

An abstract painting on a wooden-textured background. The upper portion features a large, dark, stylized face with intense, staring eyes and a wide, open mouth. Below this, a white, textured figure is depicted, possibly representing a person or a creature, with dark, scribbled lines suggesting movement or internal conflict. The overall color palette is dominated by warm browns, blacks, and whites.

100

De los confines del presente

SERGIO ESPINOSA PROA

COLECCIÓN

LITERATURA



Fotografía: Abraham Orozco

Sergio Espinosa Proa (México, 1952) es antropólogo y ensayista. Desde 1981 es profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Autor de numerosos ensayos y de los libros siguientes: *El deshielo y la nube. Incursiones sobre la Universidad y la crisis de la modernidad* (1990); *Decápites* (1995); *El misterio de las Universidades* (1997); *La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad* (1999); *El espacio antropológico. De Kant a Lévi-Strauss* (1999); *Pensar la experiencia estética* (1999); *Cuatro ensayos* (2002); *El fin de la naturaleza. Ensayos sobre Hegel* (2004); *Del arte del desierto* (2006); *Em busca da infância do pensamento. Ideás a contramão da pedagogia* (2005); *No hay nada escrito. Filosofía, antropología, estética* (2005); Editor de *Conjunciones y disyunciones de la filosofía y la literatura en el fin de la modernidad* (1998); *Consonancias y disonancias: filosofía y música en el fin de milenio* (2000). Líder del Cuerpo Académico "Estudios de Filosofía, Literatura y Estética" de la UAZ. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1998.

DE LOS CONFINES DEL PRESENTE

Sergio Espinosa Proa

Premio Nacional de Ensayo Abigael Bohórquez 2006

FONDO REGIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES DEL NOROESTE

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Sergio Vela

Presidente

Álvaro Hegewisch Díaz Infante

Director General de Vinculación Cultural

ESTADOS

Baja California

INSTITUTO DE CULTURA DE BAJA CALIFORNIA

Maricela Jacobo Heredia

Directora General

Coordinadora General del

Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste

CENTRO CULTURAL TIJUANA

Teresa Vicencio Álvarez

Directora General

Baja California Sur

INSTITUTO SUDCALIFORNIANO DE CULTURA

Elsa de la Paz Esquivel Amador

Directora General

Sinaloa

DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN
Y FOMENTO CULTURAL REGIONAL

Ronaldo González Valdés

Director General

Sonora

INSTITUTO SONORENSE DE CULTURA

Fernando Tapia Grijalva

Director General

De los confines del presente

Sergio Espinosa Proa

COLECCIÓN
LITERATURA

ISBN 970-35-1257-7

- © CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES
- © FONDO REGIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES DEL NOROESTE
Centro Cultural Tijuana, 2007
Paseo de los Héroes 9350
Zona Urbana Río, C.P. 22010
Tijuana, Baja California, México

Edición y diseño de portada: DDO Producciones

Ilustración de portada: *Hibridaciones*, grabado de José Hugo Sánchez

Queda estrictamente prohibida la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier sistema o método electrónico, incluso el fotocopiado, sin la autorización escrita de su autor.

Impreso en México / Printed in Mexico

Prefacio. Nombres para el tiempo

UNO

LO MÁS CONVENIENTE, O LO MÁS CÓMODO, SERÍA BAUTIZAR A LOS NIÑOS SÓLO CUANDO COMIENZAN A TENER CARA DE LLAMARSE DE ALGÚN MODO JUSTO. Nunca antes de eso. Los nombres propios nunca son propios, siempre los ponen otros, pero hay nombres que parecen elegidos para hacer justicia y otros, la mayoría, nada más como para afrontar. En el sureste mexicano, para más señas en ese lugar al-otro-lado-del-río que se llama Tenosique, conocí en la misma calle a dos niñas que se llamaban Leididí Mariaca y Shirleitemple Pruneda. Ambas, con ese tono casi azulado en la piel que resulta, genes aparte, de exposiciones solares tan prolongadas cuanto indeliberadas. Recuérdese en paralelo el nombre y apellidos de aquel oscuro líder azucarero de los años de la década de 1970: Jesús Bello Espiritu. Mis anfitriones y amigos de Xoxocotla, Morelos, se llamaban Areopagita y Élfego. Ambos, de evidente raigambre y fenotipo tlahuica. No sé si todos ellos y ellas tenían cara de llamarse así. Más bien no, aunque saber con precisión *porqué no* tendríamos por ahora que dejarlo pendiente. En todo caso, ya se les había registrado con ese apelativo ante los notarios de turno.

Imagínense ahora las dificultades que pueden enfrentarse para bautizar a las épocas. No sólo porque ellas no tienen cara, sino porque no se ve muy claro dónde cortar el cordón umbilical. No se sabe —ni puede saberse— su fecha exacta de nacimiento. ¿El ombligo de la Edad Media estaría en Chartres? ¿Cuándo? ¿Nace con la conversión de Constantino? ¿La moder-

nidad comenzó en el momento en que Galileo dirigió su catalejo a la luna y la encontró fea y cacariza? Hay quien ha afirmado, no sin cierta razón, que la posmodernidad se inició, en México, a las 7 horas con 19 minutos del día 19 de septiembre de 1985. ¿Dónde? En la Unidad Santiago Tlatelolco. Toda una época de la historia se concentraba en el desastroso destino del edificio Nuevo León.

Cuestión de emblemas. En realidad, el tiempo no tiene forma, ni límites reconocibles. Es un simple deslizamiento, un inasible e imponderable juego de apariciones y desapariciones. ¿Simple? ¿Juego? Ni siquiera estas palabras le hacen justicia. El tiempo es lo más difícil de pensar. Es, o, mejor, nombra, el límite exterior del pensamiento.

Pero esta primera (y, a la verdad, última) constatación nos proporciona una pista importante para otorgarle una figura al tiempo que pasa a través de nosotros, un tiempo que, al revés, sería la fuente o el agua de nuestro propio bautismo. *Imaginar que el tiempo puede ser sujetado* es lo propio, lo característico de esta época que damos en llamar *moderna*. Resonarían aquí las descarnadas frases de Hegel al principio de la *Fenomenología del espíritu*: "Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*".¹ Es una forma diáfana de decir que el tiempo ha de ser sujetado. Sujetado por el sujeto, individual o colectivo, particular o universal.

Esta sujeción hace del tiempo una *historia*. El tiempo de la modernidad es la historia de la conversión del tiempo en historia. El tiempo puede desde entonces ser *contado*, y desde entonces puede *contarse con él*. Porque es el tiempo mismo el que, desde el principio, apunta a un fin. Sujetar al tiempo es convertirlo a su vez en sujeto. ¿Qué es ser sujeto? Ni siquiera Freud —él menos que ninguno— desmentiría a Hegel: *ser sujeto es perma-*

¹G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, Trad. Wenceslao Roces, 1966, p. 15.

necer en la inquietud de sí. Formulaciones oscuras, o al menos paradójicas. Lo que hace sujeto a un sujeto es que no puede reposar en su propia inmediatez. Es *pura negatividad*, el desajuste del ser consigo mismo. El sujeto nunca “es” inmediatamente. El sujeto es *la restauración del desgarramiento*. El sujeto es la ruptura —y el remedio. Es el extravío —y el retorno. Es el yo perdido en lo otro de sí y recuperado para sí. El sujeto no “es”: *deviene* sujeto.

Lo cual significa que el sujeto sólo puede ser sujeto *en el tiempo*. Esto hace del tiempo una historia. La modernidad es la biografía del espíritu. De la modernidad no ha desaparecido Dios. Al contrario, sólo en la modernidad adquiere verdadera vida propia. Dios es *el* sujeto (y al mismo tiempo *la* sustancia): es el fondo, el *modelo* de todo. Negatividad en acto. Es, dice Hegel, “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.² Lo que se encuentra divinizado en la época moderna es la actividad. El automovimiento. El *motor*. Dios es el desarrollo de lo *divino*, su despliegue *en el tiempo*.

Ser sujeto es hacer del tiempo una historia, una historia *propia*. No es, por tanto, un punto de partida. El sujeto no está antes de que el tiempo se cumpla en su propia historia. “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y que en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”.³ El sujeto sólo es sujeto si sujeta a lo otro de sí. Sólo si va de la universalidad abstracta a la particularidad concreta y vuelve de ella purificado, reabsorbido, remediado. Dios es Dios sólo *después* de haber ordenado al Mundo. Sólo después de haber sujetado al tiempo.

²*Ibid.*, p. 16.

³*Ibidem.*

ESTO ES, LO HABRÁN NOTADO, PURA FILOSOFÍA. Es decir: algo casi ininteligible. Sólo que, para no movernos de la atmósfera hegeliana, digamos con él que la filosofía no es otra cosa que *el propio tiempo expresado en conceptos*. Si Hegel puede ser bautizado con razón como *la conciencia de la modernidad*, sólo lo es porque la modernidad es precisamente el tiempo en que se cree con la mayor firmeza y convicción que el tiempo puede ser expresado conceptualmente.

Ahora bien, ¿cuándo comenzó esto a ser posible? Está claro que expresar conceptualmente al tiempo equivale a sujetarlo, a convertirse en algo que el pensamiento se apropia, a hacer de él un "objeto". Un objeto que *se cumple*, un objeto que *se consume*. Todas las ideologías del progreso son tributarias de esta convicción básica. Decir que vivimos en la modernidad —o en la "posmodernidad", en este sentido da igual— es lo propio de la modernidad: decretar que el tiempo *posee una faz reconocible*. Ni los "antiguos" ni los "medievales" sabían que sus tiempos eran antiguos o medievales. Sólo el moderno sabe que su tiempo es moderno. Sólo él se siente en posición de *bautizar* al tiempo, de decir dónde comienza y hacia dónde se dirige.

Sólo el moderno, remacharíamos, imagina que el tiempo está a su disposición.

Pero, según nos enseña Hegel, si puede imaginar tal cosa es porque sólo en este tiempo el sujeto ha cobrado conciencia de lo que significa *ser* sujeto. Ser sujeto significa estar roto. Escindido entre el instinto y la razón; entre la inclinación sensible y el deber. Por eso, el sujeto es inquietud y drama. Su identidad es dramática, lo que significa que la identidad se alcanza tras un fragoroso combate interior. Por eso Dios, es decir, la sustancia-sujeto, sólo es concebible como producto, como triunfo de lo universal en el campo de batalla de lo particular. Dios, es decir, *cada sujeto en cuanto particularización pasajera de lo universal*.

El sujeto es, pues, el resultado de la negación de la inmediatez sensible. Una negación cuyo despliegue es un drama. Una *historia* dramática. Podemos preguntarnos ya *quién* niega esa inmediatez. Se dirá: "yo". Pero entonces, "yo" es cualquier cosa menos una expresión espontánea de la particularidad que soy. "Yo", para empezar, *no se confunde* con mi cuerpo. "Yo" es ya la invasión de *lo que no es* en el cuerpo de lo que es; es la universalidad *apropiándose* de lo particular. Viviendo de su muerte.

El sujeto es "yo" —la figura vacía de lo universal— y "su" cuerpo —eso que, desconocido, hundido en la particularidad, tiene que ser *cruzado* por lo universal—. "Cruzado" en el triple sentido: tachado, atravesado y puesto al servicio de una "cruzada". El "yo" es la presencia del *no-tiempo* en el interior del tiempo, del tiempo *corporizado*. Es la presencia de *una muerte más fuerte que la muerte* en el interior de un cuerpo que, sin remedio, y, por definición, es *mortal*. El sujeto, como se ve, no está dado, no es in-mediató: está al final de la calle, en la desembocadura de un conflicto aparentemente irresoluble.

Pues bien, la época moderna, si es que Hegel representa o expresa conceptualmente a este tiempo, consiste en *dar cuenta* de un sujeto que sólo llega, mediante la conversión del tiempo en historia, mediante su absorción, mediante la sujeción del tiempo mismo, a ser lo que es. A *remediarse*. Dicho en jerga menos filosófica: la modernidad es el tiempo en el que los hombres, conflictos y dramas mediante, *proyectan el reino en la tierra*. Hacen de la tierra —de su opacidad, de su impenetrabilidad, de su azar constitutivo— el *medio* de su propia afirmación. El objeto de su dominio.

Para dar una última indicación: la modernidad, en cuanto sujeción del tiempo y temporalización del sujeto, es el imperio omnímódo de la técnica y de la política. El *proyecto de humanización* de todo lo que hay. La edad del espíritu.⁴

⁴Hegel: "El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión", *Ibid.*, p. 19.

El sujeto es, pues, el resultado de la negación de la inmediatez sensible. Una negación cuyo despliegue es un drama. Una *historia* dramática. Podemos preguntarnos ya *quién* niega esa inmediatez. Se dirá: “yo”. Pero entonces, “yo” es cualquier cosa menos una expresión espontánea de la particularidad que soy. “Yo”, para empezar, *no se confunde* con mi cuerpo. “Yo” es ya la invasión de *lo que no es* en el cuerpo de lo que es; es la universalidad *apropiándose* de lo particular. Viviendo de su muerte.

El sujeto es “yo” —la figura vacía de lo universal— y “su” cuerpo —eso que, desconocido, hundido en la particularidad, tiene que ser *cruzado* por lo universal—. “Cruzado” en el triple sentido: tachado, atravesado y puesto al servicio de una “cruzada”. El “yo” es la presencia del *no-tiempo* en el interior del tiempo, del tiempo *corporizado*. Es la presencia de *una muerte más fuerte que la muerte* en el interior de un cuerpo que, sin remedio, y, por definición, es *mortal*. El sujeto, como se ve, no está dado, no es in-mediató: está al final de la calle, en la desembocadura de un conflicto aparentemente irresoluble.

Pues bien, la época moderna, si es que Hegel representa o expresa conceptualmente a este tiempo, consiste en *dar cuenta* de un sujeto que sólo llega, mediante la conversión del tiempo en historia, mediante su absorción, mediante la sujeción del tiempo mismo, a ser lo que es. *A remediarse*. Dicho en jerga menos filosófica: la modernidad es el tiempo en el que los hombres, conflictos y dramas mediante, *proyectan el reino en la tierra*. Hacen de la tierra —de su opacidad, de su impenetrabilidad, de su azar constitutivo— el *medio* de su propia afirmación. El objeto de su dominio.

Para dar una última indicación: la modernidad, en cuanto sujeción del tiempo y temporalización del sujeto, es el imperio omnímódo de la técnica y de la política. El *proyecto de humanización* de todo lo que hay. La edad del espíritu.⁴

⁴Hegel: “El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión”, *Ibid.*, p. 19.

Si todo esto tiene sentido, entonces la época moderna coincide *grosso modo* con el nacimiento, triunfo, expansión y muerte del cristianismo. La modernidad está perfilada en *los confines* de esa bulliciosa, lánguida y siempre un tanto amorfa masa que se llama cristiandad.

Y, por decir una palabra, al menos resulta dudoso que la "posmodernidad" se encuentre más allá de esos confines. Si, según se ha visto aquí, la modernidad es la autoconciencia de la centralidad ex-céntrica del sujeto, la posmodernidad sería algo así como la experiencia de la irremediabilidad del sujeto, la experiencia de la ruina del proyecto —de *todo* proyecto—; la experiencia de la ex-centricidad central del sujeto.

La posmodernidad no es la época que "sigue" a la modernidad, ni "lo otro" de ella, sino la resignada, patética, desfallecida, cínica e irónica conciencia de su intraspasable confin.

Y este será precisamente el tema de la siguiente discusión.

I. Entre el vértigo y la nostalgia

UNO

CONSIDEREMOS POR PRINCIPIO QUE LO MODERNO SÓLO POR POSE O POR INTERÉS DARÍA LA IMPRESIÓN DE Oponerse a lo ANTIGUO —LO MODERNO, LO PRESENTE Y A LA MANO, EL *INTERCAMBIO DEL TIEMPO*, SIEMPRE HA DECIDIDO QUÉ ES Y QUÉ HA DEJADO DE SER ANTIGUO. Hay una antigüedad de hace unos cuantos años —de hace unos cuantos *meses*—, y hay una modernidad (re)descubierta en centurias casi sepultadas por el olvido, el aburrimiento o el desdén. Siempre habrá tradicionalismos que encuentren el modo y la ocasión de colocarse a la vanguardia.⁵ Opuesto a lo moderno es exclusivamente, según todas las señas, el tiempo cristalizado, el tiempo abolido de —y por— los arquetipos: el *no-tiempo*.⁶ Aunque también en *los tiempos que corren* los hombres tengan que remitirse, por temor o por comodidad, a aquel tiempo que por no poder usarse ya simplemente no fluye. Después de todo, hasta el río exige sus remansos, una imagen quieta —o por lo menos predecible— de ese cielo del que en una tarde lluviosa ha caído —sin retorno asegurado. Las meta-

⁵Edgar Morin ha caracterizado a la Civilización técnica como un ecosistema social que integra lo arcaico bajo un complejo culto que se desarrolla en diferentes direcciones: a los elementos naturales, al cuerpo físico, a los alimentos "naturistas", a la decoración "rústica", a la manufactura artesanal: "De este modo, la rehabilitación y conservación de monumentos, usos, tradiciones del pasado por una singular inversión se convierten en manifestaciones de modernismo y no de tradicionalismo, de vanguardismo y no de retraso", Cf. *La ecología de la civilización técnica. De la noción de "medio técnico" al ecosistema social*, Valencia, Teorema, Trad. A. Sánchez, 1981, p. 34.

⁶Cf. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza, Trad. R. Anaya, 1976.

físicas y los *mundos verdaderos*, no cabe de ello la menor duda, también se modernizan.

A la modernidad, por tanto, convendría interrogarla menos por sus orgullosas presunciones y conquistas que por sus nostalgias, por sus rutas perdidas, por aquello que para ser precisamente “moderna” ella no podría ser —o *reconocer* que es. En todo caso es precisamente lo arcaico quien convoca —y conjura— las inseguridades de lo moderno: eso que es, como se sabe, sólo en cuanto desprendido de todo patrón dado de una vez y para toda la eternidad. Eterno “auto-cercioramiento”, para emplear la expresión de quien ha fungido a la vez como albacea y como sepulturero de la Escuela de Frankfurt.⁷ Pero lo cierto es que esta modernidad, en sus negaciones y revueltas, alcanza a espejear justamente lo más íntimo de sí. El destino de la modernidad consiste, por ejemplo, en carecer de él: es configurada en el acto de diluirse en su propia, incesante agitación.⁸ *Nostalgia del sedimento*. Vapor, humo, simulacro, disolución: lo moderno se funda en el vértigo —se apoya en lo que no dura.⁹ Una caída en el tiempo que encuentra en lo efímero sus formas privilegiadas de persistencia.¹⁰ Una tierra que al liberarse de su sol cae en cualquier dirección —errancia, azar, desamparo.¹¹ La genealogía de la modernidad reconstruye tan sólo su radical —si bien deseada— orfandad. El único modelo a reconocer y a imitar es la desconfianza respecto de todo modelo: sólo existe un presente que sospecha de un pasado irredimible y titubea ante un futuro

⁷Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, Trad. M. Jiménez Redondo, 1989, en especial véase el cap. II.

⁸“Con ‘moderno’ si intende il tempo in cui ‘la fatuità e la noia’ non appaiono come foriere della ‘piena struttura del nuovo mondo’, ma vengono vissute come evanescenza dei limiti del mondo, e dunque della moltiplicazione degli orizzonti del mondo. Il tempo in cui la storia stessa viene vissuta come ‘anomalia del tempo’, come ‘malattia storica’, Franco Rella, *Miti e figure del moderno*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 6.

⁹Cf. Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1987.

¹⁰Cf. Gilles Lipovetski, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990.

¹¹Cf. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, M. E. editores, Trad. E. López Castellón, 1994, en especial el aforismo 125.

que bien podría no llegar nunca a ser. Porque la desesperación es también un lazo que se trenza entre los hombres.

Acaso por ello los modernos sueñen de día y de noche con la visita o con el asalto de lo arcaico —por su falta de principio, por su eterno recomenzar en un punto que es más bien un agujero, por la irremediable licuefacción y reemplazo de los fines que uno tras otro se asigna. A la modernidad le duele no reconocer fijeza que no le sea extranjera.¹² Lo propio está por fuerza en su exterior, en su límite, en la frontera de sí. *Nostalgia del arraigo*. La historia, ese tiempo irreversible, imprevisible y autónomo, ese desgarramiento que la sociedad arcaica se esfuerza con todos los medios a su alcance por exorcizar o por lo menos mantener a raya, amenaza en el horizonte como la indiferente y voraz deidad de los modernos.¹³ Excluido, proscrito todo aquello que no se ajuste al principio de razón, verdadero corazón del sueño moderno, la amenaza procede de las armas con que el sueño mismo se protege. Muerto Dios, lo divino se desperdiga y reagrupa, se capilariza y convierte en atmósfera. Hay una sacralidad del fragmento y del desperdicio —y un turbio anhelo de totalización que rara vez pierde la oportunidad de fabricarse sus fortalezas.¹⁴

Es fácil advertir cómo en las culturas *nucleadas en torno a la tradición*, atadas a sus propias esferas portadoras de tradición, lo real se organiza y define por su distancia a un centro radiante ocupado por lo divino. Importa quizá menos la representación de ese lugar que su funcionamiento efectivo. Algo infinitamente poderoso y en muchos sentidos inescrutable preside y garantiza la coherencia y la permanencia de lo que hay, de lo que ha habido, y de lo que será más allá del tiempo. Lo que existe *no es propiedad nuestra*, podría ser una formulación aproximada de su *éthos*. En tal sentido la tradición es, en lo fundamental, una repe-

¹²Cf. Georges Balandier, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Madrid, Júcar, 1988.

¹³Vid. Mircea Eliade, *El mito del eterno...*, *op. cit.*, en especial el capítulo 3.

¹⁴Cf. Francisco Jarauta, "Totalidad y fragmento", en F. Duque (ed.), *Los confines de la modernidad*, Barcelona, Granica, 1988, p. 55.

tición inagotable de esa fuente situada en un no-lugar y en un no-tiempo. Repetición por *petición*, pues la experiencia del mundo es un regalo o un don que no depende de la acción humana —salvo de eso que en ella sabría *pedir*.¹⁵ La existencia misma es, sin perjuicio de las alegrías pasajeras que en su momento sean deparadas al individuo, un estado de interrupción, una intrusión en el orden que esa divinidad instauro sin necesidad alguna. Pues desde el punto de vista del infinito, lo que existe ahora es absolutamente innecesario. La finitud —es decir, la muerte— es, ella sí, la existencia arrojada al orden de lo necesario. Podrá entonces afirmarse que la vida está condenada a la finitud, pero *expuesta* (y sujeta) al infinito. Ahora bien: para una tradición, lo que existe es una interrupción que insiste, una re-petición del origen: una di-ferencia (espacial, temporal) respecto de ese centro radiante que aglutina en sí todos los modos posibles del ser. La repetición es la clave de la supervivencia porque la vida es experimentada en lo fundamental a la manera de una *intromisión*.

Pero una tradición determinada está, muy a su pesar, abierta al paso del tiempo y a la irrupción del acontecimiento, igual que lo estaría una caverna a la filtración de fenómenos meteorológicos acaecidos más allá o por encima de su cerramiento. Una tradición tiene, en efecto, vocación de clausura, lo cual sugiere sin embargo que, en tanto vocación, puede no ser escuchada, puede ser suspendida, puede en suma ser revertida o contravenida. Las tradiciones son arropamientos imperfectos, gracias a eso existe la historia. Pero la historia es, para la tradición, una amenaza permanente de disolución: la historia es, antes que cualquier otra cosa, la intemperie. Una tradición es una domesticación necesaria pero también necesariamente irrealizable de la contingencia.¹⁶

¹⁵Cf. Marcel Mauss, "Ensayo sobre el don", en *Obras*, II, Barcelona, Barral, 1977.

¹⁶Contingencia y exterioridad que precisamente para la estrategia de la modernidad —del autocentramiento subjetivo del mundo representable— es requisito desembarazarse, Cf. G. W. F. Hegel, *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, Trad. C. A. Gómez, 1972.

De cualquier manera, la historia es intemperie hasta que no se configura una tradición que hace de ella misma su centro radiante. Esa tradición es lo que conocemos por modernidad. La historia, espacio de conversiones: de la necesidad, virtud, de la naturaleza, libertad, de la autoctonía, desarraigo.¹⁷ El lugar de la infinitud es poblado por una sucesión de innovaciones: la divinidad tradicional es colonizada por la acción de los hombres. Si existe algo sagrado, no es más aquello que podría ser amenazado por la historia, experimentada siempre como contingencia e intrusión, sino, precisamente, el curso y el sentido mismo de la historia. La modernidad es la tradición que sacraliza su propia construcción, su propio *estar en la historia*.¹⁸ En ello cifra su potencia, en ello se determinan sus propios límites: lo moderno consiste en edificar en y a partir del tiempo el sentido de la propia supervivencia. Y en esa historia el sujeto es el verdadero arquitecto. Nadie que no sea ese sujeto universal que es el hombre —es decir, una humanidad *chapada a la europea*— podría protagonizar gesta semejante.

En una cultura predominantemente tradicional, lo sagrado escapa a la historia, pero al mismo tiempo es aquello que la ilumina. Lo divino garantiza la visibilidad de todo el campo de la representación: la naturaleza, las acciones humanas, sus modos de comprender su propia existencia, dependen casi íntegramente de ese centro dador de luz. Cada individuo es como una polilla que gira en círculos ciegos alrededor de esa fuente de sentido: parasita en su in-mediación, pues ocupar su lugar equivale a ser devorado o consumido por ella. Por eso, la razón, siempre finita, será un modo de permanecer próximo, una manera de reflejar esa luminosidad que se experimenta también, prácticamente sin apelaciones, como exterioridad. O bien, la divinidad es un

¹⁷Cf. Félix Duque, *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995, pp. 23 y ss. La "historia" misma es algo que comenzará con el advenimiento del cristianismo, que consagra la escisión del mundo y hace de éste el escenario o el circo donde el "verdadero" mundo se irá cumpliendo... históricamente.

¹⁸Cf. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Deus otiosus o bien, es trascendente: en cualquier caso, el sentido se aloja en un espacio externo al tiempo y su curso, que son experimentados como el deletéreo *locus* de la desintegración.

La modernidad planta sus fraccionamientos y ciudadelas en virtud del no por teatral menos ineficaz desconocimiento de los arquetipos que fundan —por tradición— toda comunidad. La imagen-fuera-del-tiempo que se reactualiza en los ritos y se graba en los mitos es para la modernidad una ficción prácticamente inservible —a menos que encuentre en ella la legitimidad que la incertidumbre (en donde por vocación se aloja) le sustrae. En su rebelión contra lo estático, la modernidad pierde, como se dice, la compostura: tarde o temprano ha de definirse a sí misma por todo lo que le hace falta. En las culturas guiadas, excitadas y pastoreadas por la repetición, el centro radiante puede no ser un centro y puede no ser absolutamente exterior a lo que bajo sus auspicios aparece. Subsiste, no obstante, esa profunda asimetría entre el fondo y la figura, entre *eso que permanece* (que puede ser, como en todos los Libros Sapienciales de diferentes tradiciones, la *Tierra*), y *eso que pasa y se transforma*, con suerte, en huella. En semejantes culturas queda el hecho de que, sea exterior o inmanente, el sentido no está en lo que pasa, sino en aquello que todo lo que pasa necesariamente presupone —y a lo que *obedece*. Jugando un poco con las palabras, se dirá que *lo que es* resulta exterior a *lo que pasa*.¹⁹

En las culturas *trabajadas por la modernidad* —o, lo que sería prácticamente lo mismo: *modernizadas por el trabajo*—,²⁰ la luz no procede de un centro dador de sentido sino, de manera al menos programática, del interior de cada sujeto —porque este sujeto ha interiorizado y asimilado el sentido que en el marco de la sociedad tradicional le era exterior. Kant lo ha dicho

¹⁹Sobre esta diferencia, remitirla en general a la obra de Gilles Deleuze, pero un ensayo muy sugerente y accesible, pensado bajo aquella órbita, es el de Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos*, Barcelona, Península, 1990, primera parte.

²⁰Cf. Norbert Elias, *El proceso de civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

mejor que nadie: salir de la minoría de edad, es decir, de la *culpa*. Desacralización regulada, porque el sentido sigue siendo un principio inviolable; la diferencia es que se ha transformado de *don* en *dato*. Ya no es algo de recibo, sino algo a capturar, a proyectar, a establecer, a dilucidar. La razón, en la modernidad kantiana, es una decisión (inconsciente). Pero, de rebote, lo que consigue la preeminencia de la razón sobre la revelación es, principalmente, devolverle la inmanencia a lo sagrado. Aunque esta devolución trae adjunta una visita indeseada: lo sagrado no sólo garantiza el sentido, sino que queda *reducido* a él. Para una mente racional, lo único sagrado es el sentido: que las cosas, que lo que es y lo que pasa, que *todo* pueda ser cernido en una cuadrícula capaz de restituirlas al sentido. Ni siquiera Descartes ha podido liberar al entendimiento de esa condición cuasi-trascendental que consiste en imaginar un interlocutor capaz de entenderle. El *ego cogito* no existe, en rigor, sin ese imaginario personaje —y, sin remedio, bastante convencional— que le acogería para asentir o protestar o hacer escuela.²¹

En suma: podemos aplicarle la *epojé* a cualquier cosa, idea o percepción excepto al hecho de que tal *epojé* es una extraña operación (y, desde cierto punto de vista, bastante pedante) que, después de todo, *tendría sentido* perpetrar. Además, en el gesto de admitir racionalmente sólo eso que revela o vehicula un sentido previo no estamos, para ser francos, demasiado distantes de una característica siempre presente en la mentalidad mágica. Partir del sentido para volver a él es un bucle que tiene inquietante semejanza con eso a lo que, sin darle muchas vueltas, reconocemos con la palabra *superstición*.²² Que el sentido del mundo es un sentido no sólo descifrado por la razón sino a fin de cuentas *diseñado* por ella es una idea que no por típicamente moderna ha dejado de ser un delirio *naïf*, desesperadamente antropo-céntrico.²³

²¹Cf. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1978.

²²Cf. Julio Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*, Madrid, Taurus, 1984.

²³Cf. Eugenio Trías, "Metodología del pensamiento mágico", en *Teoría de las ideologías y otros escritos afines*, Barcelona, Península, 1984.

En consecuencia, a los vástagos de la modernidad les obsesiona por encima de todo la seguridad, la certeza, la previsión:²⁴ en ausencia de una providencia trascendente, se inventa y pone en circulación lo que ya sin recato alguno se denomina *mercado de futuros*. Tradición de la ruptura, su esencia es la quiebra, su estructura la crisis, su identidad la discordia, su retrato la borradora, su meta el escape de sí. *Nostalgia del estanque, nostalgia del espejo*. Busca en la precisión y en la total calculabilidad un origen y un sentido que instintivamente le rehuyen. Su cercanía con la nada convierte a la modernidad en extremo aprensiva —y al intentar acotar esa nada para impedir sus desmanes no logra sino su inquietante desbordamiento.

Algo de fatuo e impostado circunda semejantes desplantes. ¿Rompe, en realidad, con las figuras de lo inmutable, o sólo les formula un ya no tan juvenil desafío? La modernidad, eterna rebelión contra el eterno padre. Emplazar a lo eterno, exigir su progreso, es su imposible modo de perdurar. Se justifica por lo que segrega. Mas en esa orfandad libremente elegida en nombre de lo libre, sucumbe una y otra vez ante sustitutos efímeros y por naturaleza deletéreos. Disuelta la sustancia, elabora con sus mismos ingredientes la pasta para amasar al sujeto; eclipsada la palabra de la revelación, erige ante sí la revelación de la palabra que sabe deletrear la escritura matemática del universo. Reivindica los derechos inalienables de una razón cuya alienación ya no logra del todo percibir —y de la cual ya no es capaz de hacerse cargo. La suspicacia que suscita el antiguo Absoluto se transforma ella misma en criterio absolutizado: destapar la alcantarilla de cada hipóstasis viene a ser el deporte moderno por antonomasia. *Nostalgia de lo indecible*. El *deseo de saber* que irrumpe en cada renacimiento llega en el mundo contemporáneo de la informática a un *saber del deseo* que sólo ha aprendido a domesticar lo que al moderno le sobra, le estorba o lo que,

²⁴Cf. Martin Heidegger, "El fin de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1976,

según sus muy volubles expectativas, le sigue haciendo falta. Su religión es no por casualidad la crítica (de la religión).²⁵

Los modernos han resuelto atreverse a saber, pero al cabo ese saber termina por atosigarles, limitando su apertura a lo real, administrando su osadía, dosificando su atrevimiento: reducido a mera información, el saber dulcifica y esteriliza sus recurrentes rebeliones contra lo dado —contra lo que la modernidad misma se da. *Nostalgia de lo inquebrantable*. En sus ciencias los dioses juegan el juego de las sillas vacías: el método que todo lo mete en su insaciable abdomen. En su discurso filosófico los antiguos ídolos experimentan sucesivos crepúsculos y amanecidas: un ser invadido por la nada (como si la nada *supurara* a flor de piel, a flor del ser), un sujeto roto y vuelto del revés, un mundo alterado por la inmundicia, un prójimo que resulta ser lo más lejano, un exotismo descubierto a la vuelta de la esquina. En sus artes del dislocamiento la lógica del artefacto suspende y desautoriza el artefacto siempre finalmente anodino de la lógica: Alicia cruza la superficie del espejo, los excesos aparecen con intermitencia mostrando no obstante su radical insuficiencia. ¿Qué metafísica corresponde a semejante desasosiego?

²⁵Si *atreverse a saber* es la consigna de la Ilustración, la *consigna crítica* debería ser: *atrévete a saber cuáles son los límites de tu saber*. La crítica así entendida es no sólo un prolegómeno obligado a toda Ilustración, sino el despertar de una profunda desconfianza hacia el saber mismo: “¿De qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible cuanto se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?”. Así valora Foucault la respuesta que da Kant, en 1784, acerca del significado de la *Aufklärung* (Cf. M. Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]", *Dáimon, Revista de filosofía*, núm. 11, Murcia, 1995, p. 9). La pregunta por el sentido de la Ilustración es la pregunta por *el sentido* sin más. “¿Cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro? He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?” (p. 11). La pregunta por la crítica es en este respecto *anterior* al problema del conocimiento. Foucault ha pretendido ver en el surgimiento de esa figura un contramovimiento que se coloca frente a las coerciones que, entrelazadas con la ciencia, el derecho, la moral y la política, se ocupan y preocupan por la *governabilidad* de los sujetos y las colectividades. Poder y saber, figuras gemelas de una voluntad de dominio, modos de asegurar la obediencia y la servidumbre. Lejos ha quedado el sueño de que el conocimiento, por sí mismo, libera al individuo, lo conduce a la *mayoría de edad*. Sin duda, algo permanece aplastado bajo ese trenzamiento.

No hay nihilismo que sepa prescindir de su tótem. Los lenguajes modernos hablan sin remedio con todas las preposiciones: *a* la modernidad, como si nos fuera posible salir de ella, *de* la modernidad como si se tratara de un simple tema de conversación, *desde* la modernidad como si su mirada pudiera reconocer lo que la circunda y desborda, *ante* ella, *bajo* su manto, *cabe* su espacio, *con* sus prejuicios, *contra* lo que le aterroriza e impide crecer, *por* un proyecto siempre a punto de hacerse realidad... Aquí no hay voz que se prive de hacerse oír. *Nostalgia del silencio*. Kant y Sade, Kafka y Hegel, el exceso y el residuo de una razón coagulada en sistema y de un sistema cuya fragilidad lo hace gradualmente más artero —e inexpugnable. Muerto Dios, todo tiene más sentido del que para el individuo concreto resultaría necesario.²⁶ En la modernidad, las cosas no son: solamente *sirven*. Transmiten, conducen, transfieren.²⁷ Incluso ella sólo puede concebirse como instrumento, como pasaje. Lo propiamente moderno es trazar pistas en lo inhabitable —y con ello generar cada vez más mundos a la intemperie.

DOS

¿EXISTE ALGO QUE LOS MODERNOS HAYAN DEJADO ATRÁS, VERDADERAMENTE A SUS ESPALDAS? La libertad *de* impone a cada paso dado su libertad *para*. Las cadenas tienen el encanto de todo lo que justifica las sublevaciones. Liberado, el moderno extraña los objetos de su antiguo encarnizamiento. Después de siglos de ofuscación, ha logrado descifrar hasta sus sueños: ha constituido una teoría del caos, un método de la catástrofe, un lenguaje (del) inconsciente, un sentido en lo aleatorio, una estructura en el azar. Con su filosofía y con su historia ha terminado por convencerse de que *el tiempo le es favorable*. El interior del espíritu

²⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós, 1987.

²⁷ Cf. Xavier Rubert de Ventós, *De la modernidad: ensayo de filosofía crítica*, Barcelona, Península, 1982.

moderno ocupa las vitrinas, los escaparates, los anaqueles de las farmacias macrobióticas y los archivos de las cofradías psicoterapéuticas. Pero llegado al punto en que su exterioridad es lo más íntimo y su superficialidad lo más recóndito, el espíritu de los tiempos repite otra vez la arcaica rebelión contra el tiempo —una rebelión que hoy afecta por igual al espíritu. *Nostalgia del mal y de sus flores*. En las astillas del tiempo refulge un benjaminiانو relámpago de aquello que no perece.²⁸ Mientras tanto, el todo se plastifica. El espíritu vuelve al cuerpo —mas sólo para hacer del cuerpo un equipo de exploración, un viático, un espacio abierto a todas las inscripciones.

El misterio más profundo de los tiempos (modernos) ¿será otra cosa que la banalización de todo misterio?²⁹ Al combatir al padre, ¿escapa el moderno de su Ley? La ruptura con la tradición, ¿no es ella misma una reactualización del tiempo mítico, del no-tiempo, una escenificación de ese no-lugar que todo centro instaura? El muy moderno deseo de realidad desemboca en un cosmos íntegramente virtual. Ver lo invisible, oír lo inaudito, presenciar lo insólito, decir lo inefable: ¿qué equilibrio sino la perturbación, qué armonía sin disonancia, qué sentido sino la paradoja? En la modernidad, rasgo inconfundible, lo único que merece consenso es la exigencia de disensión, lo único que puede compartirse es la divergencia, lo que verdaderamente une es la controversia: la única comunidad admisible es aquella capaz de acoger la irreductible soledad de cada mortal. No hay sentido que anule la insignificancia. Lo vemos en cada uno de sus ademanes: centrada por vocación en sí misma, la modernidad no puede sostenerse un segundo en pie si no es apelando —y confiándose— a lo otro de sí —a cada insumisión su fundamentalismo, a cada invención su patente, a cada insatisfacción su trascendencia, a cada desgarramiento su aguja de coser. *Nostalgia de la ecúmene*.

²⁸Cf. Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, México, Premiá, 1980.

²⁹Cf. José Luis Pardo, *La banalidad*, Barcelona, Anagrama, 1989.

La dialéctica de la Ilustración que está en su base, ¿acabará ilustrando de una vez por todas a sus dialécticos oficiantes?³⁰ ¿Quién podrá librar a esta modernidad de sus reconciliadores, de sus desenmascaradores, de sus mitológicos cazadores de mitos? También en el impulso ilustrado hay un aferrarse, una afirmación que sin lo eterno no sería ni convincente ni acertado. *Fuera del tiempo* es la consigna que convoca y otorga sentido a la imaginación mítica y a su elaboración filosófica. Una y otra arropan, con sus diversas estrategias, esa exterioridad. Pero la filosofía termina, con su fe en la inteligencia y su apología de la razón, por interiorizarla. Las polillas se transforman en luciérnagas.

Menos que una época, modernidad parece ser un término que apunta a una disposición anímica —que se encoge, se afloja, se vence, se abandona, se intercambia, se localiza: también ella sabe adormecerse con los mismos relatos de hadas y duendes y dragones y santos y héroes y demonios. El ayer le obsesiona por su estabilidad. Y sin embargo, ¿qué cuento que no sea desconfiar de todo cuento es el que sin cesar se cuentan los modernos?³¹ A menos que su ciencia no logre jamás dejar de serlo, a menos que su política sea impracticable sin echar mano de ellos. Un saber total, un poder sin sombra. El teatro de su crueldad es allí donde pretende contar sólo consigo misma para darse finalmente cuenta de que se cuenta a sí misma el cuento donde todos los cuentos dejan ya de tenerse seriamente en cuenta. Un mito consistente en la hazaña de expulsar todos los mitos, una fe que consiste en quebrantar toda fe que no sea la propia, ¿no es la refiguración de aquel Dios cuyo poder deriva de su condenación de todos los dioses? Los modernos de otro tiempo lo eran precisamente por imponer sobre el politeísmo pagano una deidad nueva, omniabarcante, que los volvió de golpe innecesarios —y peligrosos. La multiplicidad sagrada ha muerto (de risa, pero efectiva e irreversiblemente ha muerto) ante tamaña

³⁰Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1992.

³¹Cf. Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

presunción.³² También la modernidad de Sócrates ha vencido a las (racionalmente inasimilables) deidades trágicas. Lo moderno, o el miedo a nunca morir del todo.

La modernidad, latigazo de ese nihilismo congénito que acompaña a toda conversión del pensar en *ratio*, recta final de una larga marcha que lleva en su frente el sino de la desterritorialización —eclipse de luna. ¿Final del juego —o tránsito perpetuo? La modernidad no es otra cosa que la virtualidad reprimida por el terror que provoca el acontecimiento.³³ Lógica de lo pasajero, ignoramos a qué otra cosa, a qué otra época conduce y sirve de garita, puente, túnel —o ruleta. Plataforma giratoria, la llaman, y proyecto inacabado:³⁴ campo abierto y devastado, momentaneidad sincrónica donde los tiempos quedan hechos nudo, atados a un atril que nadie alcanza cabalmente a leer. El sujeto es el príncipe que no tolera tiniebla que no le sirva para ensayar sus pasos de danza. Lo moderno es el desplazamiento —y el despedazamiento ritual de lo que para él ya sólo es tradición. Hablar de un *después* de la modernidad, o del diluvio, o del fin de los tiempos históricos, o de las ideologías, siempre ha tenido un éxito relativo —pero porque siempre ha sido totalmente impropio: el apocalipsis es, principalmente, un escándalo *regulado*.

Corresponde ahora percatarse de otro dato: la modernidad ha sido ante todo una *decisión* (una es-cisión, una re-solución, un corte, una discontinuidad más buscada, perseguida, perpetrada, que meramente des-cubierta); una decisión cuyas consecuencias, más o menos impredecibles, darán origen a otra

³²Cf. Maurice Blanchot, *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus, 1985, en especial el ensayo que le da título a la versión castellana (como se sabe, el original ostenta el nombre de *L'amitié*).

³³Cf. Jean-François Lyotard, *Derivas a partir de Marx y Freud*, Madrid, Fundamentos, 1978.

³⁴Cf. Jürgen Habermas, "La modernidad, proyecto inacabado", en *Escritos políticos*, Barcelona, Península, 1987; véase también *El discurso filosófico...*, *op. cit.*, en el que Habermas pretende "dar cuenta" de Kant, Schiller, Hegel, Marx, Nietzsche, Adorno y Horkheimer, Benjamin, Heidegger, Bataille, Foucault, Derrida, Castoriadis y Luhmann, para, de pasada, hacer valer su teoría de la acción comunicativa.

percepción y a otra vivencia del tiempo. Quizá, a la inversa, semejante decisión responda a una imperceptible transferencia del valor reconocido al tiempo. Se trata de una manera distinta de afrontar la muerte y la caducidad: sin resurrecciones inesperadas. Si el ser es lo efímero, ¿todo es (la) víspera? A cierto pueblo nómada le corresponde el dudoso mérito de elevar el tiempo histórico a la categoría de una teofanía.³⁵ ¿Puede hallarse un ademán más moderno que el de Abraham, que se impone el sacrificio de su primogénito menos por costumbre —bajo la lógica del intercambio entre la divinidad, la naturaleza y el hombre— que por obediencia a una *fe* que es depositada en una deidad que ordena, gratifica y pide sin ninguna justificación racional? Allí se abre paso una modernidad que hoy nos parece acaso cadavérica. Pero ello ha generado una nueva devaluación del azar —es decir, una vez más, de lo que hace de la modernidad un destino. Uno de esos destinos, al menos: la voluntad de deslinde que marca distancias incluso respecto de sí misma. *Nostalgia del primer día*. Los mitos y figuras de lo moderno —alteridad, morbilidad, evanescencia, vértigo—³⁶ encarnan periódicamente aspectos que en cierta tradición permanecen bajo candado, mantenidos en su propio limbo.

Aquella infinita negatividad que Hegel instalara en el corazón metafísico de las cosas humanas retorna, en la modernidad, como una embozada pero perfectamente modernista contra-modernidad. Es obvio que también lo nuevo se tradicionaliza y envejece, también las rupturas y las revueltas se hacen oficiales, también la espontaneidad aparece como negocio de burocracias... Vuelve a ser preciso, en un gesto no del todo arcaizante, desembarazarse del yo y de sus astucias, del *sapere aude*, de los interesados y miopes entusiasmos humanistas: en suma, de la voluntad de saber como voluntad de dominio, del centro del

³⁵Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias religiosas, Cristiandad*, Madrid, 1988; véase también María Zambrano, *El hombre...*, *op. cit.*

³⁶Cf. Franco Rella, *Miti e figure...*, *op. cit.*

mundo que en los modernos exige, al igual que en todo otro tiempo, su cotidiana ración de sacrificios. ¿Desfallecimiento de la tradición o playa terminal? Ese desmarcaje de lo que se repite y de lo que porque se repite vale y es, ¿se desconecta de ese curso que en su mítico inicio obedeció a la resolución de identificar todo pensar con el saber y toda acción con el dominio del mundo? No es posible adorar aquello que una divinidad otorgó en prenda: para el cristiano la tierra está *para servir al hombre*, para el hebreo el tiempo está *para confirmar la alianza con el que Todo Lo Puede*. Mas probablemente la modernidad *consume* esa tradición que hace de la historia el espacio donde la anulación del tiempo llega a su final cumplimiento.

Son, al respecto, patéticos los empeños de escoliastas y fenomenólogos de la religión por devolver a nuestros descarriados tiempos modernos al seguro y luminoso sendero de las certezas teológicas... ¡Cómo si alguna vez el occidente grecojudeocristiano hubiese demostrado ser *en su conjunto* capaz de salir decididamente de aquel surco! La modernidad sigue siendo una virtud impracticable —tan sólo sus vicios encuentran en el presente momentáneo acomodo. Pensar por sí mismos y atreverse a saber, consignas que definen a todo ímpetu eminentemente moderno, han terminado, a pesar de todas las cautelas, a pesar de todas las reservas, por mostrar su *lado huraño*: para el espíritu libre, la comunidad, *toda* comunidad, es un lastre y un espejo deformante.³⁷ Peso muerto *no* por pertenecer a la tradición, sino por subordinar el pensar al cálculo y el saber a la comunicación. El individuo es la amenaza de todo orden social —su error, su factor de rozamiento y disfunción. Lo social pervive *a costa* de sus miembros, *no en función* de ellos. Precisamente contra el individuo, o, más exactamente, contra su cuerpo, su opacidad, su resistencia, su secreto, su materialidad, fue inventado

³⁷Cf. Félix Duque, "Razón de errar. El perecer de la comunidad", manuscrito inédito, Madrid, 1996.

por la modernidad el concepto de *sujeto*. *Nostalgia de la transparencia, nostalgia de la Idea*. En Descartes despunta, en Kant traza su frontera, en Hegel toca la punta del firmamento... Leviatán tiene por fin un rostro humano, *demasiado* humanizado para ser material y simbólicamente soportado por el individuo de carne y hueso que sólo existe en su rechazo.

Se dirá, con sobrada razón, que ese amasijo hecho para alimentar el ego de los modernos encuentra en Nietzsche su más cumplida exposición —¡o su inminente explosión! La razón también tiene vísceras que esconder, la verdad surge de sus invisibles cloacas, la conciencia instituye sus méritos a partir de mutilaciones. La homogeneización, la nivelación universal que propugna la lógica de la modernidad, constituye el veneno con el que ella misma se autodestruye. En las culturas *erosionadas* por la modernidad no sólo se hunde el centro radiante sino que el *Nous* interiorizado oficialmente por cada sujeto se rarifica: queda contestado el papel global e individual de la razón. La aventura ilustrada muestra su gigantesca sombra y ya no provoca adhesión ni entusiasmo alguno. Atravesada por una confusa e inquietante percepción de lo infinito, dentro del cual lo racional y lo irracional, lo bueno y lo malo, lo deseable y lo execrable ya no están bendecidos por un Sentido mayestático reconocible, la experiencia de las culturas contemporáneas fluye sin encontrar y sin necesitar realmente asideros trascendentes.³⁸ La luz, como en los lienzos de Seurat, se difumina, mezclada con lo más oscuro.

Ni centro radiante ni interioridad autocentrada: figura inédita de la Historia, la cultura que la modernidad tardía ha dado a luz es la primera, en la ecúmene de Occidente, que rece-la abiertamente de la luz.³⁹ Algo de intensamente *pornográfico* ha circundado, después de todo, a ese modernísimo proyecto de

³⁸Cf. Carlo Sini, *Pasar el signo*, Madrid, Mondadori, Trad. Juan Vivanco Gefaell, 1989.

³⁹Cf. Pier Aldo Rovatti, *Como la luz tenue*, Barcelona, Gedisa, 1990.

gestión de lo existente: la razón se ha *desvelado* a un grado tal que ya no distingue lo real como un campo constituido por valores, sino por un despliegue de superficies. El plegamiento que instituye a cada sujeto es violentado, es *mostrado* como en escaparate de carnicería.⁴⁰ Excesos semejantes determinan un reflujo a las certezas y estereotipos de la tradición, que atrae menos por su bondad abstracta que por su resistencia a la exhibición total. La tradición representa el pliegue que la sensibilidad contemporánea, quizá abusiva o precipitadamente bautizada como posmoderna, empieza a echar agriamente de menos.

Confrontada de este maligno y voluntariamente ambiguo modo con la metafísica arcaica, observemos de reojo, y para cerrar de una vez este precipitado *collage*, que la modernidad no es, en ese fondo que no logra reconocer ni hacer del todo suyo, más que una variante *movilizada* de aquélla: incapaz de renunciar al *centro*, al *principio*, y, ante todo, a la *redención*.⁴¹ La promesa de radicalidad, de errancia, de apertura a lo otro de sí, permanece en gran medida sin cumplirse. La modernidad repite, bajo ropajes que cambian con el color del día, las operaciones de toda tradición, de todo mito, de toda religión, de toda metafísica: *olvidar el ser amputando de su esencia todo lo que huelga a tiempo*. Irresistible *nostalgia del fundamento*.

Para Adorno, el "sello de autenticidad" de lo moderno es la *dislocación*: su marca de identidad no sería otra que la *catástrofe del instante que rompe la continuidad temporal*.⁴² A pesar de ello, la historia se ha vuelto en el presente tan habitable —y tan sombría— que ya ni la naturaleza promete, si es que alguna vez hubiera tenido que hacerlo. Al cabo de su trayecto, ¿qué hay de la modernidad: un cadáver? ¿El cuerpo exangüe de un (su) Dios fallecido, del Dios *finado*? Guardar luto y reconocer las deudas

⁴⁰Cf. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1985.

⁴¹Cf. Vincenzo Vitiello, "Historia, Naturaleza, Redención", en Félix Duque (ed.), *Los confines...*, *op. cit.*, pp. 13-54.

⁴²Citado en G. Balandier, *Modernidad...*, *op. cit.*, p. 211.

que hereda el difunto. Estos tiempos, en gran medida, se dejan reconocer a la manera de la elaboración de un *duelo*. La modernidad *perfecta*. El extremo del callejón. Ahora, qué. Consumada, no queda sino volverse a las palabras: ahora, qué.

¿Final de cuento? ¿Otro inicio? ¿Torsión? ¿Retorsión? ¿Reinscripción? ¿Tachadura? ¿Repetición? ¿Eterno retorno —de lo reprimido?

II. Occidente y el proyecto

Ni la sensualidad del fauno
ni la visión del santo, son para nosotros.

La prensa es nuestra historia,
nuestra circuncisión el sufragio.

Ezra Pound

UNO

SÚBITAMENTE, EL FUTURO DESAPARECE, QUEDA DESCONTINUADO: SUELTO Y COMO SEPARADO DE NOSOTROS. Hay un pasadizo que hace transitar desde la euforia —la confianza en el poder de la ciencia, en la gestionabilidad del mundo en y por ella articulado— hasta la impotencia depresiva. En los últimos años, marcados por el agotamiento de la *guerra fría*, se ha anunciado, en una mezcla de resignación, cinismo y perplejidad, el fin de la historia (Fukuyama), el fin de las ideologías (Bell), el fin de las utopías (Marcuse), el fin de la modernidad (Lyotard, Vattimo).⁴³ Desmantelado, al parecer de manera definitiva, el armazón ideológico-político del llamado “socialismo real”, las democracias liberales recorren en pocos meses el camino que va del optimismo político a la percepción de nuevos y acaso más inquietantes frentes de conflicto: el espectro de la diversidad cultural —y religiosa— recorre sus pantallas de vidrio, plástico y papel reciclado. La línea de fractura no apunta solamente a la “brecha económica” entre desarrollo y sub o antidesarrollo, sino a la colisión entre diferentes —y aun antagonicos— campos socioculturales: lo que ahora se encuentra en juego no son modelos alternativos

⁴³Cf. Francis Fukuyama, *Le fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992; Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza, 1982; Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1977; Jean-François Lyotard, *La condición...*, op. cit.; Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1985.

de crecimiento, sino *pautas globales de civilización*.⁴⁴ En pocas palabras, lo que está en juego es el sentido —y el precio— de la civilización: de aquello que podríamos llamar, no sin parodia, el *western way of life*. De la civilización, al menos, tal y como esa caleidoscópica y en buena medida inasible entidad que es Occidente la concibe y experimenta. Civilizar, es decir, someter la particularidad (salvaje) al proyecto universal de la especie (humana). Someter la naturaleza —el cuerpo terráqueo— a los mandatos del espíritu —la transparencia comunicativa sin residuo— a fin de hacernos sentir —o al menos imaginarnos— señores de todo lo que nos sustenta.⁴⁵

DOS

¿QUÉ ES, EN CONCRETO, LO QUE ESTAMOS VIVIENDO EN ESTOS TIEMPOS? ¿Consumación de una esencia? ¿Declinación de un proyecto? ¿Suicidio premeditado? ¿Traición a una historia?⁴⁶ ¿Todo en un mismo paquete? Haríamos bien en consignar por principio de cuentas que Occidente hace referencia menos a un espacio (geográfico) que a una especie de *línea progresiva y polémica*⁴⁷ regida por un principio de homogeneización y universalidad. Hace referencia no tanto a un espacio físico cuanto a un tiempo

⁴⁴Cf. Samuel P. Huntington, *The clash of civilization*, Londres, 1988; Charles Taylor, *The malaise of modernity*, New York, 1989, citados por Francisco Jarauta en la "Presentación", en *Otra mirada sobre la época*, Murcia, Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Librería Yerba, Cajamurcia, 1994, pp. 13 y 15.

⁴⁵Desahucio civilizatorio decretado menos por el inerradicable moralismo de sus intelectuales domésticos que por los efectos perversos que su propio despliegue ha generado: devastación de los "recursos naturales", explosión demográfica, epidemias provocadas por la manipulación genética, pauperización (material) y banalización (espiritual) de la existencia... La nómina sería interminable. La principal evidencia es que la disyunción espíritu/naturaleza que se halla en la raíz de Occidente desemboca, en la época de su generalización planetaria, en la destrucción de la naturaleza —y la evaporación del espíritu.

⁴⁶Cf. Oswald Spengler, *El ocaso de Occidente*, Madrid, 1954; J. Burnham, *Suicide of the West*, Londres, 1965; Jacques Ellul, *Trahison de l'Occident*, Paris, 1977.

⁴⁷Cf. Roberto Esposito, "Occidente", en *Otra mirada sobre...*, *op. cit.*, p. 25; véase también Ernest Jünger, "La línea", en *Martin Heidegger y E. Jünger, Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1994.

—y un impulso— metafísico: un devenir irrefrenable, una caída que no parece terminar nunca de tocar tierra. Por encima de todo, una *línea de desterritorialización*, como lo formularon ya en su ejemplar *Antiedipo* Gilles Deleuze y Félix Guattari.⁴⁸ Un proyecto sin fundamento: erosión de todo fondo —tradicional, terreno, corpóreo—, configuración de una identidad íntegramente *artificial*. Occidente, invento de la modernidad inventada por Occidente. Fluida rigidez, escisión unitaria.⁴⁹ Utopía futurista, nostalgia reaccionaria. Una línea de choque cuyo centro gravitatorio permanece intacto: el crucificado, es decir, el poderoso símbolo de la Muerte de Dios: *Occidente o la oc-cisión de lo sagrado*. Por ello, Occidente “no es otra cosa que el confin en movimiento que lo separa de lo que Occidente no es todavía o no del todo, o quizás mejor, de lo que cree no ser, de lo que no reconoce en la aparente resistencia a la homologación las mismas categorías ‘dialécticas’ que primero lo han hecho posible y después inevitable”.⁵⁰ Un ajedrez que cuadricula el mundo hospedando a su otro —pero obligándole a jugar *su* juego. Después de todo, no hay identidad sin (su) diferencia. Occidente y sus (cíclicos) encantamientos por y de lo exótico. No hay centro sin (su) periferia. No hay retorno sin (su) viaje al extranjero.⁵¹ Una línea que al engolfar a (su) otro, paradójicamente, le hurta toda posibilidad de redención: lo que falta a Occidente es la falta, lo que Occidente no puede reconocer sin colonizar —reconocer *es ya* colonizar— es la exterioridad.⁵² En su impulso hacia lo que

⁴⁸Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.

⁴⁹Cf. Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, 1988 (Barcelona, Gedisa, traducción al castellano, 1988).

⁵⁰R. Esposito, *loc. cit.*, p. 32.

⁵¹“La civilización europea no interroga verdaderamente otras civilizaciones sino que se pregunta a sí misma en relación a ellas, incluso cuando comienza a interrogarse acerca de la legitimidad de tales cuestiones”, *Ibid.*, p. 34. Como textos emblemáticos de esta interrogación *amañada*, léase a Joseph Conrad, a Albert Roussel, a Louis-Ferdinand Celine, *inter alia*.

⁵²Y aquí se abre un campo inconmensurable: el que instaura la pregunta acerca de toda configuración cultural. Occidente no es una cultura, sino *el modo* que toda cultura virtualmente posee para *digerir la alteridad*... ¿sin dejar rastros?

Occidente (todavía) no es, inventa —con sus obsesiones— el afuera. Un otro que consiste en la opacidad del espejo que le hace falta. Un otro que sólo es otro después de ser cernido en sus matrices. Un otro *leído*, un otro *traducido*: traicionado también cuando se habla en nombre de la comunicación, la buena voluntad y el mutuo entendimiento.

Lo que equivale a admitir que, a fin de cuentas, Occidente no “exporta” su cultura; más bien introduce en toda cultura un “exponente negativo: la producción generalizada de su propia figura vacía”.⁵³ Una Nada contra-puesta a lo Otro. Menos que un punto cardinal, una contradicción interna, una invencible y siempre resurgente antinomia: “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma —y deber decir yo o nosotros en la diferencia consigo mismo—*”.⁵⁴ Ni siquiera negándose como contradicción

⁵³Cf. R. Esposito, *loc. cit.*, p. 39. Por ello, el *nombre propio* de Occidente sería, según todo lo hasta aquí planteado, Nihilismo. Una incesante metamorfosis, un irreversible devenir. Occidente es *lo que pasa* cuando los hombres *asumen* ese devenir. “La civilización occidental crece en el interior de la convicción de que el ente es en el tiempo, es decir, que el ente es nada”, Cf. Emmanuel Severino, *Esencia del nihilismo*, Madrid, Taurus, Trad. E. Álvarez Tólcheff, 1991, p. 37. Allí mismo se señala: “La fuerza científico-tecnológica domina hoy sobre cualquier otra y constituye al mismo tiempo la fractura más profunda en la historia europea; más profunda que cualquier contraste ideológico: porque determina la crisis de toda ideología. La crisis (...) es producida por el proyecto que se encuentra en la base de la fuerza científico-tecnológica, (...) el proyecto del dominio ilimitado sobre todas las cosas, (...) el proyecto de una producción y destrucción controladas e ilimitadas del universo. Para este proyecto no existe por principio ninguna cosa que no sea dominable (...), y frente a la capacidad productiva-destructiva de la técnica van efectivamente cayendo todos los límites que en el pasado (...) se habían puesto a la acción del hombre (...). El sentido de la realidad ya no es algo contemplado, sino algo producido por la acción científica (...). En el horizonte de la acción científico-tecnológica, una ‘cosa’ es justamente una absoluta disponibilidad para ser producida y para ser destruida; una cosa que no sea disponible de ese modo es irreal”, *Ibid.*, pp. 17-18.

⁵⁴Cf. Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Serbal, Trad. P. Peñalver, 1992, p. 17. Con su acostumbrado ingenio de(s)constructor, Derrida juega con la polisemia del prefijo *cap*. Cabo geográfico, pero también cabestro marítimo, cabecera, capital, punta avanzada, “un falo si se quiere” (p. 27), *eidos*, *telos*, *arché*, *capitán*. *El capital y la capital*. Tradición y modernidad. Origen e inminencia del *fin*: “discurso de la anamnesis también, a causa de ese gusto por el fin, cuando no por la muerte” (p. 30); la *diferencia* de Occidente, su *identidad*, es precisamente la de estar *difiriendo respecto de sí mismo*, la de “no encerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente” hacia lo otro de sí (p. 44). Este “juego” que propone Derrida está en realidad en el corazón de un —¿irresistible? ¿culpable?— *retorno a Marx*, o al menos en el de una nueva lectura de *El capital* que evite “a la vez la terrorífica dogmática totalitaria a la que algunos hemos sabido resistirnos hasta ahora y el contra-dogmatismo que se instala hoy, a derecha e izquierda, hasta desterrar la palabra *capital*, e incluso la crítica a determina-

puede pasar de sí: por ello, no es desde “lo otro” como podría “contestarse” a Occidente, sino desde sus fisuras y plegamientos interiores. Desde su *falla*.

TRES

EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO HA LLEGADO, HASTA CIERTO PUNTO, A DISPONER EL TABLERO DONDE APARECEN CON TODA NITIDEZ LAS FILIACIONES ÍNTIMAS ENTRE LAS NOCIONES DE OCCIDENTE, METAFÍSICA, NIHILISMO Y MODERNIDAD. El diagnóstico está practicado —y corroborado: simplificando, se trata de una constelación comandada por la razón instrumental, por la voluntad de dominio del ente, por la exigencia fundamental de aseguramiento en el ente. Se trata de un modo de imaginar y proceder donde (teóricamente, técnicamente) han de coincidir el pensamiento, el lenguaje y el ser de todas las cosas. La *ratio*, que da razón y también justificación del dominio. Lo propio de Occidente es el papel preponderante de la *ratio* en este imparable y universalizador juego de dominaciones y domesticaciones.⁵⁵ Por la eficacia de la racionalidad, los modos mágico-tradicionales y carismático-revolucionarios son, o bien excluidos, o bien subor-

dos efectos del capital como residuos diabólicos de la antigua ortodoxia” (p. 49). En la perspectiva adoptada por Derrida, Occidente es *constitucionalmente antinómico*. Por ello, una misma ley exige “acoger al extranjero para integrarlo” —y también para “reconocer y aceptar su alteridad”; exige criticar el “dogmatismo totalitario” —y también “criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros”; exige “asumir la herencia europea de una idea de la democracia” —y también “reconocer que ésta no se ha dado jamás”, como algo “que queda por pensar y por venir”, “que tiene la estructura de la promesa y, por consiguiente, acarrea el futuro aquí y ahora”; exige “respetar la diferencia” —y también “la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la univocidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia”; en fin, esa *misma ley* exige “tolerar y respetar todo lo que no está bajo la ley de la razón” (pp. 63-66).

⁵⁵Max Weber ha propuesto, como se sabe, una fecunda definición de los tres modos básicos de legitimación del dominio: tradición, carisma y control burocrático. Occidente sería precisamente el “reino” configurado por el predominio —nunca absoluto— de este último criterio. Cf. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

dinados a las exigencias de la administración burocrática de hombres, cosas y palabras. El Capital, el Estado, la Ciencia: las tres caras de la pirámide sacrificial con que es legítimo identificar a Occidente.⁵⁶

El correlato (lógico) de esta triple alianza lo conforma el sujeto autoconsciente, el Yo en cuanto que Voluntad transformadora del mundo: *ego cogito, ego volo*. De la interpretación de los signos exteriores se torna al conocimiento de sí (mismo). En lugar de leer el firmamento, se traza la cartografía del alma, del yo interior, de la subjetividad.⁵⁷ La lógica de la donación —de la gracia— es reemplazada (o sometida) por la lógica de la producción autónoma que, tendencial pero inexorablemente, desencanta el mundo. Olvido del ser, represión de lo sagrado, profanación técnica del ente, estos rasgos rasgan la faz de la tierra con el despliegue de eso que todavía se llama a sí mismo Occidente.

Ahora bien, ¿hay un *fin*? ¿Cuál es el límite de esta especie de *Terminator*? ¿Cuál es el *antes* que podría iluminar el *ahora* y en ese mismo paso desbloquear el *mañana*? ¿Cuál es el (nuevo, arcaico, olvidado) *archè*? Se recordará que la raíz de la *ratio*, la fuente del *logos*, es el símbolo.⁵⁸ Es el *antes* de la forma (griega) y de la subjetividad (cristiano-romántica). Lo sagrado es precisamente *eso contra lo cual se destaca* la línea de fuga que configura y orienta a Occidente. Eso que desde el *logos* sólo podría aparecer en cuanto que *mythos*: superstición, infancia, pensamiento salvaje. El límite de esta línea de fractura, de esta contagiosa

⁵⁶Cf. Peter Berger, *Las pirámides del sacrificio*, México, Premiá, 1983. En la "Introducción" a sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (Madrid, Taurus, Trad. J. Almaraz y J. Carabaña, 1987), Weber ratifica que "sólo en Occidente hay ciencia", que "sólo en Occidente ha existido el Estado estamental" y que "el capitalismo ha tenido en Occidente una importancia y (lo que constituye su fundamento) unos tipos, formas y direcciones que no han existido en ninguna parte" (pp. 11, 13 y 16).

⁵⁷Este *paso* marca, obviamente, el tránsito —catastrófico (en el sentido griego)— del mito a la tragedia y de la tragedia a la filosofía.

⁵⁸Cf. Eugenio Trías, "Exilio occidental y viaje a Oriente", en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada...*, *op. cit.*, p. 57. Es lo que Hegel, en las *Lecciones sobre estética*, definirá como sustituto sustancial indiferenciado (refiriéndose al arte simbólico oriental).

oquedad que es Occidente, se muestra justo en el punto de su máximo despliegue: voluntad de dominio que pierde todo control para convertirse en poder de destrucción, en “fuerza tanática absoluta”.⁵⁹ Sus límites son *naturales*: la tierra —en cuanto agotamiento de sus “recursos naturales”—, que se cierra paradójicamente en sí como “tierra” justo en el agotamiento mismo; el vacío cósmico —ante el cual todo el poder técnico del hombre se revela irrisorio—, justamente por no prestar resistencia al poder: en el espacio, no tiene éste “nada que hacer”; por último, el sustrato corporal del propio ser humano —que queda cada vez más expuesto y vulnerable a los cambios y desequilibrios que su misma acción provoca—, y que sólo por ello aparece ahora por vez primera como “cuerpo”, sin más determinación: obstinación del desecho.

De allí, la recurrente y un tanto mórbida fascinación que Occidente experimenta por Oriente, Sol Naciente, desconocida raíz, hogar primigenio. Occidente o el exilio. Prisión, tiniebla, muerte. *Remoción de lo sagrado*. Y, en su confin, nostalgia de la patria —de la Madre— perdida. El periplo de Occidente puede narrarse entonces como la historia de una potente sublimación que concluye en pesadilla. Para despertar de ella, se impondría, según algunos, la apertura (hermenéutica) hacia ese *antes de la caída*, antes de esa oc-cisión o cesura que, como se ha visto, delinea el perfil de Occidente. Ese “antes” designa, en lo esencial, a Oriente.⁶⁰ Mas para dialogar con ese fondo distante —con ese *inconsciente de Occidente*— el primer paso será la confección de una *razón simbólica* previa y condicionante del *logos* apofántico

⁵⁹E. Trías, *loc. cit.*, p. 58.

⁶⁰*Ibid.*, p. 60. Véase asimismo *La edad del espíritu* (Barcelona, Destino, 1994), un texto notoriamente influido por Plotino, la Gnosis, el último Schelling y Henri Corbin. Desde un ángulo distinto, Giacomo Marramao explicita en sus estudios sobre la secularización el carácter *constitutivo* de la antítesis Occidente/Oriente: en su búsqueda de la “supremacía” —que no de la “centralidad”—, Occidente se concibe a sí mismo en cuanto que “apéndice separado de la matriz asiática en una desgarradora diáspora (...). ‘Oriente’ es el precio de la primacía, lo que se ha perdido con la decisión de transformar el mundo”, véase su artículo “Política y secularización” en el *Foro de los 90* que estamos utilizando como eje vertebrador de la primera parte de este ensayo, pp. 135-159.

griego. La diferencia entre una y otro es la conciencia —la asunción— de que habría *un ser no pensable*. Una trascendencia.⁶¹ En suma, habría un *tertium* antes del ser y del pensar, lo que Kant denominaría su (desconocida) raíz común: “Pero la raíz (oriental) de donde ese *ser* dado al pensar procede esa raíz a la vez tenebrosa y luminosa, eso es concebido como lo impensable, lo que no puede ser pensado, lo *alógon*, la sombra del *logos*”.⁶² Lo sagrado: lo suprimido que vuelve —para trastornar. El Abismo que emerge entre las fisuras del cerramiento: lo *inlausurable*. El Dios desconocido que se revela en cuanto que intersticio, fractura, síntoma, en cuanto que *falla* en el (cibernético, imaginario) cuerpo de la *ratio* occidental. El no-ser que palpita en toda presencia. El pre-supuesto anterior a todo lo puesto, compuesto y supuesto. En la sociedad transparente, ¡la tentación del Monasterio, la seducción del Misterio! El Absoluto que nunca co-incide con la Razón. La existencia que no cabe en fórmula alguna: la vida que excede de todo concepto. El Enigma que no admite ninguna solución: la Esfinge perdura, subsiste en la ceguera de Edipo. El *antes* de la palabra sin lo cual no habría posibilidad de proferir palabra.

A todo lo cual será preciso añadir que si Oriente funciona como el inconsciente de Occidente, éste lo es, a su turno, de aquél: “Oriente es la antípoda de Occidente: su lado oscuro y sombrío, la *sombra* de la *ratio* y de la *epistème* occidental: sólo desde la trascendencia gnóstica, o mística, o desde una razón extática (Schelling) puede ser Oriente barruntado desde Occidente. Pero la inversa es igualmente verdad. Occidente es el ala oscura y tenebrosa del Angel de la Humanidad para Oriente, la tierra del crepúsculo y de la muerte, lo contrario de la patria,

⁶¹Trascendente, al menos, *desde* la inmanencia occidental. En Oriente —o, para el caso, en el mundo “primitivo”—, esta raíz es “radicalmente” inmanente al mundo. Lo extraño a Oriente, de acuerdo con esto, es el *logos* apofántico, la presunción de una identidad ser-pensar que por definición excluye toda alteridad.

⁶²E. Trías, *loc. cit.*, pp. 61-62. Se notará, de paso, que los nombres asignados a esa raíz siempre son, en principio, negativos o privativos: irracional, aórgico, indeterminado, aoristo, no-ser, sin-fundamento...

lugar de exilio y extravío”.⁶³ ¿Será posible —para el pensamiento, al menos— habitar —soñar— (en) la franja que los articula?

CUATRO

OCCIDENTE ES EL DEVENIR QUE NO PUEDE PRESCINDIR DEL SER —AÚN BAJO LA FORMA DEL OLVIDO. El marinero que se aventura mar adentro —pero *soñando tierra firme*. Occidente, es decir: Ulises. ¿Hay Odisea despojada de (su) Ítaca? Un viaje al exterior que para poder cumplirse necesita ser al mismo tiempo, o, ante todo, un viaje interior. Exilio, pero exilio *deseado*. Desarraigo que valoriza, de rebote, el retorno a lo propio. Ser occidental: ¿oxímoron? Occidente es el olvido del ser que, por lo mismo, se encuentra esclavizado al ser. Porque el ser no se confunde con el sujeto ni con el objeto, sino que, como ha entrevisto Heidegger, nombra la abertura —el *claro*— que los aloja.⁶⁴ Ahora bien, un ser no-objetivo, un ser no-subjetivo, ¿qué clase de ser podría ser? Donación, evento, entrega, acontecer: gracia. Gratuidad, espacio puro. Puro tiempo: Nada. Nihilismo no será en este sentido declarar nulo lo que hay, sino el saber que nada habría *sin* la nada. El cosmos, alojado, incubado, arrojado en y del caos. Pliegue replegado, recepción que configura para —con el tiempo— expulsar. O bien: nihilismo es olvidar que entre la madre y sus criaturas se ha quebrado *para siempre jamás* toda identidad. En todo caso: inaprehensibilidad. Si el ser es *evento*, no hay modo de saltar por encima —o bucear por debajo— de su entrega, de su *epocalidad*.

En su especificidad, la época que se abre en la modernidad “tardía” es la de la *fungibilidad* prácticamente —tendencialmente— total del ente; pero esta disponibilidad se sustenta en una

⁶³*Ibid.*, p. 65. Oriente es lo *reprimido* de Occidente, Occidente es lo *reprimido* de Oriente... De acuerdo, pero ¿qué civilización sería pensable *sin* represión?

⁶⁴Acerca de la *Lichtung*, véase en particular de Martin Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1990.

fragmentación del saber, en una especie de *esoterización múltiple* de los saberes (científicos).⁶⁵ La interdisciplinariedad ha sido impotente ante esta incesante proliferación de los lenguajes técnicos. La fungibilidad es la cara iluminada de un proyecto cuya faz oculta, en sombras, es la pérdida de coordinabilidad del sentido: la *utilidad* de lo que hay es un principio que sustituye —sin extinguirlo— la necesidad existencial de una regulación simbólica de lo representable. Mientras Occidente experimenta la fragmentación del saber y la especialización de los lenguajes técnicos, la exigencia de una *noción unitaria del ser* se vuelve paulatinamente más perentoria.⁶⁶ El impulso metafísico de Occidente

⁶⁵El despliegue tecnológico no obedece solamente a resortes de índole económica o militar. También satisface una necesidad, por así decirlo, psicológica. La noción de una *tecnópolis* (Calder) articula ciertas compensaciones, cierto *consuelo* ante la creciente conciencia de la dislocación y el abandono. El moderno tiene que hacerse cargo no sólo de la *muerte de Dios* —descomposición de la garantía última de su propia racionalidad— sino de la pérdida de su propia posición central en el cosmos. Copérnico y Kepler, Darwin y Lamarck, Marx, Freud y Nietzsche, nombres propios de este des-centramiento que quisiera aliviarse mediante el tendido de una suerte de caverna artificial, fruto de la industria y de la formalización del lenguaje. A su turno, esta compensación hallará en Gödel, Heisenberg y Heidegger su tribunal: el hombre ni siquiera es dueño de su obrar, y tampoco de su decir. La técnica no es “su” obra — algo que podría crear o destruir a voluntad. Vid. al respecto, Félix Duque, *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Barcelona, Serbal, 1995, capítulo I.

⁶⁶Gianni Vattimo formula así esta situación: “Desde el punto de vista de la apertura del ser que pertenece a la humanidad de la tardo-modernidad (...), la exigencia de un principio primero, que motiva y caracteriza la metafísica de las épocas pasadas, se convierte en la exigencia de una ‘noción’ de ser que nos permita recomponer un significado unitario de la experiencia en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de intereses, de la pluralidad de los papeles sociales de todo sujeto singular”; Cf. “Post-modernidad, tecnología, ontología”, en *Otra mirada...*, *op. cit.*, p. 74. Consignemos aquí que el optimismo que exhibe Vattimo respecto de las “potencialidades emancipatorias” de la tecnología moderna —particularmente cuando ésta rebasa el paradigma mecánico y alcanza el nivel comunicativo o informacional— es lo que caracteriza su postura acrtica —por otra parte conscientemente asumida— respecto de la modernidad. La telemática, según su hipótesis, produce un *debilitamiento del principio de realidad* que impide el retorno —exorciza la tentación— de regímenes autocráticos, totalitarios, fundados en lo que él llama ontologías fuertes. Para Vattimo, la ontología *sigue siendo indispensable* para el pensamiento de Occidente, así sea para despedirnos dignamente de ella: “Seguimos necesitando una ontología, aunque sólo sea para mostrar que la ontología está destinada a la disolución”, *loc. cit.*, p. 84. Digamos por último que el sociólogo Jesús Ibáñez había construido, hacia el final de la década de 1970, un modelo infinitamente más sugerente para comprender las mutaciones sociotecnológicas de la modernidad — y de sus límites emancipatorios; Cf. en particular, *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

fragmentación del saber, en una especie de *esoterización múltiple* de los saberes (científicos).⁶⁵ La interdisciplinariedad ha sido impotente ante esta incesante proliferación de los lenguajes técnicos. La fungibilidad es la cara iluminada de un proyecto cuya faz oculta, en sombras, es la pérdida de coordinabilidad del sentido: la *utilidad* de lo que hay es un principio que sustituye —sin extinguirla— la necesidad existencial de una regulación simbólica de lo representable. Mientras Occidente experimenta la fragmentación del saber y la especialización de los lenguajes técnicos, la exigencia de una *noción unitaria del ser* se vuelve paulatinamente más perentoria.⁶⁶ El impulso metafísico de Occidente

⁶⁵El despliegue tecnológico no obedece solamente a resortes de índole económica o militar. También satisface una necesidad, por así decirlo, psicológica. La noción de una *tecnópolis* (Calder) articula ciertas compensaciones, cierto *consuelo* ante la creciente conciencia de la dislocación y el abandono. El moderno tiene que hacerse cargo no sólo de la *muerte de Dios* —descomposición de la garantía última de su propia racionalidad— sino de la pérdida de su propia posición central en el cosmos. Copérnico y Kepler, Darwin y Lamarck, Marx, Freud y Nietzsche, nombres propios de este des-centramiento que quisiera aliviarse mediante el tendido de una suerte de caverna artificial, fruto de la industria y de la formalización del lenguaje. A su turno, esta compensación hallará en Gödel, Heisenberg y Heidegger su tribunal: el hombre ni siquiera es dueño de su obrar, y tampoco de su decir. La técnica no es “su” obra — algo que podría crear o destruir a voluntad. Vid. al respecto, Félix Duque, *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Barcelona, Serbal, 1995, capítulo I.

⁶⁶Gianni Vattimo formula así esta situación: “Desde el punto de vista de la apertura del ser que pertenece a la humanidad de la tardo-modernidad (...), la exigencia de un principio primero, que motiva y caracteriza la metafísica de las épocas pasadas, se convierte en la exigencia de una ‘noción’ de ser que nos permita recomponer un significado unitario de la experiencia en la época de la fragmentación, de la especialización de los lenguajes científicos y de las capacidades técnicas, del aislamiento de las esferas de intereses, de la pluralidad de los papeles sociales de todo sujeto singular”; Cf. “Post-modernidad, tecnología, ontología”, en *Otra mirada...*, *op. cit.*, p. 74. Consignemos aquí que el optimismo que exhibe Vattimo respecto de las “potencialidades emancipatorias” de la tecnología moderna —particularmente cuando ésta rebasa el paradigma mecánico y alcanza el nivel comunicativo o informacional— es lo que caracteriza su postura acrítica —por otra parte conscientemente asumida— respecto de la modernidad. La telemática, según su hipótesis, produce un *debilitamiento del principio de realidad* que impide el retorno —exorciza la tentación— de regímenes autocráticos, totalitarios, fundados en lo que él llama ontologías fuertes. Para Vattimo, la ontología *sigue siendo indispensable* para el pensamiento de Occidente, así sea para despedirnos dignamente de ella: “Seguimos necesitando una ontología, aunque sólo sea para mostrar que la ontología está destinada a la disolución”, *loc. cit.*, p. 84. Digamos por último que el sociólogo Jesús Ibáñez había construido, hacia el final de la década de 1970, un modelo infinitamente más sugerente para comprender las mutaciones sociotecnológicas de la modernidad — y de sus límites emancipatorios; Cf. en particular, *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

coincide, como se ha indicado antes, con esta voluntad de dominio del ente que ha encontrado en la *ratio* su *archè*. Dominar, es decir, encontrar —postular— la Ley a la cual todo *deberá estar*, sin apelación, sometido. Voluntad de ley: supresión de toda indeterminación y de toda ambigüedad. Anulación de lo libre. Violencia contra lo sagrado.

CINCO

POR LO MISMO, ACASO NO SE TRATE TANTO —NI MUCHO MENOS— DE SORTEAR UN TEMPORAL CUANTO DE NAUFRAGAR CORRECTAMENTE EN LA ÉPOCA.⁶⁷ Una época donde todo es relativo —excepto la neutralización del valor. Donde todo es contratable e intercambiable —excepto el dominio de lo contratable e intercambiable. Donde todo es equivalente, indiferente —excepto la necesidad de una equivalencia universal. En el *nihilismo realizado*, la respuesta a los interrogantes más pertinentes no la tienen ni los juristas ni los filósofos: sólo la tendrán *los acontecimientos*.⁶⁸ Lo cual es una forma de admitir el fin de Prometeo —el sueño prometeico consistente en la sumisión de la naturaleza al dominio técnico del hombre y la utilización de este dominio para asegurar el progreso de la humanidad, y cuya *consumación extrema* se alcanzó con el ensueño marxista de una sociedad sin estado y sin guerras— y el inminente advenimiento de una época marcada por el signo de Epimeteo: “Epimeteo es la figura que mejor define la conciencia actual acerca de los límites irrebables de la política y que mejor puede llevar a cabo en campo abierto la exploración, que ha sido impuesta por la falta de fundaciones apodícticas y certezas absolutas”.⁶⁹ Tras el sacrilegio absoluto que

⁶⁷Cf. Massimo Cacciari, “El huésped ingrato”, en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada...*, op. cit., p. 104.

⁶⁸*Ibid.*, pp. 119 y 120. El análisis que lleva a efecto Cacciari de la idea de *Nomos* en Carl Schmitt es de gran sutileza y aquí no hacemos sino evocarla muy superficialmente.

⁶⁹Cf. Umberto Curi, “Elogio de Epimeteo”, en F. Jarauta (ed.), *Otra mirada...*, op. cit., p. 134.

representa la *hybris* de esos frágiles mortales por quienes Prometeo permanece en (eterno) sacrificio, por entre las ruinas de un “cosmos político ptolemaico”, asoman las facciones de un universo que se entrega a una mirada *paciente* y *humilde* capaz de devolverle al dios la arrebatada administración de la justicia.⁷⁰

La idea de *naufragio* es constitutiva de Occidente, si, como hemos visto, se admite que éste tiende a autoconcebirse en cuanto que *desgajamiento* del maternal “vientre asiático”, regido por “lo improductivo y la seducción”.⁷¹ El signo principal de esta deriva es la catástrofe, el hundimiento, la difuminación de los contornos: el *naufragio*. Pues Occidente coincide menos con la conquista de un espacio físico que con la *colonización del tiempo*. La historia se configura como *locus* de toda hierofanía. En ella, las figuras decisivas —los mitos fundadores, o “metarrelatos” si se quiere emplear la expresión ligeramente más neutra de Lyotard— son la revolución y el progreso. La colonización de la dimensión temporal implica, al menos, una *doble reducción*: el Mundo deviene Imagen, el Hombre deviene Sujeto.⁷² La tesis de la secularización reconoce en este proceso el cumplimiento de una operación practicada por y en la tradición cristiana, que funda en el “diálogo interior subyacente”⁷³ la relación con la alteridad.

⁷⁰Ésta viene a ser la conclusión del ensayo de U. Curi: es el “epimeteico” un saber “que no abandone la tarea de cultivar, en el nuevo contexto copernicano, la *basiliché techne* de la política, sino que deje que la *dike* pertenezca a Zeus”. La prosecución de una justicia gestionada por los hombres sólo ha conducido, según este analista, a una guerra generalizada que siempre ha operado en cuanto que esencia de lo político en Occidente.

⁷¹Cf. G. Marramao, “Política y secularización”, *loc. cit.*, p. 137.

⁷²Cf. Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, 1996, pp. 75-109. La modernidad es el tiempo en el cual el conocimiento se convierte en empresa de investigación, la técnica se despliega sin encontrar resistencia, el arte se vuelve estética, la acción humana es concebida en cuanto cultura... y los dioses se fugan (pp. 75 y ss.). Es la época de la desdivinización, acontecimiento que es preciso situar en el doble —y solidario— proceso de cristianización de la imagen del mundo y de mundanización del cristianismo. En el cristianismo, la relación con los dioses pasa por ser una vivencia religiosa — y de ese modo permanece *indecisa* la cuestión de dios y los dioses. Quizá sea una pena el que estas enigmáticas formulaciones no sean desarrolladas en ese ensayo, que a renglón seguido se ocupa de la ciencia y del concomitante proceso de conversión-reducción del mundo a imagen.

⁷³Cf. G. Marramao, *loc. cit.*, p. 141.

(social, natural). Si es verdad que la colonización del tiempo se encuentra “bloqueada” en la concepción griega (aristotélica) del cosmos, en la concepción judeocristiana esta posibilidad se abre con la noción misma de *irreversibilidad temporal*. El tiempo es el lugar de un *viaje sin retorno* —y da igual que avance hacia la plenitud— en la modernidad “emergente”—o se despeñe en la entropía— en la “hipermodernidad”.⁷⁴ Brevemente: lo que se expresa en la imagen del naufragio es la exigencia de salir del *impasse* generado por la alternativa entre una perspectiva fatalista y una esperanza epifánica de *resolución de los tiempos* (modernos). El “respiradero” puede estar en una *hermenéutica del exceso* —que sin duda se podría desdoblar en una *hermenéutica del residuo*— capaz de concebir al *Dasein* “no como sede de la transparencia, sino como residuo que escapa a las leyes del proyecto y plantea el interrogante radical de la liberación”.⁷⁵

SEIS

¿ES LA MODERNIDAD UN PROYECTO —ENTRE OTROS— O DESIGNA MÁS BIEN LA ÉPOCA QUE SE DEFINE JUSTAMENTE POR SU TENDENCIA A PRO-YECTARSE FUERA DE SÍ MISMA, ES DECIR, POR SUBORDINAR EL TIEMPO A LAS EXIGENCIAS Y EXCLUSIONES DEL PROYECTAR MISMO? Ciertamente: el proyecto es asunto de la razón. Por ello, la modernidad ha sido considerada esencialmente como el proyecto de desarrollo de la autonomía de la razón. Una autonomía concebida a su turno como *disolución de lo sagrado*: desmitización, secularización, desencantamiento del mundo. La autonomía de la razón determina una fractura y exige un programa global: combatir —o poner a su servicio— lo que ella no es,

⁷⁴Hiper-modernidad es un término que parece preferible al de posmodernidad, ya que la época que designa “no se halla en absoluto en una relación de ruptura con lo Moderno, sino más bien de íntima continuidad (aunque sea la de una hija ilegítima)”; *Ibid.*, p. 150.

⁷⁵*Ibid.*, p. 157.

abandonar la caverna, sustituir la materia/madre por la paternidad (formal) de la Ley. Autonomía de la razón es en realidad una fórmula que enuncia un propósito ejemplar: a saber, liberar al hombre de su *culpable incapacidad*.⁷⁶ Desacralización, desencantamiento, han sido para la modernidad ilustrada procesos cargados con valores positivos: una y otro remiten a modalidades carenciales de la autoconciencia. Son infantilismos, minoría —injustificada— de edad. Modalidades de *aferrarse a lo particular*. En esta lógica, nadie tiene derecho a no ser moderno, nadie tiene derecho a no progresar: permanecer en la infancia es, más que un defecto, un atentado a la esencia de lo humano.

Ahora bien, que la modernidad sea entendida por lo que ella *Cree que quiere* significa asumirla fontanalmente en su carácter de proyecto. Un proyecto que consiste en fundar una comunidad en la razón —no en las pasiones, no en el instinto—, guiada por la libertad —no por la dominación ni el vasallaje— y por el reconocimiento de la “igual dignidad de todas las personas”⁷⁷ —no por el establecimiento o consagración de jerarquías fijas. La —presunta— nobleza del proyecto contrasta, inocultablemente, con su puesta en obra. Porque está claro que ni la razón es omnipotente ni su universalización está libre de suscitar miríadas de reacciones y efectos perversos. Mitos que simplemente cambian de piel, dioses que retornan envueltos en impersonales apariencias, avasallamiento de aquello que la razón (aún) no identifica —de lo que no puede *asimilarse*. Pero, según algunos, nunca *por culpa de la razón y su proyecto*. En cierto sentido, la apuesta por la razón termina en tablas: una de las lecciones más inquietantes —e insoslayables— de la dialéctica de la Ilustración es que la razón *no libera*. No lo hace, al menos, si la razón se queda anclada en el horizonte del entendimiento, distinción debida a la

⁷⁶Cf. Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Trad. E. Ímaz, 1985, p. 25. Una incapacidad culpable es para Kant la que deriva menos de la estupidez que de la cobardía. El uso de la razón es antes que nada una cuestión de *valor*, de atrevimiento: ¡*Sapere aude!*

⁷⁷Cf. José A. Gimbernat, “Las tareas inconclusas de la modernidad”, en *Otra mirada...*, *loc. cit.*, p. 162.

potente especulación dialéctica de Hegel y que la (primera) Escuela de Frankfurt desarrollará con imaginativa perseverancia.⁷⁸

En breve, la modernidad, de acuerdo con este diagnóstico, no puede estabilizarse confiando exclusivamente en el poder de la llamada *razón instrumental*. Mientras las modalidades no instrumentales⁷⁹ de la razón no *corrijan los excesos* de la técnica, la modernidad permanecerá inconclusa —e incumplida. Abandonarla como proyecto equivale, según quienes se proclaman sus (fidelísimos) herederos, a dejarle *manos libres* a la tecnocracia.⁸⁰

Y así el Hombre nunca podrá llegar a ser *dueño de su destino*.⁸¹ Pero se trata en realidad de un proyecto cuya esencia (al menos desde Nietzsche) tiene un nombre *propio*: Nihilismo. Ahora veamos rápidamente, *more genealogico*, dos de las principales articulaciones de este (promisorio cuanto catastrófico) proyecto: Kant y Hegel.

⁷⁸La referencia obligada es la celeberrima *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, pero hay que remitirse, también, a Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1984.

⁷⁹Entiéndanse por tales la “razón teórica”, la “razón práctica” y la “razón utópica” (J. A. Gimbernat, *loc. cit.*, p. 172), últimas ensambladuras de un proyecto que ante la imposibilidad de dejar de ser precisamente eso: un proyecto, repite una y otra vez la imposibilidad de pensarse a sí mismo.

⁸⁰*Ibid.*, p. 169. El mal, para esta un tanto trasnochada defensa de la Ilustración, es trinitario: la brecha entre ricos y pobres, la posibilidad de abusar de la energía nuclear y la amenaza al equilibrio ecológico. Tres figuras apocalípticas que sólo la modernidad puede conjurar, a despecho de ciertos “filósofos de la posmodernidad” que irritan por su narcisismo y por su *desmayada* resignación. Cf., paralelamente, José Ma. Mardones (“El neo-conservadurismo de los posmodernos”, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 21-38) quien, por lo demás, esgrime las mismas tesis —condenatorias— de un Habermas que sólo ha sabido domesticar la, en muchos sentidos, incómoda herencia de Adorno: los posmodernos nos dejan “en una situación de indigencia crítica y sin fuerzas para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar” (p. 32); el antídoto parece ser una lectura más bien *naïf* de Walter Benjamin: “Sólo recordando la historia desde el punto de vista de los vencidos y muertos por la felicidad de los otros y ejercitando la compasión solidaria, crearemos formas de vida plurales y más humanas y nos preservará de la trivialidad” (yo subrayo), p. 38.

⁸¹J. A. Gimbernat, *loc. cit.*, p. 173: “Las propuestas de la modernidad siguen siendo, en su dimensión ética y política, las únicas que aún tienen vigor para ayudar al hombre a hacerse *dueño de su destino* y no convertirse en su víctima” (yo subrayo). A decir verdad, las defensas contemporáneas del proyecto moderno —casi todas precedentes, abierta o discretamente, de la socialdemocracia— se entretejen sobre un cañamazo puesto a punto hace siglos por la exegética cristiana.

COMO ES SABIDO, KANT, PARADIGMÁTICAMENTE, ENSAYA EXORCIZAR LOS FANTASMAS DE LA RELIGIÓN REDUCIÉNDOLA —Y, CON ELLO, LIMPIÁNDOLA— A SU DIMENSIÓN ÉTICA.⁸² En su sistema, lo divino no es otra cosa que la *ley moral*. En tal sentido, lo perdurable de la religión (cristiana) no es su estética, ni su hermenéutica, ni su mística: es su *núcleo ético*, a saber, la racionalidad de las “buenas acciones”. Así, de manera paradójica, merced a su disolución ha pretendido salvarla; combatiéndola, ha contribuido a su supervivencia. Para Kant, la religión degenera cuando se excede: no hay revelación que escape al poder de la razón, no hay poder sobrehumano que exija del hombre sometimiento alguno. La realidad de Dios cabe íntegramente en la plena e incondicional asunción del imperativo categórico. Lo sagrado, para Kant, es la *fuerza de la autonomía* humana, nunca su límite exterior.⁸³

Dios no es, en consecuencia, una herramienta o un recurso que el hombre podrá manipular según su soberano arbitrio. La sensibilidad ética encuentra en esta posibilidad de empujamiento de lo más alto, Dios o el Hombre, su infranqueable límite. Lo Más Alto: aquello que *no debe ser* puesto al servicio de otra cosa. De este modo, el *deber* parte del reconocimiento de que lo sagrado *puede* ser profanado —convirtiéndolo en medio, en ayuda, en instrumento para alcanzar otros fines. Un deber cuyo cumplimiento puede proporcionar alegría, pero que en definiti-

⁸²“La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, *no necesita* ni de la idea de otro ser *por encima* del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo” (yo subrayo), Cf. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, Trad. F. Martínez Marzoa, 1991, p. 19. Y, un poco más adelante, dice que la Moral “no necesita en modo alguno de la religión, sino que se basta a sí misma”.

⁸³“El Dios de Kant está a la espera de ser reconocido por el hombre que tiene que vivir su propia aventura, librar sus combates consigo mismo antes de volver la mirada hacia lo alto y descubrir su presencia. No es la gracia divina la que desciende, sino que la experiencia moral es la Gracia del hombre ofrecida a Dios”; Cf. Víctor Massuh, *Nihilismo y experiencia extrema*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976, p. 11.

va no procede de ella. La exaltación religiosa consiste, en todo caso, en una —lúcida— concordancia: “*el cielo estrellado sobre mí, la ley moral en mí*”.⁸⁴

Una religiosidad cortada al talle de la ética —o una ética implantada en el corazón de la experiencia religiosa. La ley es pureza y unidad: no es un ente entre los otros, sino el *fundamento supremo* de nuestras normas, el *motor inmóvil* de nuestra libertad. En una palabra, la ley es *santa*: transforma el ánimo en su base y no en su superficie, conduce a la creación de *un nuevo cielo y una nueva tierra*.⁸⁵ La ley moral se identifica con la unidad del *progreso* humano, su consumación en un solo instante del tiempo. Ahora bien, en tanto que imperativo incondicional, su presencia en el campo de la conciencia es (teóricamente) inexplicable: allí está, eso es todo. La imagen de Dios coincide de esta forma con la perfección moral del hombre —que a su vez viene a ser la *medida* de lo divino. Lo sagrado está en lo profundo del hombre, nunca *fuera* de él.⁸⁶

En Kant, lo que se produce es ante todo un descenso a esa entraña donde lo más propio del hombre coincide con lo divino: un despojamiento mítico progresivo que en su playa terminal únicamente encuentra la llamada “estrella imperativa”, su norte, la señal que previene de cualquier (tentación de) extravío. Riguroso minimalismo que evapora imágenes, cultos, rituales, positividad: ⁸⁷ Dios es (sólo) el símbolo que brilla en la simplicidad y la modestia de un comportamiento *ejemplar*. La religión moral no está compuesta por fórmulas y observancias, sino que reposa “en la intención del corazón de observar todos los debe-

⁸⁴I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme, Trad. E. Miñana y E. García Morente, 1994, p. 197.

⁸⁵Cf. I. Kant, *La religión dentro...*, *op. cit.*, tercera parte.

⁸⁶“La ley moral es santa (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la humanidad en su persona tiene que serle santa”, Cf. *Crítica de la razón...*, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁷“Todo lo que el hombre, aparte de una línea moral de la vida, cree que es capaz de hacer para agradar a Dios es mero engaño religioso y adoración espuria de Dios”, I. Kant, *La religión dentro...*, *op. cit.*, p. 170.

res humanos como mandamientos divinos⁸⁸. La *buena conducta* es para Kant el modo de celebración de lo sagrado, porque Dios no espera del hombre otra cosa que fortaleza y coraje —sólo así podría retornar a su silencio, a su tiniebla, al misterio de una *voluntad pura*. En consecuencia, nada tan ajeno a Kant como el sentimiento de *dependencia absoluta* que según Schleiermacher define a la esencia de la experiencia religiosa. El Dios del ilustrado Kant quiere que seamos fuertes, autosuficientes, que confiemos en nuestro propio poder. La virtud (moral) es por ello anterior —y, en última instancia, preferible— a la piedad (religiosa). De este modo, la experiencia religiosa aparece como *menos originaria* que la experiencia ética.⁸⁹

Dentro de los límites de la mera razón, lo divino aparece como una simple consecuencia, como un derivado —casi, diríase, como un *residuo*. Primero viene la exigencia inapelable, después el sentido, la imagen, el contenido. De lo divino importa la forma —el *imperatum*—, lo demás es ya idolatría.⁹⁰ *Todo* lo demás. La potencia del símbolo sagrado se cifra exclusivamente en el hecho de que exige —más allá, más acá de la posibilidad de que los hombres puedan saber *qué*. De la religión tradicional subsiste entonces una obediencia formal convertida en mandato interiorizado: *tú debes*. Sagrada solamente es la *deuda*: la prohibición de romper el lazo que mantiene a cada individuo sujeto a —y en— su mundo (natural e histórico-social). El resto, tan sólo teatro, delirio, parábola.

De cualquier manera, subsiste el hecho de que Kant no puede dejar de reconocer lo incondicionado de esta ley moral como un *misterio* para la razón. Pero el problema es que, admitiendo semejante misterio, la razón no podría *englobar* en su seno, como era el plan (filosófico), a la religión, ni a su esencia.

⁸⁸*Ibidem*, p. 92.

⁸⁹“Lo profundo, lo primero, lo que vive con plenitud es la captación del orden del universo en la regularidad imperativa del Deber”, Cf. V. Massuh, *Nihilismo y experiencia...*, *op. cit.*, p. 19.

⁹⁰Cf. I. Kant, *La religión dentro...*, *op. cit.*, p. 209.

Por ello, Hegel se propondrá anular *absolutamente* este límite que la razón —ilustrada— se halla obligada *malgré lui* a reconocer frente a sí.⁹¹

OCHO

EN EL SISTEMA ESPECULATIVO COMPUESTO POR HEGEL SE ELEVA A CONCEPTO UN COMPLEJO HAZ DE PROCESOS RELACIONADOS DE MODO ESPECIALMENTE RELEVANTE CON LA IDEA DE *SECULARIZACIÓN DE LA COMUNIDAD CRISTIANA*. En ella, lo divino pierde de manera gradual —e irreversible— un carácter que en su origen es trascendente: consumando una desacralización ya implícita en el monoteísmo hebreo, Dios llega a representar, en Hegel, el *proceso mismo de constitución espiritual de la comunidad*.⁹² En la comunidad de ciudadanos libres —en el Estado— el Espíritu

⁹¹Simplificando al máximo, puede afirmarse que Kant, Hegel y Feuerbach sientan las bases de lo que se conoce como el *giro humanista* de la metafísica, pero sin acertar a desembarazarse totalmente de lo divino. Al contrario, han buscado el modo de aproximarlo —de identificarlo— con lo humano. En el *humanismo ateo* de Marx, Freud y —sólo hasta cierto punto— de Nietzsche, lo que se busca es, quizá, *liberar* las fuerzas que en el hombre ha reprimido la religión. Pero el remedio no se halla tanto en la *desdivinización generalizada* de la realidad —pues eso es precisamente lo que hace el nihilismo “reactivo”—, sino en algo que Massuh llama la *experiencia extrema*, y cuyo modelo no podría ser otro, en el fondo, que el misticismo de un Juan de la Cruz: “La experiencia extrema se ubica en los límites últimos de la razón, el tiempo, la fe, la belleza, lo sagrado y la acción. Es la que se vive en las fronteras de toda experiencia, y desde allí, casi desde fuera, en este silencio de altura, los hombres se detienen, hacen una pausa, abarcan con la mirada el conjunto de los resultados y vuelven la cara hacia lo desconocido. (...) Desde la intemperie de un mundo reducido a fragmentos, la experiencia extrema viene a ser el esfuerzo de poner en movimiento la capacidad de creer y de fundar con lo poco que se tiene a mano”, Cf. *Nihilismo...*, *op. cit.*, pp. 261-262. El Dios de esta experiencia no es el de la tradición, que justamente la obtura: “es el vacío, el todavía, el que falta, el abierto, el que nos deja libres, el que resta pensar luego de haberlo pensado todo, el tramo que queda por hacer luego de caminar hasta la fatiga, la palabra que es preciso pronunciar cuando la garganta queda sin voz, (...) el hueco que debe ser llenado para que de nuevo quede vacío. Es el misterio, la pregunta nunca satisfecha, lo aún-no-develado, el que indica que nada debe quedar cerrado, que es preciso dejar una puerta abierta para que ingresen tanto el bien como el mal en la tierra”. Este Dios es el No-Ser anterior al Ser, el Caos que engendra todo lo que hay.

⁹²El desencanto del mundo no parece ser el resultado de la “mundanización” de la religión —del monoteísmo judeocristiano—, sino uno de sus presupuestos, Cf. Sergio Givone, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*, Madrid, Visor, Trad. J. Perona, 1991, pp. 11 y ss.

alcanza plena autotransparencia —y con ello lo sagrado queda finalmente despojado de todo carácter irracional o numinoso. En terminología filosófica: la alteridad es pensada en cuanto *momento* de la identidad, la cosa-en-sí es *reconocida* por el sujeto: la sustancia es concebida de la *misma manera* en cuanto que sujeto.⁹³

Esta secularización, entendida así como una especie de *absorción del residuo sagrado* de la religión revelada, se mantiene no obstante en un plano eminentemente especulativo. La “izquierda hegeliana”, con Marx en una posición que llegaría a ser dominante, buscará las vías de su realización efectiva. La historia de los siglos XIX y XX constituirá en buena medida la expresión —plena, y, por lo mismo, *perversa*— de semejante teodicea secular. En este sentido, el horizonte que abre un presunto *modo de producción comunista* no rompe con la lógica de esta secularización, sino que la lleva a su más profunda exasperación. Es uno de los nombres que admite el *mito fundamental* de la modernidad: el mito del Cumplimiento.⁹⁴ En la dialéctica hegeliana, la negatividad constitutiva de lo humano será enhebrada sin restos en la Acción y en el Proyecto. Negar y destruir son humanos *porque* adoptan el sentido del trabajo y de la producción. Justamente en ese punto podemos advertir la íntima trabazón de nihilismo y humanismo: “La destrucción del mundo coincide, en último extremo, con su humanización. (...) La humanización puede venir sólo por vía del aniquilamiento: la vida no puede reproducirse más que a través de la obra de lo negativo”.⁹⁵

En Hegel, particularmente en la célebre dialéctica del Amo y el Esclavo desplegada en la *Fenomenología*, la muerte es *reconocida* y, a fin de cuentas, *absorbida* por el deseo de vivir. En otros términos: la muerte es *puesta a trabajar* por la autoconciencia,

⁹³Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología...*, *op. cit.*, Prefacio.

⁹⁴Cf. Roberto Esposito, *Confines de...*, *op. cit.*

⁹⁵*Ibid.*, p. 87.

siendo ésta misma un *producto* de aquella negatividad actuante y progresiva. Un reconocimiento de la *potencia* de la muerte —cuyo precio es su conversión en material *doméstico*. Se le desactiva *en cuanto problema*. Filosofía *de la muerte*, la de Hegel será también, cristianamente, filosofía de la muerte *de la muerte*.⁹⁶ La autoafirmación del hombre, la voluntad de autohumanización, la *libertad* humana pasan así, necesaria, indefectiblemente, por una *exclusión* de la muerte por cuanto ella remite a un fondo no sólo irrepresentable, impensable, sino abismalmente *inhumano*. La forma *par excellence* de rechazo al (lo) Otro. Con ello, el nihilismo, la dialéctica y el humanismo revelan su (oscura) pertenencia al horizonte irrebasable de la técnica: “conjuntamente la más exhaustiva obra de apropiación de la propia esencia y la más decidida definición de la esencia humana como obra”.⁹⁷

Quod erat demonstrandum.

⁹⁶“El comunismo ‘cumple’ en la historia la filosofía hegeliana de la muerte. Y ello justamente en la medida en la cual no quiere reconocer a esta última como problema. En la medida, en otras palabras, en la cual se desea filosofía —y práctica— de la vida sin más. Filosofía de la muerte de la muerte. Absoluta inmanentización de una vida total e indefinidamente humana”, *Ibid.*, p. 91.

⁹⁷*Ibidem.*

III. Escansiones sobre lo moderno y lo contemporáneo

UNO

Ni hablar de salvación: es el más odioso de los subterfugios.

G. Bataille⁹⁸

LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA PUEDE SER DESCRITA COMO ESE TIEMPO EN EL CUAL EL TIEMPO PIERDE SU CARÁCTER HEGEMÓNICO PARA CEDÉRSELO A OTROS A *PRIORIS* — FUNDAMENTALMENTE, AL ESPACIO. No es que la historia llegue a su fin último, sino que *el fin de toda historia* se hace evidente y quizá ya sólo puede pensarse y actuarse en términos *topológicos*.⁹⁹ El régimen de la modernidad ha encontrado su propio pivote en la idea del progreso, que constituye por lo mismo su límite interno, su *no más allá*. Lo propiamente contemporáneo es la experiencia —y la conciencia— de ese *límite*. Límite del proyecto moderno, pero también experiencia del límite de *todo proyectar*. Conciencia y experiencia del límite que también significan lo inverso: límite de la conciencia y de la experiencia. Entiéndase: la modernidad no ha “concluido”, pero *su fin* está (hoy) finalmente revelado. El “fin” de la modernidad es la pretensión de someter todo el tiempo —pasado y futuro— a las exigencias del momento presente: su “fin” es la *consumación* —actual— *de los tiempos*. La época

⁹⁸G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1971, p. 22.

⁹⁹Según la propuesta de Vincenzo Vitiello, *Topología del moderno*, Nápoles, Guida, 1989. Hay un resumen de ella en “Topología de lo moderno. Rasgos”, en X. Palacios y F. Jarauta (eds.), *Razón, ética, política*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 145 y ss.

moderna es así la época donde alcanza su máxima tensión la exigencia de *cumplir los tiempos*. Por lo mismo, la época contemporánea asistirá a un cumplimiento generalizado de los tiempos que se expresa esencialmente en una conversión del tiempo en espacio. No hay progreso sino inestable y polémica coexistencia de líneas temporales. No hay “fin de la historia” sino encabalgamiento fragmentario y colisión puntual de cursos históricos. No hay “promesas incumplidas” del proyecto moderno sino revelación de la esencia de la técnica, revelación de la esencia de la promesa, del cumplimiento y de la redención. Lo contemporáneo no es el fin de lo moderno o su reemplazo, sino la exacerbación de su límite.

DOS

CURIOSAMENTE, EL PERFIL DE ESTA SITUACIÓN COINCIDE CON EL PUNTUAL CUMPLIMIENTO DE UN DILATADO CICLO TEMPORAL. SE CUMPLEN DOS MIL AÑOS DEL FIN DE LA ANTIGÜEDAD. Se cumplen veinte siglos de cristianismo, veinte centurias de *modernidad cristiana*. Una modernidad que, en todos los sentidos del término, es *la ruina* del mundo antiguo. Un tiempo emergido de la ruina del tiempo antiguo. La Revelación, la Encarnación —y el Apocalipsis. La modernidad consistente en experimentar el contacto de los extremos: lo Absoluto es relativo, lo Infinito es finito, lo Inmortal es mortal. Dios ha muerto. El mundo moderno no puede reconocer otro signo. Es su santo-y-seña. La modernidad emerge de esa ruina: ella es la exigencia —simétrica— de absolutizar lo relativo, de infinitizar lo finito, de inmortalizar lo mortal. Dios ha muerto — para redimir a los hombres de su pecado: ser. Ser mortales y arrojados fuera de sí. En este *double bind* hasta la muerte se ha puesto al servicio del proyecto. La muerte de lo divino podrá abrir paso a la divinización de lo humano. Dos milenios de esta historia, ¿abren otra historia? El cambio de siglo, el cambio de milenio, ¿tienen un sentido diferente del sentido de esta historia acontecida?

TRES

AL PARECER, LOS CONTEMPORÁNEOS NO PODEMOS HACER OTRA COSA QUE INTERROGAR. Interrogar a los testigos cruciales de esta historia que es la historia de una *cruz*. La historia de una *cruzada*. ¿Nos resta la posibilidad de cruzar los dedos? Quizá ni siquiera eso. Dos mil años bajo el signo de la cruz no se olvidan merced a la eterna repetición de un ademán ilustrado. Este ademán, como sabemos, es una exigencia. La infancia —la “minoría de edad”— es *nuestra culpa*. La infancia es declarada por el espíritu ilustrado *la otra cara* de la modernidad. Ella expresa *lo otro* de la razón, aquello que ha de ser expulsado, exorcizado... o entregado a su vasallaje. Esta guerra contra la “minoría de edad” no coincide, en rigor, con los límites de la estrategia moderna. La modernidad no es equivalente a Ilustración. Su vínculo sigue siendo el de la táctica con la estrategia. Los límites de la táctica ilustrada no son los límites de la estrategia moderna —aunque nos ayuden a adivinar y acaso a comprender mejor a esta última. El paso al siglo XXI no es el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, sino la —¿enésima?— descomposición/recomposición del programa ilustrado.¹⁰⁰ La exigencia ecuménica tiene el alcance y la eficacia de una imposición económica.

CUATRO

NO ESTAMOS SEGUROS DE NADA; NI SIQUIERA ESTAMOS SEGUROS DE QUE ESTAR SEGUROS SEA BUENO.

¹⁰⁰Los “fines de la educación” sólo podrían elucidarse en el seno de ese programa. Pues la salida de la minoría de edad tiene una forma y un sentido eminentemente pedagógicos. Incluso la revolución es aplaudida porque educa al género.

CINCO

¿QUÉ DISTANCIA HAY ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y LA MODERNIDAD? La modernidad *incluye* a la Ilustración. Ésta es una suerte de programa que puede —o no— ser sintonizado por la red. Es la distancia que va del *software* al *hardware*. La Ilustración y sus resistencias forman parte del mismo proyecto. De lo contrario, habría que admitir que el romanticismo —o el surrealismo— son movimientos antimodernos.

SEIS

EL FIN DE LAS UTOPIAS PARECE TENER POR LO MENOS UNA FAZ POSITIVA. A su modo, ha contribuido a despejar el camino para permitirnos preguntar, serenamente, pacientemente, por el porvenir. Preguntar sin forzar una respuesta que sea, por fuerza, una liberación. El sueño de la Ilustración ha sido liberarnos: erradicar la esclavitud, eliminar un vasallaje que encuentra aliados naturales en la fantasía, la ignorancia, la necedad, la pereza, el miedo. Un sueño que no sólo no se ha cumplido sino que, por cumplirse o por no poder hacerlo plenamente, ha derivado en franca pesadilla. El sueño ilustrado consiste justamente en *despertar* del sueño. Apostar todo a la promesa de una lucidez insobornable. Pero la lucidez no es tal si se le priva de su momento extremo. No hay lucidez sin embriaguez, de la misma manera que no hay vigilia sin sueño. Lo lúcido es, seguramente, abrazar la alternancia. No hay fin sin principio. Concluido el sueño de las utopías, despiertos y desengañados, preguntamos —lúcidamente, resignadamente— por el porvenir. Preguntamos si el presente, “nuestro” presente, podría dejarlo ad-venir. La modernidad, como veíamos, ha sido ese tiempo que somete al tiempo a la coerción del tiempo presente. *No hay más tiempo que el presente*, dice la conciencia moderna.

Pero la lucidez no está conforme. La lucidez dice otra cosa; dice, sin saber muy bien de qué manera mostrarlo, ni para qué

podría servirle, que *el presente es lo que no hay*. Y dice algo más: que el presente, el tiempo, *nunca es "nuestro"*. No hay "nuestra época" porque en primer lugar no hay una comunidad delante de la cual el tiempo cobre una figura universalmente consistente y reconocible. No hay ni siquiera *un sujeto* que esté seguro de saber lo que quiere decir cuando dice: "Yo". El moderno sueña que ante su espíritu vigilante el tiempo puede y debe desplegarse como una carta geográfica, como un planisferio. Después de todo, estamos hablando de un *animal histórico*. El moderno no tiene más identidad que los mapas que le ha tocado en suerte examinar. El "yo" de los modernos está estratificado, impreso como los libros. El "yo" no es tiempo, sino *su medida*. O, mejor dicho, la posibilidad y el espacio de su interrupción. *Ante mí*. Tener(se) ante sí (mismo). Pero lo presente, ¿dónde ha ido a parar *ahora*? Aparece sólo en el flujo del lenguaje; marcas en la piel de la tierra que sirven para borrar la terca opacidad de la tierra. La presencia es justamente *lo que el espíritu cancela*. Para los humanos, la presencia del lenguaje significa la imposibilidad de la presencia.

Esta inquietante ausencia de lo presente señala, quizá, lo propio del tiempo contemporáneo. La modernidad es en cierto sentido una escisión, una incisión practicada en el tiempo. Es la pretensión de que la presencia llene sin fisuras el campo, o, más bien dicho, *el plano* de lo presente. Tal es el "prejuicio" de toda modernidad. Pretender hacer del flujo una plataforma — y un tribunal. En el presente *todo el tiempo se consume*. En el presente —en la presencia— todo el tiempo *se cumple*.¹⁰¹

Ahora bien: es justamente esa presunción aquello que *nunca* podría llegar a cumplimiento. Animales simbólicos, para los humanos todo se experimenta *diferido*. El presente no podría ser el lugar desde el cual contemplar —y manipular— toda la extensión del tiempo *sido*. Al contrario: el presente es algo así como la *revelación de la ausencia*. Es el (inasible) remolino donde el tiempo se extravía. Nada original puede ser "traído" al

¹⁰¹Véase R. Esposito, *Confines de...*, op. cit.

presente, porque el presente es, de siempre, ya pasado —y porvenir. En el presente, pues, *no pasa nada* —pues es precisamente “el todo” lo que *pasa*. Lo que “pasa” en el presente es la imposibilidad de la identidad. El presente *difiere*, es la diferencia, la ausencia, el no-(ha)-lugar. En dos palabras: el presente *no es*. “Es” *lo que no hay*. Es *la falta de ser*.

La modernidad, según la regla cartesiana, se erige sobre la admisión de que la prueba del ser se aloja en el pensar. Lo moderno, según la intuición baudelaireana, remite a una juntura, a un ensamblaje, a la exigencia de *conjunción* de los tiempos: la fugacidad —y la eternidad. Nuestra imagen del tiempo, el “signo” de estos tiempos, es la dislocación y la yuxtaposición. El tiempo *no es (el) Uno*. El ser no “aparece” en el tiempo, el ser *no es (una) historia*. El tiempo es multiplicidad y extravío: es *la pérdida* del ser. En el tiempo, en su *falta de sentido*, en su fragmentación, el ser aparece como lo que *esencialmente “es”*: ausencia, *falta* (de ser). Fuera de las reglas, instituciones e intuiciones modernas, ahora quizá sepamos que aún es posible pensar —a condición de saber, de admitir, de soportar, que *no somos*.¹⁰²

SIETE

LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA NACE ALLÍ DONDE EL PROYECTO DE LA MODERNIDAD COMIENZA A EXHIBIR SU SEMBLANTE SINIESTRO. La voluntad de asegurar la vida humana contra los peligros a que interna y externamente se halla expuesta no choca, empero, contra límites infranqueables: es *esa misma voluntad* la que posee un componente, un núcleo o una faz propiamente siniestros.¹⁰³ El pensamiento contemporáneo viene marcado por esta evidencia:

¹⁰²Cf. Isidro Herrera, “La Imagen por venir”, en V.V.A.A., *Huéspedes del porvenir*, Madrid, Cruce, 1997, en especial las páginas 187-189.

¹⁰³Cf. José Luis Villacañas, *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 1997, pp. 9 y ss. Unheimlich no es lo contrario de lo humano, familiar o casero, sino algo que *forma parte* de esa familiaridad. “La misma realidad que es familiar, de repente, se torna siniestra” (p. 10).

escapar del peligro —de la violencia, de la muerte— sólo puede, en lugar de erradicarlo, tornarlo inaprehensible. El mundo contemporáneo consiste, así, en una asunción más o menos lúcida, más o menos desencantada, más o menos esperanzada, más o menos cínica y más o menos trágica, de semejante circunstancia. No se trata, en este respecto, de asistir a la emergencia de una filosofía que forzosamente deba despedirse de los ideales de la modernidad —tal y como los expresaría, muy en particular, el proyecto tardoilustrado de un Kant—, pero sí de un pensamiento que toma respecto de ellos una posición —una distancia— menos escéptica que *vigilante*. De una vigilia que, por lo demás, debe convocar a “su” otro —el sueño, la locura, los instintos, lo inconsciente— para, en la (arriesgada, indecible) convivencia, mantenerse aún vigilante. Nace, en fin, un pensamiento que *ya no cree* que la “razón” puede, por sí sola, conjurar todas las amenazas —pues creerlo equivale a ponerse a merced de una de las peores.

Menos que un proyecto alternativo a la modernidad, lo contemporáneo puede figurarse mejor como una constelación de paradojas: la apuesta de pensar eso que el pensar, si ha de ser, ha de someter. No es cuestión, por tanto, de, ahora sí, por fin, “decir lo indecible” —aquello que la lengua *no puede* decir—, sino de *saber* que todo decir se funda sin remedio en lo indecible, y que si dice algo lo hace gracias a la supresión del silencio. Un saber cuya existencia depende íntegramente de su anclaje y arranque de un fondo inabarcable de *no-saber*. Pero las sombras de aquel sometimiento y de aquella supresión “de repente” emergen —siniestra erupción de lo segregado— en la piel de la lengua, en el girar del pensamiento, en el espejear de la imagen: en *nuestra propia voluntad de someterlas*. Pensar lo que el pensar —por ser acción, por ser voluntad— aniquila. Del turbio rumor de la *doxa* no hemos salido para encontrar o fundar la claridad de la *episteme*, o al menos no lo hemos hecho sin eludir las arenas movedizas de la *para-doxa*. Pensar *lo otro* del pensar, ¿desembocaría en *otro pensar*?

Tal es la incógnita, tal el acicate.

OCHO

LA FILOSOFÍA ES UN IDIOMA EXTRAÑO, RADICALMENTE CONTRAPUESTO AL ENSUEÑO DEL LENGUAJE DE TODOS LOS DÍAS. Quizá también por las mismas razones por las cuales es extraño al idioma del saber, al idiolecto de las ciencias. Tarda un poco, pero termina comprendiendo que su lenguaje tampoco podría subordinarse o terminar confundido con la lengua de la obediencia, es decir, con la siempre camaleónica retórica de la moral. El ensueño consiste en que nada es (finalmente) extraño a la inteligencia. La sensación está, al contrario, más expuesta, es más vulnerable. Se halla más desprotegida ante el asalto de lo desconocido que el entendimiento, mejor pertrechado porque entender significa justamente reducir la sensación al tamaño de la inteligencia. ¿Una inteligencia muy grande lo es porque somete un mayor volumen de sensibilidad, o porque ante ella puede realmente hacer demasiado poco? Digámoslo así: la sensibilidad es el borde afilado, el límite afinado del entendimiento. La sensibilidad está *quebrada*. La sensibilidad *da razón del borde*. En la filosofía del idealismo alemán, tan profunda y a veces tan inocente, la razón es la *anulación del borde*, el ensueño que consiste en imaginar —y habitar— un mundo desprovisto de límites (absolutos). Ese idealismo consiste en pensar la sensibilidad, pero sin renunciar a hacer del sentimiento la herramienta de un progreso, el medio de un provecho, el instrumento de un proyectar. La sensibilidad aparece así como un *residuo*, o, mejor, como un *resto inasimilable*, de semejante trazado. En esa indigencia reside su ventaja: una ventaja relativa, pues su fuerza es lo mismo que su debilidad, su eficacia es lo mismo que su ineffectividad. Por el sueño, la sensibilidad se libera de sí misma —sin olvidarse de sí. La inteligencia opera según reglas más violentas cuanto menos expuestas al desafío de la insensatez y la inseguridad. La filoso-

fia es ese modo de atención que no quiere renunciar a nada. Por un exceso de inteligencia se anestesia, pero también ha sabido ver que por una excesiva concesión a la sensibilidad se torna estúpida. La filosofía es una actitud del hombre, un modo de *permanecer despierto en medio de la noche*, no un período (superable, previsible, prescindible) de su desarrollo. Pero tan propia de la intemporalidad como lo es la poesía, la música, la mitología, la sexualidad, el sueño, el respeto al otro, la imaginación... La filosofía, como decían sus inventores, ¿no es precisamente *saber que no sabemos*? Ese saber del no-saber, ese saber que destituye todos los saberes, ¿no se llama *pensar*?

NUEVE

¿ESTAMOS EN EL PUNTO EN QUE SABEMOS QUE PENSAR NI SIQUIERA ES LO PROPIO DE LA FILOSOFÍA? ¿Estamos en el borde que enseña a pensar que lo propio del pensar es justamente aquello de lo que jamás podrá adueñarse?

DIEZ

LA FILOSOFÍA, POESÍA TÍMIDA.

ONCE

EL MODERNO, HARTO DEL PESO DEL PASADO, HA CREÍDO POSIBLE *INVENTARLO TODO*. Pero toda invención es un encuentro, y ello supone que *todo existe o todo es posible de antemano*. Entonces, el moderno reconoce su deuda con el tiempo, y ya no sabe sentirse seguro de sus invenciones. Termina (si ha de ser honesto) viéndose a sí mismo como un repetidor desmemoriado, como un genio —de la vulgaridad. Acaso como (pen)último recurso,

piensa en sí como un (pos)moderno. Pero sus rupturas aparecen —más temprano que tarde— como lo que son: repeticiones, vueltas de tuerca, revoluciones que le imprimen al presente el peso de lo ya (de siempre, por siempre) sido. Ahora sabe que la búsqueda de la identidad es la maña —la mancha— de lo moderno, y confesarse por encima o en contra de ella sólo lo expone de mejor y más claro modo al escarnio.

DOCE

LA FILOSOFÍA ES EL RÓTULO QUE SIGUE SIENDO VÁLIDO PARA REFERIRSE A LO QUE ESTÁ POR NACER: A LO *INMINENTE*. La filosofía *pertenece* al pasado, a lo ya (de siempre) pasado, pero precisamente en virtud de esa pertenencia se desgaja de *lo que es*, abriéndose no a lo posible, sino a lo imposible, a lo impensado. La filosofía es un *síntoma* —pero no de una enfermedad, sino de la *salud* del pensamiento. La salud que consiste en *saberse* (incurablemente) *enfermos*.

TRECE

¿QUÉ ES LA ENFERMEDAD? No (poder) encontrar asidero, no (saber) permanecer firmes, *in firmus*. Estar enfermo, para decirlo pronto, es saber que *no hay remedio* —que *ni con el saber* hay remedio. Pero los que sí creen pisar tierra firme, los “sanos”, los “salvos”, los “sagrados”, los “saludables” (en las lenguas indoeuropeas estos calificativos son sinónimos) han terminado adueñándose del mundo —y declarado a los *in firmus* la plaga a erradicar. No costará demasiado trabajo, tras la demoledora y generosa genealogía nietzscheana, percatarse de que la cosa es al revés: los “salvos” están *podridos* (en dinero, en saber, en poder), y los enfermos simplemente son *los otros*. Los otros, los que o bien *no caben* en el sistema, los que *sobran*, o bien los que sólo bajo sujeción son *útiles* al funcionamiento de la megamáquina.

IV. El paso de la posmodernidad

UNO

¿Cómo puedo saber de qué hablo?
¿Cómo puedo saber qué quiero decir?
Ludwig Wittgenstein

LA MODERNIDAD SIEMPRE HA REPRIMIDO ALGO PARA MANTENERSE A FLOTE. Cuando ese algo emerge y se disemina comienza a hablarse de una "condición posmoderna". ¿Qué es ese algo reprimido por la modernidad? ¿En qué sentido su emergencia y extensión permiten hablar del "fin" de lo moderno?

Ensayemos una primera aproximación. Si asignamos al término "modernidad" el mismo contenido y alcance del término "Ilustración", difícilmente podríamos avanzar algunos pasos más en la dirección recorrida por la Escuela de Frankfurt. El carácter profundamente ambiguo de la modernidad está pensado en la *Dialektik der Aufklärung*. La Ilustración es el proceso de dominación y, en el límite, de emancipación de la naturaleza. Pero este proceso hace que, fatalmente, la instancia dominadora termine a su turno dominada. El sujeto hace del mundo todo un campo de objetos, y al final ese sujeto ya no se distingue del campo de los (sus) objetos. El cosificador terminará cosificado, parece un chiste malo. Solución moderna: *sobrepujar* el proceso, no detenerlo ni revertirlo. Que la razón no defeccione, sino que se supere a sí misma. En el horizonte de esta crítica es imposible abandonar la exigencia, o el sueño, de la reconciliación. La reconciliación es el premio que se obtendrá al final de una historia de sufrimiento, esfuerzo, renuncia.

Mientras tanto, ¿qué puede hacer el filósofo? Mostrar *conceptualmente* la posibilidad y la necesidad de la reconciliación. Por eso el empeño de un teórico como Theodor W. Adorno cristalizará en una *Negative Dialektik*: el extraño movimiento que, en el concepto, lleva más allá del concepto. ¿Cómo? Acogiendo, dentro del concepto, algo que no es concepto. Adorno lo llamará "elemento mimético". Es lo receptivo-expresivo, ese elemento que encuentra su manifestación en la obra de arte. ¿El sujeto está hundido en su objetualidad? ¿Está literalmente *muerto*? El bálsamo del concepto/no concepto lo volverá a la vida. El remedio no es la filosofía sola, ni el arte solo: es la filosofía/arte. Un elemento mítico/utópico alojado en la frialdad cadavérica del concepto. La razón instrumental lleva en su útero una razón reconciliadora.

Hegel, por supuesto, aunque un Hegel bastante más flojito.

Si algo reprime la modernidad, ese algo se encuentra en ella no bajo la forma de lo inconsciente, sino en la modalidad de una *previsión*, de un *futuro*. Un futuro *realizable*. En caricaturas: *Terminator* puede dar a luz a un rozagante bebito de carne y hueso. Este bebito es el producto de la cópula entre el arte y la filosofía. Está presidiendo el futuro, y en cuanto tal se convierte en un crítico del presente. Crítico de su madre, la llamada razón instrumental. Pero esta crítica es lo único que, mientras tanto, puede hacer la filosofía.

Crítica *aporética*, por lo demás. La cópula de arte —conocimiento no discursivo— y filosofía —conocimiento discursivo— engendra, si no es mera esterilidad o mero faje, una criatura de dos cabezas. El arte (recuérdese otra vez a Hegel) nos da la cara sensible de lo verdadero; la filosofía nos da lo verdadero en su vaciedad. Ambas, formas simétricas de ceguera. Las obras de arte son enigmas, criptogramas de la verdad. Una verdad que no se encuentra en el lado de lo sensible. Esa verdad sólo puede mostrarla la filosofía. Pero, al hacerla visible, al *decirla*, esa verdad vuelve a perderse.

En la crítica adorniana, la modernidad jamás encuentra el punto de resolución. Al querer salvarse a sí misma, se destruye.

Lo moderno designa exactamente la experiencia del desgarramiento —y la exigencia imposible de la reconciliación. Papá filosofía y mamá arte esperarán eternamente el advenimiento del niño-dios. El horizonte de la modernidad es, por lo que estamos viendo, un pesebre *teológico*. La herencia de los profetas no sólo es historia. *Hace* la historia.

Y es que la tarea del arte, en esta situación, es pesada: tiene que mostrar el desgarramiento y el antagonismo, pero siempre bajo la luz de la redención. Dar el golpe e inmediatamente y allí mismo sobar. Es más: el arte sólo es arte si al ser arte deja de ser arte. Léanse si no estas frases de la *Teoría Estética*: “El arte es verdad en la medida en que aquello que habla desde él, y él mismo, sea escindido y reconciliado; pero esa verdad le es dada al arte cuando llega a sintetizar lo escindido y a definirlo así claramente en su irreconciliabilidad. Paradójicamente, el arte ha de dar testimonio de lo irreconciliado y a la vez tender a reconciliarlo...”¹⁰⁴ El arte enfrentado a sí mismo *porque* es arte, es decir, apariencia sensible.

Lo moderno, ante esta crítica, se presenta siempre de forma dialéctica. “Yo mando” se convierte en “yo sirvo”. La voluntad acaba enredada y estrangulada en sus propias creaciones. Es el juego (¿infinito?) de la alienación y de la desalienación. El viejo cuento del aprendiz de brujo. Si me libero de la naturaleza, termino sometiéndome a ella. ¿Hay escapatoria? Sí. Esa escapatoria es el arte. Pero el arte, según se va viendo, *tampoco puede salir del círculo encantado*. El arte no es inmune a la penetración de la razón instrumental. Después de todo, el arte es un modo de la técnica. Una manifestación de la voluntad.

Después de todo, el arte es lenguaje, y el lenguaje no escapa, no a *fin de cuentas*, a su destino de decadencia y alienación.

¹⁰⁴Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Madrid, Taurus, 1983, p. 251.

POR ELLO LA UTOPIA ESTÉTICA TENDRÍA QUE COMENZAR POR SER ANTIESTÉTICA: el arte (moderno) "ha tomado sobre sí", dice Adorno, "toda la oscuridad y toda la culpa del mundo. Ha puesto toda su felicidad en reconocer la infelicidad; su belleza, en rehusar toda apariencia de belleza".¹⁰⁵ Con esto al menos entenderemos porqué es tan feo. Pero, *si es arte*, está condenado. El solo hecho de aparecer le quita todo lo revolucionario que *en teoría* podría ser. Y vuelta a empezar.

Y bueno, eso es, según lo hasta aquí planteado, la esencia de lo moderno; dar vueltas enloquecidamente sobre su propio eje. ¿Hay un fin? Cada paso en el camino en la liberación es un paso hacia la opresión y la servidumbre; cada avance en la civilización, diría Walter Benjamin, otro escritor característico de esta Escuela, es por fuerza un testimonio de la barbarie.

En uno de sus extremos, pues, la modernidad, esta época fraguada al calor de la *praxis*, es decir, de la voluntad —técnica y política— de los seres humanos, desemboca en la retirada o caída de la *praxis* misma. La liberación de la naturaleza se mantiene como ideal, pero su realización ya no puede ser confiada a la actividad o a la voluntad humana.

La experiencia del arte muestra al sujeto/objeto de la modernidad que la felicidad *nunca será de este mundo*.

La otra vía de autocomprensión de la modernidad comenzaría exactamente en este punto. Bueno, no es en realidad *otra* vía; sólo traslada el acento de un lugar a otro. Los herederos de la Teoría Crítica dirán que no, que la utopía es *realizable*, todavía, y ello no gracias a la experiencia estética, sino, otra vez, merced a la *política*. Es como si se tratara de poner a Adorno otra vez sobre sus pies, algo que Marx ya presumía haber hecho con Hegel. No es el arte, es la "práctica social" lo que nos pone en la senda correcta.

¹⁰⁵Theodor W. Adorno, *Filosofía de la nueva música*, Barcelona, Península, 1982, p. 126.

Así lo planteará alguien como Jürgen Habermas: no hay que salir del lenguaje para arreglar las cosas. Para Habermas, sólo hace falta darse cuenta de que la relación sujeto/objeto es *la mitad* de lo que hace cada sujeto. La otra mitad es la relación sujeto/sujeto. Un agua tibia que Kant, hace doscientos años, ya había puesto a hervir. La ciencia es mala si no se deja regular por la (buena) moral. La “razón instrumental” que abomina la Escuela de Frankfurt es la razón pura —especulativa— de Kant; y la famosa, sobrevaluada y hoy provechosamente olvidada “teoría de la acción comunicativa” apenas avanza un paso —un paso realmente innecesario— sobre la crítica de la razón práctica.

El problema queda intacto. Quizás Adorno se perdió intentando pensar lo impensable en el interior del pensamiento. Seguramente esto mueve a tristeza. Pero es peor creer que el problema está resuelto al declarar que *no hay otro* para el pensamiento, porque el sujeto se agota en su lenguaje, en el lenguaje concebido como “comunicación”. Habermas da un brinquito (de gusto, o de susto) al imaginar que es él quien ha franqueado el peligroso río que divide al Yo del Nosotros.

La teoría de Habermas no merecería un minuto de atención si no sirviera como ejemplo de una imposibilidad mayor, de una imposibilidad congénita. El problema es que, para la modernidad, *no hay nada más que nosotros*. Y eso, o es cínico, o es canchero, o es estúpido. O las tres cosas juntas.

TRES

PERMANECER DENTRO DE ESTA PERSPECTIVA GENERA UNA CIERTA COMPRENSIÓN DE ESE FENÓMENO UN TANTO BORROSO Y NO OBSTANTE SOBREPUBLICITADO QUE ES LA POSMODERNIDAD. El “pos” tiene, en general, la función de un interruptor: dice que algo ha pasado, que algo —la modernidad— *se ha pasado*. Habría, al respecto, dos maneras de entender este paso: o bien la modernidad —es decir, según este análisis, la Ilustración— *ha dado de sí* y entra-

mos en *otra época*, o bien estamos *en el extremo* de la misma. O bien la modernidad *forma parte del pasado*, o bien la modernidad *se ha sobrepasado a sí misma*. Más allá o más acá de su confin.

Se percibirán algunos rasgos exteriores. Se trata de haber alcanzado, no en todas partes ni del mismo modo, ni queda muy claro a qué santos, un conjunto de límites. Experiencia o percepción de un *fin*: del sujeto, de la razón, de la historia, del hombre. Explosión del Uno y del Todo. Fin del sistema. A cambio, una proliferación de lo reprimido: el fragmento, la fractura, la minoría, lo heterogéneo, lo local. Diseminación de la diseminación. Micropolítica, descentramiento, pluralidad. Expansión de los márgenes. La posmodernidad se presenta como una suerte de epidemia, una infección viral de ese organismo llamado modernidad.

Pero una infección que, con suerte, puede terminar siendo benéfica para el enfermo. Lo posmoderno sería el *lado no totalitario* de la modernidad. Emergencia no de lo otro del proyecto moderno, sino de aquello que, perteneciéndole, ha permanecido silenciado. Sería la búsqueda de una *unidad no violenta* de lo múltiple. Sería, incluso, no "el fin" de la modernidad, sino *su inicio*. "Una obra sólo es moderna", decía Lyotard, "si antes fue posmoderna. Visto así, el posmodernismo no significa el fin del modernismo, sino el trance de su nacimiento, y tal trance es constante".¹⁰⁶ El "estado auroral" de lo moderno: *antes* de su coagulación en sistemas, instituciones, códigos, rutinas. La parte instituyente del proyecto.

Fuerza *versus* significación. Energía *versus* semiología. Acontecimiento *versus* estructura. Rebelión del significante, retracción del significado. Sobre todo: inversión, reversión, confusión de los tiempos. El futuro *ya ha pasado*: "El futuro ya ha llegado", escribía Jean Baudrillard hace casi veinte años, "todo ha llegado ya, todo está ya ahí... creo que no tenemos que esperar ni la rea-

¹⁰⁶Jean-François Lyotard, *Beantwortung der Frage: Was ist Postmoderne?*, Tumult, 4, p. 140.

lización de una utopía revolucionaria ni una catástrofe atómica. La fuerza explosiva ya ha irrumpido en las cosas. Ya no hay nada que esperar... Lo peor, el soñado Final sobre el que construía toda utopía, el esfuerzo metafísico de la historia y demás, el punto-final, está ya tras nosotros..."¹⁰⁷ La posmodernidad se presenta así como un futuro perfecto, un futuro cumplido, un futuro pasado. Dejara de ser cristiana: *Consumatum est*.

Sería por eso que, entre otras cosas, ha sido posible decretar el fin de los metarrelatos. Son estos: el sujeto fuerte y centralizador; la emancipación del género respecto de toda imposición inmediata; la racionalidad omnicomprendiva y sistemática que se aplica a la naturaleza y a la sociedad. Pero no se les abandona por haber encontrado algo mejor, sino porque están *realizados*. Seguramente no como se esperaba, no al pie de la letra. Realización inquietante y perversa. Los monjes de Silos se acompañan con el *Korg*. Si el futuro ya está tras nosotros, ¿qué hay delante? El pasado, sin duda. El *Kama Sutra* espera sus muñecas de silicón. El cielo, es decir, la red de ángeles satelitales. El hombre a un celular y a un ordenador pegado.

Deliberadamente o no, conscientemente o no, se permanece en el círculo de la reconciliación. Lo reprimido puede ser traído de nuevo a la conciencia. La crítica será siempre terapéutica. Nada escapa al lenguaje, y sí, Wittgenstein, sí podemos saber qué queremos decir.

CUATRO

MODERNIDAD/POSMODERNIDAD CONFIGURAN UN PAR CONCEPTUAL QUE ACTUALIZA, CON ALGUNAS VARIANTES, LA OPOSICIÓN QUE, EN EL PANORAMA TEÓRICO INMEDIATAMENTE ANTERIOR, MARCÓ EL PAR POSITIVISMO/TEORÍA CRÍTICA. Podríamos remontar aún más lejos este juego de opuestos, o de presuntos opuestos. Se podría llegar

¹⁰⁷Jean Baudrillard, *Tbd der Moderne. Eine Diskussion*, Tübingen, 1983, p. 25.

a la oposición Ilustración/Romanticismo, e incluso más allá, hasta la *querrela* de antiguos y modernos. Juegos dialécticos que van cediendo su sitio a nuevas parejas. Pero es justo observar que este enfoque se mantiene en el mismo horizonte que imagina o da por rebasado. La dialéctica es *interior* al proyecto moderno; sólo dentro de él cobra sentido y peso.

Lo importante, me parece, no es declarar pasado algo que sigue pasando. Más instructivo sería tomar nota de que este pasar que no acaba de pasar muestra que a pesar de todo el tiempo no se deja manipular, no se deja ni siquiera *nombrar*. En la condición posmoderna no se dice simplemente: a otra cosa. Sólo *se sabe* cuál es *el fin* de la modernidad. Un fin que no tiene fin *en* la historia, porque ese fin *es* la historia.

Lo moderno es pasajero. Es la época que funciona de acuerdo con una sucesión de modas. "Lo moderno", escribía Baudelaire, "es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente...". Pero no sólo eso. El proyecto estriba en extraer lo eterno de lo transitorio. En hacer siempre presente al presente. En términos más estrictos, *lo moderno consiste en la sumisión de todo el tiempo al tiempo presente*. Se entra en la posmodernidad cuando, lo acabamos de ver, incluso el futuro está presente, ajustado a él. El pasado tampoco está muerto: es infinitamente reeditable. Redituable, también. Cualquiera puede hoy mismo adquirir —cuestión de precios— un precioso ejemplar del *Beato de Liébana*. El mundo, el universo entero es un parque temático. Y telemático.

Someter (todo) el tiempo al tiempo presente equivale a decretar la disponibilidad ilimitada de todo lo que existe. Disponibilidad *para* el hombre. Y volvemos a descubrir la esencia del proyecto: voluntad de dominio. Humanismo incontenente. Qué importa si en este trance la realidad demuestra ser tan poco real; qué importa si la realidad no es Una. Qué importa si en la razón caben cosas que antes no sabíamos o no queríamos que cupieran.

El positivista y el marxista se encontraban, a pesar o gracias a sus diferencias, en un territorio común: fuese por la ciencia o

lo fuese por la política, o por la más conveniente conjunción de ambas, el mundo se estaría finalmente sometiendo a nuestra voluntad. El mundo, es decir, eso dentro de lo cual el tiempo ha quedado firmemente redondeado: al declararlo siempre presente, o presentable, o re-presentable, ha quedado desplazado. El tiempo, oculto. Modernos y posmodernos, a pesar o gracias a sus diferencias, permanecen encapsulados en el mismo juego: los unos conservadores, los otros liberales (no se sabe bien a bien a quién cuadraría mejor el mote), se comportan frente al tiempo de un modo semejante.

Unos y otros imaginan que el tiempo es *nuestro*.

Y esta creencia ejerce efectos decisivos en las ideas que se mantengan o corrijan respecto del sujeto, de la razón, de la historia... y del ser. Sólo desde esta convicción, propiamente religiosa, se explica la insistencia de Adorno: al presente hay que verlo —críticamente— desde el punto de vista de la redención. Es decir, desde un tiempo futuro que *se hace presente*, que de alguna manera está ya a disposición del presente. La crítica a la razón instrumental es a fin de cuentas una crítica religiosa, pero esta religión es, a su vez, y de modo insalvable, una forma alterna, casi inconsciente, de la misma razón instrumental.

CINCO

MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD DESIGNAN DESDE ESTA PERSPECTIVA UN ENTRAMADO DE APERTURA-Y-CLAUSURA. Nada que ver con una sucesión cronológica. Crítica y contracrítica, demasiado pendientes la una de la otra. En clave hegeliana, la modernidad es la conciencia del tiempo presente, y la posmodernidad sería la autoconciencia de lo moderno, allí donde, a ojos vistas, el presente enrolla y devora todo el tiempo. En clave kantiana, todo ocurre como si la modernidad se rigiera preeminentemente por la crítica de la razón pura y la posmodernidad por la crítica de

la razón práctica. Si la primera se sale de madre, la segunda aparecerá oportunamente para reprenderla. Esto explicaría, al menos, el tufo ético-religioso de muchos de sus discursos.

Pero hemos visto que el posmodernismo hace su aparición, inicialmente, en la esfera del arte. Allí, y no en la ética, es donde al parecer puede abrirse paso una *lógica de la libertad*, una síntesis no violenta de las contradicciones y escisiones que acompañan a todo el proceso de la modernidad. Con ello, el arte deja realmente de ser arte: se le asume como la religión de nuestro presente, y a su capitania se encomendarían los últimos viajeros.

Estaríamos tentados a concluir: hoy, la posmodernidad y el posmodernismo son cosas del pasado; al fin y al cabo, una moda más. “Posmodernismo”, en arte, significa ni más ni menos que *descomposición de las vanguardias*. Y cubre sólo 25 años de historia: de 1975 a 2000.¹⁰⁸ Pero concluir así daría la razón a aquello de lo que hemos intentado zafarnos. Lo “pos”, según se advierte, no concierne a un orden sucesorio. Tampoco se refiere a *lo otro* de lo moderno.

La posmodernidad es una *atmósfera*, no una doctrina o una postura claramente delineadas. No es cuestión de creer o no creer en sus lecturas del mundo. Y, en cuanto atmósfera, lo decisivo no será ya su contenido explícito, sino el *medio* en que se desenvuelve. Ese medio es, nótese el bucle, la generalización del mundo como medio. Nuestra época *no es nuestra*, pero *así lo parece*. Así se presenta esta época en la que, merced a la técnica y a la fluidez del capital, todo está —inmediatamente— presente. Todo presente en un vertiginoso y, si se quiere, relajante resplandor electromagnético.

En la eterna consumación de cada instante.

¹⁰⁸Francisco Calvo Serraller, *El arte contemporáneo*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 306 y ss.

V. Hacia una genealogía del presente

UNO

CASI RESULTA TRIVIAL AFIRMAR QUE EL NUESTRO ES EL TIEMPO DE LA CIENCIA. No porque ella (o ellas) reinen solas, sino porque le brindan una coloración característica al paisaje. Paisaje que se abre y define ante un espectador, se entiende. Un espectador relativamente, a veces malamente, o defectuosamente, letrado. En cualquier caso, además de colorear característicamente las cosas, ellas, las ciencias, *mandan*. Con dificultad y no sin resbalones, y con singular frecuencia por interpósitas personas o instancias, pero no será fácil negar que imperan, cada vez más en cualquier sitio, desde hace ya algunos siglos.

La ecuación ciencia=modernidad=razón ha funcionado más o menos bien hasta hace poco. Es posible que la pérdida de la fe en la ciencia —en su verdad, o en su poder, o en su bondad, o hasta en su “belleza”— haya influido decisivamente en esa polvareda que un tiempo atrás se levantó con el debate respecto de la “posmodernidad”. Daba la impresión de que *por fin* algo nuevo se abría paso en el regazo de una modernidad ya bastante renga y notoriamente envejecida.

Bueno, no era así, porque lo “pos”, siendo parte, fingía encontrarse en otra posición que la modernidad. Ese debate, hoy casi abandonado, enseñó al menos que lo “pos” es *la esencia* de lo moderno. Su *modus operandi*, su forma de consumación, su voluntad de cumplimiento.

Esto se puede reformular argumentando que el paisaje no ha cambiado gran cosa desde la crisis y el fin de la democracia

ateniense. Y es que sólo hay dos épocas del mundo. Trágica y moderna.

Dejaremos un momento en suspenso la pregunta y algún comentario a propósito de “lo arcaico”.

En rigor, no se trata, como podría pensarse, de dos paisajes, el trágico y el moderno. No, porque “moderno” es precisamente, entre otras muchas inflexiones, la conversión del tiempo y del espacio en paisaje. No cambia el paso —todo a pesar de todo pasa—, sino su *sentido*. La tierra —el pago, el “país”— es ahora, más bien, motivo o pretexto de una tarjeta postal. Una “imagen”. Una foto, mayormente de calendario. Un *wallpaper*.

Entre otras muchas inflexiones, también por eso resulta en extremo difícil establecer *cuándo* “comienza” (y cuándo presuntamente “termina”) la modernidad. El corte moderno/trágico no simplemente “está” en el tiempo. No respeta un orden de sucesión. El corte *genera* tiempo. El tiempo *suscita* el corte, también. Hay una modernidad en la época trágica y una “tragicidad” en la época moderna. Son *modos* de la temporalidad. Empotrados, confundidos, camuflados. A veces uno manda y el otro se retrae; a veces al revés; a veces dan la sensación de salir empatados.

Sólo dos posiciones pueden reconocerse en esa temporalidad.

“Moderno” es el tiempo que parecería depender de un sujeto. Individual o colectivo, egoísta o altruista, personal o comunitario. “Trágico” es todo aquello que *no* depende de un sujeto. Que escapa a su poder. En el primer caso, el tiempo es independiente de las cosas y por ende es infinito; en el segundo, el tiempo son las cosas y por consiguiente es finito.

Ínfimo detalle que sin embargo decide por dónde habrá de escurrir y desparramarse el mundo.

No son, como también se podría prever, dos velocidades, sino dos sentidos del tiempo. Un solo tiempo, dos sentidos. Si el tiempo depende de su “medida” —es decir, del sujeto capaz de hacerlo entrar en el círculo de su poder—, será independiente de las

cosas. Si no, el tiempo será la medida de las cosas y del sujeto. Su materia y su forma.

Tiempo infinito y abstracto, tiempo finito y concreto.
Tiempo prometeico, tiempo epimeteico.

Modernidad, tragedia. Sólo hay eso.

DOS

TRAGEDIA DE LA MODERNIDAD, MODERNIDAD DE LA TRAGEDIA. Los extremos se encabalgan. Si la modernidad es un proyecto, la posmodernidad representa una condición. La primera, montada en el tiempo prometeico del dominio técnico y político, súbitamente decae y entra en una suerte de represa temporal. Los tiempos se estancan y se mezclan. Lo más vanguardista es lo retro. Lo más retro es lo más progresista. El futuro ya ha tenido lugar. El porvenir ya ha sido.

La posmodernidad es una condición quizá en el mismo sentido en que un minusválido o un amnésico habla de "su condición". Al decaer de lo moderno se le ha llamado posmoderno.

Aunque, menos que al brote de una enfermedad, aquí se asiste a una convalecencia. Desde la condición posmoderna, lo enfermo no es el decaer, sino, por el contrario, la *hybris* de lo técnico. La desmesura del proyecto.

Lo trágico mienta la sombra de todo proyectar.

Pero, si ello es realmente así, el prefijo "pos" es completamente inconveniente. Tan inexacto como el término "posmetafísico". No hay un "después" de la modernidad, no hay un "después" de la metafísica, no hay un "después" del nihilismo. A lo que apunta el término "posmoderno" no es a un después, sino a un "a la vez", a un "también", pero a un "también", hasta nuevo aviso, *reprimido*.

Modernidad y posmodernidad designan así no un orden de reemplazo o de sucesión cronológica sino una simultaneidad histórica. Una inestable y a veces explosiva simbiosis. Son sin-

crónicas aun si esencialmente heterogéneas la una a la otra o disruptivas la una de la otra.

Ahora bien, esta oposición o antagonismo no es superable en el tiempo. Creerlo es atributo de lo moderno. De cualquier manera, ni lo “pos” es trágico ni lo trágico es o será “pos”.

Es por ello que entretanto el debate de lo moderno y lo posmoderno ha debido ceder su sitio a una nueva (pero igualmente superficial o limitada) controversia o diferendo entre “edad moderna” y “edad global”.¹⁰⁹

TRES

PERMANEZCAMOS UN MOMENTO MÁS EN EL INICIO. No hay ser *sin* ente(s). Pero el ser no es (inmediatamente) el (lo) ente. El “ser” no está “aparte”, no es “ajeno” o “trascendente” al (lo) ente. El ser pertenece al ente en el paradójico sentido de que es aquello que le desposee. Es, en una palabra, su mortalidad, o, dicho con un término más lato, su finitud. El ser da nombre a la finitud de los entes, pero la paradoja está justamente en el hecho de que la finitud —su *ser tiempo*— no “es” de lo ente, no, al menos, en el sentido de ser un atributo, un predicado de un sujeto, una propiedad, una adquisición, una disponibilidad.

La finitud del ente nunca es propia por más que sea lo más propio a cada uno de los entes.

Lo decisivo estriba en comprender que el ser no es algo que sobrevive y que como excede y hasta se burla del ente —de esta y esta y esta “cosa”...—, sino, exactamente, su límite, su imposibilidad. La imposibilidad de que cada cosa se exceda, se extralimite, se pretenda infinita y eternamente dueña de sí. Que, precisamente, no llegue nunca a (auto)divinizarse.

¹⁰⁹No porque no exista diferencia alguna, sino porque esa diferencia no es de sentido sino de ritmo y alcance.

El ser es el fin de los entes. Su "singularidad", y, al mismo tiempo, su "pluralidad".

Difícil fórmula: sin entes —sin *paso*— no hay ser.

Los modernos —es decir, los cristianos, es decir, los nihilistas— han investido esa finitud con un inmenso, omnímodo, infrangible poder. Viven —pues así lo imaginan, así lo "quieren"— el ser como Padre. Por ello hay, en justa lógica y reciprocidad, un Hijo y un Espíritu (Santo). Por ello hay historia, historia como conquista, como guerra contra el azar y la indiferencia moral de la naturaleza.

Los trágicos —los no-cristianos, los dispersos y esporádicos núcleos de resistencia al nihilismo— han asumido (y aun amado) esa finitud, la han bebido "hasta las heces" —y ello les prohíbe vivir y pensar al ser como Padre. Por ello hay, en justa lógica y reciprocidad, un Edipo y una Antígona.

Ni Padre, ni Amo, ni Jefe, ni Juez. El sentido trágico consiste en la desesperanzada resistencia a estas investiduras del ser. En la modernidad, estas figuras se transforman sin cesar. *In God we trust*, se lee en los billetes del Bank of America. El Amo es el Mercado. El medio es el mensaje. El Jefe es la Ley, o, más bien, aquel que, al igual que el Juez, administra y se apropia de la Ley, que a su turno, y por definición, es universal. Lo Universal, es decir, en principio y fin de cuentas, la negación y el secuestro de lo particular. Lo Infinito dispuesto siempre a devorar al finito.

Toda modernidad tiene por fuerza mucho de eclesiástica, mucho de escolar, mucho de milite, muchísimo de burocrática.

Mucho de autodestructiva.

Pero autodestructiva por lo excesivamente confiada y edificante. El moderno, el nihilista, el metafísico cumplido y realizado en y por el avasallador despliegue de sus poderes técnicos —poderes que, por lo demás, quizá nunca han estado ni podrán estar realmente en su mano—, ha decidido ignorar —ha resuelto olvidar— que no hay ser que tenga el poder de sobrevivir la absoluta pérdida de cada una de las cosas.

El trágico por su cuenta y riesgo quizá solamente sabe que el ser no es ni el origen ni la causa de los entes —su progenitor, y por ende su propietario o perpetuo acreedor—, sino sólo la huella o el anuncio o la promesa o la marca de su desaparición.¹¹⁰

La ética, tan inflada y torpe y obesa en la modernidad, debería resignarse a meditar una sola cosa: que cuando algo (alguien) muere, *todo* muere.

CUATRO

“MODERNIDAD” SIGNIFICA SÓLO: PRIVILEGIO Y HEGEMONÍA DEL (DE LO) PRESENTE. La “posmodernidad” apuntaba y diagnosticaba y quizá pretendía dar lugar a un debilitamiento (momentáneo, pasajero, aun si necesario) de esa hegemonía.

Desde ella, desde el (lo) presente, el sujeto (pensante, o percipiente) se configura en general como un espectador y como un actor. En términos más rigurosos, el privilegio omnímodo del (de lo) presente transforma en, o reduce al sujeto como, un *productor/cambista/consumidor*. La existencia —lo real— se aplana sin remedio hasta confundirse íntegramente con lo disponible, con lo “a la mano”, con lo “positivo” —con *lo puesto, dispuesto y predispuesto*. La existencia es, como muy bien se dice en mercadotecnia, lo que efectivamente está en el aparador, en la góndola o en la bodega.

En cierto sentido, el (o lo) presente es el horizonte irrebasable desde el cual se piensa, se imagina, se actúa, se prevé. No es elegible estar o no estar en el presente. Pero sí es posible tomar distancia de su privilegio. Esta distancia puede ser crítica, escéptica, hermenéutica o trágica.

¹¹⁰El barroco es ciertamente una denuncia de la *vanitas* del hombre moderno y, en reciprocidad, un reconocimiento de la finitud y de la muerte, reconocimiento que llega incluso a convertirse en culto. Pero, a diferencia del barroco, el trágico no está ni resignado a la caducidad ni hace de ella un medio de conversión o de sumisión; simplemente se afirma en su carácter efímero, sin culpas y sin arrepentimientos. La finitud *no es un medio* para nada, pero tampoco es una carga o un castigo que reclame expiación.

La conciencia es la forma esencial que adopta ese privilegio. La conciencia es, precisamente, presencia, comparecencia de algo ante el tribunal mismo de la conciencia. El privilegio de lo presente, que es el privilegio de la conciencia, ha sido el horizonte reflexivo de la modernidad. De Descartes a Husserl, pasando por el Idealismo alemán, e incluso por Marx y Freud, lo esencial es clarificar de qué modo *lo que es lo es siempre para una conciencia*, “lo que es” es la presencia —lo presente— ante una conciencia.

Sin embargo, y por extraño que parezca, hay un presente que nunca hace acto de presencia. En particular, no se presenta a la conciencia, y no es tanto que la conciencia lo ignore (situación que se remediaría simplemente *poniendo atención*), sino que ese presente ignora a la conciencia, pasa de ella, y pasa *sin apelación*.

Hay un presente que se ausenta, una presencia que huye, un testigo que nunca comparece.

En suma, para la conciencia nunca hay “cosas” —pues a las cosas pertenece esa dimensión sombría y reluctante, heterogénea a la conciencia misma— sino solamente “objetos”. El objeto nunca es “la cosa misma”, sino *el efecto de su pérdida*.

Pero eso el moderno *no puede saberlo*.

CINCO

Y LO QUE ESE SUJETO *NO PUEDE* ES ALGO QUE, EN DEFINITIVA, *NO (LE) INTERESA*. Ese “desinterés” es una de las formas del “olvido del (sentido) del ser”. El privilegio del (de lo) presente remite a esta voluntad de dominio que juzga cada cosa por aquello que en ella hay de objetivable, es decir, de accesible, de disponible, de utilizable, de aprovechable, de predecible, de controlable, de manipulable.

De todo lo demás podemos, sin pérdida, olvidarnos.

Pero ese “todo lo demás”, que rigurosamente dicho, jamás es un objeto, o un “tema”, o un “contenido”, es precisamente *lo que*

es. Eso inobjetivable es el ser, el ser de cada cosa. Su "estar". Su ser efímera. Inefable por lo efímera.

Por lo mismo, el ser no es o no coincide entera y automáticamente con la cosa —con el ente— sino la "tensión" —el *deseo*— que la (que lo) constituye en su aparecer/desaparecer, en su presencia/ausencia, en su advenimiento/despida.

En su *fuga*.

El moderno establece con el tiempo una relación instrumental. Por eso todo es y está presente. O, más bien, por eso todo el ser se reduce a la dimensión y estatura de lo presente: lo que puede aparecer en cuanto objeto, tema, contenido, asunto, aspecto.

Esta hegemonía de lo presente implica su doble, su inflexión o repetición, su doblez: pero en todo caso entendido como un doble servicial: la representación.

Las cosas están presentes siempre y cuando sea posible tener y mantener de ellas una re-presentación. Si no tenemos dinero, basta pensar en él (y en lo que su tenencia depara). Si no tenemos vida, basta imaginar lo que ella puede después de que esté finiquitada.

Lo presente impera, otra paradoja más, a condición de no estar realmente presente. Lo presente manda a condición de no derramar lágrimas porque, en su representación —gráfica, es decir, lingüística, es decir, gramatical— *no* está.

Es decir, no está en lo que realmente es, a saber, en su finitud. No está el sonido, está aquello que significa, aquello que representa porque, sin remedio, y sin propósito, se ha ido.

No está el jabalí en su huida, está el jabalí (pero algo en nosotros recuerda y sabe que nunca está) en la palabra jabalí.

SEIS

TODA LA DIFERENCIA ESTRIBA EN PENSAR (VIVIR) EL PRESENTE COMO DIFERIR Y NO COMO CUMPLIMIENTO. El moderno ya no ve la frac-

tura del presente, sólo está interesado —e involucrado— en su derramarse. No ve la herida, sólo ve el líquido vital invadiendo, copando todo el horizonte.

El moderno vive (piensa) el ser no como límite sino como ilimitación, como engullimiento, como *proceso*. Cree en la historia, y mira a la naturaleza con los mismos ojos. Es un “iluminado del trasmundo”, pero de un trasmundo que no está “afuera” —ni antes ni después ni en lugar de— sino que es la ampliación sin fin de este mundo. Para el moderno, todo es mundo. Hubo y quizá siga habiendo caos (principalmente como amenaza), pero el cosmos, el orden de la razón, vencerá sin contemplaciones. Sin mayores contratiempos.

En otras palabras, todo es “sistema”.

El trágico vive y muere en el centro y en los márgenes y sobre todo en los trayectos y transversos de eso que, por ser, *no cabe* en los sistemas. Se entiende: para el moderno, para el tiempo de la modernidad, lo absoluto no “está” en el tiempo, ni se confunde con él, sino que coincide, punto a punto, línea a línea, con el (lo) presente. El espíritu es absoluto porque *a partir del presente* encuentra y tiene ante sí todo el tiempo del mundo.

En otras palabras, todo es “progreso”.

Pero también comprendemos, o se puede, que justamente *eso que en cada caso es (soy, eres, somos, seremos, fuimos)* nunca está ni estuvo ni estará enteramente presente. Ni forma sistema ni es parte de un proceso. El límite que cada cosa es no cobra su sentido por préstamo de un sentido absoluto e inmortal que la trasciende.

El sentido, que siempre lo hay, está sin embargo como hundido en la irremisión de cada una de las cosas que son. Cosas que no son (sólo) objetos, sujetos que no son (sólo) conciencias.

SIETE

DESPUÉS DE TODO, YA NO ES TAN TRIVIAL ASEGURAR QUE VIVIMOS EL TIEMPO DE LA CIENCIA. Lo inexacto es persistir en la creencia de que es "nuestro".

El tiempo nunca será una propiedad, porque no es algo que tenemos y de lo cual disponemos, sino exactamente eso que en cada caso somos.

Saberlo, y vivir de acuerdo con ello, hace toda la diferencia. La única.

VI. De los confines del presente

UNO

EL PRESENTE ES QUIZÁS LO ÚNICO QUE ES, PERO NO ES POSIBLE APREHENDERLO. Lo único que de él podemos saber *ahora* es que *ya no es*. El presente nunca da la cara, no enteramente, no de un golpe. El presente está *movido*. Imposible enfocarlo, no “está” nunca donde debiera. Presente es lo único que “hay”, pero este “hay” resulta incoercible y sobre todo inapropiable.

Del presente sólo alcanzamos, en cada caso, a tener una representación; una “instantánea”, pero, en su inmovilidad, captamos por lo bajo que sólo acariciamos una ficción de estabilidad, una ilusión: una *mentira*.

Paradoja insuperable, insuperable al menos para estos animales cuya existencia parece consistir esencialmente en la anticipación que cada uno de ellos efectúa del instante de su no-existencia.

Real, mas inaprehensible. Un escorzo, pero un escorzo que se disuelve. Ello sugiere que el presente se escapa por entre las fisuras del lenguaje y se esconde tras los fulgores y ensombrecimientos de la imagen. Del presente, siempre demasiado tarde, comprendemos que *así ha podido ser*. No es mucho. El presente *ha llegado a ser*. Del presente sólo podemos afirmar esto: que es *lo que escapa*.

Que escapa, precisamente, de mi poder, de *nuestro* poder. Poder, siempre, de sujeción, de retención, de contención.

Inaprehensible, pero ello no ha impedido a estos diligentes animales medrar y hasta llegar, en este mismo instante, a “dominar

el mundo". Aun si, por una siniestra pero irrevocable inversión, este dominio es, en este mismo instante, su principal amenaza.

DOS

LA CUESTIÓN DEL PRESENTE CONSISTE EXACTAMENTE EN QUE AHORA NO HAY MÁS CUESTIÓN QUE LA DEL PRESENTE. No *qué* se presente, sino *que se presente*. No qué "hay" (ahora), sino *que llegue* algo. ¿De dónde llega, y de la mano de quién o de qué? ¿Cómo y por qué vino? ¿A dónde va, a dónde se va lo (una vez) presente?

Se nos ha dicho que hay seres que "viven en un eterno presente". No son eternos, pero viven *como si lo fueran*. Se refieren, obviamente, a los animales, a las plantas, quizá también, con perdón, a los niños. Ellos son como están. Se mueven, sin duda, pero no están "movidos". Habitan el presente como su único país. Eso es la inocencia.

El ingreso al lenguaje, es decir, la pérdida de la infancia y la remoción o instrumentalización de la naturaleza, introducen en el animal una fisura y una frontera; desde ese instante, el animal humano es un extranjero del presente. Lo habita, pero con una sensación de pérdida incesante. Y no sólo como sensación.

Repitémoslo sólo una vez más: el presente es eso que se va, se pierde, se filtra y gotea hacia el olvido. El presente *muere*.

El presente es lo inmediato, y de ello sólo sabemos una cosa, que no es posible saberlo.

TRES

NO LO SABEMOS PERO ES LO QUE VIVIMOS. ¿Lo único? ¿Qué se vive? ¿Aquello que se entiende, es decir, aquello que se posee? En caso afirmativo, el presente huye precisamente porque no es inteligible. No *ha dado tiempo* de traerlo, de "elevantarlo" a concepto. Pero no entenderlo no es lo mismo que no vivirlo. Todo lo contrario.

El presente hace su fugaz acto de presencia siempre como lo impensado, como lo impensable.

Es fácil aceptar que nunca sea posible, para un animal de éstos, tan inteligente, entenderlo todo. ¿Qué pasa entonces?, ¿se entiende por partes? ¿Y quién o qué y desde dónde y mediante qué artes practica el recorte o la delimitación de las partes? ¿Y respecto de qué fondo o paisaje?

Parece que primero tengamos una comprensión —más o menos borrosa— de la totalidad y que después, por movimientos espasmódicos de la conciencia, esa totalidad se individualice, se particularice, se constituya propiamente como un juego de evasiones y de remisiones entre un “todo” siempre virtual y una “parte” siempre en construcción.

Esto significa que la “parte” es ininteligible sin un “todo” que estaría formado, compuesto, integrado, completado por cada una de ellas. Y viceversa.

¿Qué es, pues, lo “inteligible”, lo “pensable”?

Esta respuesta, hay que atreverse a decirlo, no puede obtenerse sin romper el cascarón de lo inteligible.

En otros términos: la comprensión es efecto de un entramado de remisiones no entre la parte —el instante— y el todo —la eternidad— (pues ambos son a su turno efectos de la comprensión misma), sino entre lo inteligible y lo ininteligible.

Pero comprender no es lo mismo que vivir. Vivir está más bien, cosa que no deja de ser en verdad muy extraña, del lado del pensar.

CUATRO

PENSAR ES PATINAR O RESBALAR DONDE TODO EL MUNDO PERMANECERÍA SENTADO Y DETENERSE DONDE TODOS POR PURA INERCIA PASAMOS DE LARGO. Si entender es capturar, pensar es volver, sin motivo alguno, a poner en libertad.

El punto de partida es en cada caso el presente. Pero ese presente es, lo sabemos, un final. Un final inconcluso, un final sin final. Quizá el instante no sea finalmente otra cosa que la mutilación de lo incesante. Ese "punto" es un punto estallado o a punto de estallar. En concreto, el presente, *eso que se presenta* es una manifestación real, un "producto", una "obra", acaso una mercancía o una idea, pero todo ello abierto o tocado o contaminado por lo ininteligible.

No podría comenzarse nada si no es a partir de ahí.

En el presente se percibe, sin poder saberlo propiamente, que allí está todo. El instante tiene vocación de aleph. Pero en el presente está todo justamente en el sentido de que *no puede* estar bajo el juego de el-todo-y-las-partes. Que el presente sea ininteligible significa por lo pronto que *no hay nada común* entre la voluntad de captura y la exigencia de devolver la libertad.

Tampoco se trata de comprender esa heterogeneidad o cesura entre capturar/liberar, no es cosa de pensar ese corte, sino de permitir el trasvase, es decir, de permitirse ese ínfimo lujo que es pensar, pues "pensar" es la consecuencia de experimentar —sin suprimirla, sin trastocarla— la heterogeneidad.

Pensar es producir lo improducibile.

Comprender (es decir: capturar) es del orden mundano de los sujetos y los objetos. Pensar (es decir: liberar), no.

CINCO

SE ENTIENDE: EL PRESENTE ESCAPA, PERO LO HACE PORQUE NO HAY PODER HUMANO QUE LOGRE APREHENDERLO. El presente huye porque es *lo libre*. Lo abierto. Lo real. Lo singular. Ininteligible, escapa a la comprensión; impensado, pero precisamente como un presente, como un obsequio, como aquello que (se) da siempre a pensar.

Esta percepción —que no comprensión— del presente la provoca y delimita no el concepto, sino la obra de arte. Si resul-

ta verosímil afirmar que la filosofía no es más que la reflexión del mito sobre su ser mito, también lo será afirmar que el arte es la reflexión del lenguaje sobre su ser lenguaje y de la técnica sobre su ser técnica.

Al respecto digamos brevemente lo siguiente. La técnica asegura la existencia. Pero ocurre, esto está claro, que la existencia no sólo quiere asegurarse. Ese no-querer es la transmutación de la técnica en obra de arte. Y, entre paréntesis, ello ocurre cuando observamos que lo bello lo es no sólo porque no asegura nada sino porque y cuando nada ni nadie esperaba su aparición (y despedida).

En este sentido, no hay arte que no sea el arte de la discreción.

El secreto de la obra de arte, que se abre sobre lo abierto del presente, es saber que la autoreflexión que ella misma pone en obra no es jamás una "interpretación". El arte es la técnica, más la técnica distorsionada por la (voluntaria) supresión de la voluntad.

La obra de arte es una singularidad que engendra singularidad. No es, o no lo es esencialmente, una obra "abierta a la interpretación" si ello significa que voluntariamente se retrae de modo enigmático. Es una singularidad que se retrae en sí misma, desprendiéndose de la intención expresa o tácita de su ejecutor.

La obra de arte se abre sobre el presente, abriéndolo, conservándose y conservando al presente como enigma, porque algo extraño e incontrolable le ocurre al acto deliberado del cual es inocente resultado. Como escribe Karl Kraus, "la obra de arte es la que propone como solución un enigma". El arte, reflexión de la técnica que en ese volver a sí (y en sí) abandona su dimensión técnica, ilumina, sin atraparla conceptualmente, al presente restituyéndole su radical inocencia.

EL MUNDO ES LO DADO; EL PRESENTE ES EL DAR(SE). Pensar no es, en consecuencia, dirigirse al mundo y procurar comprenderlo, sino venir cayendo desde su eclipse. Desde su *epojé*, pero no precisamente de una *epojé* metódica. Esto significa que el presente no es jamás una "imagen" o un "concepto", sino la condición de irreconocibilidad de aquello que se da y se abre como presente.

En el presente, lo humano está perdido y como encriptado en lo humano.

La obra de arte no es, propiamente, ficción, sino conciencia (ficticia, o sea, real) de la ficción. En la obra de arte —lo humano abierto o posado en lo no humano— se manifiesta la singularidad irrepresentable que huye del concepto en el mismo haz de movimientos merced a los que escapa de la imagen.

El mejor concepto, en todo caso, es aquel que se derrama, y la mejor imagen aquella que se desdibuja.

Por eso no es demasiado arbitrario afirmar que no hay arte que no sea arte de lo irreconocible. No hay arte que no sea experiencia incontestable e inexpiable de la soledad. Sólo por eso puede abrirse sobre lo abierto del presente. Por eso, irónicamente, sólo es posible pensar allí y cuando no se comprende. No del todo.

El pensamiento no es otra cosa, a este respecto, que la discreción de la palabra. Siempre se ha sabido que el pensador, o el artista, tiene un olfato privilegiado para encontrar sus presas donde nunca había previsto hallarlas. Pero además, y más importante, tiene un olfato prodigioso para, una vez encontradas, dejar a sus presas instantánea y soberanamente en libertad.

Lo decisivo, quizás, estriba en advertir, gracias a la eclosión de la obra, de qué modo el presente jamás es resultado de un acto intencional. Ni humano ni sobrehumano.

SIETE

EL ARTE SE DESMARCA DE LA TÉCNICA EN EL MISMO MOVIMIENTO EN QUE DEJA DE SER LA ALABANZA SENSIBLE DE LO TRASCENDENTE. Paralelamente, el presente no existe en función del pasado ni del futuro, y pasado y futuro son a su vez no sometidos, sino abandonados por el presente. El tiempo no es una línea, ni siquiera una flecha, eso es lo único que dice el presente, si es que “decir” es un verbo que pueda aplicarse a la presencia.

El arte es la infatuación de lo sensible, su autoalabanza. No se desliza hacia la técnica mientras atienda a esta soberanía y se mueva libremente en su horizonte. La técnica quiere algo que se encuentra fuera de sí misma: no hay ni puede haber “técnica por la técnica” —en caso de existir, pisará ya territorio estético.

De allí nuestra afirmación de que sólo la obra de arte hace justicia al presente. Pero no porque, se entiende ya, sea capaz de “aprehenderlo”. El arte no re-presenta a lo presente. No le dicta su deber ser. No quiere apropiarse de él.

Históricamente, el arte se “autonomiza” de otros fenómenos o prácticas porque ilumina el movimiento mismo de la autonomía —de la inocencia— del presente. Autonomía de lo humano frente a los dioses, frente a la naturaleza, frente a sus propias leyes y, finalmente, autonomía de lo humano frente a sí mismo. Frente a sus objetivaciones, pero también, y es lo esencial, frente a su cristalización inteligible, frente a *la idea* (trascendente) de lo humano.

El presente, decíamos, es ininteligible, pero constituye sin duda el horizonte de lo sensible. Lo sensible sólo se conforma con la experiencia. Y la experiencia sólo se da en el presente. Hay un devenir de lo sensible, un devenir de la experiencia.

La experiencia, como muy bien advirtieron los empiristas, precede y sucede al sujeto. Le configura y le desfigura. Es la cuestión que en primera (o última) instancia se le presenta al sujeto, y es también aquello que cuestiona —y sacude— al sujeto. Para Shaftesbury, por ejemplo, la “comuni6n est6tica” que tiene lugar

gracias a aquella intuición que garantiza una sintonía del sujeto con el mundo y que pasa por una “desinteresada complacencia”, consiste en *dejar al mundo como está*.

El arte consiste en reconocer lo intacto y en mantenerlo intacto.

OCHO

SÓLO QUE “LO INTACTO” NO PERTENECE AL MUNDO. Lo intacto está en el presente. Es lo real. Lo que cabe pensarse, más allá de Platón, y junto a él más allá de prácticamente toda la filosofía, es por qué y cuándo la experiencia estética es precisamente la experiencia del *más allá del mundo*. Del más allá —del antes y del en lugar de— la Ley.

Quizá “experiencia estética” sea después de todo un pleonasmo. Se diría que *toda* experiencia —si ha de merecer el nombre— es estética. Ahora bien, ¿hay experiencia que no sea experiencia de lo inmediato? ¿Hay experiencia que no sea el desmoronarse del sujeto ante el incalculable e inabarcable poder del presente?

La experiencia pone a su servicio a la memoria —para que el presente no se extravíe—, a la imaginación —para que el presente siga entrando a ella— y a la inteligencia —para que construya mapas conceptuales—, pero tarde o temprano estas facultades se le insubordina, llegando, en el extremo nihilista, a prescindir de ella. Ahora bien, ¿por qué puede llegar a ocurrir esta insubordinación y esta inversión si no es por cobardía?

Una vez amordazada la experiencia, que es por fuerza un estremecimiento, puede ser alimentada con sucedáneos y simulacros: el terror, el goce, el vértigo, el dolor, la piedad, la valentía... todo puede ser *producido*, provocado, programado.

La experiencia se ha retirado, y en su lugar se pueden entronizar las dos nuevas deidades: el experimento y el espectáculo.

Que toda experiencia sea experiencia estética significa no que el sujeto se sintonice con el mundo y capte su armonía pro-

funda, sino que lo bello es el efecto —que por lo mismo se sitúa en posición de causa— de la retirada, en el objeto, de su horizonte objetivo, y, en el sujeto, de su horizonte subjetivo.

En otros términos, lo bello no se encuentra ni en el objeto —pecado del platonismo— ni en el sujeto —límite del empirismo—, sino en su mutua, instantánea, persistente, inasignable derelicción.

En el arte no se representa, no se dramatiza, no se sugiere, no se anuncia otra cosa que la doble y simultánea retirada del sujeto y del objeto. La belleza no es el corazón escondido del mundo, sino el efímero y extraño fruto que nace de la interrupción del dominio del mundo.

Y sólo por ello la belleza es una experiencia, la experiencia del presente: su verdad jamás es una “adecuación”, sino la emergencia de la *imperfección* del mundo. La experiencia es por fuerza experiencia de la imposibilidad del cerramiento, de la clausura, de la perfección, del sentido final del mundo.

NUEVE

VOLVAMOS UN INSTANTE, CASI PARA TERMINAR, AL INICIO. El presente es ininteligible, y lo es sin remisión y sin culpa alguna. ¿Qué puede significar esto? Según ha enseñado el criticismo, y llevándolo sólo un paso más adelante, mientras que el entendimiento se atiene a la objetividad del objeto —a las leyes que le conforman en cuanto objeto—, la experiencia sólo podría ser experiencia de lo residual o lo recalcitrante que, en el objeto, se despidе —como un aroma— del objeto mismo.

La experiencia pensante es aquella que, en el pensamiento, está siempre despidiéndose del pensamiento.

En tal sentido, la experiencia sólo puede ser experiencia de lo desconocido. Sólo allí podría abreviar el pensamiento. De lo contrario, observemos de cuán triste y frecuente manera se pudre. La experiencia no puede ser de otra cosa que de lo sin-

gular. Lo singular pertenece a un ámbito completamente diferente del ámbito configurado por la polaridad general/individual o universal/particular. La singularidad está desplazada, por lo mismo, de la polaridad sujeto/objeto.

Lo singular, es decir, el presente, es decir, lo abierto, no es ni un concepto, ni una idea, ni una noción, ni una categoría. Podría decirse que estas palabras designan aproximadamente *aquello que se sustrae* —que “sobra”, o que “falta”— en aquellos términos. Se halla en su confin.

Lo singular no es puro. Escapa a la Ley. Está “entre” la sensación y el raciocinio. Lo singular es siempre: *ni esto, ni esto otro*. Es no-uniforme, excesivo y defectuoso, imperfecto, inacabado, oscuro e inarmónico. Es lo disonante, lo discordante, lo inquietante.

Lo singular, es decir, lo presente, atemoriza un poco. Por eso agrada, por eso complace. En lo singular el horror está presente como huella. Como huida. Como abandono inminente. Lo singular no es un campo o una zona de la realidad, sino *lo real mismo*, lo real *antes* de que un sinfín de procesos y operaciones lo conviertan en algo idéntico, predecible, obediente, caduco...

Se entiende, creo, cuál es la esencia del nihilismo. Al intentar dominar el tiempo, lo decisivo es preferir el mapa al abigarramiento caótico e impredecible de *eso que ocurre*. El nihilismo funciona a condición de perderse lo real. Lo extraño es que *funcione*.

Sólo porque hemos sentido la necesidad de liberarnos de la presencia ha llegado a ser necesaria la técnica. La presencia no nos deja trabajar en paz.

Lo real, sin embargo, nunca ha necesitado estar aquí para ser real. Lo real ni siquiera sabría que no es necesario. Lo real está presente, siempre presente —es, como hemos dicho, *lo presente*—, pero nunca, nunca podrá estar meramente a la mano.

Una indiferencia cuyo débil estruendo podemos encontrar en toda obra de arte, por ejemplo en los no-objetos de Marcel Duchamp o en estos versos de Baudelaire:

Ángel o sirena, qué importa...
Qué importa si vuelves —hada con ojos de terciopelo—
Ritmo, perfume, fulgor, ¡oh, mi única reina!
El universo menos horrible y los instantes menos pesados.

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

VII. Al cabo del instante

UNO

AHORA LO SABEMOS: LA MODERNIDAD ES LA HEGEMONÍA OMNÍMODA DEL TIEMPO PRESENTE. Lo de “hoy” es en cada momento, caso y lugar lo más importante. El pasado y el futuro están totalmente a su servicio, sea como historia, sea como proyección, sea como relato o sea como plan. Incluso la modernidad puede en cierta forma pasar de moda; basta con que la moda así lo establezca. Lo “moderno” —lo de hoy— es o puede llegar a ser declarar muerta —sobrepasada— a la modernidad.

Moderno es, por contenerlo en una fórmula, el sacrificio del tiempo al instante presente.

Es obvio que la “posmodernidad” pertenece o perteneció por derecho propio a los tiempos modernos. Nada más moderno que enarbolar el *después* de lo moderno. La cuestión de fondo es esta: el sacrificio del tiempo al instante presente implica una homogeneización del tiempo en cuanto tal; andando el tiempo, se llega a hacer del tiempo una dimensión del espacio, y, para todos los fines prácticos, equivalente a él. Esto es lo mismo que decir que *el presente está siempre presente*. La enormidad del tiempo pasado y del tiempo futuro —su deformidad— es concebible a condición de postular una sucesión ilimitada de instantes presentes.

Presentes *para* alguien; presentes para una (auto)conciencia. La hegemonía del presente es correlato de la autoposición absoluta del sujeto en el mundo.

De esta forma, el tiempo es pensado como una sucesión de instantes —de *estancias*— que comparecen ante un (el) sujeto.

Individual y/o colectivo. Solipsista o solidario. Virtual o real. Se advierte con facilidad la complicidad inextricable que se da entre (el) Yo y (el) Dios. Hay tiempo porque hay (un) Dios, hay tiempo porque hay (un) Yo —o un Nosotros— *ante el cual fluye*, se dilata, se escapa, gira, retorna.

Ahora bien, Dios y Yo son después de todo dos magníficas —y redituables— ilusiones; ilusiones trascendentales, en el sentido vulgar y también en el filosófico. Fijan y dan nombre a un sueño, al profundo y reparador y recurrente sueño de la Trascendencia. Traducen la impotencia de la finitud. Es, mejor dicho, la venganza cobrada contra la impotencia que se asocia a la finitud.

Tal vez el modo más acabado, y también el más lúcido, de esta venganza, sea el sistema del Saber Absoluto que Hegel ofreció para uso y abuso de, precisamente, los tiempos modernos. En las *Lecciones de historia de la filosofía*, por no citar sino una línea entre decenas posibles, concluye: “Así pues, (...) no debe menospreciarse lo adquirido por el Espíritu, y concretamente ahora. Debemos honrar lo viejo, comprender su necesidad como un eslabón en esta cadena sagrada, pero un eslabón solamente. *Lo más alto, lo más importante de todo, es el presente*”.¹¹¹ La deformidad y la enormidad, la inconcebibilidad e indisponibilidad del tiempo, han sido finalmente cernidas y discernidas por la razón. El espíritu se ha enfrentado a la finitud y ha resultado vencedor. Corrijámonos: el espíritu *es* el resultado de esa inevitable e importantísima victoria.

Sin embargo, el problema persiste. *Nadie sabe qué sea propiamente el tiempo*. ¿Una dimensión del ser? ¿Una medida del movimiento? Todas las filosofías —y las ciencias— se estrellan al parecer contra un límite absoluto. El admirable esfuerzo de Hegel, su impresionante asedio, no ha conquistado la fortaleza.

¹¹¹G. W. F. Hegel, *Lecciones de historia de la filosofía*, México, FCE, Trad. Elsa Cecilia Frost, 1955, vol. III, p. 514. Las cursivas son mías.

En todo caso, se podrá decir que al final se encontró con una fortaleza vacía.

El intento de pensar el tiempo ha conducido a dos destinos simétricos. Uno de ellos consiste en reducir el tiempo a la medida del pensamiento. Es el destino de la dialéctica y el de las ciencias (naturales y sociales). Es la *vía moderna*, como se decía al principio. Lo esencial de este camino consiste en *negar el tiempo*. La imagen de un tiempo extendido hacia atrás y hacia delante como una infinita sucesión de instantes presentes *ante mí* da fe de semejante negación.

El destino alterno es el de Nietzsche.

El destino de la modernidad ha sido pensar el tiempo bajo la forma de un concepto del tiempo. Al concepto lo preside la exigencia de unidad y, sobre todo, de identidad. Por eso se presume, sin someterla a examen, la homogeneidad del tiempo, y eso implica concebirlo a la manera de una presencia eterna.

De principio a fin, de un extremo al otro, y en su tuétano, el tiempo es la conciencia del tiempo.

El otro modelo, perteneciente y complementario a la *vía moderna*, es la filosofía de Descartes. La conciencia del tiempo debe ser una conciencia aclarada y asegurada por ella misma. La identidad del tiempo reclama la identidad de la conciencia; expresado con más precisión: una subjetividad regida, dominada, absorbida por la conciencia.

Sólo que sigue siendo posible que el sujeto no sólo ni principalmente sea esa autotransparencia, y que el tiempo no sea nunca decible o pensable ni, para comenzar, idéntico a sí mismo.

DOS

LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL HA RECORRIDO LA VÍA DE DESCARTES HASTA SU EXTREMO. Por ello, en su confin se abre forzosamente hacia otra escena. Para que el sujeto pueda cerciorar-

se de sí en el instante presente ha de *resonar* con un tiempo que le ha precedido y que desde el no-ser futuro ocurre como si se le viniera encima. No sólo el sujeto *para el cual* hay tiempo, sino el instante mismo se presentan entonces como efecto de una escisión o incisión o rotura previa.

El instante y el sujeto —el presente vivo— es o son *efectos* de una desgarradura. De una *marca*.

Esto quiere decir que el presente está invadido, pervadido, sostenido y derogado por aquello que *nunca* es (del todo) presente. El presente vivo *viene o cae* desde un lugar —desde un tiempo— que *no puede* presentarse. Está de espaldas al sujeto —de espaldas, al menos, a su conciencia. Ese (el) tiempo es la no concurrencia, la no comparecencia. Jamás el noema de una noesis, jamás el correlato de un sujeto.

Por lo demás, será fácil comprobar que esa no-conparecencia será paliada, en los tiempos modernos, con la postulación de un espíritu absoluto. Dios es una exigencia, no una falla o una concesión del sistema de la razón universal. En otras palabras: no hay ser imaginable —concebible— sino *para* una conciencia; en consecuencia el ser, en toda su extensión, reclama una mirada que lo sostenga en cuanto tal. Como diría el físico Carl-Friedrich von Weiszäcker, no hay nada que pueda ser verdad si (Yo) no puedo entenderlo;¹¹² *mutatis mutandis*, no habría ni asomo de verdad si la Mirada Total (Dios) no comprendiera dentro de sí todo el ser y todo el tiempo.

Esto equivale a decretar la identidad del ser y del sentido. Pero un decreto no tiene la fuerza de anular la fuerza.

El tiempo *nunca* se cumple en el instante presente. O, por decirlo de otro modo, el instante presente se llena (y se disemina) desde un lugar que no es el instante mismo. En el principio no es el Verbo, sino la *frase* —la inscripción, el enunciado: la sen-

¹¹²Carl-Friedrich von Weiszäcker, intervención en el coloquio "Espíritu y Naturaleza", recogido en Ullrich Boehm, *Filosofía hoy*, México, FCE, 2002, p. 55.

tencia—: “En el principio es el Verbo”. Sin representación no hay presencia, sin copia no hay original, sin huella no hay pisada, sin rastro no hay camino.

Sin (el) signo no hay la cosa.

Evidentemente, nos referimos aquí a la constitución del mundo, a la configuración del mundo como un plexo de sentido. *Dentro* del mundo no hay acceso a un instante originario, no hay posibilidad alguna de saltar *con* el lenguaje *por encima* del lenguaje. El mundo y el sentido coinciden —el límite de mi mundo es el límite de mi lenguaje, anunciaba Wittgenstein—, pero ni el mundo ni el sentido *son todo*. Y ese “no todo”, ese “ya no” o “todavía no”, o incluso “ya mero” son expresiones que apuntan a la constitución de “algo” que sobrevuela al mundo y enerva, desvía, desafía al sentido.

Llamémosle así: tiempo.

También podría llamársele *tierra*. La tierra no es el mundo. No posee ni la transparencia a sí de la conciencia ni se cumple en la estancia del momento presente. La tierra, a diferencia del mundo, es radicalmente *ilegible*. Pensar no es “sacar a flote” un sentido recubierto por el (aparente) sinsentido, sino flotar a contracorriente del mundo, desmantelando o desvirtuando el sentido que sobre la tierra se ha acumulado como una costra luminosa.

TRES

EN SUS ANOTACIONES PÓSTUMAS, EN ESE LIBRO NUNCA ESCRITO, EN ESE NO LIBRO QUE ES *LA VOLUNTAD DE PODER*, NIETZSCHE ANTICIPA EL TIEMPO QUE VIENE. La historia de los próximos siglos, anuncia, es la historia del advenimiento del nihilismo. Este advenimiento, que es en realidad una consumación, y que es nuestro presente (en el doble sentido de la palabra), recibe en Nietzsche el carácter de un crecimiento inexorable; Nietzsche habla en términos metafóricos y dice: *el desierto crece*.

¿Qué lugar ocupa el arte, la creación cultural, la experiencia estética en esta historia, en esta inquietante erosión del tiempo que Nietzsche asocia con la extensión del desierto?

Saldremos de inmediato al paso de la primera paradoja. Nietzsche no quiere que pensemos que “el desierto” es equivalente a la ausencia o a la declinación de los valores espirituales. El desierto —el mundo realizado del nihilismo— es, por el contrario, el resultado final de la presencia, de la supremacía de los valores.

¿Cuáles son éstos, y en qué sentido la idea o el emblema del desierto pertenece a la tradición principal, al *corpus* de Occidente?

CUATRO

PARA TERMINAR, PONGÁMONOS DE ACUERDO SOBRE ALGUNAS PREMISAS ESENCIALES. Occidente es, fundamentalmente, el cristianismo. Y el cristianismo es el producto histórico de un mestizaje extraordinariamente fértil (y no por ello menos conflictivo) entre el judaísmo y el helenismo.

Comprobemos enseguida que la experiencia del judaísmo es, de un modo decisivo, de modo *destinal*, la experiencia del desierto: es, como en Abraham, la exigencia de *dejarlo todo*, de sacrificar absolutamente todo lo particular —incluido lo más amado— en el altar erigido a lo Absoluto. ¿A cambio de qué? No estamos aquí, como en la tragedia de Antígona, ante un intercambio: Abraham no sacrifica a su hijo Isaac en nombre de una unidad mayor, en beneficio del pueblo; está dispuesto a hacerlo solamente porque el Absoluto —es decir, Dios— *así se lo ha pedido*. La experiencia judía es el desierto en el sentido más radical: el desarraigo, el exilio, la errancia: la imposibilidad de *habitar*.

La tierra prometida permanece siempre —siempre— por venir.

El desierto es, en el imaginario de todos los pueblos, no sólo para el judío, *tierra de nadie*. Tierra, pero sin dueño, sin ley. Es

ese espacio en el que no es posible sentar reales, ni hacer patria, ni conquistar —militar o laboralmente—, ni siquiera, para empezar, trazar límites. El desierto es la ausencia de sentido, si es que el sentido apunta necesariamente a un cumplimiento en el tiempo, a un *final*. En la experiencia judía del mundo, el desierto es la imposibilidad de *parar*. Es aquello que no admite permanencia alguna. Y ello es así porque el desierto no está, propiamente, en el tiempo. El desierto significa que todo está por venir, que *el todo no es*, que —al menos— nunca está (ni ha estado, ni lo estará) presente.

A diferencia del tiempo circular de los griegos y del tiempo lineal de los cristianos, el tiempo judío tiene un centro en aquello que nunca está, que no “baja”, que se mantiene eternamente en la distancia y en la evasión: en un futuro absoluto, radical y esencialmente separado del tiempo presente.

El Dios judío es irremediabilmente Otro, absolutamente inaccesible, ajeno al tiempo de los humanos.

Esta alienación absoluta del Absoluto, en el judaísmo, determina el carácter del tiempo presente: es, aquí y ahora, la experiencia del desierto, la experiencia de que *nada de lo presente tiene valor*. La tierra siempre es prometida, la tierra es sólo la promesa.

¿Cómo habitar en esa ausencia de tierra firme, de tierra *propia*?

El judío habita en lo universal: a saber, en la ley. En el encuentro con lo Absoluto, todo lo particular sucumbe: todo lo presente es sacrificado: “Sólo la aniquilación del presente”, observa Vincenzo Vitiello, “da valor y dignidad y valor al presente”. Y añade: “El desierto está *desierto* sólo para el Dios que lo envilece, lo anula, lo niega. El encuentro con Dios es la exaltante experiencia de la propia aniquilación por una entrega total, por una entrega que no conoce *fin*”.¹¹³

¹¹³Cf. Vincenzo Vitiello, “Desierto, *Ethos*, Abandono: contribución a una topología de lo religioso”, en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), *La religión*, Madrid, PPC, 1996, p. 196.

Esta experiencia reviste, a todas luces, un carácter nihilista. La positividad del Absoluto significa que *no hay tal* Absoluto. La revelación de lo Absoluto equivale a la nulificación, a la *nadificación* de la presencia, de lo existente, del instante presente. Es una evaporación, un *vaciamiento* de la experiencia concreta.

El desierto es, en la experiencia única de Israel, el lugar edificado con la ley, una ley que dicta siempre lo mismo: no pertenecerás al instante, no estarás esclavizado a tu mundo, no te identificarás con tus condiciones primarias de existencia ni te agotarás en ellas. El desierto es, así, el lugar que resulta de la negación, de la condena de todo lugar.

Algo, digámoslo al pasar, aunque es seguro que volveremos sobre ello, muy similar a la internet.

CINCO

SEGÚN SE ADVIERTE, EL DESIERTO ES, EN TÉRMINOS CIVILIZATORIOS, LA ETERNA ERRANCIA, LA EXPERIENCIA ABISAL E ININTERRUMPIDA DEL EXILIO. Es el resultado de aniquilar no sólo el tiempo presente, sino el tiempo histórico en todo su espesor. Pues no es en el transcurrir de los días, en esa sorda batalla que sin cesar enlaza y separa a los hombres arrojados al tiempo, donde el Absoluto podría *algún día, cierta vez* revelarse. El futuro —el Dios futuro, el futuro como Dios— *no se cumple jamás*. El futuro es un horizonte al que nunca se llega.

Pero semejante inaccesibilidad ejerce un poder prácticamente infinito sobre el presente. Obviamente, sólo desde esa no-presencia es posible *juzgar* todo lo presente. Sólo desde allí es posible *condenar* todo lo presente. Únicamente desde allí sabemos que la existencia misma es, hasta las heces, *el desierto*.

Lo propio del hombre es entonces la asunción de su errancia, de su exilio, de su migrar, de su separación constitutiva. La esencia humana es la de ser un ente extranjero en el tiempo. Lo propiamente humano es la *extrañeza* ante el tiempo.

Por el signo, el hombre establece no un nexo, sino la interminable fractura con lo divino.¹¹⁴

SEIS

PERO, SEGÚN SE AFIRMÓ, OCCIDENTE ES LA MIXTURA, EL ENSAMBLAJE DE DOS MUNDOS, EL DIÁLOGO Y SUPERPOSICIÓN DE DOS EXPERIENCIAS RADICALES: LA DE LOS JUDÍOS Y LA DE LOS GRIEGOS. ¿Cómo se manifiesta lo Absoluto, lo Universal, lo Divino, en la experiencia griega? Hemos dicho que, en la vida judía, lo Absoluto se mantiene como tal sólo a condición de desplazarse infinitamente por encima del tiempo y del espacio. Nunca hay confusión entre ambas dimensiones. Es lo Universal *contrapuesto* a lo particular. Es la negación inmediata de lo inmediato. Por lo mismo, la morada del hombre jamás podría ser la morada del Dios.

Todo lo contrario, o algo al menos muy diferente, ocurre en el mundo de los griegos. Los dioses de Grecia habitan —si bien a prudente distancia— el mismo espacio que ocupan los hombres. Comparten un mismo *hogar*.

El viaje de Odiseo es siempre, en puntual contraste con el interminable éxodo de Abraham y Moisés, un viaje de retorno a casa. Una *vuelta*. No hay aquí experiencia del exilio, sino de la aventura: la vida es un periplo que vuelve tarde o temprano a su punto de partida. El destino es el origen, el fin es el principio. No por azar el círculo es la figura de lo perfecto.

Aquí no prevalece la experiencia del desierto en su extensión sin objeto y sin fin, en su abandono y soledad sin límites, sino la experiencia del mar, pero de un mar casi en todo momento *pro-*

¹¹⁴Véase si no el lenguaje desgarrado de Edmond Jabès: "Dios no es Dios. Dios no es Dios, Dios no es Dios. Es. Es antes que el signo que lo designa. Antes de la designación. Es el vacío antes del vacío, el pensamiento antes del pensamiento; por tanto, también lo impensado antes de lo impensado, como podría ser una nada antes de la nada", *Le Parcours*, p. 35 (V. Vitiello, *loc. cit.*, p. 205).

pio. Una especie de mar interior, de mar *patrio*. Odiseo vive en un presente perfecto, en un estar siempre presente a sí mismo; la presencia es el *paso* de lo pasado — y de lo futuro.

La contraposición entre lo divino y lo humano no es experimentada, como entre los judíos, como una cesura radical, como una heterogeneidad sin ocasión de mezcla. El griego establece con lo divino una relación de admiración, la admiración que provoca la vivencia de lo perfecto, de lo eterno, de lo necesario —frente a la accidentalidad, contingencia y mutabilidad de las cosas humanas. Lo divino no es aquello que pasa, sino *el medio* o la condición *en la cual* las cosas pasan.

En tal sentido, el lugar de lo Absoluto no es, como en los judíos, el afuera del tiempo, el por-venir eterno, inaccesible e insondable, sino *el todo del tiempo*, la inescindible unidad de lo presente con lo pasado y lo futuro. Inversamente a lo que ocurre en la metafísica judía, los griegos hacen que la mirada de los dioses sea *eternamente presente*. O bien un futuro que declara desierto todo lo presente, o bien un presente aiónico que junta en un círculo perfecto lo pasado, lo presente y lo futuro.

Tal ha sido la alternativa, o, mejor, los polos magnéticos que le han otorgado a Occidente buena parte de su fisonomía.

SIETE

LOS HUMANOS HABITAN UN TIEMPO *DESPLAZADO*. Discontinuo. Los judíos se someten a un Dios que *será*. Los griegos piensan en un Demiurgo que ni fue ni será, sino que sólo y siempre *es*. Advirtamos ahora que, en ambos casos, el tiempo absoluto es la negación de su transcurso. Sea el futuro siempre inminente o sea el presente siempre perfecto, el tiempo, en rigor, ha sido negado.

Pero el tiempo de los hombres es, a su turno, la negación de lo eterno. Lo eterno no pertenece al orden de la sensibilidad o de la percepción. No es visible, ni audible, ni palpable. No es obje-

to de fruición o de espanto. Es indistinto, informe, originario. Es el Caos. Es la Noche. Es lo Sagrado.

El tiempo de los hombres —aquel al cual nos encontramos sometidos— está fisurado, desplegado, ordenado. Es el tiempo (diurno) de la acción. Los dioses griegos se encuentran en el punto medio, en la bisagra del tiempo humano y del no-tiempo del Uno Eterno. Son *la imagen eterna del movimiento*. Los dioses están *próximos* a los hombres, les sirven de soporte y de garantía. Los dioses griegos *mantienen la separación* entre los hombres, arrojados al tiempo, mortales, y la peligrosa —demoníaca— eternidad.

Los dioses de Grecia son, en definitiva, dioses ambiguos, dioses *de* la ambigüedad. Son siempre bifrontes, los seres inmortales que están en la vecindad, en la proximidad de los mortales. Son bellos y terribles, bellos *porque* son terribles. Pertenecen a lo eterno —a la Noche, a la Sombra—, pero están vueltos hacia los hombres, de cara a ellos y su mortalidad. Marcan un límite, *son* el límite. Son griegos, pero en ellos, en su carácter enigmático e indisponible está inscrito lo *no griego*.

En ellos permanece y trasluce lo inhabitable.

OCHO

ESTA BIPOLARIDAD INTERNA DEL DIOS GRIEGO CONTRASTA CON EL CARÁCTER ABSTRACTO DEL DIOS JUDÍO. Apolo es (también, en cierto modo) Dionisos. Dionisos es el “lado exterior” del límite, el rostro vuelto a la noche; Apolo es el “lado interior” del mismo límite, la luz que se derrama y da figuras para la mirada y formas para la sensibilidad.

El Dios judío preside el mundo desde su afuera. Jamás *condesciende* a la presencia, jamás desciende al presente. Es un Dios Absoluto, la Ley en su forma pura. Es, en tal sentido, un concepto. Los dioses griegos *alojan* su afuera dentro de sí. Son dio-

ses internamente divididos, figuras que dan lugar a lo que no admite figura. Son, menos o más que conceptos, *símbolos*.

Símbolos, en primer lugar, porque alojan lo inhabitable y dan forma a lo informe, porque *prestan aspecto* al caos eterno. Pero símbolos, también, porque el lado siniestro del dios es algo que nunca se hace presente. Un símbolo no es tal si está presente aquello a lo que apunta. El carácter evocativo del símbolo está justamente en la posibilidad de hacer presente eso que *no está*, eso que se sustrae a toda imagen y a toda aparición, eso que *debe* permanecer ausente.

NUEVE

LA HISTORIA ESPIRITUAL DE OCCIDENTE SE DEJARÍA LEER ENTONCES COMO EL INCESANTEMENTE RENOVADO PROCESO DE ABSORCIÓN —Y EXTENUACIÓN— DE ESTA AUSENCIA DE LO DIVINO EN EL INTERIOR DE SUS MÁSCARAS, DE SUS HÉROES, DE SUS GESTAS, DE SUS EPIFANÍAS. Se borra eso que, centurias más tarde, un filósofo alemán denominará la *diferencia ontológica*. Lo ente, lo *presente* terminará absorbiendo, devorando al ser, es decir, al tiempo: a eso que nunca “es” *de una vez*. Terminará *olvidándose* eso que nunca coincide con ni se agota en sus figuras y manifestaciones. Será el —siempre pírrico, aun si siempre renacido— triunfo del positivismo: la supresión, la negación, la muerte de la ausencia.

Esta ausencia es, propiamente, lo siniestro. Y lo siniestro, como bien se ha experimentado en todo el pensamiento y el arte de los últimos siglos, es *la base* de todo cuanto puede percibirse como profundamente, lúcidamente, endemoniadamente *bello*.

DIEZ

LO HEMOS DICHO YA: OCCIDENTE ES EL CRISTIANISMO. ¿Y qué significa esta denominación? ¿Designa solamente la pertenencia a

una determinada secta, la asunción de una creencia, la fidelidad a una cierta "visión del mundo"? En cualquier caso, no se trata de una simple "elección". Se admitan o no, en la propia conciencia, los dogmas de esta religión, no es posible simple y sencillamente *ser o dejar de ser* "cristiano".

Lo cristiano consiste —si sigue siendo religión— en una cierta experiencia de lo sagrado, es decir, de lo nocturno, de lo anterior y heterogéneo a la luminosidad del *logos*. Hegel lo expresaría en términos rotundos: el cristianismo consiste en *la revelación de lo profundo*. En ese sentido, es la religión *revelada*. En ella, la noche está reconocida, pero sólo como *fase*: habrá de salir de sí misma y dar su lugar al día. La sombra existe, pero su destino es la luz. El caos es constitutivo del ser, pero su carácter retráctil, fotofóbico, logofóbico, no puede resistir el potente movimiento de revelación que —en y por la historia— lo traduce en términos de espíritu y de razón absoluta.

La noche está presente —"asumida"— por el día.

La experiencia cristiana de lo sagrado es la reducción de lo desconocido al tamaño y las exigencias de lo conocido. Es la evaporación de la ausencia, su presencia universal y generalizada en el espacio y el tiempo. Lo infigurable ha de caber en la figura, lo innombrable en el Nombre, lo aórgico en el *logos*. Lo indiviso ha de individuarse.

En el cristianismo muere, concluye, expira la tragedia.

ONCE

EN *CRISTIANESIMO SENZA REDENZIONE*, APARECIDO EN ROMA EN 1995, VINCENZO VITIELLO PRACTICA UNA NÍTIDA DEMARCACIÓN ENTRE LA PALABRA DE JESÚS Y EL "CRISTIANISMO HISTÓRICO", ES DECIR: ENTRE JESÚS Y PABLO. Partiendo de la aguda y valerosa crítica de Nietzsche a la conciencia cristiana, y aun admitiéndola en sus líneas fundamentales, Vitiello señala su esencial insuficien-

cia: Nietzsche *no ha dado en el blanco* cuando, oponiéndose a Jesús, impugna el cristianismo histórico. Es éste el ámbito de un olvido y, sobre todo, de una traición.¹¹⁵

Esto significa que en el mensaje de Cristo hay que distinguir una *tercera vía*, una asunción de lo sagrado que nunca coincide con la operación dialéctica que Hegel, leyendo en clave paulina, identifica en el cristianismo *per se*. Jesús, de acuerdo con esta interpretación, no anuncia ni emblematiza la absorción de lo desconocido. Su palabra no es la expresión de lo divino, sino la cifra de su imposibilidad. Su palabra es doble, oblicua, engañosa: parabólica. Dice la imposibilidad de lo divino en el lenguaje y en el mundo de los hombres. Su palabra no junta, separa. Es la espada que divide al mundo.

Al contrario de lo que la Iglesia, "su" Iglesia ha sostenido, Jesús dice que el mundo de los hombres no puede ser salvado. El mal no puede trocarse en bien. No hay redención posible. Es decir: *el mundo* no puede ser redimido: "Ni la conciencia ni la fe evitan al hombre el mal del mundo. Es en el mal del mundo donde lo *divino* del hombre *vive*".¹¹⁶ Pero eso no importa, porque Jesús quiere que los hombres comprendan que su existencia no puede ser otra que la experiencia del abandono de Dios, de la retirada del Padre, del primer y último desamparo: la experiencia del desierto.

La experiencia de Jesús es *lo opuesto* de su realización histórica. Es lo opuesto de *la* historia.

¹¹⁵"Tampoco Nietzsche, el más fiero y agudo adversario que el cristianismo histórico ha tenido en la modernidad, escapa a este destino de incompreensión, justamente porque el cristianismo que él ha conocido y combatido ha sido el cristianismo histórico, el cristianismo que no ha comprendido al Cristo. Eso es lo que explica su respuesta reactiva al mensaje cristiano, su paso atrás, su intento de recuperar la esencia pagana de lo divino. Pero Cristo ha hecho que ese retorno a lo antiguo sea imposible. Cristo ha dejado el mundo desierto de dioses. Y de lo divino", Cf. *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Madrid, Trotta, Trad. Miguel Ramos, 1999, p. 13. La operación que realiza Vitiello es profundamente paradójica, pues retira del cristiano "normal" toda confianza en su propia fe y hace del tormento anticristiano de Nietzsche una forma más pura y honrada del cristianismo.

¹¹⁶Cf. V. Vitiello, "Desierto, *Ethos*, Abandono...", *op. cit.*, p. 221.

Es en ese riguroso sentido que su Reino *no es, ni ha sido, ni podrá ser nunca* de este mundo.

DOCE

¿QUÉ TIENE QUÉ VER TODA ESTA DISQUISICIÓN TEOLÓGICA CON EL PROBLEMA DEL ARTE? Permítaseme sugerir una vez más que, en la experiencia del nihilismo, en la historia entera de Occidente, el arte revela (sin que ello sea siempre deliberado o consciente, ni siempre exitoso o definitivo) todo aquello que la ciencia, la política y la religión han intentado desconocer. Que lo han desconocido precisamente al tratar de reconocerlo, de fijarlo, de traerlo al lenguaje de los hombres, de hacerlo entrar en el círculo encantado de la imagen, del concepto, de la palabra.

El arte no revela lo profundo, sino que lo vuelve a velar. Es remisión a su eterno velamiento. Es la duermevela de esa profundidad que nunca emerge, que no se anuncia si no es en la oblicuidad y la inquietud y el desconcierto de la obra de arte.

El arte no es una colonización ni una urbanización del desierto. No presume de llevar lo humano allí donde éste no podría soportar un solo instante sin disolverse en cuanto humano. Al contrario: le muestra esa imposibilidad. Le enseña la distancia infinita entre el mundo y lo absoluto, que es allí donde mundo no puede haber. Le indica el lugar de la libertad sin pretender dársela, sin condicionársela, sin cambiársela por otra cosa. Le engaña diciendo una y otra vez: ya no te engañes más.

El arte sabe que el desierto no puede ser sometido. Ni por las buenas ni por las malas, ni a conciencia ni sin saberlo, ni con las mejores o las peores intenciones. El desierto es lo irreductible que abre el mundo y permite su juego.

El arte es la asunción de una condición sin recurso: el hombre está constitutivamente escindido. El hombre es la escisión que sabe de sí, que se abisma y se yergue en y a partir de ella. Es un animal que se sabe constreñido por el mundo, que se sabe hundido hasta el cuello en el mundo —y que sabe que este saber

le aleja del mundo y le condena a la errancia, a la extranjería, a la final im-pertinencia respecto del mundo. Conectado y desconectado por su lenguaje al mundo, está abierto, expuesto a lo desconocido, liberado de todo aquello que le hace ser y mantenerse en vida. Está *tocado* por la muerte.

De allí, entonces, *sin remedio*, el arte.

Es decir, la mentira del arte, que le revela la verdad, esa verdad que siempre debe permanecer velada. “Mentira *necesaria*”, afirma Vitiello a propósito de la *palabra oblicua* del Evangelio, “porque sólo el velo de la mentira protege lo finito del peligro constante y la amenaza de la verdad que mata, de la luz divina que ciega, (...) de Dios que en su *positividad absoluta* niega toda negación (...). Pensado en su *verdad*, Dios es la muerte de lo finito”.¹¹⁷

El arte tendría por misión *custodiar* esta fractura, ponerla incesante y valerosamente en juego; nunca cerrarla, nunca clausurarla. Nunca olvidarla.

TRECE

EL ARTE MANTIENE UN SEGURO AUN SI NO SIEMPRE CONFESADO PARENTESCO CON LA NICTALOPÍA. Si es de luz, la obra hace con ella un guiño y un como paréntesis, teje recorridos inversos. Si es de ruido, habrá que darle la modulación que lo aleje resueltamente de todos los ruidos reconocibles; lanza el espíritu a lo inaudible. Si es de significación, el arte desenmascara gestos en el proceso mismo de cubrirse de antifaces. La obra significa su falta (original, final) de significado. Si es vehículo de ideas, el vehículo como que agranda sus dimensiones y deja a lo ideal en tono bajo.

El arte —arribados a este final, que en verdad podría ser cualquier otro— es arte de la materia, es la desastrada tierra rompiendo en el azul del cielo.

¹¹⁷*Ibid.*, p. 231.

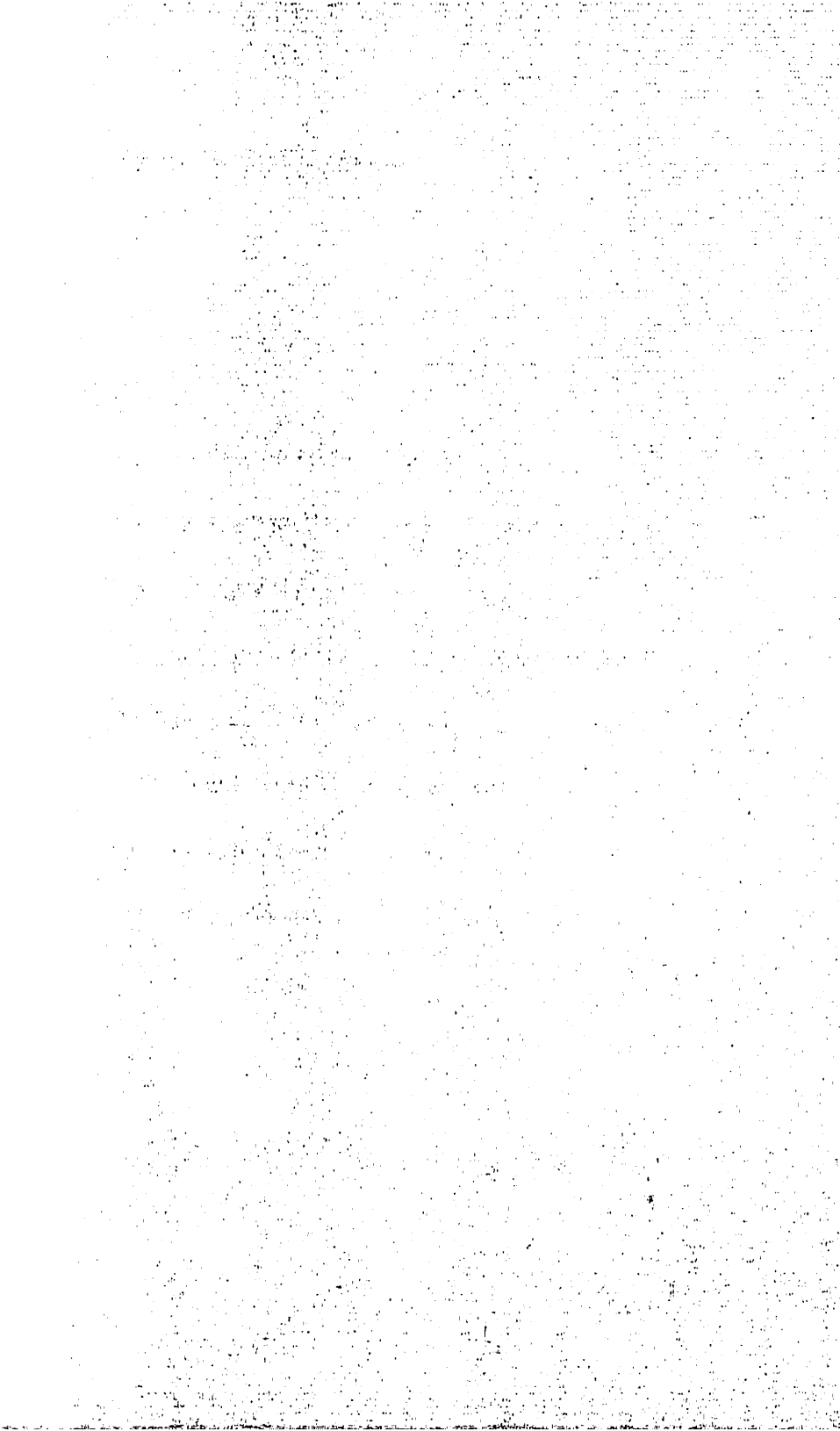




Tabla de contenidos

Prefacio. Nombres para el tiempo	5
I. Entre el vértigo y la nostalgia	11
II. Occidente y el proyecto	29
III. Escansiones sobre lo moderno y lo contemporáneo	51
IV. El paso de la posmodernidad	61
V. Hacia una genealogía del presente	71
VI. De los confines del presente	81
VII. Al cabo del instante	93

De los confines del presente, de Sergio Espinosa Proa, se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2007, en los talleres de Coloruno, S. de R.L.

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Centro Cultural Tijuana, del autor y de DDO Producciones (ddopro@prodigy.net.mx).

En su composición tipográfica se utilizaron tipos Minion.

Otros títulos publicados
por el Fondo Regional
para la Cultura y las
Artes del Noroeste

Pensar desde el cuerpo

*Tres filósofos artistas: Spinoza,
Nietzsche y Pessoa*

Premio Nacional de Ensayo

Abigael Bohórquez 2005

Sigifredo Esquivel Marín

Tecateando el recuerdo

Recuentos y recreaciones

fronterizas

José Manuel Valenzuela Arce

Los días de Rubí Chacón

Hilario Peña

De los confines del presente

El presente es quizás lo único que es, pero no es posible aprehenderlo. Lo único que de él podemos saber *ahora* es que *ya no* es. El presente nunca da la cara, no enteramente, no de un golpe. El presente está *movido*. Imposible enfocarlo, no "está" nunca donde debiera. Presente es lo único que "hay", pero este "hay" resulta incoercible y sobre todo inapropiable. Del presente sólo alcanzamos, en cada caso, a tener una representación; una "instantánea", pero, en su inmovilidad, captamos por lo bajo que sólo acariciamos una ficción de estabilidad, una ilusión: una *mentira*. Paradoja insuperable, insuperable al menos para estos animales cuya existencia parece consistir esencialmente en la anticipación que cada uno de ellos efectúa del instante de su no-existencia. Real, mas inaprehensible. Un escorzo, pero un escorzo que se disuelve. Ello sugiere que el presente se escapa por entre las fisuras del lenguaje y se esconde tras los fulgores y ensombrecimientos de la imagen. Del presente, siempre demasiado tarde, comprendemos que *así ha podido ser*. No es mucho. El presente ha llegado a ser. Del presente sólo podemos afirmar esto: que es *lo que escapa*. Que escapa, precisamente, de mi poder, de *nuestro* poder. Poder, siempre, de sujeción, de retención, de contención. Inaprehensible, pero ello no ha impedido a estos diligentes animales medrar y hasta llegar, en este mismo instante, a "dominar el mundo". Aun si, por una siniestra pero irrevocable inversión, este dominio es, en este mismo instante, su principal amenaza.

Premio Nacional de Ensayo Abigail Bohórquez 2006

Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste