

Ensayo: Recuperación y pérdida del tiempo: una lectura desde Bodei y Carse

Sergio Espinosa Proa ¹

¹ Universidad Autónoma de Zacatecas

Zacatecas, Zacatecas. México

E-mail: sproa52@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1186-435X>

Resumen: Este artículo aborda desde varios ángulos —Simmel, Lukács, Proust, Bergson, Platón, Hegel, Epicuro, Aristóteles y Descartes— el problema del tiempo, relacionándolo con dos elementos fundamentales: la animalidad y la muerte. Los primeros apartados se sirven de la perspectiva del filósofo italiano Remo Bodei y los últimos se apoyan en James P. Carse, historiador norteamericano de la literatura y las religiones, para proponer una reflexión ligeramente diferente sobre el tema, cuyo tratamiento es de larga data pero que nunca pierde su actualidad. La idea esencial consiste en mostrar que la filosofía y la literatura han sido estrategias paralelas diseñadas para disminuir la angustia asociada con el inexorable paso del tiempo y establecer con la propia muerte un vínculo marcado menos por la resignación que por la gratitud. Como trasfondo, la visión dolorida pero al mismo tiempo gozosa del poeta español Luis Cernuda y del peruano César Vallejo se invoca para concluir que experimentar el fluir del tiempo de una manera vital y no meramente reactiva constituye el único gesto verdaderamente saludable.

Palabras clave: Animalidad, muerte, tiempo, poesía.

Abstract: This article addresses the problem of time from various angles —Simmel, Lukács, Proust, Proust, Bergson, Plato, Hegel, Epicurus, Aristotle and Descartes— relating it to two fundamental elements: animality and death. The first sections draw on the perspective of Italian philosopher

Remo Bodei, while the last sections rely on James P. Carse, a North American historian of literature and religions, to propose a slightly different reflection on the topic, which has been treated for a long time but never loses its relevance. The essential idea is to show that philosophy and literature have been parallel strategies designed to diminish the anguish associated with the inexorable passage of time and to establish a bond with death that is marked less by resignation than by gratitude. As a backdrop, the sorrowful yet joyful vision of the Spanish poet Luis Cernuda and the Peruvian poet César Vallejo is invoked to conclude that experiencing the flow of time in a vital and not merely reactive manner constitutes the only truly healthy gesture.

Keywords: Animality, death, time, poetry.

Introducción

El flujo del tiempo ha sido un problema que desborda por completo una consideración de índole estrictamente técnica. Involucra los dos rasgos esenciales del ser humano: su pertenencia a la naturaleza y su finitud. Quisiéramos saber si es capaz —y hasta dónde— de afrontar estas dos determinaciones irreductibles. En este ensayo se aborda el problema en seis apartados que giran en torno a dos autores clásicos —George Simmel y György Lukács— y dos contemporáneos: Remo Bodei y James Carse. En el fondo se trata de una meditación sobre la poesía, que encuentra en Mallarmé y en Vallejo su impulso más poderoso.

Manar de la vida

Los sociólogos tienden a observar determinados procesos desde un punto de vista dinámico; por ejemplo, la automatización de muchos elementos de la vida ordinaria deja mucho tiempo, que luego no es tan fácil rellenar. Ambigüedades de la técnica. Muchas personas se quedan de pronto —dicho sea literalmente— sin nada que hacer. Ya no simplemente sobreviven, sino que intentan

no sub-vivir. Es el caso de la perspectiva sociológica de Georg Simmel: la gente hace cosas cada vez más excéntricas, marginales, exóticas, inservibles o absurdas:

Atravesando espacios lógicamente intransitables, se cruza con el deseo la luna del espejo que separa lo real de lo imaginario, se penetra en un mundo sin espesor que parece más significativo que el mundo en el que vivimos efectiva y tridimensionalmente. (Bodei, 2001: 22)

El mundo verdadero llega a ser más verdadero mientras más ilusorio se muestra. Lo es porque se viven simulaciones sin término. Incluso si se viaja, lo hacemos dentro de burbujas, en tours o viajes todo pagado. Nada es real, pero tampoco hace falta. Es muy pesado, o costoso, o finalmente opaco e insatisfactorio. Nos resulta suficiente lo real filtrado, purificado. Teniendo esto en mente, Remo Bodei contrapone al carácter abierto y frívolo del sujeto de Simmel el tipo trágico y severo de György Lukács: son agua y aceite. Verdad es que conocemos a unos y otros: gente abierta y extrovertida, gente huraña e inhibida. Comprobemos que casi cincuenta años median entre *El alma y las formas* (1910) y *La destrucción de la razón* (1952). Al principio, Lukács escribe en húngaro, pero pronto adoptará el alemán como lengua propia. Su primera influencia es Heidegger, aunque más o menos rápidamente se muda a un terreno hegeliano. Al comienzo se confiesa existencialista; enseguida, hegeliano y, al cabo, marxista. Un itinerario no poco interesante: va desde el entusiasmo hacia la desesperación. No es para menos, pues vive con especial intensidad la ascensión y caída del fascismo y la constitución y descomposición de la Unión Soviética. Su obra posee —nos agrade o no— una gran densidad; da mucho a pensar. En 1923 publica *Historia y conciencia de clase*, un libro de enorme importancia para el marxismo, que a partir de entonces porta el calificativo de *occidental*. Su postura se va radicalizando hasta acusar de irracionalismo a todo lo que desconozca o se oponga a la necesidad de universalización. Cualquier tesis que afirme la prioridad del individuo sobre el todo social será juzgada con —a veces muy injusta y unilateral— severidad. Mas si volvemos rápidamente a su narración, observaremos que Bodei comienza con Marcel Proust, novelista. En el fondo de los tiempos, no somos más —ni menos— que animales; la civilización sólo constituye una indumentaria, un vestuario, una máscara, un decorado. Convendrá por lo pronto interrogarnos a propósito de esa inmersión lejos de la historia de la civilización y en los abismos del tiempo. Lo que principalmente nos separa del animal es el pensamiento, pero este, si quiere cumplir sus promesas, no nos va a proporcionar un cuadro de la verdad. En realidad, se verá impelido a hacer lo contrario: la falsea irremediablemente al inmovilizarla. La solidifica. En el primer volumen de su obra, *Por el camino de Swann* (1913), Proust escribe:

Lo que las palabras nos dan de una cosa es una imagen clara y usual, como esas que hay colgadas en las escuelas para que sirvan de ejemplo a los niños de lo que es un banco, un pájaro, un hormiguero, y que se conciben como semejantes a todas las cosas de su clase. (Proust, 1998: 468)

Pensar no refleja al mundo; lo detiene, lo estabiliza, lo esquematiza, que es muy diferente. Si verdaderamente queremos el mundo, hay que dejar de pensar; si por el contrario, deseamos pensar, es preciso perdernos el mundo. ¡Maldición de Heisenberg! Intuir: ni sólo pensar, que equivale a clasificar, ni sólo sentir, que se disuelve en la pura duración. Difícil, pero no imposible: quizá basta *salir del encierro* en el que estamos por culpa del trabajo y de la obligación moral (llamémosles así por ahora). A fin de cuentas, las cosas —y la gente— acechan por detrás de su objetividad. Es posible alcanzarlas, pero solamente en la soledad, la oscuridad y el silencio. Si aprendiéramos a renunciar a la objetividad de cada hecho, no nos estaría vedada aquella fuerza que nos hace ser y haber sido: pues tampoco somos sólo sujetos, esquemas fungibles de nosotros mismos. La filosofía hará constante referencia a semejante poder; no se agota nunca en las parsimonias de una disciplina, menos aún en las obediencias de una mera asignatura. Ciertamente, cuando no vence el miedo, gana el cansancio. Pero la filosofía no necesariamente se extingue. La sigue habiendo justo en el instante en que nos sabemos capaces de reconocer una pulsión, una tensión, una ignición detrás de cada cristalización, de cada sedimentación: de cada abstracción. La vida probablemente se asoma —con frecuencia lo hace— por detrás de sus signos. Entendemos, casi desde el principio, su reto: quiere —queremos— sobrevivir al tiempo. Lo entendemos, pero también sabemos que el tiempo resulta invencible. ¿Sería factible recuperarlo? Al menos tendríamos que comprender *por qué no* estaríamos en condiciones de lograrlo. Seguramente la respuesta no estará muy escondida: no podemos simplemente vivir, porque sin un mundo nadie es capaz de hacerlo. Mundo del trabajo, mundo de la moral. Ninguno de ellos nos viene dado de antemano; estamos, prácticamente día tras día, después de la noche, obligados a hacerlos. Trabajar y ser buenos. En correspondencia con esta obligación, captamos de cada cosa —y de cada persona— sus instrucciones de uso y su posible valor mercantil. Somos, en este trance, como el rey Midas. ¡Curioso que, según la mitología, sea justamente Dioniso quien libere al rey de esa terrible maldición! La exigencia de sobrevivir nos conduce por el sendero de la razón, que es también el de la eficacia, pero ella estrecha y empobrece espantosamente nuestras vidas. Al final, podemos vivir más tiempo, pero, ¿para qué? No tiene el menor caso. Proust y Bergson hubieron de percibir con fuerza el poder —tan inmenso como últimamente impotente— de la memoria involuntaria. Ella no aparece dirigida por la necesidad de actuar, de prever, de intervenir, de tornar disponible. Es gratuita y excedente. El tiempo emerge en ella como un burbujeo incesante de novedades. Se contrapone punto por punto al tiempo cronológico, que a su turno es lineal, orientado e irreversible. Digámoslo sin complejos: es el tiempo de la fiesta. Del ocio profundo. No es lo mismo que el de la pereza absoluta, que ha podido llegar, por lo demás, a ser febril. Encontramos en estos pensadores un empeño casi heroico por extraer al individuo del hondo pozo de sus coerciones sociales. Se diría que sus motivos esenciales son fenomenológicos porque pretenden, como pretendió Husserl, ir al fondo de las cosas mismas. Desgraciadamente, ellas no están ni a la vista, ni a la mano. La ciencia y su sueño de objetividad amenazan a la vida en su fragilidad. Que esta misma sea un manantial sin oficio ni beneficio la expone y arriesga sin medida. Bodei no dudará en oponer —fraternalmente— a Proust con Bergson: el uno melancólico, el otro entusiasta. Uno mirando al pasado, el otro al futuro. Pero su idea del

tiempo permanece análoga: una emergencia sin fin. Una brotación nunca exenta de sendas perdidas, de ruinas, de vías muertas, de minas abandonadas. Extraviarse en ellas, ¿no será la única forma, o la más digna, de recuperar el tiempo perdido? Menos como aprovechamiento que como disipación; allí donde la voluntad sale sobrando.

Grumos del tiempo

La vida fluye: es tiempo. Pero el tiempo no precisamente se comporta como lo haría el agua —menos aún como el aire— existente en la Tierra. Forma grumos, bloques discretos. Panes polvorónicos, cadenas, espinas dorsales. No nos referimos al tiempo en general, sino, desde luego, al tiempo humano. Una vida humana no fluye sin restricciones ni agrupaciones de infinitud de tipos. Danza, gira en terrones. A menudo, las personas no se agitan; permanecen quietas durante meses, o incluso varios años. Pero, súbitamente, se activan. Cambian, se mueven, sorprenden, inventan, improvisan. En los tiempos modernos, cada persona, considerada en sí misma, se halla relativamente suelta y abandonada a su suerte. Los cursos de acción se le multiplican. Aparecen y se hunden. Flotan. Al mismo tiempo, se fragmentan, astillan y especializan. Sin embargo, ahora ya no se aprecia, como antes resultaba muy normal, su autonomía relativa, su libertad de movimiento, sino su remachado personal en un aparato de producción, intercambio y consumo cuyo sentido general ni siquiera podría ser sospechado. Las líneas de manufactura y ensamblaje se han independizado. El desierto —el Estado— crece. El espíritu ya no es un hueso, sino una pieza de metal o de plástico: una tuerca sin tornillo. Un popote en la nariz de una tortuga. La vida continúa fluyendo, pero como dislocada, tal vez irreparablemente fracturada. Ahora bien, mantenerse a la deriva no por fuerza es malo. ¡Aunque tampoco se antoja higiénicamente bueno! En la época de la ciencia, la filosofía busca para algún número limitado de individuos el núcleo de las cosas, porque vérselas con ellas como meros objetos conduce a callejones sin salida. Pero la dispersión del mundo moderno no se presta mucho para ello. Distrae demasiado. Conforman un inmenso, interminable juego de abalorios. Bergson, Simmel y Lukács representan vías paralelas dirigidas a recuperar o reinstaurar el sentido, eso que justamente se ha perdido entre los resplandores y claroscuros de la modernidad. El recuerdo involuntario, la aventura, la experiencia trágica: tres posibilidades que, por más que sea verdad que persigan lo mismo, una revitalización de la cultura, parecen negarse las unas a las otras. No hay, por donde se mire, a quién creerle. Se diría que todo va a depender, en última instancia, de nuestro temperamento, del talante que en cierto momento nos vaya a asaltar. György Lukács necesitaba un centro, y en un determinado período lo va a encontrar en la experiencia trágica —lo que él tiene por tal—. Bodei cita contundentes pero también sibilinas frases de *El Alma y las formas* y de *Historia de la evolución del drama moderno* (1911) para demostrarlo. Si queremos llegar hasta las cosas mismas, sólo la muerte —la posibilidad extrema de lo imposible— nos franquearía el paso:

Pues los hombres aman de la vida lo atmosférico, su indeterminación, cuya oscilación no termina nunca y tampoco se extiende nunca hasta el extremo; aman la gran incertidumbre como canción de cuna, monótona y adormecedora [...]. Pero los hombres odian lo inequívoco

y lo temen. Su debilidad y su cobardía se detendrán a acariciar toda inhibición que venga de fuera, todo obstáculo que dificulte su camino. (Lukács, 1913, como se citó en Bodei, 2001: 24)

La vida fluye y se difumina, sólo que en una dirección que da la incómoda sensación de no terminar de ir por buen camino. Los tiempos de la auto-regulación del mercado han llegado a su fin y se anuncia ya, en casi todo su poder siniestro, el fantasma del totalitarismo. Urge hacer algo, pero, ¿qué? La ciencia coloniza el mundo a su insensible y avasallante manera, y se adivina que Dios se ha retirado de él sin sus merecidos homenajes. Quedan solamente, para alimentar nuestra consternación, el Estado y el capital: a saber, la disciplina y la producción. Ambas, sin escape, bastante miopes. La amenaza de una inminente recaída en la barbarie se dejará entonces sentir con regular intensidad. En definitiva, no desaparece la metafísica: sólo se intenta remozar para afrontar una situación inédita. Se ha reemplazado al Dios trascendente con una voluntad de cambio —con un principio de esperanza— que se prevé que actúe como palanca mitológica. Es que los tiempos solamente han madurado, en la modernidad, quizá para hacer de la muchedumbre una pasta menos rígida: se encuentra a punto de turrón. Dócil, pero ansiosa. No nos parece cortés echarle la culpa.

Deshacerse de lo real

Un filósofo no le teme a la muerte. Le preocupa, desde Sócrates, otra cosa: ¿cómo puedo saber que hice o no hice lo correcto? Ocuparse en un *después* de la vida puede ser legítimo e incluso interesante, pero, filosófico, en absoluto lo es. Nadie sabe si hay un después; nadie ha vuelto de allí. No existe un *más allá*. Esta vida es todo; se termina y punto. Obviamente, debe añadirse que se termina para alguien; no para todos. Podrán ser muchos, miles o cientos de miles, como en una guerra o una epidemia, en una erupción volcánica o un maremoto o un accidente nuclear. Pero, por terrible que haya sido la mortandad, por profundas que sean las heridas, la vida continúa. Nadie ha resucitado. Nadie ha visto una cosa así, nunca con sus propios ojos. Son decires. Sueños diurnos, delirios. Ahora bien, la justificación filosófica de este desinterés puede variar. Sócrates, según Platón, separaba limpiamente el alma del cuerpo. Cada persona *es* el alma, su propia alma, pero solamente *tiene* un cuerpo. Y como la muerte únicamente le acaece al segundo, no hay razón alguna que justifique mi angustia. El *yo* no muere. Nada que muera le puede afectar; nada que nazca-y-muera podría hacerle mella alguna al alma. Son dos sustancias heterogéneas: lo inmortal por una parte, lo mortal por la otra. Pero no puede existir simetría entre esas partes: lo primero ejerce su poder sobre lo segundo, nunca al revés. El hábito no hace al monje. El título tampoco —qué triste— hace al filósofo. ¿Qué quieren uno y otro? El cuerpo pide alimentación, cobijo, placer, diversión, deporte, lucha, sexo, ejercitación, descanso; el alma necesita una sola cosa: la verdad. Es muy comprensible que a Sócrates no le asuste morir: ¡ya ha muerto en vida! Preguntemos por qué el alma se interesaría exclusivamente por la verdad. La respuesta no será inencontrable: porque, siendo lo contrario del cuerpo, sólo podría apetecer algo completamente opuesto al deseo. No parece fácil percatarse de esto: la verdad no es —ni puede ser— objeto de deseo. Sócrates, ayudado

por Platón, le ha dado toda la vuelta al asunto: es necesario postular aquello que no existe a fin de dominar aquello que realmente existe —y que, en cuanto tal, no se ajusta al deseo—. En otros términos: la verdad no existe, pero *debe* existir —si queremos ordenar la vida, meterla en cintura. En consecuencia, *debe* existir una facultad capaz de percibir eso que no existe. Llamémosle alma. Más tarde recibirá otros nombres; dará igual. Lo importante será apostar por ella, *contra* el saber y el querer —el sufrir y el alegrarse— del cuerpo. ¿Se entiende por qué razón a Sócrates no le preocupa morir? No se negará la presencia de un aire noble y serio en este gesto. Pero se deberá hacer notar que también tiene un precio demasiado alto: si no me preocupa la muerte, es porque *tampoco* me preocupa la vida. El alma —al filo de la mayoría de los *Diálogos* de Platón, pero en particular en el *Fedón* y en el *Menón*— ha de ser: lúcida, independiente e intemporal. Es decir: exactamente aquello que el cuerpo *no* es. Este consiste en ser dependiente, incompleto e imperfecto. No todo el tiempo, pero es cierto que, con regular frecuencia, se confunde y equivoca. ¡Pero es precisamente eso que somos! No, dirá el platonismo: estamos *lastrados* por ello. Cuesta trabajo admitir que semejante resistencia defina, en adelante, a la filosofía. Cuesta muchísimo trabajo conceder que *esto* continúe siendo filosofía. La verdad se ha inventado para negar a lo real, para suprimirlo y para que en su lugar pueda aparecer algo con lo que nos sería posible *hacer* algo. La verdad hace *factible* nuestra persistencia, nuestra pervivencia en el mundo. Pero, ¿equivale esto a vivir?

La vida filosófica es, así, un largo y deliberado ejercicio para separar el alma del cuerpo [...] sólo el cuerpo puede morir. El alma, debidamente purificada, permanecerá intocada por la extinción del cuerpo. De hecho, el alma poseerá ahora una visión directa de la verdad, sin ninguna posible contaminación del cuerpo. (Carse, 1987: 33)

La tarea queda desde ese momento nítidamente delineada: *liberarse del cuerpo*, que, sin apelación, será concebido como un fardo y un peso muerto. La verdad sólo podría hacer acto de presencia delante de un alma desnuda. Se vería en ello una cierta clase de erotismo, al menos, pero que el mundo no se mantenga inmóvil será, para esta teoría, señal de la impotencia humana: la verdad *no debe* reconocer la indiferencia de las cosas. ¡Se mueven demasiado! ¿Nos suena una campana? Platón abre un inmenso boquete en el pensamiento: no es que la verdad no tenga ya nada que ver con lo real, sino que, respecto a este, *no es posible seguir jugando en sus propios términos*. Porque no se trata ya de ajustarnos al hecho incontestable de la caducidad y la muerte, ya no se trata, como intentaron los primeros filósofos, de pensar la *physis*, sino de hacerle frente y aprender a vencerla. No es en modo alguno asunto de aprender a pensar, sino de ganarle la partida, y si para garantizarlo es forzoso separar al mundo en dos mitades —inmortal y mortal, alma y cuerpo— se tendrá que cumplir ese juego sin contemplaciones. Solamente que por ese camino, que no es otro que el de la metafísica, la vida ni siquiera va a poder ser reconocida. "Dejemos que el tiempo y la muerte tengan el cuerpo, nuestra tarea es encontrar la vida en otra parte" (Carse, 1987: 33). Esto parece lógico, pero lo cierto es que más bien dan ganas de llorar. ¿Dónde podría estar el error? En la identificación de la verdad —que es un producto del deseo— con lo real. Es cierto: a lo real —a la *physis*— los

movimientos y evoluciones del humano lo tienen sin cuidado. Lo real puede ser alternativa o sucesivamente cataclísmico o indeciblemente sosegado. Así es la vida, pero a Platón tal proceder lo pone de nervios. ¡No estamos jugando! Semejante seriedad conducirá, andando el tiempo, a la necesidad de Dios. La metafísica dará juego a la teología; sin Platón no existiría el cristianismo. Se comprende: ya no queremos hacerle justicia al mundo, sino imponerle *nuestra* idea de justicia. No es justo que Sócrates muera; luego su muerte sólo podría ser una ilusión. Muere, en todo caso, aquello que *debe* morir. ¿Por qué? Porque las cosas que nos dan a conocer los sentidos nos atan a las cosas del mundo. Y eso, ¿qué tendría de malo o de perverso? Que nos tornan insaciables y egoístas. Para Platón, sólo se puede —y se *debe*— amar aquello que *no muere*: no hacerlo nos hace sufrir. ¿Y qué tiene de malo sufrir? ¿No habría entonces que permitirse —y propiciarse— un aprendizaje del dolor? No, porque la metafísica ya realizó sus apuestas esenciales: la meta consiste en vencer a la muerte. Y si la vida se enreda entre las patas de este carruaje, ya ni modo. La postura de Platón apenas podría ser más incongruente:

Por lo tanto, la muerte no tiene más realidad que la escenografía pintada en un teatro. Si llegamos a creer que el escenario es real, entonces también creemos que todos pereceremos tras la última línea del acto final. Platón estaba convencido de que cuando la última línea ha sido dicha, el escenario es removido y la conversación continúa en un escenario diferente. (Carse, 1987: 48)

Remover la muerte de la vida, negarla o liquidarla, significa lograr que la vida misma se levante o dibuje como un escenario sin ninguna existencia real. Este es el infame resultado de confundir a la verdad con lo real. Y será, más o menos, lo mismo que proponga Hegel. Pero peor.

Lo real y el deseo

Lo real representa todo aquello que Platón —y el platonismo en todas sus formas— se han prohibido tomar cabalmente en cuenta. No es que no lo perciban; pero es preciso, natural, imprescindible, desestimarlos, minusvalorarlos. Es sencillo ver por qué: básicamente, porque no se ajusta al deseo: a *nuestro* deseo. Lo real resbala y se pierde; nada puede ser, ni siquiera pretender ser, su propietario. "Equívoca delicia. Esa hermosura / No rinde su abandono a ningún dueño; / Camina desdeñosa por su sueño, / Pisando una falaz ribera oscura" (Cernuda, 2018: 54).

Nunca acabamos de conocerlo; pero no importa, porque lo real da título, justamente, a ese límite a partir del cual comienza algo y termina el conocimiento. Platón intercambia aquello que *puede conocerse* por lo que *es*; y así rueda, casi perfectamente, el mundo. El conocimiento —el Reino de las Ideas eternas— se encasqueta a lo real. ¿Podría ser de otro modo? Desde luego; Aristóteles se percató muy bien de que el camino a las Ideas no se garantizaba más que partiendo de los sentidos, en absoluto despreciándolos y haciéndolos a un lado. Las Ideas existen, pero hay que llegar, no sin esfuerzo, no sin ensuciarse, a ellas. La inmortalidad del alma no sólo no se sostiene, sino que, si nos detenemos a pensarlo, no hay necesidad de postularla. Todo comienza, cada vez, de cero. Pero

entonces va a ser necesario, para evitar el vértigo, para no empezar efectivamente de cero cada vez que abrimos los ojos, postular algo análogo a fin de introducir el orden, el sentido, y Aristóteles lo va a hallar en el concepto de causa. Todo existe *por algo*, para satisfacer algo: para cumplir un fin. Se ve a dónde va a parar, a fin de cuentas, una convicción como esta: si hay verdad, se debe a que existe el *deseo* (humano) de verdad. ¿Habría Ideas en ausencia de esa sed? Pues, dicho con rigor, no. El error de Aristóteles resalta aquí con mucha claridad: pues no hay nada *natural* en querer saber. Que el mundo sea un inmenso sistema de relaciones causales revela, igual que con Platón, más de nosotros y de nuestras obsesiones que del mundo mismo. Cada cosa *quiere* ser algo: una bellota es una bellota —y el deseo de convertirse en roble—. No se percibe, ciertamente, la necesidad de postular la inmortalidad del alma (individual), pero el orden del mundo se encuentra firmemente garantizado por el encadenamiento de una causalidad que, sin escape, se remonta a una causa de todas las causas. El mundo depende del trabajo y la potencia de un motor inmóvil. Principio —y fin—. Todo es y debe ser redondo. Sin ello nada resultaría inteligible. Vistas así las cosas, desplazarse de la trascendencia a la inmanencia no podrá modificar realmente el modelo. El motor inmóvil no se coloca en un sitio aparte, como en Platón, pero sigue siendo el centro, el núcleo, el corazón de todo. Ocupa el mismo lugar del alma; ella no sobrevive a la desaparición o descomposición del cuerpo, pero ejerce sobre él un dominio inapelable. A este no le queda otro remedio que obedecerla. El Reino de las Ideas recibirá otro nombre, pero no cambiará demasiado su función: no es más —ni menos— que el dominio. Evidentemente, postular un motor inmóvil del que en última instancia dependerá el movimiento de la multiplicidad empírica, no se podrá hacer sin perder algunos rasgos y ventajas que para el platonismo seguirán siendo esenciales: el modelo se hará más mecánico y menos vivo: más rígido y menos elástico. Han sido borrados, en particular, el misterio y la pasión. "En ella el éxtasis no tiene cabida, ni tampoco la espontaneidad del genio en sus destellos, y la tragedia es impensable" (Carse, 1987: 55). No extrañará que el cosmos aristotélico haya alimentado durante siglos a la ciencia, que, andando el tiempo, también se adueñará del mundo. Todo ha de ser predecible, y tendría que poder ser minuciosamente explicado. De ahí al Hegel de la desconcertante reversibilidad entre lo real y lo racional —formulado explícitamente en sus *Lecciones de filosofía del Derecho* (1825)— no media demasiada distancia: si la mente puede concebirlo racionalmente, la naturaleza lo adoptará como necesario. ¿Es esto excesivo? Lo será, sin duda, para un cristiano, cuya religión pronto se hará oficial, y a quien no cuadra un mundo que deje afuera o disminuya el rol del libre albedrío. La libertad —así entendida— representa una pieza imprescindible para su modelo. Finalmente, Aristóteles no ha sido lo bastante radical. Pero para algunos, según podemos verlo, habrá llegado demasiado lejos.

Bajarle a la angustia

Si la política no es ni puede ser la solución —una conclusión que nos impondrá la más elemental experiencia—, no deberíamos temer retirarnos, lo más que podamos y como ello nos sea posible, de la vida pública. Semejante retirada, lo queramos o no, representa en sí misma, en toda su eminencia, una acción política. En este punto, la filosofía se asemeja a la religión: sólo si se asume a plenitud

como opción personal, íntima, adquiere sentido. Adosarla al Estado únicamente podría acarrear distorsiones innecesarias; en el límite, se corromperá. Bastaría una mirada a la historia de la Iglesia y de sus movimientos contestatarios para comprobarlo. De Platón a Heidegger, las evidencias respecto de la filosofía serán contundentes. Porque incluso haciendo eso —reduciendo lo filosófico a lo político— se advertirá, tarde o temprano, que el monismo —léase la persuasión de que la naturaleza es una: de que no hay cabida para lo sobrenatural— explica por qué razón la política siempre tendrá por destino final el fracaso. Lo humano —también lo mostrará, *more geometrico*, Spinoza— no es un reino dentro de otro reino. Por su parte, Aristóteles revelará su ascendencia platónica al imaginar que las *formas* serían las responsables de asegurar dicha unidad; pero para Epicuro (341-271 a. e. c.) y para sus seguidores tal dependencia de la mente humana ya no será obligatoria. Lo real se halla compuesto de átomos, como enseñaban Demócrito y Leucipo. No se necesita, en verdad, nada más para comprender a la naturaleza; hasta la ciencia moderna se rendirá a semejante evidencia. Por lo demás, y a diferencia de Demócrito, para Epicuro es preciso aceptar que a los átomos no los obliga solamente una causalidad mecánica, sino que existen en medio y diríase que por virtud del azar. Lo cual será cualquier cosa menos simplista. Si el átomo se desvía espontánea e impredeciblemente, imaginemos ahora lo que ocurrirá con los humanos —y con sus vínculos—. La pregunta surge de nuevo, intemperante: ¿sería factible una ciencia, un conocimiento exacto, de un mundo del que no nos sería posible erradicar el azar? Todo cobrará en adelante el aspecto de una apuesta. No se trata de afirmar que lo real sería enteramente incomprensible, sino de admitir que *sin* lo incomprensible sería cualquier cosa menos real. En Epicuro y Lucrecio, lo incomprensible será equivalente, según vemos, a lo impredecible y espontáneo. Al eliminar este factor de nuestras ecuaciones el mundo se partirá irremisiblemente en dos: hará su aparición, irresistible, mayestático, lo sobrenatural. Entonces teñirá de manera prácticamente irreversible todo lo que podría pensarse de lo real. Lo tendremos que volver a introducir, sin falta, pero al precio de, literalmente, desnaturalizarlo. Será inoculada en nuestra representación, de modo subrepticio, la noción de *voluntad*: "La vida no es un fenómeno autoiniciado, como quería Platón, ni una expresión de la teleología de la materia, como pensaba Aristóteles. Para Epicuro, es un accidente" (Carse, 1987: 60). Una conclusión de este calado repugna más a la autoestima que a la inteligencia. Pero ahora resulta muy claro que, para Platón y para Aristóteles, el conocimiento se va a esgrimir invariablemente a manera de un exorcismo contra lo real —entendido y admitido ya, en Demócrito y Epicuro, como cambio y azar—; esto será lo más característico de la metafísica, que, pasando por encima de los siglos, se extenderá imperturbable y dueña de sí hasta arribar a nuestra tecnociencia. ¿Conocimiento de lo incognoscible? Parece un oxímoron. Pero lo que ante todo desea Epicuro es no engañarse; y eso parece suficiente para eludir y suprimir sufrimientos artificialmente producidos. Porque sólo experimenta miedo a la muerte aquel individuo a quien previamente se le ha infectado con la nociva, tóxica idea de que él va a continuar viviendo tras la muerte para recibir un castigo por sus errores y faltas —o un premio por sus virtudes y aciertos—. La policía se torna sobrenatural. Que la existencia sea un accidente significa, en términos morales: *a nadie ni a nada le debo nada*. ¡Esa, y ninguna otra, es la libertad! Ni la religión ni la metafísica se aprecian en

posición de aceptar algo así; si existe, si ha existido, tiene que pagar. Y, por si esto no fuera suficientemente ofensivo con el individuo empírico, todavía se ha ideado otra razón, otro tema anexo, para sufrir sin necesidad alguna: la esperanza de que podría ser de otra manera. Quedamos así atados a un futuro cuya realización va a hacer inhabitable el presente; lo hará ver miserable. Y tal estrategia, para nuestra mayor consternación, funcionará admirablemente. ¿Por los siglos de los siglos? Lo de Epicuro y Lucrecio *es* filosofía; la muerte no tiene en absoluto el sentido de un castigo, sino que *es parte* de la vida.

De hecho, nuestro deseo es estar por encima de lo accidental que causa nuestra miseria, pues es un deseo que se origina en nuestra impotencia ante el poder de la muerte, y que a la vez confirma esa impotencia. Lo que significa entregarnos a una lucha que no podemos sino perder. (Carse, 1987: 61)

De Epicuro a Spinoza y Nietzsche, y de este a Bataille y a Foucault, prevalecerá una incompreensión interesada; no es que sean difíciles de entender, sino que estos filósofos se han colocado fuera de la trinchera de semejante estrategia. ¡Serán, por lo mismo, demasiado fáciles de malentender! Porque no va a ser nada complicado constatar que Epicuro se ha dado cuenta de que el miedo y el sufrimiento son instrumentos de la impotencia ideados *ex profeso* para cerrar los ojos. La política se va pareciendo peligrosamente a la religión —o al revés—, porque a ambas las moviliza el mismo propósito: *ordenar*, por encima de todo, y cueste lo que cueste. El enemigo será desde entonces el caos y la anarquía, que nunca han tenido lo que se dice buena prensa. ¡No, por cierto, en la ya muy dilatada época de la metafísica! Epicuro no tiene ni aprensión ni sueños diurnos respecto del futuro, porque, exactamente como repetirá centurias después Mallarmé, *nada puede abolir el azar* (Mallarmé, 1914: 24). Ninguna tirada de dados. Si se pudiera abolir el azar, sobrevendría una intensa y profunda tristeza. Lo fortuito, es decir: lo real, simplemente no puede ser ordenado. En el futuro sólo existe una cosa segura, y no podría ser otra que la muerte. No se trata de que el deseo se extinga —tal como pretenderá el budismo fuera de Occidente— sino que, al menos, *no se confunda* con lo real. Sea lo que al cabo sea, este no va a estar diseñado para colmar nuestro deseo. La felicidad no consiste en satisfacer nuestras artificialmente infladas necesidades —eso llega a ser un cuento de nunca acabar—, sino en percatarse de que no es tan difícil darles lo que piden. Ni la fama, ni el honor, ni el éxito, ni la ambición, ni siquiera el sexo tendrían que ser obsesivamente satisfechos. Habría en el epicureísmo todo un *Tratado de las pasiones*. ¿Podrían no volverse tiránicas? Ni pensar en eliminarlas. La vida consiste precisamente en librarse de sometimientos semejantes. Las religiones triunfantes son futurocéntricas: subordinan al presente, lo desvalorizan. Se entiende el motivo esencial de elaborar, más de dos mil años después, ontologías del presente. Vivir el instante en su eternidad; eso sería más que suficiente. No extrañará por ello que el famoso sentido de la vida pierda aquí su dramatismo: ella no se deja regir por valores últimos situados en el más allá, sino por la espontaneidad, la alegría y la generosidad derivadas de simplemente sentirse vivos. No cualquiera.

El cadáver siguió muriendo

¿Qué significa ser modernos? Dudar de la validez de todo lo que nos han dicho y enseñado respaldándose exclusivamente en la fuerza de la autoridad. ¡Una definición que hace de la moderna una actitud sumamente antigua! Resulta inevitable, por lo mismo, preguntarnos qué había *antes* de Descartes; porque es común fechar el comienzo de la Edad Moderna con sus *Meditaciones metafísicas* (1641). El filósofo francés no rechaza allí todo lo que se dijo en el pasado, no lo tilda de falso; pero igual lo va a considerar inadecuadamente fundado. No es verdad, en particular, en virtud de que lo haya escrito el gran Aristóteles. Si el de Estagira ha dicho alguna cosa con semejante pretensión, se debe a que lo ha pensado de acuerdo con la razón. No está equivocado por ser Aristóteles, ni a la inversa ha acertado por ello, sino que vale por haber sabido dejarse guiar merced a una facultad que se halla presente en todo el mundo. *Eso* es moderno. Ahora bien, la razón, ¿es una facultad? Allí anida un enorme problema. No sabemos, con certeza, ni por anticipado, si la razón es síntoma de fuerza —o de debilidad—. Así que Descartes no ha dudado, al final, como prometió, de todo: dio por descontado que dudar es prácticamente lo mismo que razonar. Y, además, que para asegurar la pulcritud de la razón, su buen funcionamiento, es preciso determinar un punto de apoyo completamente libre de dudas. ¿Existe algo así? Nada menos seguro. Después de todo, el *yo pienso* se ha mostrado, desde el principio, bastante frágil y endeble. No es en absoluto seguro que *un* yo —empírico o concreto— piense, ni tampoco que *el* yo —como estructura— lo haga o se halle capacitado para hacerlo. La cuestión, formulada en términos un poco más técnicos, remite a la fuerza del *ego cogito*: o es demasiado débil —y se disuelve ante las certezas de los sentidos—, o es demasiado fuerte —y entonces borra la frontera entre el yo y el mundo (o, más exactamente, entre el yo y lo real)—. No nos va a quedar aún suficientemente claro si continuamos habitando un mundo cartesiano, o si se ha fracturado sin remedio. Pero Kant trabajó en una importante corrección: sin crítica, la razón se empantana. Los empiristas tampoco, según él, han atinado en su búsqueda, porque los sentidos necesitan una estructura previa, una especie de pizarrón en el que podrían ser inscritos sus datos. ¿De dónde lo saca el sujeto?

El yo trascendente de Kant no podría conocerse a sí mismo más de lo que la luz pudiese iluminarse a sí misma o el oído pudiera escucharse. De la misma manera, el mundo objetivo no debía ser negado, pero la razón tampoco podía adentrarnos en sus entidades dándonos el conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas. Como el yo, el mundo es trascendente. (Carse, 1987: 372)

El yo no es el sujeto; ni siquiera podemos asegurar que sea la sede del pensamiento. ¿Entonces? Para Kant, bastará con comportarse *como si* existiera Dios y fuera innegable la inmortalidad del alma. No sirven para otra cosa; ambas ideas son indispensables únicamente a fin de que la sociedad no se disuelva y retorne al caos. Una solución ciertamente difícil de admitir bajo esa forma: hace del conocimiento un elemento casi inservible. Ni el yo puede realmente asegurarse de nada, ni el objeto cubre la totalidad del mundo. Y como esto no podría quedarse así, Hegel se dispondrá a

efectuar el acto circense más espectacular de toda la modernidad: decidió que el espíritu (el yo-nosotros) era capaz de llevar a su propio núcleo o corazón esa alteridad absoluta que es la muerte. "En otras palabras, Hegel es el primero en intentar llevar la muerte al centro de la vida para ver lo vivo no como lo no-muerto o lo todavía-no-muerto sino como *mortal*" (Carse, 1987: 373). Es notable, asombrosa, la sutil violencia que aquí vamos a encontrar en obra. La solución de Hegel consiste, al menos en una primera instancia, en concebir al pensamiento justo como eso: al modo de un ser vivo que, por lo mismo, no podría no ser mortal. Uno piensa de inmediato en el Dios cristiano: un absoluto que deviene relativo al extremo de vivir su propia muerte para salvar al mundo. Honradamente, Hegel no ofrece —ni puede ofrecer— otra cosa. Pues de lo que en el fondo y de principio a fin se trata es de salvar al individuo *en el mismo movimiento* en que se salva el mundo, pero el hecho es que lo único que aquí se salva va a ser la religión. Al decir esto no creo estar eludiendo un problema, sino planteándolo en sus más justos y rigurosos términos. El despliegue conceptual de Hegel no tiene desperdicio y alcanza un nivel de majestuosidad que nos deja admirados; próximos a la mera estupefacción. Pero lo que *quiere* con semejante despliegue no va a ser satisfecho. No *podría* serlo. La conclusión de Carse, cuya inclinación por Kierkegaard apenas puede ser disimulada, es la siguiente:

Hegel tuvo éxito en situar la mortalidad en el centro mismo de la existencia humana, un logro que ningún pensador anterior podría haber reclamado; sin embargo, el método que diseñó demostró tener un apetito que no se satisfaría hasta haber absorbido toda discreta manifestación del Espíritu en el todo. *Hegel tuvo éxito en encontrar un sitio para la muerte en la estructura del pensamiento, pero al hacerlo no dejó sitio para lo individual.* (Carse, 1987: 385).

Éxito lógico, fracaso existencial. La *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807, constituye la fiel narración de este amargo triunfo. El espíritu es el sujeto —ojo: no el individuo—, que consiste en no conformarse con lo que hay —y en irse deslizado a través de varios escenarios sucesivos: la certeza sensible —concesión hecha sin duda a los empiristas: lo real existe, y el cuerpo (oscuramente) lo sabe—; la percepción —lo real se encuentra diferenciado en cosas ya en sí mismas distintas—; el entendimiento —esas cosas están referidas, enlazadas unas a otras—; la autoconciencia —los seres se devoran unos a otros, o se someten unos a otros, o huyen unos de otros—; y, para cerrar el teatro, la razón —la reconciliación de lo necesariamente separado—. De principio a fin, el espíritu lleva la batuta. Majestuoso, pero excesivo y, por lo tanto, filosóficamente defectuoso. No hemos llegado, pese a todos sus malabares, más lejos que Descartes: el *cogito* sólo podría ver a Dios al fijar la mirada en el absoluto —es decir: en la muerte—. Hegel incluso quiere más: que sean lo mismo. Yo y Dios. Tal cual. Así concibe al *Geist* (espíritu). No el fichteano yo *frente* al no-yo, sino el mismo y el otro unificados, fundidos en uno. Místico a tope, el señor. No se podrá disimular —ni falta haría— su ascendencia cristiana: desde ella, esta trans-fusión simple y llanamente se denomina fe. Hegel se encarama a las espaldas de Platón y afirma que el pensamiento mismo está vivo, es decir: que muere. ¿Cómo podría estar hablando en serio? Tal vez

esto sea justamente lo peor: no lo dice por un mero capricho. No hay arbitrariedad alguna. Es *perfectamente lógico*. ¡Pero la vida no es así! Por tal motivo, la certeza sensible será despachada rápidamente: en ella emerge lo real, pero sin restos ni briznas del espíritu. ¡Así no se puede trabajar! Es la materia prima del arte, pero el arte no llega nunca a ser tal si no lo inerva el espíritu. Hegel no va a cambiar jamás de estrategia: la certeza sensible *ha de morir* a fin de ceder su sitio a la percepción, y así sucesivamente. Una muerte muy conveniente, sin duda. Quizá pensando en eso se lamentaría el poeta: “Pero el cadáver, ¡ay!, siguió muriendo” (Vallejo, 1979: 211).

A modo de recapitulación

Que lo real —el tiempo vivido— se halla removido es lo propio de la edad contemporánea. Remo Bodei contrapone a Simmel y a Lukács como testigos privilegiados de semejante remoción. Pero donde se localiza la formulación más profunda del problema es un narrador: Marcel Proust. Se trata de comprender que el pensamiento, apoyado en el lenguaje, congela el paso del tiempo. Sin embargo, se espera del pensamiento una reflexión. La vida no se asfixia del todo. No sólo somos ejemplares del *Homo Sapiens*: la vida no se agota en su cuadrícula. La filosofía moderna ha apostado por la razón, pero ella pronto se anega y paraliza. Descartes, Kant y Hegel intentarán blindar —inútilmente— al sujeto. Con el último se llegará al límite: el absoluto ha de morir para ser de verdad absoluto. Esta solución es religiosa, no filosófica. Por eso, Kierkegaard entrará al quite. El mortal debe poner a la muerte a trabajar. Un resultado terriblemente ambiguo. **¶**

Bibliografía

BODEI, Remo (2001). *La filosofía del siglo XX*. Alianza.

CARSE, James (1987). *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*. FCE.

CERNUDA, Luis (2018). *La realidad y el deseo (1924-1962)*. Alianza.

DESCARTES, René (1987). *Meditaciones metafísicas*. Gredos.

EPICURO (2012). *Filosofía para la felicidad*. Errata naturae.

LUKÁCS György (1966). *La novela moderna*. Era.

LUKÁCS, György (1968). *El asalto a la razón*. Grijalbo.

LUKÁCS, György (2013). *El alma y las formas*. Universitat de Valencia.

LUKÁCS, György (2021). *Historia y conciencia de clase*. Siglo XXI.

MALLARMÉ, Stéphane (1914). *Un Coup de Dés*. Gallimard.

PLATÓN (2014). *Diálogos*. Gredos. Vol. III.

PROUST, Marcel (1998). *En busca del tiempo perdido*. Alianza. Tomo 1.

VALLEJO, César (1979). *Obra poética completa*. Ayacucho.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>