propagar la atmósfera de abatimiento y desesperación.[419]

Aquí se hace necesario constatar, para evitar posibles confusiones, que estamos muy lejos de ese anhelo trasnochado y tan bien conocido por la vuelta de cierto pasado, puesto que en esencia la nostalgia no es otra cosa que un proceso que concluye en una experiencia inerme. No puede

418 La aspiración a la solidaridad entre todos los miembros del género humano pretende ser también una igualación absoluta de nada, porque nada puede ser más importante que el hecho de que nada puede hacer a uno constitutivamente distinto de otro en relación a su derecho a la vida. Esta igualación, por tanto, no es un cotejo de las facultades positivas naturales o trabajadas a lo largo del tiempo, sino aquel *ver en ti lo que veo en mí* que hace que sintamos que el derecho a existir de los demás no reposa sobre una razón en concreto. Cuando destapo todos los velos (relaciones históricas) que el prejuicio interpone entre mi yo y el de otra persona, reconozco algo fundamental: que esa persona no *merece* existir por una solicitud asociativa en concreto. Reconozco, en definitiva, que el derecho de existencia de esa persona reside en la nada, que es el abandono de la representación en favor de un ser más profundo que se revela como no-ser.

419 Kandinsky, Vasili. *De lo espiritual en el arte.* Ed. Paidós, p. 40.

abastecer al cuerpo ni al espíritu en el ímpetu por la transformación negligente del estado de cosas[420]. La voluntad sincera, la voluntad que se ha hecho una con su objeto es una voluntad acallada, y por eso, en tal caso, nos hace sentir como si hubiésemos alcanzado esa plenitud que la solicitud histórica promete tras cada misterio que zarandea delante de nuestros ojos y no obstante nunca concede.

> En la contemplación estética profunda, es para la voluntad como si su movimiento habitual se hubiese acabado repentinamente, y se hubiese quedado *sin movimiento* (*bewegungslos*).

La voluntad no distingue si su satisfacción proviene de un movimiento concreto de la razón o, directamente, del cese de toda su actividad –de la razón, se entiende–. No contempla la posibilidad de que su contento venga propiciado por una cadena anterior de causas que hayan ido sucediéndose a lo largo del tiempo. Completamente ajena al mecanismo causal, saca sus conclusiones según el más inmediato ahora. Es corta de miras, porque se cree lo primero que ve sin cuestionarse quién se lo dice o bajo qué soterradas motivaciones. Pensemos en quien insiste, pese a las muchas y razonadas advertencias de su entorno, en el fracaso de amar a quien no debe como si careciese de total raciocinio. Vemos que tropieza una y otra vez con la misma piedra, y sin embargo no podemos afirmar que esa persona sea estúpida o que haya perdido su facultad de razonamiento. Sencillamente es que la voluntad ha tomado el timón de su cuerpo, como Filis montando a

420 Querer transformar el mundo según el dictado formal de la nostalgia es dar al traste con las posibilidades estéticas que nos ofrece. Si pese a todo nos lo proponemos, pues, es muy probable que terminemos cayendo en la exageración. Como nuestra obsesión con las cosas pasadas solo rinde cuentas, entonces, en la medida en que estas nos prometen una grandeza arrumbada por un descuido histórico que nosotros, por supuesto, nos vemos capacitados para subsanar, vemos oportunidades de futuro donde no las hay. Y así nos engrandecemos de forma artificial, aireando futuras libertades engañosas como si la prosperidad del destino de nuestros semejantes dependiese enteramente de nuestra resoluta voluntad. No hay nada de bueno en hacer del pasado un nuevo futuro.

Aristóteles, y por consiguiente *cada acto ciego de amor es ~~como si fuera~~ (als ob) el primero*.

Como la voluntad no puede echar la vista atrás, no sabe de dónde viene su afán. Y como tampoco tiene noción de futuro, no puede decidir qué cambiar, qué mejorar, qué hacer de forma diferente. Y por tanto hace acopio de todas sus energías como si no fuese a tener otra oportunidad, repitiendo cada error, cada torpe tropiezo. Sólo basta con que algo logre saltar los muros de la razón y, abriéndose paso hasta ella, le susurre alguna promesa para que haga de ello su objeto más fuertemente deseado. Es capaz de ignorar, en definitiva, el contexto y el mundo[421].

9. LO OBSOLETO Y LA LIBERTAD

Adentrémonos, ahora ya sí del todo, en la polémica. Lo obsoleto es lo más vigente y más libre, ya que no depende de las menesterosas solicitudes que en su telar va urdiendo la historia con mano artrítica, sino de la aplicación que a sí mismo se da, con entera independencia, en el mero ejercicio de su expresión estética subjetiva.

Esto no significa sin embargo que entre el contenido objetivo lógico y el espíritu no intervengan los procesos típicos del saber positivo. Pues un objeto es ya siempre la configuración formal que le impone el sujeto que busca cohesionar en la memoria lo que primariamente se presenta disperso. Lo que

421 El objeto pretérito es depositario de una forma singular de *iusnaturalismo,* porque este, lejos de estar fundado directamente *en* la naturaleza humana, es la propiedad de cualquier cosa de existir al-margen-de la relación histórica en la medida en que orienta al sujeto hacia la eternidad. Así como una persona de cualquier período histórico, de cualquier parte del globo está en todo caso posible absuelto de un ataque contra aquello que le hace *persona,* porque la persona es su *existencia eterna* en el reino inmanente, cualquier otro objeto debe, siguiendo esta lógica, estar también libre de ataques contra su ser-para-sí (conocimiento) en tanto que se le reconoce su propia versión de *existencia eterna,* a saber: su facultad de albergar su contenido histórico significante (contenido objetivo lógico) reorientado hacia lo estético.

cambia, sin embargo, es que no se conoce desde la relación del objeto con otros objetos, sino desde la cerrazón del objeto preciso, que en su pura individualidad desmiente estar entrelazado. Digamos ahora algo más sobre qué ocurre, en general, con el hecho de conocer.

Hagamos un experimento mental. Vamos a imaginar un espíritu que está situado frente a varios estímulos que despiertan en su interior el mismo grado de deseo. El espíritu se encuentra como el burro de Buridán ante los montones de paja que preludian su muerte por inanición. Todavía no ha decidido por cuál decantarse. En principio, no *debería* poder elegir, porque ningún estímulo inclina la balanza a su favor.

Pero este reposo no dura demasiado, puesto que enseguida el mundo comienza a mudar de vestimenta y lo que es deja de ser, y lo que fue se manifiesta en lo que llega a ser. El tiempo ha entrado en escena y aunque los objetos querrían permanecer siendo lo que son, no pueden resistirse al deterioro y la desaparición. También los espíritus que se aman.

El espíritu quiere zafarse del malestar, se retuerce, huye. ¿Y si él también está condenado a desaparecer? ¿Y si está condenado a ver cómo sus amigos se mueren uno a uno, a sobrevivir a sus hijos? Un inesperado malestar ha salido a su encuentro. Se le exige ahora una toma de decisión, responsabilidad. Es tal su malestar que se siente obligado a moverse aun cuando, en la raíz de su decisión, desprecie profundamente tener que elegir. Así el espíritu se ve forzado a realizar una actividad que de todo punto le desagrada.

> El *dolor* por una pérdida, por un daño determinado, que los hombres creen limitado a éste, es en cambio el terror producido por la revelación de la impotencia de la propia ilusión; es tal o cual accidente, tal o cual enfermedad, es la muerte, la ruina, la catástrofe de ciertas cosas conocidas: - pero es el misterio que abre la muerte de la habitación

tranquila, clara, y suficientemente calentada por la esperanza, y se mofa: «Ahora llego yo, a ti que te creías seguro, y no eres nada».[422]

De suerte que el espíritu, que reposaba en la «habitación tranquila», se ve ahora empujado a salir de ahí.

El sufrimiento le descubre al espíritu un nuevo elemento: el deseo. El deseo mueve al espíritu, pero no le da dirección ni sentido; sencillamente le obliga a no estar quieto, a ir sorteando el malestar como pueda. La dirección y el sentido son cosa de la razón, cuya tarea no consiste sino en elaborar un mentís para cada sufrimiento con ayuda del concepto. En el concepto, la razón espera haber alcanzado la supresión del malestar, porque cree haber llenado los huecos que el deseo deja en cada movimiento efectivo y arbitrario del espíritu. Cree que el orden es el descanso de sufrimiento. Estos huecos, estos elementos dispersos, sin embargo, sólo están ahí para que el espíritu pase por el mal trago de tener que decidir entre A, B o C, y con ello, en el mundo entre en juego el estudio y el esfuerzo. Veremos al final qué papel redentor juega en todo esto.

La razón tiene por objetivo suplantar la primacía del espíritu en el trato con el ser, es decir, quiere que sus razones sean más que suficientes ante cualquier duda, inquietud o misterio que pueda plantearse. Y en ella –en la razón–, no cabe ni la menor duda acerca de esto; la razón no está para juzgar si su realización en general es justa o injusta, si es posible o imposible, si hace daño o palia algún mal *de facto*. La razón no puede emplazarse más allá de su cometido, no puede tratar de eliminar el *nisus* que la mueve a obrar de este modo. En este sentido –pero solamente– es tan ciega como la voluntad. Ni siquiera cuando todo se ha vuelto en su contra, cuando no hay alimento que llevarse a la boca pero sí enfermedades que deterioran el cuerpo, cuando la miseria nos consume y apenas si quedan energías, ni siquiera entonces,

422 Michelstäedter, Carlo, *La persuasión y la retórica*. Ed. Sexto Piso, 2009 p. 70.

decimos, la razón deja de llevar a la práctica sus más internas pretensiones. Pensemos en *Brundibár,* la obra de teatro que nació en un campo de exterminio nazi.

En el porqué de cada cosa la razón se siente segura de haber respondido estrictamente a la tendencia que le subyace. Dice lo suyo. Pero nunca es suficiente, nunca llega a encontrar lo que se propone. De hecho, no *quiere* encontrarlo, porque es pura actividad, y encontrar supone descansar, es decir, aniquilarse.

> Porque en la mucha sabiduría hay mucha angustia, y quien aumenta el conocimiento, aumenta el dolor.[423]

Aquí está el meollo. El procedimiento del saber positivo congrega los mayores elogios. Pero, ¿acaso no prevalece detrás de su fanfarronería la pretensión de agotar todas las cosas, y con ellas, el saber mismo? Veamos. ¿No está en querer conocer una cosa el deseo implícito de acabar con el conocimiento? Cuando desvelamos un misterio consumimos también la capacidad de ese misterio de ser-desvelado, y ese misterio ya no es misterio más: pasa a ser *lo conocido.* Recordemos qué es un objeto conocido: una cáscara vacía.

Aquí vamos en contra de nuestras más firmes convicciones como comprometidos amantes del conocimiento. Por un lado mantenemos la opinión de que no hay nada más digno y elevado que aventurarse a conocer –*Sapere aude!*[424]–, y sin embargo, en ese misterio de que dejamos huérfanos a los demás hemos cometido el peor crimen contra nuestra mayor aspiración,

423 Eclesiastés, 1:18.

424 A destacar la befa que hace Mainländer de este imperativo kantiano diciendo que la emancipación, que no es sino la meta del que quiere saber y ser libre, lleva al aburrimiento, al hastío y, a la postre, a la falta de sentido que nosotros, modernos, conocemos tan bien.

a saber: la hemos empequeñecido –¿o qué tipo de amor es aquel que provoca que mengue lo amado?–.

La razón, inocente, al final de todo contribuye a decepcionar al sujeto en su relación con las cosas del mundo. Y provoca un dolor mayor que el que habría sin su ristra de relaciones constituyentes, que sólo eventualmente logran un atisbo de satisfacción.

> Mas ¡ay! que cuando exclamo satisfecho:
> ¡todo, todo lo sé!…
> siento aquí, en mi interior, dentro mi pecho,
> un algo… un no sé qué!...[425]

La música del mundo está compuesta a partir del gimoteo y los aspavientos de los espíritus, que luchan, sofocados, casi rendidos por mantenerse a flote tras el naufragio del nacimiento. Pero hay un modo de suprimir este dolor tan arraigado. Un modo que apela a la razón, puesto que puede ser sometida a escuchar las peticiones de la voluntad y ser convencida para que elija entregarse a los objetos que se muestren como ocasión estética. Aquí encontramos un posible consuelo. Es nuestra última tesis.

Pero la voluntad no puede convencer tan fácilmente a la razón. Por eso necesita pensar en un plan para que se dé por aludida y le haga caso. Y lo consigue sirviéndose de la nostalgia, pues a su través le hace entender, no sin dolor, que todas las cosas tienden a su propia aniquilación. A la razón, en definitiva, no le costará mucho captar el porqué de la nostalgia, su concepto, puesto que cuenta con la ayuda de la expresividad sensible del objeto, que no duda en hacerle ver que está dejando de ser o que otros objetos afines sucumben. O en otras palabras: la desaparición física, mecánica de un objeto

425 Bartrina, Joaquín. *Algo.* Ed. Luis Tasso y Serra. 1884, p. 13.

halla su correlato *interno* en el sentimiento subjetivo de nostalgia y su posterior conceptualización.

10. EL OBJETO OBSOLETO Y SU REHABILITACIÓN ESTÉTICA

Que la voluntad se vea sosegada en la percepción estética y el sujeto en cuanto que anhelante quede abolido, como sostiene Schopenhauer, es admisible filosóficamente. Que lo que el artista deba buscar en la obra de arte sea la medianía entre el objeto y el sujeto, que no se dé la preponderancia del uno ni del otro, esto es, que la obra no deba ser excesivamente subjetiva y pasional, pero tampoco muy formal y clásica, como se expone en la teoría estética de Simmel, también. Ambas propuestas teóricas son, además de audaces, legítimas, y por ello no debe sacrificarse la una por la otra; antes bien, pueden coexistir manteniendo su contenido objetivo lógico en el marco de un *conocimiento estético*.[426] ¿Cómo?[427] Ya hemos aludido a ello anteriormente, cuando decíamos que la voluntad puede anhelar lo que la razón ha dictaminado inútil. Digamos algo más.

El tribunal de la razón, tras pasar revista a cada uno de los objetos candidatos decide, en diálogo con la voluntad, cuáles merecen plena atención[428]. Una vez allí, ya todos son válidos, porque la voluntad no los considera en el marco de una relación histórica, como resultado de una comparación entre vigencias, sino por su expresión individual y aislada de todo juicio objetivo. Mientras esta teoría está en mí, en mi mente, es, y aquella otra no es porque no está en mí; pero no bien aquella adviene a mí, es, y la primera, dejando de estar, ya no es.

426 De hecho, afirmar que «la verdad se dice de muchas maneras» es señalar la presencia del contenido objetivo lógico del objeto.
427 Aquí, como siempre, nos movemos en el ámbito de la tristeza genérica.
428 Que no pueden sino ser los que la voluntad espera hacerse suyos.

> Quien no es contemporáneo de lo histórico, en lugar de la inmediatez de la percepción y del conocimiento (con las cuales no se puede concebir lo histórico), dispone de las informaciones del contemporáneo, con las cuales se relaciona de la misma manera que los contemporáneos con la inmediatez; porque aun cuando lo narrado en las informaciones está sometido a cambios, no puede recibirlo de tal modo que no le dé su aprobación y lo considere histórico, que no lo transforme para sí en algo ahistórico.[429]

Una teoría se vuelve válida en el mismo momento en que la razón la escoge. No decimos «correcta». Un error siempre será un error. Pero el hecho de que pueda llegar a ser considerada por la voluntad la hace, de momento, válida, posible. Se puede, pues, entrar en relación desinteresada con ella. Esto hace que, mientras tanto, todas las demás sean desestimadas. Pero las teorías desestimadas[430], más tarde o más temprano, en el caso de que sean escogidas por la voluntad serán también absolutamente-válidas.

A la razón hay que darle la oportunidad de escoger de entre una vasta selección de objetos, como por ejemplo pasando y leyendo atentamente las páginas del voluminoso epítome de estética *La estética contemporánea* de Tagliabue; pero la voluntad, como no tiene memoria, no se acordará de la decisión de la razón, creyendo, pues, que la teoría candidata aún no ha sido puesta en tela de juicio ni, por supuesto, que haya sido aventajada. De ahí que por ejemplo el *Eureka* de Poe siga interesando a multitud de lectores que se acercan no sólo con una inquietud académica sino también estética. La teoría que sostiene acerca de la génesis del universo, la manera en que está redactada y las circunstancias personales que la envuelven hacen que sea una firme candidata para convertirse en una ocasión estética. Simmel nos ayuda a comprender este proceso:

429 Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas,* Ed. Trotta.

430 Erróneas hoy, pero acertadas en su tiempo, por corto que fuera. Si *nunca* han sido acertadas, la voluntad no las podrá querer ni la razón elegir.

Así pues, de este modo la adherencia de los motivos histórico-anímicos y de los objetivos se presenta en el interior del fenómeno global del comprender. El desarrollo anímico real de una serie cuyos miembros se cimientan en una sucesión temporal sólo lo comprendemos sobre la base de la relación objetiva, transvital, de sus contenidos. Sin un saber sobre este surgimiento y decadencia visibles, sin un saber acerca del hecho de que los contenidos objetivos como tales hacen alusión los unos a los otros y de que el uno, sin consideración a la realización temporal, fundamenta o condiciona al otro, tampoco son comprensibles como consecuencias psíquicas, temporal-reales. Y, por otra parte: esta colocación ideal como un desarrollo es posible entre ellos en la medida en que una continuidad de movimiento anímico se encauza a través de ellos.

El desarrollo objetivo de los contenidos requiere, como su *a priori* conformador, aquel proceso de la consciencia no definible ulteriormente, que se manifiesta como sentimiento específico; proceso que afloja la cerrazón sobre la que no cabe trazar ningún puente de cada elemento para sí y la conduce a la continuidad que sólo cabe denominar desarrollo.

[…] (L)a vida es la última instancia determinante del espíritu, de modo que, finalmente, su forma determina también las configuraciones por medio de las que ella misma debe ser comprensible. La vida sólo puede ser comprendida por la vida y a este respecto se descompone en estratos, de los cuales el uno proporciona la comprensión del otro y que en su ser-que-se-alude-mutuamente proclaman su unidad.[431]

11. LA GRAVIDEZ NOSTÁLGICA

No todos los objetos privativos del saber positivo despiertan el mismo interés a la voluntad, ya que en algunos es más difícil que en otros suprimir la impronta de las relaciones históricas que los engendraron. Los objetos de las ciencias matemática, física y médica, por ejemplo, se prestan más a ser despojados de sus relaciones que los de otras ciencias como la filosofía y el arte. Digamos algo más al respecto.

431 Simmel, Georg (1998) *El individuo y la libertad Ensayos de crítica de la cultura*, Ediciones Península, Barcelona, España. Pp. 115 – 116.

Sabemos ya que un objeto antiguo y cotidiano puede volver a ser deseado por la voluntad y que esto ocurre con mayor intensidad cuanto más tiempo pase desde su primera aparición y más arruinado se encuentre su antiguo sentido histórico-significativo. A medida que la razón pierde su potestad, más fácil le resulta a la voluntad saltarse sus advertencias racionales y fundirse con las mentiras del objeto intruso.

En 1869, por ejemplo, apareció en los escaparates de las librerías una obra filosófica de gran calado tanto entre el público educado alemán como entre el más inculto: la *Philosophie des Unbewussten* de Eduard von Hartmann. Que el lector me disculpe por recurrir siempre al mismo título. Poco tardó en alcanzar la mayor plenitud de sentido a que podía aspirar: se volvió el primer *best-seller* filosófico de la historia y proliferaron sus comentarios y reseñas en revistas, casi, creadas *ex professo*. Entonces, empero, cuando poco después el interés por ella disminuyó hasta mínimos y no volvió a reeditarse, quedó como un objeto excomulgado por la historia. Una significativa excomunión.

Hoy en día, en fin, la *Philosophie des Unbewussten* no se encuentra entre nosotros como en 1869, cuando hasta el párroco de la iglesia más pequeña se veía en la imperiosa obligación moral de atacarlo entre misa y dominical, sino que está a condición de subyacer tras una esencia revocada, como un objeto cotidiano cuya significación ha sido liquidada. Es la albaquía de unas ilusiones muy determinadas y concentradas.

Esta es la razón de su habilitación como obra de arte póstuma. El fogonazo de sentido, de relevancia cotidiana con que irrumpió en las vidas de sus contemporáneos ya se ha extinguido, dejándonos muy a la vista sus pavesas todavía, eso sí, algo incandescentes.

Como su sentido histórico ha sido superado mediante el reemplazo de posteriores significaciones que se pretenden superiores –en este caso serían libros de filosofía modernos–, como ha quedado inutilizada para las

generaciones venideras, como hoy ya no tiene nada sobre lo que pronunciarse –según la *opinión pública*, recalcamos–, el espíritu puede entrar con ella en relación estética. No solicita una relación con otras obras, sino con una significación que ya está de antemano y según el juicio objetivo consumida, y se presenta, por consiguiente, en *todo su esplendor,* esto es, sustraída a la decepción provocada por la invalidación que pueda resultar de la actividad de la razón y la conciencia de propósito.

Aquí el espíritu decide elegir en lo elegido, recrearse en lo recreado y renuncia por tanto a su ilusiva libertad histórica para vivenciar lo desfondado del existir[432]. Busca dentro de sí, en el microcosmos que alberga, donde cada instante se encuentra aún inexplorado. «El esclavo que ya no tiene necesidad del futuro es libre [...]».[433] Robert Walser no iba a ningún sitio, antes bien, paseaba. Así hace la *Philosophie* de Von Hartmann tras haber agotado su tiempo: pasearse.

Vamos a aportar otro ejemplo para zanjar lo que venimos diciendo. Tras pocos minutos de búsqueda en alguna hemeroteca virtual enseguida encontramos un ejemplo de pérdida de sentido mayor incluso que la del libro de Eduard von Hartmann, a saber: una relacionada con Johann Schweigger, el inventor del galvanómetro. Aquí tenemos un ejemplo más que ilustrativo, porque corresponde a una disciplina científica.

En 1843 este científico alemán escribió un tratado sobre estequiometría llamado *Über die stöchiometrischen Reihen*. No podemos pensar en un libro menos útil, pues ¿quién querría aprender química con un libro que lleva doscientos años desfasado? Es, pues, porque *Über die stöchiometrischen Reihen* no merece hoy una reedición, porque no tiene ya nada que decir, nada que aportar, ningún objeto positivo que añadir al último estadio del

432 El amor no remite a una esperanza futura (mala fe), sino a lo que ya se muestra suficiente por sí mismo, aquel que no pide nada más que su misma presencia actual. Amamos a alguien por lo que es, y nunca por lo que será.

433 Michelstäedter, Carlo, *La persuasión y la retórica*. Ed. Sexto Piso, 2009 p. 145.

conocimiento que transcurre en un tiempo histórico secuencial, que precisamente esta obra sea el conocimiento, quizá, más libre y poderoso estéticamente[434].

Como no se dirige a lo útil, esto es, a una practicidad dependiente de otras solicitudes subalternas, apunta directamente a la *inútil* simpatía estética. Su *falta de valor intelectual* resulta, pues, una *abundancia de valor estético.*[435]

Una vez el objeto pierde el reconocimiento que una vez le otorgó su contexto, en lo sucesivo no le queda otra cosa que esperar con paciencia a su resurgimiento artístico. No podemos perder de vista, ni aun cuando el olvido lo cubre todo, que *tempus omnia revelat.* Tras una espera interminable, y a condición de que su prestigio haya remitido del todo es cuando el objeto puede revelarse como ~~remozado~~ objeto de deseo. Ahora ya no rinde cuentas a lo adventicio y no pretende *instruir* a la razón, sino que aparece *sub specie aeternitatis:* en conexión íntima con la voluntad y su preferencia por la contemplación mística.

La obra conocida bajo el prisma estético-absoluto constituye una narración anclada en el más inmediato presente que la historia no puede de ninguna manera sumir en el olvido. No puede decir con esa soltura que le caracteriza: «Ya no vale; desechadla.» Cuando la razón, cansada, se aparta y le abre el paso hacia la voluntad, esta obra *infinitamente independiente* se amarra a lo eterno manteniendo una dignidad incorrupta.

De manera que en todos aquellos libros olvidados, como los de Johann Schweigger, que ya no pueden decirnos sino lo que ya se sabe desde el punto de vista histórico-significativo, se puede comprender en toda su dimensión que:

---

434 ¡Qué placer hay en *perder el tiempo* leyendo algo que no sirve absolutamente para nada y, sin embargo, lo vale todo!

435 La posibilidad de una libertad fenoménica.

(E)l maestro (el soporte de lo que va a conocerse) es sólo ocasión, sea cual sea ésta, incluso si fuera un Dios, puesto que la propia no-verdad (el espacio despojado de su verdad histórica y revelado como verdad eterna, o no-verdad, esto es, nostalgia en la intuición)[436] únicamente puedo descubrirla por mí mismo y, sólo al descubrirla yo, queda descubierta, aun cuando todo el mundo lo supiera.[437]

12. EL SER DEL OBJETO OBSOLETO

Consideramos haber presentado nuestras tesis, que al comenzar nuestro ensayo anunciábamos con cierta inseguridad, de la mejor manera que podíamos; sin que, por cierto, creamos que hayamos agotado todas las posibilidades que ofrecen. Pero hemos decidido llegar *sólo* hasta aquí. Si alguien quiere adelantarnos, nos apartaríamos y le dejaríamos pasar con mucho gusto.

A continuación, en este capítulo y siguientes, simplemente trataremos de esclarecer conceptos por los que, tal vez, hayamos pasado muy por encima y requieran, por tanto, de un diplomático esclarecimiento.

Es normal y hasta cierto punto sano que no estemos preguntándonos a cada momento acerca de qué sea realmente el ser –como en la canción de Ferlosio–, porque dejaríamos de lado cuestiones más urgentes y que atañen a las demandas de la vida cotidiana. Por tanto, no hay ningún problema en hacer del ser un concepto más manejable y ligero. Nos vemos casi en la obligación, diríamos, de abusar de su significado con una amable negligencia.

Pero así, no obstante, lo estamos convirtiendo en una relación de relaciones. Cada cosa *es* otra cosa. No decimos: «Un libro es», puesto que nos resulta una obviedad; sí decimos, en cambio: «Un libro es antiguo», o «Un libro es bonito», o sencillamente predicamos una cualidad suya que se vuelve más grande que él mismo: «Es un libro con muchas páginas». En todos estos

436 Lo que va entre estos paréntesis es una sugerencia nuestra.
437 Kierkegaard, Søren. *Migajas filosóficas,* Ed. Trotta.

ejemplos el libro como tal no comparece, porque, si nos fijamos, está esperando cada vez una conexión con otro elemento. Pero no hay, en definitiva, problema alguno en que esto sea así. Es un uso copulativo, social del ser.

El problema aparece, ahora bien, cuando pretendemos dar cuenta de por qué un objeto se ha quedado obsoleto –y ya no es– acudiendo a relaciones de esta clase. Decimos: «La casaca cayó en desuso *porque* la Revolución Francesa instauró consigo unas nuevas formas de vestir que reflejaban sus ideales de libertad». Pero antes de hacer una afirmación así, quizá cabría preguntarse si en realidad estamos hablando de la casaca. Cuando hablo de ella en esos términos, ¿qué cualidades suyas estoy poniendo sobre el tapete? Podemos enumerar unas cuantas: el testimonio de un personaje que vivió su caída, la presencia de la casaca en un museo de moda antigua, la ausencia de alguien que la vista en nuestro tiempo, el hecho de que nadie guarde una en su armario, el juicio de un estudioso de las prendas de vestir del siglo dieciocho, el asentimiento de un interlocutor comprometido con una determinada narración histórica, la mueca irónica de un modista actual ante la evidencia de dicha aseveración, etc... Hay muchas más cualidades o elementos que nos dejamos en el tintero, pero todas hacen referencia a una relación, bien sea del juicio, bien sea del saber positivo. En ningún caso asoma la casaca, si entendemos por «casaca» la entidad significativa que le otorga una consciencia que la usa sin un porqué sintético, que la viste porque *se ve* con ella.

Si alguien se despierta una mañana, abre su armario, saca de la percha una casaca antigua y apolillada, se la pone y pasa su día con total normalidad, sin cuestionarse a qué época pertenece o qué vieja es, ¿quién puede negar su entidad significativa? ¿Quién puede achicar su ahora recién despierta relevancia cotidiana? ¿Puedo hacer que no sea lo que es diciendo,

simplemente, que ya no está de moda? Nos atrevemos a decir que no, puesto que se ha reincorporado al uso corriente que domina su día a día y que entendemos por cotidianidad. Será todo lo loco que queramos, pero una locura *convencida.* Nótese que el problema surge cuando un objeto histórico, que en principio resulta aproblemático, se reincorpora *a* la vida cotidiana de alguien, pues entonces debemos preguntarnos: ¿Sigue siendo una antigualla, una proposición sintética, o es algo capaz de incidir históricamente de ahora en adelante, vale decir, una proposición vital analítica?

Puede determinarse el pasado del estado actual A mediante un estado extinto B; pero que ese estado B haya quedado atrás de manera efectiva no se reconoce sino mediante un juicio de corte histórico. El estado actual A es siempre una simplicidad, un dato inmediato de la consciencia, y nunca una serie de adiciones. Cuando el estado actual A adviene a la consciencia, el estado anterior B es ya siempre parte del estado actual A; o dicho de otro modo: el estado anterior B está comprendido en A. El pasado siempre es conocido mediante una recreación de las condiciones presentes. Todo lo demás es una proyección ilegítima de la forma espacial y temporal sobre el ámbito del ser, que es inextenso y atemporal. Veamos qué dice Bergson al respecto:

> La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. Para ello no tiene necesidad de absorberse por entero en la sensación o en la idea que pasa, pues entonces, por el contrario, dejaría de durar. Tampoco tiene necesidad de olvidar los estados anteriores: basta que, al acordarse de esos estados, no los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando nos acordamos, fundidas a la vez, por así decirlo, de las notas de una melodía.[438]

438 Bergson, Henri. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Ed. Sígueme, p. 77.

Decir, por ejemplo, que la obertura del *Fausto* de Emilie Mayer apareció durante el año 1880 en la imprenta de Stettin, como si hubiese recibido su entidad significativa en ese preciso instante y lugar, sólo es una forma de hablar que desafortunadamente se tiene por realidad epistémica. El saber positivo puede, a lo más, dar cuenta de que fue escrita a finales del siglo diecinueve, justo después de su cuarteto de cuerdas, y además sobre un escritorio de estilo *Imperio*, pero no puede decir: «Existe en mí, es en mí»; en cambio, todo espíritu, independientemente de dónde esté y del momento histórico al que pertenezca, sí que puede decir con propiedad que la obertura *es por vez primera* en su escuchar. Que es inédita en cada caso. Que se *crea* y no se *recrea,* cada vez que la escucha de nuevo. El *Fausto* no es una partitura ni un libreto; es música. Y la música sólo existe en el ente pre-ocupado en su actividad, en el que haga de la sucesión de notas independientes una melodía viva y única de la que no quedará registro ninguno en la historia. La historia es un cementerio.

Aportemos otro ejemplo. Un libro es únicamente lo que queda de lo que haya podido decir con mayor o menor acierto sin ayuda de ningún contexto que trate de convencer de su valor antes de su puesta en escena; es, por tanto, fin en sí mismo tanto como lo es *El grito* de Munch –que no gana nada explicado–. Ahora bien, aquí el corporeísmo puede preguntarse: ¿Por qué habríamos de contentarnos con este *es,* si al poco tiempo, según el relato que nos proporciona continuamente la historia de la literatura, hubo un *es* posterior todavía más válido? Está escrito en la mayoría de estudios sobre la materia que el naturalismo de Zola es una evolución, un refinamiento del realismo más tosco que empezó a despuntar tras el *fracaso* de la novela edificante del XVIII. ¿Habría, pues, que olvidarse del realismo de un Balzac y pasar directamente al naturalismo? ¿No estaríamos perdiendo el tiempo leyendo algo que está obsoleto?

Nuestra respuesta es la siguiente. No estamos perdiendo el tiempo, porque no leemos amparándonos en la consciencia de una determinada cercanía histórico-significativa. Leemos, al contrario, desde fuera de la serie causal de desarrollo. Por un momento, aunque sea muy corto, leyendo estamos fuera del tiempo, y por consiguiente, durante ese rato no es posible que un movimiento literario posterior pueda invalidarlo *en acto*. El juicio, el desuso, la excomunión sólo acaece en el tiempo; en el acto de lectura, si acaso, como *potentia* –en el sentido spinoziano–. Después de leer sí podemos renegar de lo que *quede* y negar su presencia hasta el punto de desaconsejar todo acercamiento. Pero en la experiencia estética no. De este modo, autores tan desconocidos como Georges Ohnet pueden respirar aliviados, y no porque, como suele decirse a modo de consolación, «mientras haya una sola persona que me recuerde seguiré existiendo», sino porque su emergencia existencial es en cada ocasión nueva, y por tanto el *impasse de olvido* entre la lectura que acomete un sujeto y la de otro muy posterior en el tiempo es siempre un punto inextenso que no separa ni anula nada.

Por muchos ríos de tinta que corran acerca del justo puesto en la historia de un movimiento literario o de un autor en concreto, lo cierto es que no modifican el hecho de que se los lee *sub specie aeternitatis,* puesto que el espíritu lector, embelesado, inmóvil, queda inmediatamente cancelado en una pura inmediatez y con ello se sacude de encima cualquier consideración causal. Por tanto, proclamar que un movimiento literario pueda ser sucedido o reemplazado no tiene sentido alguno en el momento vívido y puro de la lectura.

> Se habla hoy por todas partes de evolución. Y quizá se siente orgullo interior cuando se pronuncia la frase «evolución biológica». También se ha hablado, en consecuencia de esto, de una evolución biológica del gusto. Y parece que se piensa al decirlo en el nacimiento de principios de gusto completamente nuevos. Esto no es más que ignorancia histórica o

psicológica. No puede haber una historia del gusto que no fuera la historia de los objetos, de las formas, de los medios de expresión, y la historia del contenido del espíritu, y la historia de la educación para encontrar los valores. Pero las leyes según las cuales estos valores se encuentran son las mismas en todos los tiempos.[439]

13. SER Y DETERIORO

Aunque el ser no es manifiesto, es forzoso que lo haya, porque, por ejemplo, *algo* hace que unas llaves, si es que no las ha cogido otra persona, siempre estén disponibles allí donde las dejamos colgadas por última vez y no se hayan desvanecido como por ensalmo o hayan reaparecido, sin causa ninguna, en cualquier otro sitio de la casa.

Pero el ser de estas llaves y de cualquier otro objeto no puede ser la esencia de las mismas, porque la esencia no es sino el despliegue del objeto en el transcurrir histórico que lo mantiene, precisamente, en cuanto que ese objeto en concreto. La esencia, si podemos así decirlo, es lo que lo mantiene en esa precisa individualidad formal; es la *haecceitas* de que habla San Anselmo. Resulta, pues, contingente y relativo a la categorización científica.

Además de la esencia del objeto, debe haber algo por lo que sea. No como ese objeto en concreto, sino como aquello por mor de lo que, además de él mismo, y pese a no constituir una esencia-para-mí –perceptor–, *es.* Esto es lo que nosotros entendemos por el ser del objeto, la *quidditas,* que por otra parte es asimismo el ser de todos los demás objetos. Si el ser fuese sólo de un objeto en concreto, el ser obtendría concreción, es decir, que no habría diferencia entre el ser y el objeto; y, en suma, el ser vendría a ser la esencia. La esencia, por tanto, es perentoria en lo que refiere a la sensibilidad, ya que lo único que le importa a esta facultad es el cómo –dónde y de qué manera–

439 Lipps, Theodor. *Los fundamentos de la Estética,* Ed. Daniel Jorro, p. 91.

aparece el objeto, no aquello sin lo que no podría emerger y hacerse un hueco en la realidad.

De todos modos, no podemos aprehender el ser si lo desligamos de la esencia, pues como bien señala Kant, todo comienza por los sentidos. De forma que el ser sólo es accesible a través de la materia en el transcurrir histórico. Pero si hacemos como Berkeley y suprimimos del objeto sus cualidades primarias y secundarias, nos quedamos con una nada insignificante; nosotros, no obstante, queremos llegar a la aprehensión de una nada significante –un no-ser *comprensible–,* pues no sin razón somos filósofos.

Como el ser, y en esto fallamos a favor de *Enesidemus*, no es causa de la esencia, sino algo que visto desde cierta perspectiva resulta en una intuición intelectual[440], no puede ser atacado primeramente por la razón. No hay causa para la esencia; cada esencia tiene, eso sí, otra detrás que tomamos por su causa. Y esto es lo único a lo que la razón puede acceder. Es imposible que llegue a conocer la emergencia de la esencia, el ser que hace que su manifestación contingente sea posible, porque, como decimos, no es en rigor una causa, sino, más bien, algo así como una intencionalidad *asubjetiva*. Por consiguiente, dado que no conocemos sino bajo el mando de la razón, tenemos que dar un significativo rodeo y comenzar a rastrear el ser tras la estela que deja un sentimiento, según nuestra tesis, de tristeza por la pérdida o el deterioro.

440 No según un *cómo*. Es más bien una intención, una sensación parecida a la que nos invade cuando deseamos algo. El proceso de llegar a existir *(esse est percipi*) es semejante al de desear algo. Cuando la voluntad desea, es que se ha convertido en ese mismo objeto. Esta asimilación es lo que nosotros sentimos como deseo. Dado que la voluntad no opera en el principio de razón, se hace sentir como una tendencia, pero en su reino, la voluntad que ha escogido objeto de deseo, ya siempre es ella misma su objeto. Voluntad = objeto. Por otra parte, cuando un objeto aún no existe, es decir, cuando aún no tiene correspondencia sensible (cualidades primarias y secundarias), significa que el espíritu aún no se ha hecho uno con él. Que algo sea mi objeto es que yo me siento a partir de él. Lo único que impide la total asimilación es la razón. Por eso los que han perdido la cordura pierden también la capacidad de dirigir la atención a las cosas. Es que *ya siempre* son las cosas y no necesitan re-tornar lo que ya tienen/son.

Como el ser, dijimos, no es el objeto –aunque el objeto tenga ser–, tiene que consistir por fuerza en la negación concreta del objeto. Lo que, a la postre, nos deja sólo una posibilidad: que el ser sea el no-ser; no porque el no-ser sea algo de hecho que pueda devenir concepto; no, en definitiva, porque el no-ser tenga algo de ser y a las veces se muestre y otras no; antes al contrario, porque si el ser no es el objeto, pero está relacionado de alguna manera con él, no queda otra que el ser sea lo que no es ese mismo objeto. No hay más alternativas. ¿Y cuándo un objeto no es él mismo? Cuando es parcial o totalmente suprimido, es decir, cuando manifiesta una tendencia hacia su aniquilación. Cuando se niega.

Pero no hay nada más remoto para las capacidades de la razón que la idea de un no-ser cuya aprehensión esté basada en una negación abstracta de la individualidad. La razón, que no puede formarse concepto de un no-ser tan vaporoso e indeterminado, por tanto tiene que aprehender el ser a través de un no-ser más accesible y cercano; de uno, en fin, que hable en sus mismos términos. La razón entiende a través de las semejanzas que descubre entre símbolos parecidos. Luego buscará la manera de maniobrar para hacer del no-ser un símbolo que de alguna manera le hable en su mismo lenguaje.

Como no puede pensar la nada, como no admite lo que carece de determinaciones, se conformaría, pues, con algo que le hiciese entender, de manera más familiar, lo que significa tender hacia el no-ser. ¿Cuál podría ser este signo?

La voluntad de morir (*Wille zum Tod)* de un objeto concreto que se hace visible y emerge a la inmanencia a raíz de su deterioro. Cuando un objeto en concreto evidencia que fue otra cosa en otro tiempo, que tiende a separarse de lo que fue y aspira a su propia aniquilación, con ello muestra a la razón un no-ser particular, comprensible, delimitado que sobrevive con débil pulso en su expresión sensible actual. Ese objeto ya no es aquello, pero sigue siendo

algo. Ha perdido esto y lo otro, pero aún es él. Es él, y no otro, el que lo ha perdido. No está entre las facultades de la razón comprender la pérdida, pero sí *esta pérdida.*

Por lo general, salvo en algunas escuelas como en la cirenaica, la cínica, la estoica y, sobre todo, la de Hegesias, la filosofía ha situado como certeza indiscutible que el ser era algo positivo y que, por tanto, debía ser rastreado mediante la añadidura de conceptos, de objetos, como llamamos nosotros, positivos. Pero habría que cuestionarse en qué momento se pensó que esta metodología era la correcta. Parémonos a observar hacia qué tienden las cosas en el mundo. No veremos nunca algo tender a ser hasta llegar a convertirse en eso, en Ser, entendido como una definitiva evasión de la muerte. Pero sí vemos todos, cada día, cómo nada se escapa del deterioro y muchas cosas, incluso, se convierten en No-Ser. Y si todo tiende al No-Ser, es que el No-Ser es la Perfección, y su tendencia inmanente, pues, algo bello.

14. EL DETERIORO

Schopenhauer insiste en todas y cada una de sus obras que el ser individuado –cortado por el patrón del *principium individuationis*– no es más que voluntad de vivir (*Wille zum Leben).* Pero, ¿a qué se dirige este imperioso afán, ley inquebrantable, para él, del universo? ¿Qué interpretación ofrecemos nosotros a este insobornable anhelo que anida en cada cosa, ya sea pequeña o grande, viva o inerte, inteligente o bruta?

Es convenir, junto con la tendencia interna de lo que existe, que el ser encarnado no es sino el declive progresivo de una suma inicial de fuerzas. ¿Qué se quiere, pues, viviendo? Una caída paulatina, una degradación dilatada, una desintegración inevitable de un modo en concreto. Un objeto no se resiste a desaparecer por amor a su forma y todas aquellas experiencias que

posibilita, sino en cuanto que su forma le permite estar resistiendo, estar muriendo así; resiste, por así decirlo, porque de tal manera tiene contacto con una posibilidad de aniquilarse en concreto que prefiere sobre las demás. Y si no le gusta la que tiene, entonces se deja morir. *Materia no est causa, sed mera conditio.* La voluntad de vivir es en realidad, como recusa Mainländer, voluntad de morir. Cada ser es el rompecabezas de su propia muerte, cuyas piezas, día a día, van siendo encajadas:

> Su esencia es pura pulsión, pura voluntad, siguiendo siempre al impulso, que ella mantiene, en la disgregación de la unidad en la pluralidad.[441]

Podría responderse a esto que no, que vivimos por los buenos momentos que de vez en cuando tenemos y que en última instancia el vivir es algo así como una inversión bursátil que garantiza en un futuro ultramundano un hueco en el reino celestial. Pero los buenos momentos ni abundan ni aparecen al final de la vida para sobreponerse a los malos y hacer que podamos irnos en paz. Siempre, tras cada alegría, aguarda firme y tranquila la muerte, que espera, no importa cuánto, para decir la última palabra de todas.

Aquí nos acercamos a la postura ontológica hegeliana, que afirma que el no-ser es la contraparte del ser y que ambos conceptos se reúnen en la síntesis del devenir, pero sólo en apariencia, puesto que en realidad disentimos de sus tesis estructurales. Nos adherimos fielmente, de hecho, a la crítica que le dirige Papini y que ha pasado tan inadvertida para el comentador contemporáneo de Hegel:

> Si recurrimos al significado común de *devenir,* veremos que se refiere a una cosa que se está volviendo en otra, o sea, que cambia de forma, de corteza, de apariencia de su ser. Si tomo un pedazo de hierro y comienzo a golpearlo, siento que *deviene* caliente, o sea, no es precisamente *como* era, pero *era* entonces y *es* también después. Ha adquirido un

441 Mainländer, Philipp, *La filosofía de la redención.* Ed. Xorki, p. 342.

carácter que no tenía primero, o sea, su modo de ser se ha modificado, pero no ha cesado nunca de formar parte del ser. En todo esto no logro ver un instante el fantasma legendario de la nada.[442]

Para Hegel el no-ser sería lo que dejaría una apacible existencia lógica e inmaterial para pasar a ser-algo. Este ser-algo sería lo existente particular que, por medio del devenir, ingresaría en una nada momentánea de la que, también por medio del devenir, surgiría de nuevo, casi *ex nihilo* un ser remozado del antiguo ser extinto. En algún momento, por tanto, lo existente particular gozaría de una especie de inexistencia en la que sería al tiempo ser y no-ser. Papini no se explica cómo puede algo dejar de ser absolutamente y a partir de ahí devenir en ser sólo a causa del cohonestar del devenir. Tiene sentido que se subleve contra esta concepción, contra este «funambulismo hegeliano» cuya validez depende enteramente del entusiasmo con que lo leamos.

Hacerse una idea de un no-ser absoluto repugna a la razón porque no le habla en sus mismos términos, como ya hemos explicado en páginas anteriores. Y aunque la intuición que subyace a esta noción del ser va en la buena dirección –al reconocimiento de que el no-ser es ser–, es preciso matizar que en realidad el ser nunca es no-ser enteramente, ya que a lo sumo, en un objeto concreto no podemos sino «describir estados diversos y sucesivos, o sea, separados en el tiempo y en la calidad» –pérdida de sí–.

No es que el no-ser, en cuanto que dimensión-otra reemplace al ser volviéndolo, si podemos así decirlo, invisible, incorpóreo, intangible; lo que ocurre es que el ser se vuelve no-ser como *pérdida de sentido,* que es lo único que puede llegar a comprender, no sin dificultades primeras, la razón. Aquí es donde diferimos de la concepción hegeliana. Para nosotros el no-ser no adviene por causa del devenir, sino que la presencia del no-ser, como

442 Papini, Giovanni. *El crepúsculo de los filósofos.* Ed. Mateu, p. 81.

anunciación, como sentido, como tristeza genérica se hace patente en el devenir, pero no como no-ser *negativum,* sino como no-ser *regulativum* –en la nostalgia, en la contemplación de la *damnatio memoriae–.*

La dialéctica no tiene la potencia de reducir al ser al no-ser, o de incrementar el *quantum* de no-ser hasta hacer de él un ser. El no-ser es una unidad mental consumada, despojada de cualquier solicitud histórica, que no se encuentra a la expectativa de que un movimiento del devenir lo transmute, ya sea lógica o materialmente, en un ser-determinado. Nunca, por ende, el no-ser irrumpe enteramente en lo existente particular, en el objeto o en su conjunto. Irrumpe a medias, como deterioro, como tendencia hacia la aniquilación.

Entonces, según creemos, la dialéctica del ser y el no-ser no sería, como para Hegel, el resultado de una contradicción superada entre entidades lógicas en el transcurrir del tiempo. Para nosotros el ser no es primero, y por tanto tampoco el no-ser viene después del ser, porque así se afirmaría, aunque disimuladamente, su *oposición;* antes bien, ambos son concomitantes en el juicio –el ser como la tendencia y el no-ser como la consumación– y uno en lo que es y está dejando de ser.

15. FINAL

Y que hay mas allá Dios mio?
¿muerto el humano atavío
queda un secreto sombrío
¡ó justo Dios! mas allá?
¿qué es, Señor, este secreto?
yo tu misterio respeto
mas leo en el esqueleto
que muy terrible será.
Poesías. Juan Antonio Pagés.

Se halla muy extendida la opinión de que el telos (*τέλος*), tal y como lo entiende Aristóteles en su *Ética*, es uno de los conceptos más desafortunados que el pensamiento haya propuesto jamás. Que ese afán de alcanzar el sentido de la vida es una perversidad que deberíamos extirpar de raíz cuanto antes, puesto que alimenta unas esperanzas que pronto se abandonan y no dejan sino un rastro de frustración y una anchurosa sensación de fracaso. Pero aunque esta opinión es, como decimos, un lugar común en nuestra época, luego no parece que se tenga tan en cuenta a la hora de determinar cuál ha de ser el curso de nuestra existencia. Rechazamos de pleno el concepto de teleología porque nos suena limitante, determinista, y sin embargo aspiramos a un perfeccionamiento continuo que lógicamente no llega nunca. Queremos que el hombre y la mujer sean cada vez mejores y, por extensión, la cultura y la civilización, sin preguntarnos a dónde nos lleva esto.

Lo mejor, lo bueno, lo superior son conceptos, no nos engañemos, que designan una meta. Y no por su ambigüedad o por la dificultad que plantea su definición son menos teleológicos; antes bien, debido a ello, precisamente, pueden volverse si cabe más tiránicos y asfixiantes con la vida individual. Pues están presentes en cada conciencia humana y en razón de su indeterminación el viento de su designio sopla como quiere y en todas direcciones. El conflictivo choque de «sentidos» y la falta desesperada de uno que mande por sobre los demás se vuelve inevitable.

Para uno el sentido está en el desempeño de su trabajo y para otro en el ocio desmedido; para uno en el cuidado de los más vulnerables y para otro en sacar rédito personal en cualquier situación. Esa ajustada definición que se busca para el sentido de la vida varía de tal manera según el carácter personal y las costumbres de los pueblos, que acaso no sea tanto un designio común cuanto una predilección por una forma de conducta, arbitraria, caprichosa y

ahormada por la magnitud del corazón con que se nace. Termina dando la sensación, dada la abrumadora cantidad de perspectivas que se abren a poco que investiguemos, de que no hay un sentido unívoco, una aspiración común que pueda poner de acuerdo a todo el género humano acerca de cómo alcanzar esa mejoría universal. Aquí tal vez se encuentre la raíz de la discordia. Pero no está ni estará jamás en nuestras manos averiguarlo.

> ¡Ay de mí, madre mía, que me has engendrado hombre de contienda y hombre de discordia a toda la tierra! Nunca les di a interés, ni lo tomé de ellos; y todos me maldicen.[443]

Ahora bien, si cambiamos de perspectiva y contrariamente orientamos la proa del sentido hacia la aniquilación, observaremos que la muerte es el cumplimiento de la vida. Entonces el telos sí es alcanzado y no tenemos por qué desestimarlo como concepto operativo. Y ¿por qué no?, como consuelo. Resulta, lo reconocemos, una gran obviedad, pero no está de más insistir en ello, porque, con todo, la muerte parece siempre algo ajeno a nosotros. Algo que viene a aguarnos la fiesta. ¿Y no es esto, según decimos, un juicio apresurado?

En la muerte, la humanidad saborea por fin la tan codiciada solidaridad que busca infructuosamente en ideales terrenales. Muere el pobre y muere el rey. *Sic transit gloria mundi.* El sentido asoma su nariz desde allí donde todo deja de ser y con ello se logra alcanzar la redención *(Erlösung)* del dolor. Ahí no puede haber disensión ninguna, puesto que es sin duda la historia más vieja y mejor conocida. Por las obras que se representan en el gran teatro de la muerte, el cementerio, sabemos todos que ni la mayor esperanza ni la ambición más enmarañada nos salvan de acabar algún día sepultados entre la tierra y una losa de piedra. Muere el pobre y muere, repetimos, el rey.

443 Jeremías 15:10

> La fragmentación fue el acto de una unidad simple, su *primer* y *último,* su *único* acto. Cada voluntad actual conserva el ser y el movimiento en este acto unitario; y por eso todos los seres del mundo influyen unos sobre otros, y dicho mundo está enteramente dispuesto de forma teleológica.[444]

¿Por qué deberíamos encubrir con fantasías lo que quizá sea lo único seguro y capaz de fundamentar una doctrina filosófica? Todo el saber, todo el arte y toda pretendida virtud, ¿acaso deberíamos entregarles nuestro tiempo, obedientes y sin hacer caso a nuestras más profundas convicciones, si no tratan de dar respuesta a las inquietudes más profundas que nuestro corazón atesora? Por eso la filosofía es, al decir de Sócrates, una preparación para la muerte, y no para un vivir mejor. También lo sabía un «príncipe pagano», según cuenta el olvidado trapense francés José de Geramb:

> Cuéntase de un príncipe pagano que todos los dias hacia que le repitiesen estas enérgicas y sentenciosas palabras: *Acuérdate de que debes morir…* Sin duda el malvado tiene necesidad de que retumbe en sus oidos este trueno; pero ¿por qué no ha de escuchar esta voz mas dulce de la Religion, que nos repite cada dia en su Símbolo: *Has de saber que eres inmortal?…*
>
> En estas palabras y en esta fe de la inmortalidad hallaremos los mas dulces consuelos durante la vida y particularmente al morir. Para quien cree en la inmortalidad, ¿hay verdadera desgracia en el corto espacio de esta vida? ¿Qué vienen á ser las aflicciones mas amargas? Estar alojados incómodamente en la hostería en que no estamos sino de paso. ¿Qué viene á ser una enfermedad? Un viento favorable que nos aproxima al puerto. ¿Qué viene á ser la muerte? Salir penosamente á luz en una nueva vida. Las tinieblas que entonces nos rodean son la noche del tempestuoso dia de nuestra vida; está tocando á la aurora de un dia despejado; y la tumba ¿es otra cosa que el sepulcro de los vicios y el despertador de las virtudes?…[445]

444 Mainländer, Philipp, *La filosofía de la redención.* Ed. Xorki, p. 138.
445 Geramb, José de. *La única cosa necesaria,* p. 274.

Que el objeto resulte menoscabado o deje de ser totalmente no debe tomarse, y ya concluimos, como una interrupción de su expresión interna, pues la muerte ya no daría al traste con la finalidad de la vida, sino que resultaría ser, irónicamente, su mismo cumplimiento; y aun más: la mejoría de cualquier estado vital posible. Además de que pasaría a formar parte, tal y como dijimos anteriormente, del conocimiento más libre, lo cual supondría una ventaja con la que no contábamos antes.

> La vida es el triunfo de la carne, la muerte es el triunfo del espíritu… ¿Es acaso desgraciado un esclavo que mañana será coronado? Rey en idea, maneja ya el cetro.[446]

No siendo se es en máxima abundancia; no de algo conformado por relaciones en su mayoría confusas y desafortunadas (A=B), sino de pura identidad (A=A). De absoluta paz, añadimos, toda vez que Dios yacía en una eterna tranquilidad y reposo antes de decirse a sí mismo (A=A) y en cambio, cuando se dijo, cuando se hizo el Verbo y tuvo que comparecer en el mundo como fuera-de-Sí (Jesucristo o A=B), fue torturado y humillado hasta la muerte.

Todas las cosas, también nosotros, son-para-morir. Son *porque* mueren, y no al revés. Y es, si se nos permite usar esta palabra, bueno que sea así, que en algún momento nuestra presencia sea borrada de la faz de la tierra, porque el postrero suspiro humano, que no es sino el último gesto de una criatura ridícula y miserable, queda elevado a un rango mayor en el mismo momento en que se calla de una vez por todas y para toda la eternidad.

> Morir! Morir tan solo fué la verdad sencilla…
> cercóla nuestra vida cual mágico color…

446 Geramb, José de. *La única cosa necesaria,* p. 46.

dulcísimo ilusorio los ojos halagaba,
huyó de nuestros ojos, y la verdad quedó![447]

EPÍLOGO

Uno de los motivos que más ha enardecido a mi voluntad durante la redacción de este ensayo ha sido la posibilidad de exponer la idea, tan sencilla en apariencia pero no por ello menos paradójica, de que por un lado se nos llena la boca cuando hablamos de lo histórico y sin embargo, por otro, hemos desatendido completamente la tarea de realizar una revisión continua de lo que constituye, espero haber mostrado con el suficiente atino, su verdadero meollo: la cotidianidad.

Ni Napoleón cabalgando bajo nuestra ventana, ni el despliegue dirigido de un Espíritu Absoluto, lo que traza los movimientos genéticos de la historia es el aroma, el aliento del gesto diminuto que desde las bambalinas y sin que nadie repare en él engrasa los engranajes del día a día.

¿Qué tesoros nos aguardan en esa tierra que la posteridad, resentida al no tener las herramientas adecuadas para ararla, llama estéril y aun peligrosa? El pasado está repleto. Pero no es más a la razón a quien llaman la atención. Vivimos en una época que ya ha mostrado con suficiencia que todo lo que busca desde el único parapeto de la razón acaba en desastre. ¿Por qué no lo intentamos ahora con la potencia más silenciada y apartada del espíritu: la voluntad? Quizá ella, y sólo ella, sea la llave que abra esos cofres sepultados por razones demasiado opacas y dé comienzo a un presente que atienda más a las enseñanzas del pasado que a las del futuro, que por razones obvias no pueden sino ser invenciones o proyecciones de un endeble idealismo.

Si con lo dicho consigo que alguien abra un libro que lleve cerrado más de cien años, un libro abandonado pronto, y así este pueda respirar por un

447 Pagés, Juan Antonio. *Poesías y escritos literarios y filosóficos,* p. 553.

momento, y con suerte decirnos aquello que por tanto tiempo ha callado, aunque sea muy poco o nada; digo, si eso sólo consigo, ya sería demasiado. Volvamos.