

## **Pequeñas doctrinas de la soledad**

# Pequeñas doctrinas de la soledad

MIGUEL MOREY



sextopiso

Todos los derechos reservados.  
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,  
transmitida o almacenada de manera alguna sin el permiso previo del editor.

© MIGUEL MOREY, 2015

Primera edición: 2007

Segunda edición: 2015

Copyright © EDITORIAL SEXTO PISO, S. A. DE C. V., 2015

París 35-A

Colonia del Carmen, Coyoacán

04100, México D. F., México

SEXTO PISO ESPAÑA, S. L.

C/ Los Madrazo, 24, semisótano izquierda

28014, Madrid, España.

[www.sextopiso.com](http://www.sextopiso.com)

Diseño

ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Impresión

KADMOS

ISBN: 978-84-16358-27-4

Depósito legal: M-24861-2015

Impreso en España

## ÍNDICE

PREFACIO	7
La noche sienta doctrina	9
UNO	29
Beckett contra Descartes: ¡piensa, cerdo!	31
Antonin Artaud: el cuerpo y la gramática	39
El sistema del infierno según W. S. Burroughs	59
Henri Michaux, explorador	69
Henri Michaux: una crítica de la razón geométrica	83
Viaje con Malcolm Lowry: las desventuras del buen samaritano	97
<i>Excessere omnes...</i> Invitación a la lectura de Georges Bataille	113
<i>Satisfaction (I can't get no)</i>	125
De la santificación de la risa	149
DOS	179
El secreto del cuentista	181
La formación del pícaro	195
La invención de la literatura (Apuntes para una arqueología)	215
El Occidente de los intelectuales	225
Causas perdidas (Otoño del 90)	241
El aprendizaje del fracaso	247
La escritura filosófica: pensar, leer, escribir	251

TRES	267
España en negro	269
¿Qué es un poema en prosa?	275
Los usos del vocativo (Monólogo en el limbo)	279
Del conocimiento haciéndose	289
Pequeña doctrina de la soledad	297
CUATRO	325
<i>Kantspromenade</i> . Invitación a la lectura de Walter Benjamin	327
Cuadernos de notas	339
Leer y releer	343
La prosa del superviviente	347
La contemplación callejea	351
El tejido de la experiencia (Walter Benjamin, valor de uso)	355
El sonido se presenta como figura de arena	365
POSTFACIO	395
De la conversación ideal. Decálogo provisional	397
Carta a una princesa	415
REFERENCIAS	421
Sobre los textos	423
Del autor	431

## PREFACIO

«El pensador: es ahora el ser en quien la aspiración instintiva a la verdad y esos errores que conservan la vida libran su primer combate, una vez que la aspiración a la verdad se ha revelado también como potencia conservadora de la vida. Ante la gravedad de este duelo, todo lo demás carece de valor: se plantea así la cuestión última de la condición de la vida y se emprende la primera tentativa para responder a esta cuestión mediante la experiencia. ¿En qué medida la verdad soporta la asimilación? Ésta es la cuestión, éste es el experimento».

F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*  
- *la gaya scienza*, § 110

## LA NOCHE SIENTA DOCTRINA

*Para Carmen*

«Cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico ofrecido al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo».

MARCEL PROUST, *Le temps retrouvé*, 1927

El hombre es el único animal que se acompaña. Y muy probablemente sea saber acompañarse todo cuanto de fundamental puede alcanzar a saber el hombre. En todo caso, lo seguro es que sin este saber cualquier otro saber de nada vale. Hasta donde alcanza la vista, es posible singularizar en el espacio y en el tiempo mil y una variantes culturales tanto en las formas de darse compañía como en los modos de exhortación a comportarse correctamente y conducirse de modo adecuado. En el suelo más remoto de nuestra tradición, el *conócete a ti mismo* délfico, la voz del demonio socrático o el platónico diálogo del alma consigo misma señalan de modo inequívoco la preeminencia concedida a este saber.<sup>1</sup> Y aun el día de hoy, y a pesar de tantas cuantas banalizaciones lo amenazan, nuestro cotidiano cara a cara con el espejo sigue siendo un momento señaladamente grave y elocuente.

1 De entre las particularidades de la práctica educadora de Sócrates, Diógenes Laercio destaca que «exhortaba a los jóvenes "a que se mirasen frecuentemente en el espejo, a fin de hacerse dignos de la belleza, si la tenían; y si eran feos, para que disimulasen la fealdad con la sabiduría"» (*Vidas de los filósofos más ilustres* 11, v, 13).

En el diálogo de cada cual consigo mismo, el interlocutor ha recibido a lo largo de la historia nombres bien diversos. Se le ha llamado alma, conciencia, sujeto, yo, uno mismo y tantos otros nombres siempre excesivos, siempre insuficientes también en su intento mismo por determinar ese otro polo de nuestro tuteo íntimo, esa inasible compañía que tanto nos habla sin voz como escucha —siente, asiente, disiente— y calla. «No aspire, alma mía, a una vida inmortal / empero agota los recursos factibles»,<sup>2</sup> escribió Píndaro en tiempos arcaicos, con unas palabras que han llegado sin embargo cargadas de sentido hasta nuestros días. Y hace sólo escasas décadas, escuchábamos el penúltimo aliento del Innombrable, diciendo(se): «Viste la luz por primera vez tal y cual día y ahora estás boca arriba en la oscuridad», para añadir a continuación: «Acabarás tal como estás ahora».<sup>3</sup> Entre ambos vocativos transcurre la historia entera de la literatura, si se quiere, pero también media algo más esquivo que, en lo fundamental, tiene que ver con el modo en que los hombres tratan de acompañarse, esto es, de interpelarse y conducirse.

2. *Pítica* III, 61-62.

3. Decididamente el fragmento debe citarse completo (S. Beckett, *Compañía*, trad. C. Manzano, Anagrama, Barcelona, 1982):

«Una voz llega a alguien en la oscuridad. Imaginar.

A alguien boca arriba en la oscuridad. Lo nota por la presión en la espalda y los cambios de la oscuridad, cuando cierra los ojos y de nuevo cuando los abre. Sólo se puede verificar una ínfima parte de lo dicho. Como, por ejemplo, cuando oye: "Estás boca arriba en la oscuridad". Entonces ha de admitir la verdad de lo dicho. Pero la mayor parte, con mucho, de lo dicho no se puede verificar. Como, por ejemplo, cuando oye: "Viste la luz por primera vez tal y cual día y ahora estás boca arriba en la oscuridad". Estratagema, tal vez, destinada a hacer recaer sobre lo primero la irrefutabilidad de lo segundo. Tal es, pues, la proposición. A alguien boca arriba en la oscuridad una voz habla de un pasado. Con alusiones ocasionales a un presente y, con menor frecuencia, a un futuro, como, por ejemplo: "Acabarás tal como estás ahora". Y en otra oscuridad o en la misma otro imaginándolo todo para hacerse compañía. Déjalo rápido.

El uso de la segunda persona caracteriza a la voz. El de la tercera al otro. Si también él pudiera hablar a aquel a quien habla la voz habría un tercero. Pero no puede. No podrá. No puedes. No podrás».

Cuando en las últimas vísperas de la segunda guerra del Golfo Saddam Hussein caracterizó lo que se avecinaba como el combate de los Hijos de Dios contra los Hijos del Mono, respondiendo así a los voceros de la Cruzada contra el Mal y el Choque de Civilizaciones, probablemente sin saberlo no hacía sino poner aplicadamente en la escena bélico-mediática un ya viejo tópico de la filosofía académica centroeuropea que, en la formulación de Arnold Gehlen, reza como sigue: «El hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como imagen de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales. También en ambos casos se oirán muy distintos tipos de mandatos dentro de uno mismo».<sup>4</sup> En el contexto de esta formulación debe entenderse también el intento fundamentalista yanqui por erradicar la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas y el apoyo de Bush a la llamada teoría del Diseño Inteligente. De lo que se trata es, evidentemente, de que, ante el espejo, los jóvenes reconozcan en su reflejo antes a un hijo de Dios que a un mono que ha tenido suerte e interpreten de este modo los impulsos y propiedades que perciben en sí mismos y, en consecuencia, se conduzcan con los demás seres humanos suponiendo que es en tal medida (y sólo en tal medida) que son sus semejantes. Y es que no se acompañan del mismo modo los hijos de Dios que los monos con suerte, porque es diferente la imagen que se hacen unos y otros de sí

4. Y, tratando de caracterizar eso que confiere al hombre su rasgo distintivo añade: «[...] existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una "imagen", una fórmula de interpretación. Con respecto a sí mismo significa: con respecto a los impulsos y propiedades que percibe en sí mismo y también con respecto a sus semejantes, los demás hombres, ya que el modo de tratarlos dependerá de lo que piense acerca de ellos y de lo que piense acerca de sí mismo. Pero esto significa que el hombre *tiene que* dar una interpretación de su ser y, partiendo de ella, tomar una posición con respecto a sí mismo y a los demás, cosa que no es fácil». A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

mismos, como diferente es la autoridad que revisten en un caso u otro las voces que suenan en cada cabeza.

Nos engañaríamos sin embargo si leyéramos esta confrontación en clave ilustrada, como el combate entre las luces del libre espíritu frente al oscurantismo religioso, como una repetición en el tablado de marionetas postmoderno del *sapere aude* kantiano.<sup>5</sup> Porque si bien es cierto que la belicosa defensa del creacionismo por parte del Discovery Institute de Seattle (especialmente a través de su Centre for Science and Culture) reviste todas las características de un autoritarismo teocrático de cuño arcaico, no lo es menos la beligerancia de los defensores (de la enseñanza) del evolucionismo, quienes lo entienden y así lo pregonan a la menor ocasión, no como una teoría científica más sino como la única visión que puede permitirle a la humanidad encaminarse de un modo correcto hacia el futuro.<sup>6</sup> Nada más lejos del *atrévete a pensar* ilustrado que

5. Con vistas a lo que sigue tiene sentido recordar aquí el punto de partida la respuesta de Kant a la cuestión planteada por el *Berlinische Monatsschrift* en 1784, *Was ist Aufklärung?* «La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración.

La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennnes*), permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con sólo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea».

6. Particularmente combativo a este respecto es el frente formado por The National Academies (Advisers to the Nation on Science, Engineering, and Medicine), cuya página web puede consultarse en <<http://www.nationalacademies.org>>, y donde a menudo no parecen tan lejanos los tiempos de T. H. Huxley (alias «el bulldog de Darwin») y su *Struggle for Existence*

este autoritarismo fundamentalista que la ortodoxia científica contraponen airadamente al creacionismo de los *neoon*, pero disputándose ambos idéntico espacio y la misma función de tutores absolutos de una generalizada minoría de edad.<sup>7</sup>

Así las cosas, ¿cuál podría ser entonces el nombre con el que nombrar nuestra relación con la imagen que el espejo nos devuelve? Si el alma que nos hacía hijos de Dios viene a quedar sospechosamente emparejada en sus servidumbres con la conciencia, la mente o el cerebro que nos corresponden como monjes que han tenido suerte, ¿adónde encaminarnos entonces? Tal vez sea la sospecha más difícil de encarar aquella que señala que la sustitución del alma por la conciencia o el cerebro, o de la fe en Dios por la creencia en el progreso, aún significando lo que sabemos que significan según nos cuentan los discursos sabios, bien pudiera ser que de poco nos sirvieran para aprender a acompañarnos. Y sin embargo, en esa dificultad misma ya hay un regalo. Porque por ella aprendemos que si se trata de la sospecha más difícil es precisamente porque amenaza con ratificarnos en una soledad total, sin paliativos. Pero que, de hecho, al emparejar el punto de vista teológico con el científico, ya lo hemos hecho presuponiendo la perspectiva de esa soledad última, desde la cual —y sólo desde la cual— era posible denunciar en ambos una idéntica vocación tutelar, su

---

(1888). ¿Sería una buena ocasión ésta para recordar que, de un modo análogo, la respuesta del gobierno de Teherán al asunto de las caricaturas de Mahoma, convocando un concurso internacional de humor gráfico sobre el Holocausto, no hace sino insistir en el mismo aspecto, poniendo frente a frente *y en el mismo plano* creencia religiosa y creencia en una verdad científica (en este caso histórica, cuya negación es objeto de persecución judicial, sin embargo), objeto ambas de *una fe igualmente susceptible de blasfemia*?

7. Según Gallup, a finales del 2005, el estado de la contienda presentaba los siguientes datos: apenas un tercio de la población estadounidense se inclina por el darwinismo, mientras que un 46% se declara abiertamente creacionista, y un 38% «respeto el darwinismo aunque se muestra convencido de que una deidad intervino de alguna manera».

irreprimible compulsión a conducirnos, a dirigirnos, a mantenernos en una interminable minoría de edad.

De una vez por todas, Nietzsche nos regaló el nombre del interlocutor que somos cada cual para nosotros mismos, y ese nombre es *soledad* —el único nombre que conviene a nuestra mayoría de edad—. «Para el piadoso no hay soledad, ésta es invención exclusiva de nosotros, los impíos».<sup>8</sup> Y es cierto que con él se nombra el frío más frío y el peor desierto donde todo es peligro, pero tras haberlo escuchado, es imposible no oír en todos los demás nombres los ecos de un bautismo de esclavo.

Sabemos que lo propio de la lección mayor de Nietzsche no es por cierto la mera proclamación de la muerte de Dios sino la exhortación a cumplir con aquello a lo que la muerte de Dios nos emplaza. Que es la suya una afirmación de la necesidad de estar a la altura de un acontecimiento tan terrible; la advertencia de que el más grave peligro, la peor de las esclavitudes, amenaza por igual a perezosos y cobardes; la promesa también de que del otro lado de lo más profundo de la noche bien pudiera ser que se hiciera de nuevo la luz... En cualquier caso, lo que es seguro es que no basta con confesarnos agnósticos para poder restañar el boquete que la muerte de Dios abre en el corazón de nuestra experiencia del mundo, sino que es preciso un ateísmo activo —que para poder encarar ese caos que amenaza con hacer trizas nuestra experiencia del mundo es preciso un ateísmo cuyas hechuras están por inventar—. Éste es el desafío. Porque afirmar la ausencia de Dios no equivale a negar su existencia, ni mucho menos a una timorata suspensión de juicio ante asunto de tamaño envergadura. Todo esto lo sabemos bien, pero lo que no sabemos es hasta dónde llegan las consecuencias de lo que en ese acontecimiento está implicado, hasta qué punto estamos obligados por lo que a partir de ahí se precipita, y de qué modo podríamos alcanzar a saber a qué atenernos... Y porque no sabemos, porque *nadie sabe* a ciencia cierta en qué puede consistir exactamente ese estar a la altura

8. *Die Fröhliche Wissenschaft - la gaya scienza* § 367.

de los acontecimientos que la muerte de Dios nos reclama, por ello el nombre que nos conviene, nuestro nombre secreto, el nombre nuestro de guerra no puede ser otro sino soledad.

Desde muy temprano, el empeño rompedor de Nietzsche pasa por la advertencia de que la sustitución de la fe en Dios por la creencia en el progreso no nos pone en absoluto a salvo de nuestra soledad, ni ofrece amparo ninguno más que a los perezosos y a los cobardes. Podría decirse que, en *Die Geburt der Tragödie*, no hace otra cosa sino desplegar morosamente la denuncia de esta ilusión ilustrada, que, en su expansión efectiva a manos de los voceros de la opinión pública y los lacayos de una «cultura puesta al servicio de los fines del Estado», amenaza con una nueva minoría de edad tal vez ya irreversible. Allí, periodistas y profesores, denunciados como los agentes de esta expansión de la banalidad ilustrada, encontrarán en Sócrates (identificado por vez primera como decadente, en tanto que liquidador de la arcaica sabiduría griega) a su ancestro mítico fundador, su santo patrón. Conviene detenerse en el detalle de esa denuncia y retener el modo afilado con el que nos plantea el envite mayor de una alternativa entre: o minoría de edad (que pronto recibirá el nombre de *gregarismo*, y más tarde de *moral del rebaño*) o una soledad sin rescate. Y conviene detenerse en el detalle porque al trasluz de esa denuncia se comprenderá fácilmente que el menor de edad pueda dialogar con su conciencia ante el espejo (o con su alma, o con cualquiera de tantos nombres como hay ya a disposición de la pereza y la cobardía), pero que, tras la muerte de Dios, para aquel al que no le queda más que el valor de servirse de su entendimiento no le cabe otro diálogo sino con su propia soledad.

Nietzsche señala la presencia insidiosa tras el pensamiento de Sócrates de un presupuesto optimista que contradice la visión trágica y su vocación de sabiduría, y abre el camino que conduce directamente al nihilismo contemporáneo. Este presupuesto en obra se deja decir desplegado en dos premisas del modo siguiente, como la convicción de que (1) *el fondo del*

*Ser puede ser conocido*, y (2) que *este conocimiento nos permitirá corregirlo*. Prestemos atención a lo que en profundidad estos dos presupuestos proponen, más allá de la obvia simpatía que *hoy* levantan en nosotros, cuando menos frente a los fatalismos de todo tipo que parece anunciarnos su negación (¿cómo soportaríamos hoy que se nos dijera que el fondo del Ser es necesariamente inalcanzable por nuestro conocimiento?, ¿o que, en caso de alcanzarlo, de nada nos serviría, que en nada podrían transformar la realidad todos nuestros conocimientos?). Probemos a volver por pasiva un momento ambos enunciados. De hacerlo así, el presupuesto de que *todo puede ser conocido* equivaldría a decir que *no existe sino lo que puede ser conocido*. Y luego, el presupuesto de que *este conocimiento puede corregir ese todo* equivale a decir que *no es auténtico conocimiento sino aquel que permite modificar el objeto que conoce*. Por tanto, hasta allí donde puede llegar nuestra capacidad de corregir lo real llega nuestro conocimiento, y hasta allí donde llega nuestro conocimiento (así entendido), llega lo real mismo: nada más existe, sino a lo sumo, como lo que «todavía no» conocemos, o lo que no conocemos suficientemente. Es decir, lo que todavía no podemos gestionar o corregir convenientemente —aunque, y siguiendo la dirección en la que caminamos, se nos promete en el futuro un cada día mejor acercamiento a ese «todavía no»—. La idea del progreso, aunque sostenidamente diferida, mantiene viva la creencia en la posibilidad de saturar, mediante un modelo positivo de conocimiento, el mismo fondo último del Ser. Es decir, la convicción de que podemos llegar hasta el final de la verdad, que ésa, en la que podemos soñar con llegar hasta el final, es toda y sola *la verdad que cuenta* —y que podemos decirla tal cual: *A es B*—. En esta decisión, Nietzsche nos dice, anida la semilla negra de todos los nihilismos. Y basta con poner a prueba esta afirmación en un ejemplo sencillo, deliberadamente ingenuo, para calibrar la magnitud de sus alcances. Probemos a encarar estos presupuestos optimistas con algo tan *elemental* como las verdades de Buda: el dolor, la vejez y la muerte. Probemos a preguntarnos: ¿qué puede este

optimismo positivista frente a ellas? Puede tratar de corregirlas en lo que son, en lo que tienen de estados de cosas, pero nada sabe, porque nada puede, acerca del sentido y el valor de estas realidades en tanto que cosas que (nos) pasan. Diremos así que sabe lo que sabe de ellas en la medida en que puede corregirlas, pero que por lo mismo se ve obligado a decir de ese resto que queda más allá de toda posibilidad de manipulación que ese resto es... nada. Y porque ese resto es nada, porque esas cosas que (nos) pasan en la punta irrevocable del dolor, de la vejez o de la muerte son necesariamente nada para ese optimismo ilustrado que pretende saturar sin resquicios el todo de lo que es posible vivir en comunidad, por ello no le cabe otro nombre a ese interlocutor que interrogamos en el espejo sino soledad.

Sin duda esta soledad nuestra tiene una historia. El propio Nietzsche nos señala algunas de sus figuras mayores, nos habla de la grandiosa soledad de los sabios arcaicos griegos, proponiéndonos además un imponente retrato de Heráclito, como un astro privado de atmósfera que dibujaría el contrapeso exacto al peligro específico de la cultura griega, su ligereza, esa excesiva sociabilidad de la que la cosmopolita Atenas clásica nos dará el ejemplo más eminente. Sabemos del lento regreso de los prestigios de la soledad con el cultivo del hombre interior por el helenismo, y de la paulatina adopción de sus técnicas de la soledad ya por el primer cristianismo —y de ahí en adelante—.<sup>9</sup> Todo esto lo sabemos, pero no es de esta

9. Según todos los indicios, hoy comenzamos a estar ya en situación de afirmar que, al igual que la filosofía cristiana se valió del utillaje conceptual de la filosofía pagana clásica y helenista para tratar de solucionar los problemas derivados del contenido de la Revelación (noción de esencia e hipóstasis para la Trinidad, noción de naturaleza para la Encarnación, noción de sustancia para la Transubstanciación, etc.), del mismo modo se apropió y estilizó los ejercicios espirituales de la antigüedad (prácticas ascéticas, examen de conciencia, técnicas de meditación, ejercicios de la memoria e imaginación, etc.) como instrumentos adaptados para sus propios fines, que iban a hallar en los medios monásticos el espacio

soledad de la que ahora se trata, no parece ser ella la que nos solicita desde los confines del espejo. De lo que se hablaba era de la soledad de los impíos, y ésa a buen seguro es otra soledad, si es aquella que no deja de emplazarnos cara a cara ante el enigma de lo irrevocable, de lo que para nuestro optimismo científicista no puede ser sino... nada, simplemente. Si no le queda sino sostenerse en la experiencia de aquello que para los discursos sabios es nada, simplemente no puede ser más que lo que es, soledad. Soledad, y no alma o conciencia o mente o cerebro o... Y es que, en definitiva, ¿qué experiencia me cabe, qué puedo saber de mi alma o de mi conciencia o de mi mente sino aquello que se aviene con lo que los doctos enseñan, con lo que dictan las doctrinas...?

Todo el llamado conocimiento del hombre del que tan orgulloso llegó a estar el pasado siglo he aquí que entra sobre este filo en crisis, partiéndose por la línea exacta de su genitivo. Conocimiento *del* hombre, ¿en qué sentido? ¿Debemos entonarlo en objetivo, o por el contrario, en subjetivo? Sí, sin duda se saben muchas cosas, cada día más, acerca del animal humano. Pero ¿a cada paso que progresa ese conocimiento diremos que avanza en consonancia nuestra mayoría de edad —no la de todos, que tal cosa no existe, sino la de cada cual—? ¿O por el contrario, lo que vemos es proliferar al compás de ese progreso la oferta de cada vez más expertos normalizadores, gestores de una nueva minoría de edad? ¿No se nos repite que están comenzando a sernos imprescindibles ya para saber hacernos compañía incluso en la más menuda intimidad? Y del otro lado, así como es obvio reconocer que cada día conocemos más y mejor al animal humano, ¿cabe decir otro tanto del envés subjetivo de ese conocimiento? ¿Se conocen hoy mejor los hombres a sí mismos? ¿Cabe siquiera hablar de progreso

---

institucional adecuado para extenderse y diversificarse. Sobre este problema, la importancia de la obra de Pierre Hadot difícilmente puede ser exagerada. Véase en particular, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études agustiniennes, París, 1981 y *La Philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, París, 2001.

(histórico) en el conocimiento de uno mismo? Concedámosle un respeto a la pregunta, tratémosla como una pregunta filosófica, esto es, como una pregunta de conocimiento, capaz de enseñarnos algo en tanto que tal, independientemente de cuál vaya a ser su respuesta. ¿En qué dirección deberíamos desplegarla para hacernos con las condiciones que nos permitirían responder? ¿Qué necesitaríamos saber previamente? ¿Qué es lo que en ningún caso cabe contestar? Parece que sosteniéndonos en su demora, manteniendo a prudente distancia tanto el sí como el no que nos permitirían cerrarla, la pregunta nos ensancha la mirada. Porque nos muestra la imposibilidad de solapar enteramente ese *uno mismo* bajo cualquiera de los aspectos en que los discursos nos presentan al animal humano. Y nos indica también algo respecto de cuál es hoy el camino del conócete a ti mismo... Y es que está forzosamente más allá —¿más acá...?— de las doctrinas de los doctos y las gestiones de los expertos, en tanto es aquello que sólo yo puedo conocer de mí mismo en la materialidad evidente de su experiencia. Y todo lo que puedo llegar a conocer de mí mismo en la materialidad simple y evidente de su experiencia es mi soledad.

Todos los discursos sabios coinciden en señalar a Descartes como el iniciador de la vía al saber moderno. De un modo emblemático, podría decirse incluso que la edición en latín de sus *Meditationes de prima philosophia* (1641) y su posterior traducción al francés (*Les méditations métaphysiques touchant la première philosophie*, 1647) señalan formalmente ese tránsito. En ellas Descartes se acoge a un tipo de ejercicio de pensamiento (la *meditatio*) de larga tradición, en la estela abierta por el mandato délfico, pero encaminado ahora a establecer un punto definitivo de no retorno respecto de esa misma tradición. En efecto, reducida a su alambre esencial, debería decirse que la práctica de la meditación es (1) un ejercicio análogo al *gumnazein*, que en lugar de llevarse a cabo *en la realidad* tiene lugar *en el pensamiento*, convocando el concurso de memoria e imaginación, lectura y escritura; (2) su finalidad es apropiarse

e interiorizar un pensamiento por la memoria (*par cœur, by heart*, de corazón), de modo que quede disponible como principio de acción; (3) su desarrollo consiste en un ejercicio del pensamiento mediante el cual uno mismo debe experimentarse imaginariamente en la situación a la que el principio de acción pretende aplicarse; (4) la escritura y la lectura son medios auxiliares imprescindiblemente asociados con dicha práctica, de la que la meditación de la muerte nos brindaría el ejemplo más eminente. En principio, Descartes parece cumplir al pie de la letra con el carácter de ejercicio que es propio a la meditación, y desde su mismo punto de partida.<sup>10</sup> Sin embargo, pronto se va a ir desplazando del ejercicio o práctica de sí a la argumentación demostrativa; del juego que efectúa el pensamiento sobre el propio sujeto al juego del sujeto con el objeto o los objetos posibles de su pensamiento —según los términos usados por Foucault—. <sup>11</sup> El destino de estos quiasmos, a medio

10. «Dans la première [Méditation], je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences, que ceux que nous avons eus jusqu'à présent. Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous ne puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable». Véase su *Abrégé des six méditations suivantes*. Por otra parte, su punto de partida, no hace sino retomar las argumentaciones clásicas de Cicerón en sus *Cuestiones académicas*, véase pp. 45-48 y ss.

11. Véase M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, París, 2001, p. 338 y ss. En su réplica a Derrida, «Mon corps, ce papier, ce feu», Foucault cree ver en las *Méditations* cartesianas una forma mixta entre discurso meditativo y discurso demostrativo, entre el ejercicio del pensamiento y el sistema, que por su capacidad de esclarecimiento al respecto conviene retener. «Il faut garder à l'esprit le titre même de "méditations". Tout discours, quel qu'il soit, est constitué d'un ensemble d'énoncés qui sont produits chacun en leur lieu et leur temps, comme autant d'événements discursifs. S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles; quant au

camino entre el ejercicio de sí y el pensamiento demostrativo queda señalado de modo inequívoco ya por su posteridad más inmediata. La vía délfica del *conócete a ti mismo* irá cediendo terreno paulatinamente frente al avance del pensamiento positivo, ese optimismo racionalista para el que es nada lo que no

---

sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration: il reste, par rapport a elle, fixe, invariant et comme neutralisé. Une "méditation" au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant: a travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité a la lumière, de l'impureté a la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés a la sérénité de la sagesse, etc. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement; son discours suscite des effets a l'intérieur desquels il est pris; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. On peut voir a partir de la ce que serait une méditation démonstrative: un ensemble d'événements discursifs qui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant, modifications qui s'enchaînent continûment les unes aux autres; plus précisément, dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet a mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, induisent des états nouveaux; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui a leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres.

C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations*: un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité. Et s'il y a bien certains passages des *Méditations* qui peuvent se déchiffrer, de manière exhaustive, comme enchaînement systématique de propositions —moments de pure déduction—, il existe en revanche des sortes de "chiasmés", où les deux formes du discours se croisent, et où l'exercice modifiant le sujet ordonne la suite des propositions, ou commande la jonction de groupes démonstratifs distincts».

puede ser objeto de la manipulación de un sujeto. Si quisiera representarse en un solo emblema este umbral barroco por el que la meditación va a quedar definitivamente vaciada de su cometido originario, difícilmente encontraríamos un símbolo más adecuado que esta fecha: 1675. De un lado, es el año de la publicación de la *Guía espiritual* de Molinos, con todo lo que implica para el porvenir de la meditación. Porque también en el propio espacio de la mística se procede a una devaluación de la meditación y una renuncia a sus meandros discursivos, cada vez más ganados por las querencias científicistas, en beneficio de una contemplación a la que se accedería de un salto y en el exterior de todo discurso, mediante la práctica del silencio interior. En este sentido, Miguel de Molinos es aquí la referencia inevitable, aunque su quietismo contemplativo deba ser entendido en continuidad y como radicalización extrema (¿y punto final?) de la tradición que encuentra su cenit en el universo de experiencia de San Juan de la Cruz.

Del otro lado, 1675 es también la fecha que suele establecerse para el descubrimiento leibniziano del cálculo infinitesimal, que, para muchos, tiene el significado de un auténtico punto de no retorno en el nacimiento de la ciencia moderna. Si en Descartes hemos constatado la copresencia del vector demostrativo y el meditativo, subsumidos discursivamente bajo la forma general de las *Meditationes*, forzoso es reconocer ahora la inminencia del triunfo progresivo del primero en la posteridad cartesiana. El proyecto leibniziano nos podría brindar un emblema perfecto del olvido que en adelante va a cubrir el carácter *autopoiético* de la propia soledad mediante la meditación. En efecto, el proyecto filosófico de Leibniz, en la medida en la que se sitúa en continuidad con la aventura cartesiana y para el problema que nos ocupa, vendría a significar la vuelta de tuerca definitiva que llevaría el quehacer filosófico al abandono del espacio que hemos reconocido como el propio de la meditación, con la sabida exigencia de una *restauratio magna scientiarum*, y su genérica consigna mediante la que emplaza al pensamiento a modificar sus condiciones de ejercicio,

sustituyendo el *discutamos* por el *calculemos*, según reza el tópicico. El que Leibniz pueda calificar los trabajos de Newton de *meditaciones físico-matemáticas* (carta a Conti 6/XIII/1715), ya nos ilustra suficientemente de la grave mutación de sentido del término, aunque mucho más ejemplar al respecto es su temprana noción de *filum meditandi*, y la automatización y reducción instrumental que con ella se le augura al pensamiento.<sup>12</sup> Llegados aquí, la suerte del destino de la sabiduría, entendida en su relación con el cumplimiento del mandato délfico, parece haber quedado definitivamente echada.

Si a tenor de lo dicho, retomáramos de nuevo la pregunta por la historia de esta soledad nuestra, no remitiéndonos a la épica de sus orígenes griegos sino atendiendo ahora a la constitución específica de su materialidad de tal, deberíamos decir entonces que nuestra soledad es resultado de una forma de interiorización que surgirá con la lectura privada y silenciosa, visual y solitaria, generalizada a partir de la invención de la imprenta, y de cuyos peligros nos da cuenta pormenorizada el *Quijote*, tanto como Lutero o Descartes explotan su eficacia para la formación de un nuevo modelo de espiritualidad.

Suele decirse que la generalización de la lectura privada y silenciosa encuentra cumplimiento efectivo en el último tercio

12. En una fecha tan temprana como 1667, Leibniz le escribirá al Père Berthet: «Je tiens pour assuré qu'on ne saurait presque obliger davantage le genre humain qu'en établissant une caractéristique telle que je la conçois. Car elle donnerait une écriture ou, si vous voulez, une langue universelle qui s'entendrait de tous les peuples. Cette langue s'apprendrait tout entière (au moins pour le plus nécessaire) en peu de jours et ne se saurait oublier pourvu qu'on en retint quelque peu de chose. Mais le principal serait qu'elle nous donnerait *filum meditandi*, c'est à dire une méthode grossière et sensible, mais assurée de découvrir des vérités et résoudre des questions *ex datis* [...] et comme l'esprit se perd et se confond lorsqu'il y a un grand nombre de circonstances à examiner ou des conséquences à poursuivre [...], on se délivrerait par ce moyen des inquiétudes qui agitent l'esprit çà et là et qui le font flotter entre la crainte et l'espérance, en sorte que souvent, au bout de la délibération, on est aussi avancé ou moins qu'auparavant».

del siglo XVIII, acarreado una serie de graves consecuencias entre las que, para lo que nos interesa aquí, deberá destacarse el fin del primado de la elocuencia (de la tutela de los modelos retóricos sobre *les belles lettres*, si prefiere decirse así) y el nacimiento de la literatura en el sentido moderno. El poeta lírico, el dramaturgo cederán su espacio en beneficio del *escriptor*, tal cual y en sentido estricto, es decir, aquel cuya tarea consiste antes en encararse con la página en blanco que no en construir un drama o un soneto midiendo su creación con el ejemplo canónico de los arquetipos clásicos. Las analogías con la *tabula rasa* de los filósofos en general, y de Descartes en particular, son numerosas al respecto. La meditación cartesiana se da ante la *tabula rasa*, una *tabula rasa* que hay que imaginar producida previamente por el mecanismo purificador de la duda metódica. La suya es una meditación de escritor que se lee (en lectura privada y silenciosa), que se lee escribiendo y que escribe ofreciéndose a la lectura (visual y solitaria), y cuya mirada queda modificada en el curso —y por el curso— de esta misma escritura. En este sentido, si bien puede decirse que cabalmente su meditación es plenamente tal, según el significado originario, grecolatino, del término —como un juego modificador efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo, según veíamos—, su espacio será ahora el de la soledad letrada. Aun cuando la posteridad que ese gesto nos abre la encamine en una dirección bien alejada de la tutela del mandato delfínico.

El Siglo de las Luces se nos presenta en más de un sentido como una escenificación del triunfo de las artes mecánicas sobre las artes liberales, y si bien menudean las publicaciones que ostentan el término *meditación* en su título, lo cierto es que el sentido estricto que hemos visto que le correspondía parece diluirse. *Meditaciones* es tanto el rótulo al que se acoge el matemático Edward Waring para publicar sus trabajos sobre álgebra y teoría de los números (*Meditationes algebraicae*, 1770), como el modo en que suele traducirse al español el término francés *rêveries*. Así, *Las meditaciones del paseante solitario* (*Rêveries du promeneur solitaire*, 1776) de J. J. Rousseau o las *Meditaciones*

sobre la naturaleza primitiva del hombre (*Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, 1799) de Étienne Pivert de Sénancour. El arco que dibujan ambos extremos nos da un ejemplo limpio y claro de la desaparición de todo «ejercicio espiritual» en general del campo del pensamiento filosófico, cada vez más absorbido por el discurso demostrativo. A la vuelta de siglo, las ciencias humanas aguardan en el horizonte para volver a hacerse cargo de lo humano, pero esta vez como objeto de conocimiento positivo. El camino del mandato délfico, la posibilidad misma de un saber que reconociera como su asunto el aprendizaje del *secum morari* [el habitar consigo mismo] senequista parece haber quedado clausurada para siempre.

Y sin embargo, desde este punto de vista, el surgimiento de la literatura, en el sentido moderno del término, significará la apertura de un nuevo dominio de ejercitación espiritual que vendría a ocupar el espacio de la *autopoiesis* solitaria desertado por la filosofía.<sup>13</sup> Es en este sentido, en la medida en que se hace cargo explícita y prioritariamente de esa soledad del hombre al desnudo (de lo que el hombre sabe por el mero hecho de ser hombre —diría Bataille—), que la literatura comienza a ser un espejo en el que la filosofía no dejará de mirarse de Nietzsche en adelante, con la eclosión generalizada que es bien conocida a partir de la segunda guerra mundial. Para comprobar hasta qué punto esto es así basta volver sobre lo dicho unas páginas atrás y releer ahora punto por punto las características de la meditación clásica desde esta perspectiva: es, decíamos, un ejercicio análogo al *gumnazein*, que en lugar de llevarse a cabo *en la realidad* tiene lugar *en el pensamiento*,

13. Como se verá más adelante, el *Bildungsroman* será la forma eminente y primera de ocupación de este espacio, que sumariamente podríamos encuadrar entre la publicación del *Anton Reiser* de Karl Philipp Moritz, en 1785 —o los *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe, en 1795, tras veinte años de dedicación— y la eclosión de la escritura romántica, que lleva escrito en su mismo nombre —*roman*, novela— el género literario del que se espera la renovación espiritual al servicio de la cual antaño se emplazaba la meditación, llamándola entonces sabiduría unas veces, otras santidad.

convocando el concurso de memoria e imaginación, lectura y escritura, etcétera. Se constatará así la manifiesta proximidad de sus dinamismos con lo que es la eficacia reconocida de la modernidad literaria. Aunque para comprobar cumplidamente la pertinencia de esta mirada, el lector no tiene más que adentrarse en las páginas que siguen a este prefacio, en todos los textos que componen este libro encontrará en obra este ejercicio. Un ejemplo espigado casi al azar nos puede servir de botón de muestra, esta cita de *Am Felsfenster morgens* (1998), de Peter Handke, en la que nos detendremos más adelante: «Escribir, poéticamente (lírica o épicamente); no descubre tu vida secreta, no la muestra, no la desvela, no la descifra como el psicoanálisis, no la enmascara como... le habla».

Es soledad letrada, pues, la nuestra, diremos soledad *literata*: es la soledad que nace en el interior de ese espacio que abre el lector que lee para sí. Y es la soledad del escritor, simétrica, también. «Escribir es defender la soledad en que se está», le escucharemos decir a María Zambrano unas páginas más adelante. Y efectivamente se trata de esto, casi sólo de esto, en las páginas que siguen, de la soledad del leer y de la soledad del escribir, del leer y el escribir como modos mayores de interrogar la propia soledad. Y de la mayoría de edad y del saber acompañarse.

Tal vez deba añadirse que es una soledad que, a menudo, no puede ser tal sin ser a la vez también la soledad del moralista, que no puede dejar de preguntarse hasta dónde llegan las consecuencias de lo que en la muerte de Dios está implicado, hasta qué punto estamos obligados por lo que a partir de ese acontecimiento se precipita, y de qué modo podríamos alcanzar a saber a qué atenernos... Y que entiende que la mayoría de edad se juega también ahí, precisamente ahí, antes en esa soledad que no en esa «excesiva sociabilidad» a la que parece urgirnos la actual estetización política del mundo. Y sí, sin duda debe de entonarse con cuidado esta palabra, moralista, tan proclive a las confusiones más interesadas. ¿Bastará para

evitar malentendidos con reclamarse de la caracterización nietzscheana del moralista como explorador —catador, verificador— de lo humano (*der Menschenprüfer*)? «¿No es el moralista el polo opuesto del puritano, en cuanto pensador que pone un interrogante a la moral, vale decir, la toma como problema? Moralizar ¿no será inmoral?», escribe en *Jenseits von Gut und Böse* (§ 228), ¿basta con recordarlo?<sup>14</sup>

14. Por lo que respecta a Nietzsche, no pocos de los malentendidos que atañen a la figura del moralista son debidos a que no siempre se ha distinguido en las traducciones al moralista (*Moralist*) del predicador de la moral (*Moral-Prediger*). La línea de evolución del pensamiento de Nietzsche en la valoración que lleva a cabo del moralista podría sintetizarse mediante el siguiente par de aforismos. «*Un pecado original de los filósofos*. En todos los tiempos, los filósofos han hecho suyas y echado a perder las proposiciones de los exploradores del hombre (los moralistas), al tomarlas en un sentido absoluto y pretender demostrar como una necesidad lo que éstos habían entendido únicamente como una sugestión aproximada, cuando no como la verdad de cierto decenio y circunscrita a cierto país o cierta ciudad; sin embargo, precisamente al proceder así creían elevarse por encima de esos moralistas. Así es que las famosas doctrinas schopenhauerianas de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, de la inmutabilidad del carácter y lo negativo del placer —doctrinas que tal como las entiende Schopenhauer son sin ninguna excepción errores— se asientan en sabiduría popular enunciada por moralistas. El mismo término “voluntad”, que Schopenhauer transformó en denominador común de multitud de estados humanos, llenando con él un vacío del lenguaje, lo cual redundó grandemente en su propio beneficio en cuanto moralista —toda vez que podía entonces hablar de la “voluntad” tal como Pascal había hablado de ella—, la misma “voluntad” de Schopenhauer ha tenido en manos de su autor, a causa de ese prurito de generalización propio de los filósofos, consecuencias fatales para la ciencia; pues esta voluntad queda convertida en una metáfora poética si se afirma que todas las cosas de la Naturaleza comportan voluntad. Por último, para fines de uso en toda clase de desmanes místicos, se ha abusado de ella en el sentido de una cosificación falsa, y todos los filósofos del momento repiten en coro, enfáticamente, que todas las cosas tienen una voluntad una, más aún, que son esa voluntad una (lo cual, a juzgar por la descripción que se hace de esa voluntad toda una, significa tanto como empeñarse en proclamar Dios al Diablo necio)» [*Menschliches, Allzumenschliches*, II, § 5]. «Es posible que el desarrollo del verdadero filósofo haga necesario su propio paso por todos los grados en que sus servidores, los trabajadores científicos de la filosofía, se detienen necesariamente; tal vez tenga que haber sido, él mismo, crítico, escéptico, dogmático e historiador, amén de

Soledad del lector, soledad del escritor, soledad del moralista, pues, abalizan el espacio que recorren las páginas que siguen... Y de entre los equívocos más pertinaces que encontrarán aquí su réplica no es el menor el que contrapone soledad a sociabilidad o solidaridad, el que la hace sinónimo de egotismo, de solipsismo... Antes al contrario, más bien parece que es la caracterización banal del hombre como animal político la que lo entrega al juego de una sociabilidad en lo convencional, a barajar opiniones, a impostar manos y codiciar envites que sólo existen porque así lo quiere la banca.

No es lo que nos homologa en la normalidad lo que nos hace semejantes. Es porque estamos solos, porque la noche reina, y porque no sabemos, por lo que le cabe al hombre mirarse en los ojos de otro hombre como en un espejo.

L'Escala, primavera del 2006

---

poeta, coleccionista, viajero, descifrador de enigmas, moralista, vidente, "espíritu libre" y un poco de todo para poder recorrer el perímetro de los valores y sentimientos valorativos humanos y ser capaz de mirar a través de múltiples ojos y conciencias desde lo alto hacia todas las lejanías, desde el llano hacia todas las alturas, desde el rincón hacia todos los horizontes. Mas todo eso no es más que premisa de su tarea; esta tarea misma exige algo diferente —la *creación de valores*» [*Jenseits von Gut und Böse* (§ 211)].

## UNO

«Hay un cierto tipo de probidad que siempre ha sido extraño a todos los fundadores de religión y espíritus afines: nunca se han hecho un caso de conciencia de sondear sus experiencias vividas. “¿Qué es lo que he vivido en definitiva? ¿Qué es lo que ocurrió en mí y a mi alrededor en aquel momento? ¿Fue mi razón lo suficientemente lúcida? ¿Supo resistir mi voluntad a todas las imposturas de los sentidos, tuvo el valor de rechazar los fantasmas?”. Ninguno de ellos se ha hecho estas preguntas, y tampoco hoy ninguno de los hombres religiosos se interroga de esta forma: más bien tienen sed de cosas contrarias a la razón y quieren colmar esta sed sin grandes dificultades —;de ahí que experimenten “milagros” y “resurrecciones” y oigan las voces de los angelitos! Pero nosotros los diferentes, sedientos de razón, ¡queremos escrutar nuestras vivencias con el mismo rigor que cualquier experimento científico, hora tras hora y día tras día! ¡Queremos ser nosotros mismos nuestros propios experimentos y nuestros animales de pruebas!».

F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft*  
- *la gaya scienza*, § 319

## BECKETT CONTRA DESCARTES: ¡PIENSA, CERDO!

Aunque Beckett se confiesa, en 1968, «poco dotado para la filosofía», buena parte de su obra está atravesada por las resonancias de un nombre propio a quien la tradición ha dado en considerar fundador del pensamiento moderno: René Descartes. Su primer libro de poemas, *Puthoróscopo* (*Whoroscope*, 1930), tiene precisamente por protagonista a un maltrecho Descartes que trata de hilvanar una meditación coherente sin conseguirlo —para terminar parodiando su célebre *cogito* con un «Fallor, ergo sum» («Me engaño, luego existo»), a modo de sarcástico premio de consolación—. Sin embargo, en el resto de sus obras, las referencias a Descartes ya no serán directas (tal vez porque, ante enemigos de su talla, el ataque frontal siempre ha sido un mal modelo), sino diferidas: reverberan en la aureola que rodea su figura, haciendo resonar, parodiados, temas y nombres. Así, Malebranche, Leibniz, Geulincx, Pascal asoman esporádicamente en sus páginas, como títeres excesivos y grotescos. Así, también, la serie de temas caros al humanismo racionalista son ferozmente desconstruidos: operación implacable de desfondamiento del suelo mismo de nuestra cultura occidental.

Suele establecerse el *cogito* cartesiano como el momento de su entronización, en el discurso occidental, de ese sujeto soberano a quien Kant daría el espaldarazo definitivo, y alrededor del cual se edificará el espacio histórico del humanismo —cuyas ruinas forman hoy el nuestro—. Si Descartes enuncia un «Pienso, luego existo» que es garantía de nuestra identidad personal, del mundo objetivo y de una relación adecuada

entre ambos, Beckett instala su particular visión del mundo sobre el espacio de estas certidumbres demolidas. Así, en *Esperando a Godot*, Lucky tan sólo puede dar fe de su existencia de hombre, bajo el imperativo de Pozzo («¡Piensa, cerdo!»), al que responderá declamando monótonamente un irrisorio sermón: «Dada la existencia tal como demuestran los recientes trabajos públicos de Poiçon y Wattmann de un Dios personal cuacuacuacuacua de barba blanca cuacua fuera del espacio y del tiempo que desde lo alto de su divina apatía...».

La identidad es así un efecto de la mirada del otro sobre mí, mirada que es y me hace máscara, *persona*. Apenas un juego de espejos. Cuando Clov pregunta, en *Fin de partida*: «¿Para qué existo?», recibe la lapidaria respuesta de Hamm: «Para darme la réplica», lo que resume perfectamente el carácter de epifenómeno que reviste en Beckett toda identidad. Esta convicción, de resonancias empiristas, según la cual el ser del hombre reside en ser mirado por el otro, dará lugar a todo ese arte casi insoportable de las «parejas» beckettianas: fraternidad cruel de los Watt y Sam, Didi y Gogo, Vladimir y Estragón, Bem y Pim..., que los mantiene estrictamente unidos por vínculos mutuos de poder y dominación, aunque, de tarde en tarde, circulen disfrazados de ternura. Los afectos son sólo un espejismo sin embargo: algunos personajes de Beckett parecen creer en ese amor que les ofrecería un nirvana *à deux* —pero fracasan irremisiblemente—. Lo que cuenta es el juego mirar/ser mirado que indefectiblemente se traduce en la penosa dialéctica de la víctima y el verdugo. La persona amada, precisamente por ser *persona*, es un otro lejano y cruel al que me unen una serie sin fin de presiones y resistencias. A pesar de ello, este planteamiento no se limita a ser ilustración de la máxima de Pascal, según la cual «toda la infelicidad de los hombres proviene de una sola cosa: no saber permanecer en reposo en una habitación». Ésta es una disciplina en la que serán muchos artistas los Molloy, Malone y demás trasuntos. Debemos renunciar tanto a una lectura mística (el mito de la soledad santa), como a una lectura en clave existencial sartreana («el infierno son los

otros»), puesto que, en última instancia, ese otro que al mirarme me configura soy yo mismo, y es a ese «yo mismo» a quien ante todo hay que derrocar. «Primeramente yo era prisionero de los otros. Entonces los abandoné. Luego, fui prisionero de mí mismo. Era peor. Entonces, me abandoné». En ello estriba el hilo conductor del itinerario beckettiano: un paulatino proceso de desculturización («La cultura que yo tenía...», escribe en *Como es*), de huida y exilio, un continuo desmarcarse de todo lo codificado. Lento aprendizaje de los Molloy que deben autodestruirse completamente, cubriendo un doloroso viaje iniciático, para renacer a una existencia «propia», emergiendo al final de una verdadera pesadilla genésica. «Nacer, ésta es ahora mi idea», confiesa Malone. Verdad profunda, que es también la de Artaud: la de un cuerpo «poseído» que lucha trabajosamente por rescatar el «cuerpo propio», en el sufrimiento de lo prenatal. Arte del «segundo nacimiento» que, por vez primera, Beckett descubre leyendo a Proust, siguiendo las huellas de su prodigioso aprendizaje. Para renacer, será necesario sufrir una dolorosa serie de mutilaciones: romper con el cuerpo-máquina, ese organismo rígidamente jerarquizado que hacía soñar a Descartes, y transgredir el espacio del cuerpo disciplinado por el poder, centralizado bajo un signo mayor (cabeza, mano, falo...), puro efecto de una tecnología política de adiestramiento de «cuerpos dóciles» para su mejor aprovechamiento económico. Se trata de ir más allá de la estructura personal («... los cuerpos van buscando cada cual su despoblador»): remontar su núcleo fundacional, el Edipo, y abrirse a la sabiduría dionisiaca del «cuerpo troceado», única experiencia de resurrección. «Justamente ésta es una idea, otra buena idea, mutilarse, mutilarse, y quizás un día, de aquí a quince generaciones, podrás empezar tú mismo, entre los transeúntes». Éste es el gran viaje psicótico de Molloy, Malone y el Innombrable: deconstrucción del animal-máquina cartesiano, tránsito que conlleva la inevitable destrucción del lenguaje que es tan ajeno a mí como mi cuerpo disciplinado o mi propio yo. El lenguaje siempre pertenece al otro. Ésta es la

sabiduría del Innombrable: «Es una simple cuestión de voces, digo lo que se me dice que diga, esperando que un día se cansarán de hablarme [...]. ¿Creen que yo creo que soy yo quien hablo? También esto es cosa de ellos. Para hacerme creer que yo tengo un Yo mío, y que puedo hablar de él, como ellos del suyo. Otra trampa para capturarme entre los vivos». Y más allá, el silencio —un silencio aún hoy demasiado arriesgado— con el que Beckett juega continuamente sin abandonarse del todo a él («Es el silencio y no es el silencio, no hay nadie y hay alguien»), efectuándolo por medio de una escritura irregular, asignificativa, nómada... «Ya no hay *logos*, no hay sino jergológicos», escribe Deleuze refiriéndose al Proust que fascinó a Beckett. Y es precisamente por el espacio residual de este *logos* fragmentario por donde Beckett efectúa sus fantásticos itinerarios.

Descartes, en su intento de conciliar cierto platonismo con la nueva ciencia, tras la crisis del pensamiento medieval, recoge la convicción galileana de la supremacía de las matemáticas e inicia un movimiento de identificación entre razón y cálculo que llegará hasta nuestros días. Frente a ello Beckett nos propone un uso meramente lúdico de las matemáticas («Contar, uno de los raros placeres de este mundo») que tiene más que ver con los delirios que con la razón —*mathesis* perversa—. Desde Murphy (que nos muestra la posibilidad de comer cinco galletas de ciento veinte maneras diferentes) hasta la larva parlante de *Como es* (que determina en un gigantesco cálculo el número de personajes que, reptando, seguirán el mismo camino que él y su misma postura, estableciendo luego todas las posibilidades de encuentro entre primeramente dos personajes, y más tarde tres, dado el trayecto a recorrer y el dato inicial: víctima-verdugo-víctima), todas las novelas de Beckett están cruzadas por un festivo desfile de series, permutaciones y posibilidades escrupulosamente determinadas. Watt responde al clásico *Deus calculat* trazando los itinerarios posibles de Mr. Knot, elaborando la lista de perros famélicos necesarios para la absorción

de un tazón de alimento, o inventariando las secuencias de un coro de ranas. De modo parejo, Molloy distribuye en diferentes bolsillos los guijarros que chupa, o calcula la frecuencia de sus ventosidades («cuatro pedos cada cuarto de hora...»). Este virtuosismo de la martingala ha sido emparejado repetidas veces, desde claves parateológicas, con la «diversión» pascaliana: bajo un cielo sin habitantes, el hombre se sume en la banalidad para huir de sí y de su angustia. Sin embargo, poco tiene que ver con ello, sino más bien con el concepto de «gasto improductivo» de Bataille («producción de consumo» para el esquizoanálisis): puro despilfarro, don de sí, movimiento continuo y gratuito. Inútilmente buscaremos en Beckett algo que le asocie con los acólitos de las *pasiones tristes* («Nada hay tan cómico como la infelicidad»). Su espacio es, a lo sumo, el de una curiosa indiferencia —reencuentrando así una imagen del espíritu afín a la que nos propone Hume—: «Azar, delirio, indiferencia». Frente a toda la imaginaria cartesiana del Dios relojero, el Dios Omega, Beckett desplaza los papeles: «Maldecir a Dios ningún sonido anotar la hora mentalmente y esperar el mediodía medianoche [...] maldecir a Dios o bendecirlo y esperar reloj en mano». No, el problema no es teológico. El Innombrable confiesa haber inventado a Dios y a los hombres para retrasar el momento de hablar de sí. Si Dios es, en cierto sentido, un problema, se debe a su estatuto de gigantesca proyección paranoica del otro, de nuestro propio yo.

Con ocasión del estreno de *Esperando a Godot*, menudearon las críticas que trataban de subsumir el discurso de Beckett bajo un registro teológico-existencial: se entendió como la tragedia de la espera y la ausencia de Dios, la angustia de estar-arrojado-en-el-mundo... Pero, preguntarse por el significado de la obra no es sino un modo de tratar de exorcizarla. La significación es un mal modelo (recuérdese al respecto la respuesta de Clov, en *Fin de partida*: «¿Significar? ¡Significar nosotros! ¡Ésta sí que es buena!»). Nada de lo que ocurre en Beckett tiene que ver con la significación —es bajo otro registro por

donde transcurre la obra—. Así, quienes buscan un «significado» a ultranza, demasiado a menudo concluyen afirmando que se trata de una obra en la que «no pasa nada». Y sin embargo, durante todo su transcurso, los personajes cantan, se interrogan, pasean, se tiranizan, comen o se pegan... La obra está materialmente acribillada por decenas de acontecimientos minúsculos que la traspasan y sacuden. ¿No ocurre nada? Lo único que no ocurre, para desconuelo de hagiógrafos y teólogos, es la llegada de Godot: el Acontecimiento Redentor que asignaría un sentido inequívoco a lo visto, dotándolo de razón y necesidad. Creo que fue Robbe-Grillet quien acertadamente señaló que no es que en la obra no ocurra nada sino que ocurre algo *menos que* nada. La obra precisamente se sitúa por entero en este «menos que»: más allá de la razón y de la redención, de la presencia o la ausencia, del ser o de la nada —en un espacio de juego y parodia inmanente y previo. Y es justamente este espacio desnudo el que abre lo posible, al otro lado de la Nada: el espacio gratuito del juego.

La argumentación profundamente sarcástica, mediante la que Geulinx conciliaba la libertad y la Providencia, hacía las delicias de Beckett en su juventud: el hombre es pasajero de un barco que tiene a Dios por timonel —aunque el barco se dirija hacia el Norte, nada impide al pasajero que camine sobre cubierta hacia el Sur—. Hoy, Beckett, en un barco sin timonel y desbrujulado, descubre la absoluta futilidad de andar en una u otra dirección: ocupa su travesía jugando, aprendiendo a jugar.

En cierto modo, Beckett, como Lowry, Artaud o Burroughs, es una experiencia límite en el seno de nuestra cultura, una experiencia siempre amenazada con la exclusión, la reclusión o la muerte. Porque circula al filo mismo de ese límite que sabemos puede ser transgredido, pero no impunemente. El que moremos en un barco a la deriva (y el que ello sea precisamente condición de posibilidad del goce y el juego) no quiere decir que no nos rodeen múltiples instancias de control que fingen rumbos, inventan derrotas y nos asignan tareas precisas e

ineludibles, monopolizando toda opción al goce. Estamos lejos aún de ese día en que, quizá, como nos recuerda Foucault, «todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, de la extrañeza o de lo insoportable, alcanzará la serenidad de lo positivo». Entre tanto, la empresa de Beckett, como tantas otras, queda condenada a enmascararse en ese *ghetto* de tolerancia relativa llamado «arte», o a la clandestinidad. Es tiempo aun de virtudes crepusculares. Tiempo de transcurrir subterráneo, de mutilaciones y aprendizajes, de ensayar el gesto múltiple de la revuelta mientras, con el guiño cómplice de Beckett, llega hasta nosotros el lema de Joyce: *silencio, exilio, astucia*.

Barcelona, invierno de 1976