

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA
LUIS SÁEZ RUEDA (EDS.)

PENSAR LA ERRATICIDAD

Perspectivas al otro lado del ocaso



Euroamericana

Pensar la erradicidad



**Guillermo
Escolar**
E D I T O R







Euroamericana

Miguel Ángel Villamil Pineda
Luis Sáez Rueda (eds.)

Pensar la erraticidad

Perspectivas al otro lado del ocaso

**Guillermo
Escolar**
E D I T O R



1ª edición, 2021

© Los autores de sus respectivos trabajos
© Guillermo Escolar Editor S.L.
Avda. Ntra. Sra. de Fátima 38, 5ºB
28047 Madrid
info@guillermoescolareditor.com
www.guillermoescolareditor.com

Diseño de cubierta: Javier Suárez

Maquetación: Equipo de Guillermo Escolar Editor

ISBN: 978-84-18981-07-4

Depósito legal: M-ooooo-2021

Impreso en España / Printed in Spain

Kadmos

P.I. El Tormes - Río Ubierna 12-14

37003 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.





Euroamericana

Impulsada por el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid, la colección *Euroamericana* tiende puentes entre distintas universidades americanas y europeas a fin de dar a conocer y poner en común la producción filosófica más actual. De este modo, cada uno de sus libros fortalece una fecunda comunidad de investigación, distanciada tal vez en el espacio, pero muy cercana en el genuino interés filosófico que tiene como nexo.





EPÍLOGO

LA CONCEPCIÓN ERRÁTICA DEL SER Y LA CRISIS DEL PRESENTE CONVERSACIÓN ABIERTA. JORGE DE LOS SANTOS Y LUIS SÁEZ RUEDA

Establecer diálogo es un acto fundacional, como lo es un «te quiero». Nada se funda sin mantener una apertura al *pólemos*, al error, al *agón*, a la transformación y al afecto. Un diálogo es siempre expansivo; trasciende a los dialogantes que deben saber, no hace falta haber leído a Derrida, que nada se dona en presencia de quien dona, sino que el diálogo se derrama e implica, como toda fundación, a los que a él asisten, a los partícipes mudos, a los que aún no estando ni escuchando están y lo pudieran escuchar. Un diálogo es un acto comprometido. En su doble acepción; exige compromiso, implicación, mantener las aperturas abiertas, pero también asumir un riesgo, fijar posición en la incertidumbre, dejar momentáneamente la carta presa en la mesa para que sea otro el que despliegue el juego. Sloterdijk, al inicio de su obra *Normas para el parque humano*, recordaba a Jean Paul cuando indicaba que «un libro es una carta para los amigos». Lo que aquí abajo se ofrece es, como todos los diálogos, una carta abierta para los amigos. Al escolástico del siglo XIII, Bernardo de Chartes y según le atribuye Juan de Salisbury, le gustaba repetir un pensamiento: «Somos como enanos aupados a hombros de gigantes, de manera que podemos ver más cosas y más lejanas no por la agudeza de nuestra vista ni por la altura de nuestro cuerpo, sino porque somos levantados por su gran altura». Esa deuda de altura la conocemos, especialmente Luis la conoce; desde las espaldas de los colosos aprendió a mirar a lo lejos para abordar lo que está muy cerca, quiso sostener la pregunta y supo leer, con esfuerzo, talento, creatividad y afecto, la carta que esos titanes un día escribieron a un amigo. Ahora somos él y yo los que dialogamos, pero solo al principio. Pronto desaparecemos oportunamente, porque ambos sabemos, como sabemos todos los que somos de papel, que lo que aquí se funda nos trasciende. Como un «te quiero».

Jorge de los Santos
En Valérie, a 15 de noviembre de 2020





[1] J (Jorge de los Santos) - Luis, arrancamos aquí con un asunto amplio que permite comprender un poco mejor tu propuesta ontológica sobre el darse al ser en cuanto humano; la «centricidad», la «excentricidad» y el «extrañamiento». Somos, siguiendo o a partir de Heidegger, en cuanto habitamos un mundo, pero para «habitar» tenemos que poder «deshabitar» por esa posibilidad del «extrañamiento», con lo que nuestra posición con relación al propio mundo es determinante; si el mundo estuviera demasiado cerca, si tuviera una presencia absoluta, si nos absorbería o si se produjera una fusión, nos impediría tomar conciencia de él y toda posibilidad de sentido (no tendríamos, en definitiva, mundo); si, por el contrario, estuviera demasiado alejado, se volvería irrelevante, carente de interés, «insignificante», no habría necesidad ni capacidad de darle sentido. Somos en cuanto una relación tensional entre esas dos fuerzas (la centrífuga y la centrípeta) que nos constituyen ontológicamente y nos posibilitan el colocar a la distancia «justa» el mundo. La «centricidad» y la «excentricidad» actúan, por tanto, como una única dimensión con dos manifestaciones en tensión y afecto. Ese «poder mantener la distancia» debe ser lo que nos constituye en cuanto capaces y necesitados de simbolizar. Recuerda esa vieja disputa sobre la distancia de Dios, sobre su manifestarse; si Dios está demasiado cerca, omnipresente e histérico, ya no hay nada que ver porque lo ocupa todo, pero si está demasiado lejos, deviene un Dios ocioso que deja de interesar. Dios siempre sería simbólico, pues se hace presencia de una ausencia que afecta. Hay una escena que no sé si recuerdas de la película *Youth* de Sorrentino en la que dos ancianos están en un jacuzzi en un lujoso balneario suizo hablando sobre sus problemas prostáticos cuando una bellísima joven desnuda se introduce en el mismo jacuzzi. La observan detenidamente y uno le pregunta al otro: «¿Quién es?», a lo que este último, con el rostro que manifiesta una experiencia muy próxima a lo numinoso, le responde: «Dios». La joven está a la distancia justa; no es accesible ni devendrá plena presencia para estos dos ancianos sin posibilidad ya de consumir ni consumar, pero sin embargo está ahí, entrando en las aguas, sumergiéndose en el mundo al que los ancianos tienen que dar sentido. Esto me lleva a plantearte que la condición de nuestro deseo (baste arrimarse un poco a Deleuze), que es siempre expansivo y colonizador –pues esa es la función que nos posibilita el *ec-sistire*– reclama también que actúe sobre él la tensión entre «centricidad» y «excentricidad» possibilitada por el «extrañamiento», el encontrar la justa distancia que permite la simbolización. Nada demasiado «familiar» reclama nuestro deseo (aunque reclame nuestro amor) y nada demasiado alejado



Epílogo

lo interpela. Quizá ahora el deseo está perdiendo su distanciamiento y su tiempo; todo lo tiene demasiado cerca y demasiado pronto, con lo que se aproxima peligrosamente a la pulsión (nuestra humanización y el sostener la estructura psíquica que la sostiene depende en gran medida de ese paso de lo pulsional a lo deseante, de aprender desde un estado original pulsional a desear). También reclama lo mismo una cuestión como ese proceso plástico y dinámico de la identidad; yo soy en cuanto soy yo porque mantengo la posibilidad (y la perpetua tragedia) de ser otro, porque me «salgo fuera de mí», porque me inserto en territorios, cuerpos, apelaciones que me producen extrañeza y la incertidumbre de reconocer mi «centricidad» en ellos. El que tu planteamiento se ajuste a cuestiones como el deseo o la identidad, estructuras inmanentes a lo humano, me parece que lo refuerza, aumentando los campos de extensión de lo que somos; si nos damos al ser así es porque esas estructuras también lo hacen; son un «saliéndose», un «errante», un intersticio trágico (la tragedia siempre implica la posibilidad de alternativa). Pero me genera una inquietud; si el «extrañamiento», como lo describes, es algo anterior al *cogito* y, por tanto, pre-reflexivo, pero de alguna manera ya debe producirse en un sujeto –en un individuo que ya se sujetó de alguna manera, que ya se da al ser en cuanto humano con capacidad interpretativa y simbólica, pues si no existiera un sujeto no habría dónde producir extrañeza ni nada podría ser excéntrico–, ¿podría entonces interferirse esa tensión «centricidad»/«excentricidad» a través de los mismos mecanismos que posibilitan alcanzar la condición de sujeto humano? Dicho de otro modo y teniendo en cuenta que tu propuesta es ontológica y no antropológica, «psicologista» ni nada parecido: esa «unidad disconde» entre la radicación y la erradicación ¿puede alterarse o destruirse inhibiendo la extrañeza por las propias fuerzas que conforman los procesos de subjetivación?

L (Luis Sáez) - Es un tema de gran profundidad el que pones aquí en juego, porque si hubiera que ser consecuente con la idea de que el ser humano y el extrañamiento van unidos inevitablemente, habría que presuponer, ya de entrada, que una obstrucción de la posición extrañante ante lo que nos rodea destruye al ser de lo humano de raíz, deshumaniza completamente. Y es eso lo que creo. Pero una afirmación así necesita una aclaración de lo que queremos decir cuando pronunciamos «extrañamiento». En la escena de la película de Sorrentino que has mencionado (que me impactó mucho cuando la vi) cabe la tentación de pensar que el extrañamiento *sucedió* en el tiempo a una situación de falta de extrañamiento, es decir, de inmersión en lo habitual o inmediato. ¿Tenían extrañamiento solo



Pensar al erradicidad

desde ese momento, en el que irrumpió la joven en el jacuzzi? El ejemplo que has puesto me gusta mucho, porque permite plantear esta cuestión. Y pienso que sí estaban extrañados en ese momento anterior, a pesar de todas las apariencias. El ser humano es, entre otras cosas, siempre extrañamiento, quiera o no quiera, sea consciente de ello o no. Los ancianos no pueden estar jamás allí –y empleo una expresión de Bataille que me parece oportuna– *como agua en el agua*. No podemos los humanos estar así ni en el jacuzzi ni, en general, en el mundo, jamás y en ninguna circunstancia. Pues somos humanos precisamente porque ya no estamos fundidos con la naturaleza. Tenemos conciencia, simbolizamos; decimos, por ejemplo, «he ahí el agua». Es decir, estamos a distancia, lejos de la naturaleza. Y eso es algo para nosotros trágico e irrevocable. Somos, al mismo tiempo, seres «en» la naturaleza (cétricamente) y «a distancia» respecto a ella (excéntricamente). Ambas cosas ocurren simultáneamente, en el mismo acto. Y eso es lo que tiene lugar en el mundo más propiamente humano, que es natural y cultural conjuntamente: pertenecemos a él, pero asombrándonos de cómo es y extraditándonos; somos en el *entre* o intersticio de esas dos potencias. Eso es, precisamente, lo errático, no un equivocarse, sino un ser intersticial que se centra y se descentra continuamente. Así, pues, el extrañamiento está en los ancianos también antes de la entrada intempestiva de la muchacha. Lo que ocurre es que está calladamente, sin grandes aspavientos. Hablen de lo que hablen y hagan lo que hagan, por muy trivial que parezca, están colocándose a distancia, en la lejanía de eso que hablan o hacen y, al mismo tiempo, inmersos en el hablar o en el hacer. La más mínima posición del ser humano en el mundo implica este desgarramiento entre habitar algo, que es como estar en su regazo, y estar saliendo de tal regazo, excéntricamente. Y sí, este desgarramiento tensional es pre-consciente, pre-reflexivo. La conciencia, cuando se extraña de algo y entra, así, en tensión con el mundo, toma prestada la luz del extrañamiento a lo más profundo de nuestra existencia, la hace ascender a ese otro tipo de iluminación que es el saberse reflexivamente. Por debajo de la conciencia racional el extrañamiento es acontecimiento, una *posición interrogante* en el mundo. Nuestros sentidos son ya preguntas; y también nuestros sentimientos y emociones. Preguntan al modo como interrogan los dos amigos en el jacuzzi; se trata de una intersección entre perplejidad y admiración que es ejecutiva, práctica, porque es como un *gesto existencial*; se podría reconstruir simplemente así: «¡¿?!». Sin ese acto primero del ser humano no hay nada para nosotros, sería la noche. Esa pregunta, que arraiga en el *estar-siendo* mismo, es luz. Pero dejando esto ahora a un lado, ¿qué ocurre, entonces, cuando entra la



Epílogo

muchacha? Ocurre que el extrañamiento tácito que envuelve a los ancianos, que transita por su conversación y por el espacio en el que están, se expande ahora con intensidad. Rompe los límites de la excentricidad lábil y mansa que había hasta ahora y los conduce mucho más lejos, a un territorio trepidante. Ahora ambas, centricidad y excentricidad, se han transfigurado. La primera se ve obligada a ahondar su superficie: el jacuzzi está recorrido por un elemento extraño que lo hunde más en la tierra y en las fuentes de la vida. La centricidad avanza así: profundizando su territorio, haciéndolo más telúrico y viviente. La segunda, la excentricidad, por su parte, se ha desplazado hacia adelante excediendo una frontera. Expande hacia un nuevo confín el mundo del jacuzzi, de forma que se haga digno de contener lo que antes le quedaba muy en las afueras. Al mismo tiempo que expande, el extrañamiento excéntrico asciende. Permite otear al mundo desde una altura nueva, desde esa altura en la que se ofrece una promesa inalcanzable de deseo. La excentricidad se expande así, ascendiendo. Y si el último límite de la centricidad es el de un infinito hacia abajo, telúrico, el de la excentricidad es el de una elevación infinita. ¿No te parece que los ancianos se han movido en esa doble dirección y están entre ambas, extáticos, en un tiempo sin tiempo? Están más cerca, céntricamente, de una honda corriente vital en la que pareciera bañarse el mismísimo Dionisos. Y están más cerca, excéntricamente, de una altura desde la cual sus problemas de próstata le parecerían insignificantes y pequeños. Ambas cosas a la vez, en un único acontecimiento con dos caras. El desgarramiento entre lo céntrico y lo excéntrico es ahora mayor y adquiere tintes trágicos, no oculto decirlo así. Porque lo trágico no es lo desventurado. Es una lucha entre opuestos igualmente poderos y dignos de la cual nace algo nuevo. La profundización céntrica es allí también una profundización erótica, conduce al deseo hacia los misterios de lo oscuro y los secretos de la tierra eruptiva. La elevación excéntrica es también elevación erótica, porque se intensifica por el camino de la contemplación, de la admiración y, en fin, de la belleza. Y claro que la aparición femenina es dios, lleva razón el anciano que pronuncia esas palabras. Porque *lo divino* –si lo comprendemos al modo de Hölderlin, es decir, como lo bello– reside en esa tensión: profunda intensidad del deseo céntrico, telúrico; elevada intensidad del deseo excéntrico, admirativo. La mujer desnuda en esa escena es ambas regiones del deseo tensionadas como en un arco. El primero es ennoblecido por el segundo y el segundo es arraigado por el primero. En la máxima distancia entre lo que reclama nuestro arraigo en el mundo o en la tierra, por un lado, y lo que permite ver la lejanía del ser humano, por otro, surge, como en un instante



Pensar al erradicidad

eterno, la emoción del vínculo armonioso de los extremos, como un rayo en la noche. En el máximo desgarramiento entre la naturaleza y el hombre –decía Hölderlin trágicamente– aparece el destello de lo divino, que es la belleza y la dicha de una unidad o fusión perdida que jamás recobraremos más que en la forma de un rayo, de una fulguración emergente en el seno de esa tensión entre estar zambullidos y no poder estarlo desde que sabemos qué es zambullirse.

Con esto creo que ya se puede decir algo más concreto acerca de ese primer ingrediente vital que nos subjetiva, el deseo. El deseo no puede interferir la erradicidad, es decir, la tensión a la que nos estamos refiriendo, porque él mismo tiene esa estructura. Por un lado tiende a forjar a nuestro alrededor un espacio céntrico, a transformar el simple «lugar» en *oikía*, en una morada habitable, vivificada y embellecida con lo deseable; y haciendo crecer ese mágico círculo hacia lo profundo. Desde esta perspectiva, el deseo se dirige hacia atrás, se emparenta con la añoranza de algo que hemos perdido: el caos o la indiferenciación primigenia, lo desnudo, lo dionisiaco fervoroso o la locura de los dioses ctónicos. Por otro lado, tiende excéntricamente a la creación de lo que aún no existe; porque el deseo no es solo memoria de lo perdido; es, al mismo tiempo, anhelo creador; el deseo piensa; piensa mucho más profundamente que la conciencia. Y si el *deseo céntrico* horada la tierra en busca de sus fuentes más arcanas, el *deseo excéntrico* anhela hacer una nueva tierra desde cuyos confines pueda esta ser oteada más alto.

Ocurre hoy algo extraño, como sugieres, con el deseo. Yo diría que se escinde degradándose. Por un lado, un deseo céntrico que asfixia a la excentricidad y que acaba, por ceguera, convirtiéndose en ese topo del cuento de Kafka, que se puso febrilmente a construir galerías aquí y allá, volviendo, retomando, reconfigurando... de tal modo que el resultado se parecía siempre al principio, una *organización del vacío*. Por otro lado, un deseo excéntrico que minimiza la centricidad, es decir, un deseo que se convierte en ensueño; sube a cumbres nevadas, pero no siente ni frío ni peligro en ellas, porque solo fantasea: *ficcionalización del mundo*. En ambos casos, si me permites seguir refiriéndome a Hölderlin y lo trágico, los *dioses han huido*. El deseo divino, que es el deseo ligado a lo bello, necesita de la tensión entre sus dos caras, como Jano. Pero para eso ha de ser activo, signo de un exceso. Y nuestro mundo presente lo ha convertido en carential, como si desear fuese aspirar a algo de lo que se carece. Sabes que Eros, en el *Banquete* de Platón, se nos presenta como hijo de Poros (recurso o ingenio) y Penía (la indigencia), así que, por un lado, es audaz y, por otro,



le gusta andar vagabundo e indigente. Es este segundo el que ha vencido en nuestro Occidente, determinando esta ruptura con su potencia. El retorno de los dioses, en este sentido, coincidiría con el declinar de ese deseo carential y con el retorno del deseo tensional y trágico al que me he referido.

¿Y la identidad? Te referías a este otro trayecto de nuestra subjetivación. No creo que haya un sujeto, como sugieres, que se extrañe. El sujeto es el extrañamiento mismo tensionalmente hundido en la vida. Es esa relación céntrico-excéntrica. Y aquí te invito a dibujar en la mente dos líneas, una horizontal sobre otra vertical. Coloquemos en la horizontal a nuestro mundo social y político. Ahí se dan procesos de poder que nos subjetivan, es decir, que construyen nuestra interioridad. Si en toda subjetivación desde el poder, en ese plano horizontal, hay también resistencia, como pensaba Foucault, ¿de dónde surge? Un sujeto que es constituido, que es un producto, ¿cómo se vuelve contra lo que lo produce, rechazándolo y liberándose? Hay que ir más allá de Foucault y pensar, en la línea vertical, la auto-generación de la subjetividad. No quisiera alargarme con Simondon y Deleuze, pero por lanzar un brochazo sobre la cuestión, diría que hay dos acciones en el sujeto. Una es *desde sí*, y esta debe ser entendida como génesis (vertical). La otra es *desde fuera*, y esta es la *constitución* que subjetiva en el plano horizontal. Y ambas se cruzan. Génesis y constitución. Son dos procesos distintos. Genéticamente, en esa verticalidad, hay una centricidad de partida siempre descentrándose, saliendo de sí excéntricamente. Somos ahí tensiones entre multitud de fuerzas (de la naturaleza como *physis*, de la vida biológica y de la existencia humana, entrelazadas). Pero están en tensión. Tú tienes ahí, en tu interior, una proliferación de deseos, de fobias y filias, de miedos y audacias... formando tensiones que se estabilizan (en una metaestabilidad) provisionalmente, por ejemplo, en tu situación actual, aquí, hablando conmigo. Pero pronto se desestabilizarán las tensiones, avanzarán excéntricamente y te forzarán a una nueva individuación, a un nuevo equilibrio. La génesis es errática en este sentido, es decir, céntrico-excéntrica. Ahora bien, al mismo tiempo están actuando, en el plano horizontal, fuerzas coactivas que nos conducen sin pedirnos permiso. Somos el choque continuo de ambos procesos. Como seres que nos individuamos verticalmente, somos auto-generadores, nos hacemos a nosotros mismos. Somos, como me gusta decir, *gesta*: devenir gestante, auto-creador. Y somos *gesta* también en el sentido heroico o épico, porque siempre se trata de trascender nuestros límites y de encarnarnos en batalla con las fuerzas que nos subjetivan en el plano horizontal. ¿Y qué crees que pasa hoy? Yo creo que estamos perdiendo nuestro carácter de *gesta*. Somos



constituidos; por todos lados. Ese fondo telúrico del que surge la potencia para la gesta que somos, por cierto, también es lo que Hölderlin llamaba lo divino, la *physis* auto-generadora.

[2] J - Esa tensional confrontación entre la intensidad del telúrico deseo céntrico y la del admirativo excéntrico que Hölderlin caracterizaba como lo «divino» y que tú mencionas produce también otra forma particular de extrañeza, la ironía (trágica, pues no hay otra). Es la de aquella viñeta gráfica de Chumy Chumez, creo recordar, en la que un labriego, azadón en mano, observa extasiado un amanecer sobrecogedor mientras piensa: «¡Soy un bestia: un amanecer así y yo con hambre!». En el Génesis hay un pasaje que siempre me ha parecido fascinante; es cuando Dios descubre (y cómo lo descubre) que Adán ha comido del árbol del conocimiento. Dios llama a Adán y este no aparece. Entonces insiste (aunque no se «extrañe», pues su omnisciencia le impide esa condición) y su atronadora voz retumba en el paraíso. Finalmente aparece por una esquina Adán. Tímido, retraído, temeroso, este sí extrañado, balbucea: «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo...». Al verlo, Dios simplemente le lanza una pregunta (la primera que debe recibir Adán y la que debe activar su condición de pregunta viva): «¿Y quién te ha hecho ver que estabas desnudo?». Es magistral la pregunta, digna de un Dios. Antes de esa pregunta, Adán y Eva trisan como cabritillas, indiferenciados, ilimitados, pura transparencia sin nada que velar ni desvelar, nada en ellos es erótico ni trágico ni verdad, ni pudoroso, nada hay fuera de ellos porque no existe el afuera, porque están habitando céntricamente el mundo, son pura centralidad, están en el agua como el agua, están en lo abierto, pero no ven lo abierto. Es al adquirir su condición de extrañados, de erráticos, cuando adquieren excentricidad, pues descubren la exterioridad. Son expulsados de la *physis*, pero no de su condición de centricidad en la *physis*, lo que les debe producir un pavor mayor que aquello del ganarás el pan con el sudor de tu frente, ya sabes que los dioses tienden al enigma y a la crueldad, pues mantienen (como la locura con la razón) un anclaje, una centralidad que es la que posibilita su extrañeza por la misma expulsión. Devienen, como diría Sloterdijk, «estos seres, fracasados como animales y condicionados desde el principio por la cultura y la técnica», se asoman por primera vez a ese «híbrido, medio planta, medio fantasma» que apuntara Nietzsche y que les condena a no poder nunca «consolidarse». Masaccio representa magistralmente ese horror en los rostros de Adán y Eva en la capilla Brancacci; el horror por el desamparo en la intemperie, el horror por ser pre-



maturos en el afuera, el horror no solo por ser vomitados en lo público sino por hacerlo «desnudos». La expresión que empleas de «gesta», el «somos una gesta», me ha parecido siempre radicalmente brillante. Esa «gesta», esa proeza que genera, que es una unidad de fuerza/sentido, debe ser consecuente al «destierro». A la *physis* no la tenemos «ahí» sino «ahí enfrente», y le tenemos que hacer frente, lo que nos obliga e impulsa a devenir un generar; una lucha infinita contra «lo dado», contra «lo que Dios quiere», contra lo que es «ley de vida»... demasiado cerca de ella, demasiados fundidos en su dionisiaca presencia, nos enloquece (esas últimas palabras de Kurtz, el personaje de *El corazón de las tinieblas* de Conrad: «El horror, el horror»). La cultura en gran medida nace, en estos extraños seres que se extrañan, contra la *physis*. Pero eso de protegerse ya lo podría hacer también el pájaro, como apuntaba un poco a lo bestia Deleuze con su *Scenopóietes dentirostris*, cuando anida y construye el «sistema territorio-casa»... Sin embargo, la cultura humana no es solo, y eso lo apuntas tú también, refugio, guarecerse de la *physis*, sino que es algo infinitamente más expansivo y particular (un «sobreserse», creo que señala literalmente). Enlaza ahí con el concepto de «sobrenaturaleza», que apuntaba Ortega, y con el de «bienestar» para ese «centauro ontológico» que somos y que aborda en su *Meditación de la técnica*; no es que nos adaptemos a la naturaleza, es que la construimos «técnicamente», la modificamos de arriba abajo y la hacemos adaptarse a nosotros, pero no como un medio de simple supervivencia, sino como lo que emana de un ser que ama lo «objetivamente superfluo», que no entraña una mera necesidad biológica, sino la aspiración («superflua») de obtener una existencia humana que merezca la pena ser vivida. Te pongo otro ejemplo relativo a la cultura; cuando en 1843 Leopoldine, la hija de Victor Hugo, se ahoga en el Sena, el poeta escribe un verso sobrecededor a la muerte de la chiquilla: «Il faut que l'herbe pousse et que les enfants meurent» («Es necesario que la hierba empuje y que los niños mueran»). Plantar trigo, construir un dique, descubrir un antibiótico, componer las seis suites para violonchelo de Bach, organizarnos socialmente en democracias, son formas de resistencia expansiva e ilimitada que posibilitan el darnos al ser en cuanto humanos que procuran, por su «fracaso», garantizar el estar siendo, el estar sobre-siendo o el dejar de someternos al «il faut». El mismo verso de Hugo es esa resistencia a que la hierba empuje y los niños mueran. Y la resistencia sería, eso ya lo apuntaba Deleuze, el principio gestante y trágico de la creación. Volvemos nuevamente a los principios radicales de tu ontología; somos céntricos, el anhelo erótico que apuntabas



Pensar al erradicidad

por reintegrarnos, por hacer ilimitado lo limitado, por hacer indefinible lo definido, por el «tierra trágame», eso podría ser la «pulsión de muerte» de Freud, pero en cualquier caso es justo así como Bataille define al erotismo y a su breve manifestación extática y orgásica, «la petite morte»; y somos excéntricos, hay que deshabitar el agua para estar en el agua, hay que poder deshabitar la «naturaleza» para poder estar en ella. Hasta aquí parece un planteamiento razonable; la excentricidad (del «destierro») nos afianza en la centricidad (de la añoranza del «entierro») y, como exiliados, solo sobrevivimos y nos engrandecemos en confrontación con los mecanismos de emergencia, caóticos, imprevisibles e indomeñables, sin principio ni teleología, pero auto-organizados de la *physis*. Bien, vale, pero tú realizas una advertencia enormemente sugerente (especialmente en *El ocaso de occidente*); alejarse de la *physis* y de su operatividad «caosmótica» por un exceso de racionalización, tecnificación y «utilidad» (desencantarnos del mundo) es alejarse de la propia capacidad genésica de la cultura, es vaciarla por mero procedimentalismo, desnaturalizarla, descuartizarla. Domeñando (o intentando domeñar) la potencia del darse al ser de la *physis*, inhabilitamos la misma potencia de darse a ser de la cultura, pues esta es siempre lo que llamas una «*physis cultural*» (un, si no recuerdo mal, «ser salvaje de la cultura»), dejamos de ser una «gesta» para devenir un funcionario que «gestiona», devenimos errabundos y no erráticos, dejamos de ser generadores para ser simples «gestados» (para ser, parafraseando a Sartre, un aquello de «lo que hicieron –y hacen– de nosotros» y no «lo que hacemos con lo que hicieron –y hacen– de nosotros»). Y aquí no hay gesta en ninguna de sus acepciones.

L - Me parece que tocas algo fundamental al referirte a esa ruptura actual con la gesta que somos. Antes de ir sobre el concepto mismo de «gesta» y a lo que significa ontológicamente su desvanecimiento, me surge la necesidad de señalar un conjunto de fenómenos bien curiosos de nuestro presente. Creo que esto nos pondrá en el camino del asunto, aunque implique un pequeño rodeo. ¿Te has dado cuenta de cómo empiezan a proliferar en nuestras sociedades avanzadas las técnicas de domesticación de una cierta espontaneidad salvaje que pertenece oscuramente al ser humano y de la capacidad que tenemos para hacernos creativamente a nosotros mismos? Me refiero a procesos instituidos, o en trance de institución, que tienden a proceduralizar devenires humanos que no son procedimentalizables en sí mismos. Hay innumerables propuestas metodológicas, por ejemplo, para construir el éxito en la vida. El éxito es, según su sentido inmanente y profundo, un salir fuera de sí mismo situándose en la



Epílogo

existencia, en el mundo. Viene del latín «*exitus*», salir, y se emparenta con el existir mismo: la existencia es «*ec-sistere*», ser fuera, este movimiento de exteriorizarse y mantenerse en el afuera. En su sentido genuino el éxito solo puede tener lugar si es movilizada la existencia entera de un individuo o de una colectividad. Es el existir mismo, que no podemos calcular, el que produce un éxito que pueda merecer ese nombre. El existir, dicho de otra manera, tiene en sí una creatividad propia que nos conduce a hacer esto o aquello ahí-fuera, en la intemperie de la vida y en medio de las cosas. Hasta se podría decir que nuestra condición de ser-errático es, en ese noble sentido y solo en él, un éxito interminable. Pues bien, como decía, proliferan ofertas de «métodos» para producir, supuestamente, el éxito: el éxito como «artista» a través de las reglas de una academia televisada; el éxito en el amor a través de recetarios de psicología cognitiva o de simple consultoría; el éxito en la dirección de la propia vida y de la serenidad en ella, a través de prácticas diversas de meditación, relajación, mindfulness, etc. Todo lo que es un salir de sí «desde sí» y más allá de sí, el ser-errático en cuanto tal, tiende a ser sustituido por una reglamentación procedural desde fuera, aprendida como método. En la Universidad, Jorge, hay cursos oficiales para conseguir lo que se llama un «sexenio investigador», es decir, una pretendida metodología para alcanzar el reconocimiento institucional en la investigación, como si esta fuese planificable y construible. Hay procedimientos para el éxito quizás más misterioso que pueda haber, el de la felicidad: la felicidad, si este término tiene un sentido, se produce en el salir de sí mismo, se da en la libertad de lo errático (¿cómo si no?); pero, según esos procedimientos, la felicidad puede y debe lograrse por medio de un conjunto de reglas de comportamiento. Se trata en estos casos y otros muchos, si lo pensamos bien, de reglamentar –¡ni más ni menos!– la ex-centricidad, esa potencia que nos pertenece para excedernos en riqueza desde lo que somos céntricamente. Popper, como sabes (y otros muchos) ya pensaba en la posibilidad de una «ingeniería social», dirigida a producir resultados deseables en la esfera social. Esa ingeniería debería, según ello, sustituir a la utopía. Hoy vemos que la ingeniería social adopta el utilaje de la empresa capitalista para producir «bienestar» en los trabajadores; incluso para ofrecerles la experiencia de que se auto-organizan creativamente (como habían señalado ya Boltanski y Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo*). Se está desarrollando muy silenciosamente toda una tecnología de sí a la que creo que habría que llamar «gesto-tecnia». Las *gestotécnicas* intentan reglar o proceduralizar (o racionalizar formalmente) la gesta que somos. Y ya nos sale al encuentro esa noción.



Pensar al erradicidad

Vivir es hacerse a sí mismo, gestarse, hacerse brotar o nacer desde sí. Si somos consecuentes con la idea de la libertad humana, hemos de admitir que es así. Me agrada mucho que me recuerdes esa terminología, la de Merleau-Ponty, que insistía en que el ser humano es «ser-salvaje». Somos eso, y no porque en el fondo llevemos a un ser primitivo, pues lo salvaje pertenece tanto al primitivo como al así llamado «civilizado». El ser-salvaje humano implica que somos capaces de producir «regla sin regla». Creamos reglas de conducta, normas políticas, educativas y de muy diferentes tipos. Pero esa producción de reglas no remite a otras reglas más profundas que habitasen en el fondo de la naturaleza humana. Lo asombroso, lo maravilloso de todo esto, de nuestra vida, es que hay un fondo irreglable en nosotros que genera reglas. Nos auto-determinamos. Las gestotécnicas serían, de un modo preciso, técnicas de domesticación del ser-salvaje humano. Siempre estamos saliendo de nosotros mismos, no porque tengamos una naturaleza fija y esencial, sino porque, de alguna manera, alcanzamos una intimidad, un hogar interno de modo creativo y, en el mismo acto (pues aquí aparece su otra cara o envés), volcamos esa centricidad fuera, ex-céntricamente en la vida. Nos gestamos continuamente, somos auto-gestantes. Y señalar, con mucha lucidez, que esa auto-gestación, que hace de nuestra vida una gesta, está siendo sustituida por una «gestión», que es otra cosa: una construcción reglada y exógena, desde fuera. El proyecto de «mejoramiento humano» del transhumanismo actual más adusto es eso, un intento de gestión de la vida. Y el proyecto de Inteligencia Artificial también, un proyecto de gestión de la inteligencia. En general, las gestotécnicas quieren lo imposible: reglar lo irreglable, como he señalado o, de otro modo, gestionar la gesta. Y son el futuro. Ya no estamos en la sociedad del adiestramiento, como pensaba Foucault, ni en la del control, como decía Deleuze. Hemos dado un paso más. Porque el adiestramiento y el control intentan «parasitar» la vida de los seres humanos. Necesitan que haya «vida humana» para, dada esta, inyectarle normaciones y conducirla. La gestotecnia es más radical, es algo realmente de locura y extravío: aspira a producir la vida humana misma, lo cual es absurdo. Por eso hoy experimentamos, en nuestros nuevos modos de alienación, no solo el sometimiento a un orden de reglas y normas, sino un vacío, una falta de existencia o de vida, porque es esta misma, ella en cuanto tal, la que está siendo amenazada en la organización social occidental.

Me he demorado mucho con la ilustración de lo que está ocurriendo, me parece. Intento ahora volver sobre la idea de gesta con más concisión y, espero, brevedad, pues es un tema que puede llevarnos muy lejos, por su



gran riqueza y profundidad. Vivimos en la naturaleza, somos de ella. Pero la Revolución Científica moderna la ha reducido a un conjunto de leyes, es decir, de mecanismos y reglas, ha volcado sobre ella toda una gestotecnia amparada en la matriz matemática, en la *Mathesis Universalis* –ciencia del orden y la medida–, que se erigió como un sueño moderno bajo el cual se esconde la voluntad de dominio del sujeto sobre todo lo que nos rodea. Pero la naturaleza es *physis*, es decir, auto-gestante, como pensaban ya los presocráticos y como piensan mucho más tarde, en el siglo xx, Gilbert Simondon y otros. Quiere decir que se da a sí misma las reglas. Pero si se las da a sí misma, debe hacerlo sobre un trasfondo no reglable. En esto tan crucial (y olvidado) radica su poder gestante. Yo diría que la naturaleza entera, en ese sentido, es una gesta. Y no solo porque se hace nacer emergiendo desde sí. En ese gestarse siempre se ex-pone, yendo más allá de lo que, estando ya configurado por ella, sedimenta como algo «dado». En cuanto conjunto de reglas ya hechas o configuradas (como *natura naturata*), se recoge sobre sí misma y se auto-objetiva. Esa es su dimensión céntrica. Y ese es el «medio» al cual ya no pertenecemos como agua en el agua. Ahora bien, en cuanto generadora o potencia creativa (*natura naturans*), excede lo configurado y lo lleva más allá, ex-céntricamente. A esta naturaleza pertenecemos, no es nuestro «medio», sino nuestro fondo abismal. ¿Qué es el deseo en el ser humano sino una remota expresión de esa potencia telúrica gestante? Hay, por tanto, sin miedo a caer por eso en el mito o en el misticismo, una épica inherente a lo natural. Épica, si no restringimos el significado de este término a la acción humana. De un modo no antropomórfico, la naturaleza se ex-pone y se auto-supera. La naturaleza tiene sus propias gestas, independientes del ser humano; y si el ser humano es capaz de gestas, en las que se expone y arriesga, es porque, al llevarlas a cabo, actualiza en sí mismo ese poder natural. Gesta es tanto el gestarse a sí mismo, como el exponerse a lo nuevo y poner «la vida en juego». La vida natural siempre se está poniendo en juego a sí misma, no solo porque sea auto-organizativa, sino también porque esa auto-organización está necesitada constantemente de una lucha contra el peligro del caos. El caos no es la falta de orden, sino, por extraño que parezca a primera vista, el orden más completo. El caos es la muerte, por medio de la cual todo lo viviente se reincorpora a las leyes físico-químicas del entorno (del medio, de la naturaleza ya configurada, dada, *natura naturata*). Lo viviente, por eso, no solo se adapta céntricamente al medio (como conjunto de leyes y normas), sino que, para mantener su auto-organización, su auto-gestación, ha de sostener, en lucha, una distancia excéntrica respecto a este. Las



Pensar al erradicidad

estrategias de caza de un lobo, por ejemplo, cumplen ese papel: si no vence con ellas, muere y se reintegra en el medio, es absorbido por este. Así que con tales estrategias se auto-organiza, se hace a sí mismo, en la medida en que, al mismo tiempo, libra una batalla ingeniosa con el medio. Presenciamos en lo que nos rodea la gesta vital que nos precede y la épica natural que le es necesaria.

Y esa gesta late en nuestro fondo. Si hacemos cultura no es porque nos separemos de la naturaleza, sino porque llevamos su poder a la asociación humana, técnica y simbólica. La cultura porta en sí, en su fuero interno, a la naturaleza como *physis*, a esa gesta natural que crea reglas sin regla. Se trata, pues, de un mixto, de una «*physis cultural*». La cultura, como tal *physis*, se objetiva en obras humanas, en instituciones, reglamentaciones de muchos tipos, es decir, en un mundo socio-político, pero lo desborda. El mundo normativizado de lo socio-político es como la *natura naturata* en el orden humano, una elaboración de reglamentaciones y pautas; es lo céntrico en lo que se concentra la acción humana. Bajo él, sin embargo, siempre late la cultura como *physis* creativa, autogeneradora, abriendo nuevas formas de sociedad y de organización normada. Habría que insistir, en este punto, en que la cultura (tal y como intento caracterizarla en *El ocaso de Occidente*) no debe confundirse con el conjunto del saber; tampoco coincide con una supuesta identidad de los pueblos. «Cultura» viene del latín «cultivar» y, en ese sentido, tendría que ser comprendida como un substrato de fuerzas creativas capaces de hacer nacer criterios y horizontes de fondo que movilizan a la colectividad y la orientan silenciosamente, desde la trastienda: marcos valorativos que ordenan la praxis, comprensiones sobre lo que ha de valer como «progreso» y «declive», como «vida elevada» o «vil», formas de venerar, de ensalzar y admirar, ideales para la configuración del advenir, etc. No es, por tanto, un conjunto de facticidades (costumbres, hábitos, etc.), sino de potencias gestantes a partir de las cuales pueden aparecer determinados usos, costumbres o hábitos fácticos, así como propensiones concretas, querencias específicas y compartidas. Su textura es, así, la de un caudal que actúa como *ars invenienda*: no un plexo de reglas, sino el fontanal que permite crear regla-sin-regla. Es un *ser salvaje colectivo*, un ingenio transductivo, inconsciente y siempre en *estado naciente*. Pensada así, la *physis* cultural ocupa el lugar de una potencia excéntrica respecto a la centricidad de ese mundo socio-político que congrega sus producciones en superficie; porta una inventiva propia que fuerza a este último a romper con los límites que lo circundan y a darse una nueva forma. Vivimos en la tierra de la *physis* cultural auto-generadora, que está en pos siempre de



Epílogo

una «nueva tierra», como diría Deleuze, enfrentándose tensionalmente al mundo céntrico de sus objetivaciones sociales y políticas para trascenderlas y enriquecerlas.

Con las consideraciones anteriores la noción de ser-errático se amplía. Lo errático no es solo la condición humana, como *entre* o intersticio entre su pertenencia céntrica y su expedición excéntrica. Es un rasgo del ser mismo. Primero, del ser como *physis* natural autogestante en toda su amplitud, siempre ex-cediéndose frente a sus materializaciones limitadas. Luego, del ser como ser-colectivo humano: quicio, quiasma o intersticio litigioso entre la *physis* cultural y sus producciones en superficie, socio-políticas. La vida de cada ser humano, pues, es una gesta singular entrecruzada con las que tienen lugar en la cultura y en la naturaleza. Dicho esto, ¿de dónde surge la «gestión» de la vida en el presente? Creo que proviene de un desarraigo del mundo socio-político respecto a la potencia de la *physis* cultural. Un desarraigo que abandona a las comunidades a la única meta de administrarse para sobrevivir, sin la actividad subterránea que las conduciría a hacerse a sí mismas acrecentando su sentido, su vitalidad, su altura. De ahí que no pase nada hoy en día. O, como señaló Ortega en una ocasión, que pase tan solo *que no pasa nada*. Sin la auto-génesis de fondo, el mundo social ya no puede «crearse a sí mismo» y, por tanto, se repite una y otra vez bajo diferentes disfraces; organiza su vacío. No es extraño que haya aparecido la *sociedad de la gestotecnia*, como me gusta decir últimamente, pues la gestotecnia es precisamente esa separación respecto a la potencia salvaje de lo natural-cultural. A falta de esta naturaleza creadora operante en los acontecimientos profundos de la cultura, andamos intentando construirla desde fuera, o desde arriba, que es parecido. Y, como dices, esta separación nos convierte en errabundos. Pues lo errabundo es la muerte de lo errático: no un auto-gestarse, sino un querer construirse regladamente que, por imposible y absurdo, colapsa nuestro poder de nacer y nos deja a la deriva y a expensas de lo que nos rodea. El pasaje bíblico que traes muy oportunamente a colación era, como señalaras certeramente, una metáfora del destierro. Pero de un destierro productivo, auto-generador. Podríamos imaginar a Adán y Eva en el paraíso como muertos en vida, sin excentricidad auto-creadora. La expulsión, tal vez, debe interpretarse como la metáfora de una entrega de lo divino al hombre, es decir, de una donación de su poder excéntrico y, por tanto, de su capacidad para re-crearse a sí mismo continuamente. A los mortales un dios les entrega el fuego, para sorpresa de todo el Olimpo. Pero no deberíamos ver en todo esto, realmente, una secularización de la religión o del mito. Lo divino en el ser humano es su



ser auto-gestante, el hecho de que sea una gesta. Y para pensarlo –como tú sabes– no es necesario recurrir a un *Deus ex machina*. La gesta no es un producto. La gesta *es* y el ser en toda su amplitud es gesta, tanto por constituir una auto-génesis, como por llevar en su devenir gestante una batalla contra el Caos, es decir, contra el reino de la Ley sin fisura, de la Norma inflexible, de la muerte.

[3] J - El horror a la problemática que siempre subyace. Pero es que resulta que, además, la voluntad performativa de reglar lo irregularizable nos está poniendo más cerca que nunca (más incluso que en los tiempos de la Guerra Fría y de manera mucho más «variada») del irnos todos por el desagüe. Algo que se puede corroborar, entre muchos otros aspectos, por la proliferación estruendosa y ensordecedora de «estribillos» (lo de Deleuze en *Mille Plateaux* del niño que canturrea una tonada para conjurar el horror a la oscuridad). Esas argucias para conjurar el caos –el «ritornello»: imágenes, datos figurativos, estampitas, clichés, métodos, procesos, reglas, la repetición siempre de lo idéntico ofertado como novedad– son hoy atronadoras, perversas, sostenidas (donde nada se gesta solo subsiste lo ya gestado).

El «éxito» que tú mencionas oportunísimamente es precisamente la gratificación que obtiene el sujeto por acogerse a esa «regla», por mostrarle pleitesía y sumisión, por depositar en ella su potencia de gesta. Esta acertada etimología de «éxito» que tú señalias (la de «exitus»), la de salir(se), *ec-sistere* que posibilita el salir y el sostenerse en el afuera, funcionalmente tiene hoy otra siniestra semántica: la de encontrar salida a una mercancía, la de poder colocarla en el «mercado». Del mismo modo, las reglas, procedimientos, pautas y recetas para conseguirlo, vomitados a lo público como si no hubiera un mañana, operan para bloquear la salida, indicando el camino único que va a ser «recompensado», el único que va a conformarse en el «éxito» (yo ya no sé qué fue del hereje, etimológicamente de aquel «que es libre para elegir», o del «forajido», de aquel que salía del terreno de protección legal y reglada, el que traspasaba el «ejido»). Lo único que contiene ahora ese concepto de «éxito» y toda su mercadotecnia es un imperativo; «¡adáptate!», a cambio de que sacrifiques tu existencia (y sin ni siquiera ver nunca ese instante fáustico al que le rogaríamos un «detente»). El «construye tu *marca personal*», que no es más que el «regla tu persona», porque en realidad la pretensión es lo idéntico (lo de aquel anuncio televisivo de la proclama «viste como quieras» ... sobre la firma del anunciante) y el «salirse de la zona de con-



Epílogo

fort» para no moverse, para no salir nunca, para no exiliarse del método de domesticación, amansamiento y regulación de cualquier potencia salvo pena de no «tener éxito». «Gestotecnia» me parece un término brillante para calificar a esa «depotenciación» en la capacidad de producir regla sin regla, para «parasitar» (es, me parece la acción que mejor lo explica) la hondura irreglable que nos construye desde su orden problemático y no ordenable, para inhibir, como muy bien apuntas, la gesta que somos. Se podrían insertar como una manifestación sintomática y de última hora de la «antropotécnica», que llamaría Sloterdijk: la constatación primigenia de que lo humano emerge de aquello que precisamente desde lo pre-humano evoluciona «técticamente» hacia lo humano para acabar constatando que ya no es la «naturaleza» lo que buscamos técnicamente alterar sino lo propiamente humano (los planteamientos transhumanistas de amplio espectro son un ejemplo en su proposición).

Sobre ese proyecto delirante de reducirnos a un algoritmo, de asimilarnos a un procedimiento reglado en lo que no puede ser reglado ya hemos sostenido tú y yo alguna intervención conjunta y pública. A la constatación evidente de que, si bien la técnica es un campo de posibilidades para el despliegue de lo humano, ella misma está vacía si no le otorgamos un sentido, si no sabemos «qué desear» de ella (Ortega ilustraba con mucha mala leche ese andar desnortado de propósitos con el ejemplo del nuevo rico que como no sabe qué desea del dinero se compra lo que desea todo el mundo: «un automóvil, una pianola y un fonógrafo»), añadíamos una conclusión común: tomando base en la falsa creencia de que «desvelamos» lo oculto, o de que descubrimos tecno-científicamente el fondo insondable que nos sustenta, lo que se pretende es la transformación, el convertir y dominar; ya no es que nos deriven a una vaca suiza que pasta a discreción y cuando se le antoja, sin preguntarse siquiera por qué el dueño de los pastos la ofrece, sino que vamos de cabeza al toro mecánico de Pasifae. El sueño del autómata estúpido, todo él regido por el «programa», el «proceso», la predictibilidad, la infalsabilidad y la ley... Pero lo inquietante no es producir esa entidad, sino el pretender que nos asemejemos a ella. El primer estorbo de esta distopía es, por ejemplo, el lenguaje; su opacidad, sus reiteradas ambigüedades, su empecinado simbolismo y su condición siempre agónica y problemática. Con lo fácil, transparente y preciso que resulta el lenguaje binario... Y ya de paso acabaríamos con aquello que Colli señalaba como el origen de la filosofía: el enigma. Esa incómoda inclinación que parecemos olvidar hoy de que a los humanos no nos satisface que nos den absolutamente todo resuelto. Contaban, como recordá-



rás, que Homero murió de pena al no poder resolver un acertijo que unos chavales le pusieron en la playa: «lo que hemos encontrado y cogido lo dejamos, lo que ni hemos encontrado ni cogido lo traemos» (se estaban, naturalmente, despijando). El sabio, o aspirante a tal, era el único capaz de empuñar el enigma, la voz de los dioses, de ahí la profunda «duda» trágica de Homero. También la conciencia es un enorme impedimento para ese propósito; es una dificultad innecesaria para procesar; por eso el teléfono que llevo en el bolsillo puede procesar un millón de veces más rápido que yo, o un procesador puede ganar a Kasparov... o el Eichmann de Arendt (a falta de una APP) podía liquidar proceduralmente cada semana a un número mayor de seres humanos. Ya el mismo Aristóteles, mucho antes de la aparición de la *Mathesis Universalis* moderna, le dio para el pelo a los pitagóricos, que la pretendían; solo veis lo extenso, el número, la cantidad (sus diez planetas, sus figuras perfectas....) pero no sabéis nada de lo intenso que subyace... O como diría Shakespeare: «Desgraciado aquel amor que se pudiera medir». El tema es inacabable, pero, en cualquier caso, es una aspiración «anti-gesta», de dominio, que sería irrisoria de no ser porque cada día estamos más sumergidos en ella... El otro día leía un titular en prensa de rápido consumo: «Esta es la fórmula para saber cuándo tienes que perder la virginidad» (si eso lo aplicásemos a un partido de fútbol y leyéramos «esa es la fórmula para saber en qué minuto exacto el árbitro pitará penalti» sabríamos perfectamente lo que significa eso; el tongo, la seguridad de que no hemos descubierto el algoritmo que explica las variables de un partido de fútbol sino que nos enfrentamos a un partido amañado).

Subyacen en todo ello esos dos conceptos muy tuyos, Luis, que explican de manera ontológica, y no por efecto de superficie, lo que nos pudiera estar sucediendo en Occidente: la «organización del vacío» y la «ficcionalización de la existencia».

L - Aduces buenos ejemplos de gestotecnia y veo que en este diagnóstico estamos especialmente de acuerdo. Me ha llamado la atención que, al inicio de tu reflexión, hayas remitido todo este proceso de domesticación del que hablamos a esa fuente profunda del «horror a la problematidad». Llevas toda la razón, y creo que esa idea conduce con naturalidad a estas nociones relacionadas con el vacío y la ficcionalización, que me han ocupado desde hace mucho tiempo. Con la palabra «problematicidad» has abierto un asunto lo suficientemente potente como para pedirte que me permitas demorarme un poco. Como sabes, Simondon, que, además de filósofo era físico, caracterizó así al fondo último de lo que nos rodea,



Epílogo

desde lo mineral y los procesos cuánticos que habitan en el fondo de la naturaleza, hasta el ser humano, pasando por todas las formas de vida que pueblan la Tierra. También Deleuze, seguramente por influjo del anterior, descubre lo problemático a la base misma del devenir en todas sus dimensiones. Pero es también un pensamiento muy hispano. Para Gracián, nuestro pensador barroco por excelencia, y seguramente para todo nuestro Siglo de Oro, de una forma o de otra, somos problematicidad encarnada, así como para Ortega, que, a menudo entiende la «circunstancia» en la que nos incardinamos de ese modo. Y el asunto tiene una densidad considerable, porque tiene a su base todo un paradigma de pensamiento hoy emergente. Desde esta perspectiva, la problematicidad no es algo que tengamos en la cabeza, no tiene nada que ver con el «tener problemas» en un sentido psicológico, ni siquiera con eso de «plantearse un problema», si lo comprendemos en un sentido subjetivista. La realidad misma es un conjunto de problemas en movimiento. Esta es la cuestión que ha surgido. No hay un conjunto de leyes en el último subsuelo de eso que llamamos «realidad», como predica el científismo. Antes de estas, en la naturaleza hay una retícula de fuerzas que se encuentran en relación litigiosa o, más concisamente, en tensión. Las relaciones tensionales no son «cosas» o «estructuras» legaliformes, sino problemas reales. Lo problemático, así entendido, es lo real mismo. Lo que ocurre es que tales tensiones intensivas están, al mismo tiempo, materializadas en estructuras que les ofrecen una estabilidad y las contienen o retienen en determinados límites. Las leyes, las reglas, las normaciones, pertenecen a esta corporeización o encarnación, pero están siempre amenazadas por los problemas tensionales que sobre-determinan. Articulan un mundo tensional, lo centran en torno a determinados límites y, por eso mismo, actúan en la medida en que entran en guerra con la excentricidad de lo problemático, que tiende a desbordar esas fronteras de su objetivación material. Esta comprensión de la naturaleza, que se remonta a la idea que ha salido ya a colación, la de lo natural como *physis*, está abriendose paso en las concepciones mismas de la física y de la biología más actuales. Es fascinante. Pues bien, la vida humana y su conformación cultural tienen también esta textura. Un ser humano no se topa con un mundo que es así o así y, acto seguido, se «hace problema de él». Él mismo, y el mundo al que pertenece, son problemas objetivos y anónimos, grandes dinámicas irresueltas que tienen la forma de tendencias relacionadas y en tensión, y este mundo problemático de trastienda es más profundo que cualquier subjetividad. Cada ser humano, y cada comunidad, logra mantenerse en la vida problemática solo si regula de algún modo



Pensar al erradicidad

su contención. Esta regulación no es *gestotécnica*, sino *gestante*, creativa; es el resultado de ese «crear regla sin regla» que habías sacado a colación. Creo que es justo en este punto donde se da la ocasión para pensar algo crucial de nuestra época. El espíritu paradigmático de nuestro tiempo es el que podríamos denominar «gestionario», porque no genera normas y reglas desde lo problemático y para lo problemático, sino que está orientado a la gestión de la vida. Con esto vuelvo a lo que veníamos comentando, pero desde otra perspectiva. «Gesta» y «gestión» son tan opuestos como el día y la noche. Cuando tú, por ejemplo, te entregas a la elaboración de alguna obra digna de ser llamada «arte», y tienes muchas, pierdes, ante todo, tu subjetividad centrada, tu «yo», por así decir, narcisista. Si vas a crear no es por voluntad, sino porque, por lo que sea, las circunstancias te hacen retroceder a un espacio desubjetivizado de problemas, de conflictos o tensiones que no le pertenecen a nadie en particular y que están articulando una vida que no es una «propiedad», ni tuya ni de cualquier otro. Te ves envuelto en un retroceso a la problematicidad misma que es tu mundo y de la cual eres una específica corporeización, por extraño que esto parezca a primera vista. El artista se deja a sí mismo en la superficie y se hunde en un devenir real que lo hace a él con la misma contundencia que hace a sus contemporáneos, aunque con tonos y trazos singulares. Y una vez situado ahí, descentrado excéntricamente, «gesta» una forma capaz de contener en ella al entramado problemático que lo recorre y con el que ahora tiende a fundirse más allá de toda conciencia e intimidad, porque es un «afuera» que lo constituye. Un dibujo, una estatua, un cuadro, son eso, una forma que contiene y equilibra un informe fluir de problemas. Eso significa «gestar»: con-formar lo informe problemático de la realidad. «Gestionar» es bien distinto. Es administrar y organizar como «desde fuera» o «desde la altura» del yo céntrico, que busca seguridad. ¿Dónde está el que gestiona, que es hoy lo habitual? En los problemas no, porque los problemas no son gestionables. Nadie ha gestionado nunca problemas ni nadie lo hará jamás, sencillamente porque eso es imposible. Los problemas se gestan dándoles cauce e imprimiéndole una forma. La idea de que los problemas pueden ser gestionados es una de las fabulaciones más dantescas de nuestra época. Lo que se gestiona, más bien, es la falta de problemas, esto es lo importante que quería subrayar. Un individuo puede, por ejemplo, llegar a la depresión por ausencia de problemas. Es más, la depresión, en toda su profundidad, y los fenómenos morbosos del psiquismo más importantes, no son producto de problemas, sino de la ausencia de estos. Sigue que el depresivo, el neurótico, el psicótico



Epílogo

o cualquiera de estas figuras humanas en las que la psicología y la psiquiatría intentan hallar problemáticas concretas, rompe su lazo con el mundo de alguna manera. Se des-centra, se des-quicia. Pero no desde el interior de la problemática, extrañándose respecto a un mundo problemático ya conformado y saliendo desde él en una excentricidad autocreadora o auto-generadora. Esto último es lo que le ocurre habitualmente a cualquier ser humano desde que existe nuestra especie: que es errático, es decir, tensión entre el mundo al que pertenece céntricamente o que habita, por un lado, y el mundo todavía inexistente, por otro, al que se dirige excéntricamente, convirtiéndose así, él mismo, en un advenir (en el tiempo) y en un ex-pandirse (en el espacio). La «enfermedad» –retomando lo que iba a señalar– no consiste en este partir del círculo de la problemática concreta para des-quiciarla y hacerla nacer hacia otro confín. Consiste en un desarraigamiento respecto a la problemática que deja al sujeto sin centricidad y, por tanto, también sin excentricidad real. Los «problemas» que dice experimentar el que incurre en una situación que podamos tildar de «patológica» son, en el fondo, los pseudo-problemas ficcionales que produce la falta de arraigo en la problemática del mundo y de la vida. Es el *vacío-de-ser-problemáticamente*, para decirlo en una expresión; es una nihilización, un devenir nihilista en la nada como mera ausencia o vacuidad. ¿Y quién es capaz de soportar esa nihilidad? El ser humano encuentra ahí un límite de su ser. Mientras hay ser, puede errar como Don Quijote, cuyas fantasías surgían de un exceso de realidad, pero con el no-ser del vacío solo se puede hacer lo que se hace con la muerte, pues es una muerte en vida: aplicarle una gestión. Encontrar lo insopportable por antonomasia va de la mano con la necesidad de ficcionalizarlo como si fuese una vida. Y una nada hueca o un vacío solo puede parecerse a la vida por medio de, digamos, una ocupación febrilmente desocupada. Esto es la gestión de la vida-en-hueco o *administración del vacío*. Acuérdate del impresionante cuento de Kafka, el topo, en el que es descrita con genialidad esa situación. El topo traza galerías obsesivamente, las desecha y emprende otras, destruyéndolas después, recomendando una y otra vez sin moverse. Es un delirio de acción, como el que tenemos hoy presente en el mundo de la vida. Si la gesta humana es siempre un situarse erráticamente en la problemática del mundo, es decir, centradamente en ella y, al unísono, descentrándola excéntricamente, la gestión del vacío es la ficcionalización inane de esa gesta. *Gestión del vacío y ficcionalización del mundo* son dos caras de un mismo fenómeno. Hoy lo vemos por doquier. Nuestra nihilización progresiva produce por todos lados vida ficcional: esto a lo que se



Pensar al erradicidad

llama «postverdad», así como la impostura de las *fake news*, los prolíficos asentamientos en el vano de lo virtual, las expediciones a ninguna parte de la ideología, la inmensa fabricación de futuribles transhumanistas o científicas y tantos otros fenómenos, pertenecen a una misma familia, la del *ingenio-en-vacío*.

[4] J – Recordarás aquel conocido cuento de Borges que lleva un título definitorio: «Del rigor en la ciencia» y que básicamente consiste en elaborar un mapa a escala 1:1 de tal forma que la representación del territorio se confunde con el territorio en sí. Debord ya hablaba de un «medio para ver», de un «espectáculo», en el que el «parecer» sustituye al «tener» (que a su vez habría suplantado al «ser») y ese mismo «parecer» representativo reemplaza a la realidad al superponerse a ella, de tal forma que ya serían nuestras propias representaciones las que se relacionarían entre ellas, generando una realidad «on-line» que se sobrepone a la «off-line», por emplear la distinción de Bauman. Baste ver hoy en día los «avatares» y las personalidades ficticias que generamos en las redes sociales y los modos eróticos de relación que mantenemos en la virtualidad para advertir lo ajustado de su tesis. Del mismo modo, Baudrillard, en *Cultura y simulacro* fundamentalmente (él también recurre aquí al citado cuento de Borges), incide en cómo el simulacro constituye una «hiperrealidad» que se superpone a la propia realidad en sí anulándola... Tesis todas ellas muy sugerentes y acertadas herederas de la genialidad de Nietzsche. Sin embargo, en tu concepto de «ficcionalización» vas bastante más allá y bastante más hondo de lo que lo hicieron, entre otros, estos autores y sobre el propio sentido del concepto de la «ficción».

L - La ficcionalización del mundo es más radical que lo que Debord pensó como «sociedad del espectáculo» y Baudrillard como «expansión de los simulacros», porque en estos dos últimos casos se está analizando el fenómeno ficcional como una sustitución de la realidad por la representación –podemos decir escénica o simuladora– de la realidad. Ahí se supone, se quiera o no, que hay una «realidad objetiva» y que esta ha sido suplantada por la imagen que de ella se puede reflejar en un espejo. La ficcionalización no es un espejismo respecto a una realidad. Porque lo problemático, que es el verdadero carácter de lo real, no tiene «imagen» y, por tanto, un medio *imaginario* en el que pueda desvanecerse. Lo real no es un conjunto de fenómenos objetivos, sino, como vengo sugiriendo, un conjunto de problemas en devenir. Y la negación de los problemas reales no es la imagen, sino lo que jamás tendrá una imagen, la nada de ser o el vacío. El vacío es,



Epílogo

por tanto, una dis-tensión completa, desaparición de tensión o litigio, de lucha, que es lo que está en el corazón de lo problemático. Esta nada no es, por sí misma, una escena o un teatro. Es un desierto sin tierra o un paisaje sin espacio, con todo lo terrible o espantoso que esto, límite de lo imaginable, arrastra. Esta nada no es teatralizable, es decir, re-presentable; es solo gestionable, como el presentimiento de la muerte. Porque ella misma es la actividad desatada por la desaparición, como ocurre en el estertor. El espectáculo es otra cosa; especula, es decir, hace algo con las cosas que termina disipándolas, destilándolas en su *speculum* (el dinero, por ejemplo, espejo de la cosa material). La nada vacía carece de rostro y, como el vampiro, no refleja ninguna imagen en el espejo. De ella nada nace, no hay en ella gestación y gesta, sino gestión, que es una pura negación pretenciosa, ostentosa, negación hiperactiva de la realidad-problema.

Hay un elevado sentido de la ficción, en la medida en que está vinculada a la creación. Se gestan ficciones, en el arte y en la vida misma, es decir, se *hacen nacer* ficciones desde la realidad problemática, que es gestante. Como ya advirtió Nietzsche, la vida es inseparable de la ficción. Pero con ello no se puede entender otra cosa que el hecho de que la vida se problematiza a sí misma. En la generación de ficción ocurre que la vida-problema se transfigura. Por eso no sabremos nunca poner un límite entre una supuesta vida limpia de ficción, esa que nombramos cuando decimos que es la que «realmente vivimos», y las ficciones. Pues estas, en su sentido viviente, son también «realidades». ¿Acaso puede ser separada la realidad firme de nuestra vida y su devenir problematizador? Son lo mismo. Una vida que se problematiza, bien pensado, es una realidad vital que se inventa a sí misma continuamente. Y no hay menos ficción en nuestras aventuras supuestamente «verdaderas» y las «fingidas», ambas son auto-transfiguraciones. Ser errático es eso, ser *en trance de, en curso de*, es decir, adviniendo, ser venturosamente. *Adventura*, en nuestra matriz lingüística, significa «lo que ha de llegar». Somos, erráticamente, la pertenencia céntrica a un mundo en el que residimos y, al mismo tiempo, la extradición excéntrica respecto a toda residencia. En ese intersticio, advenimos, nos aventuramos. La ficción no es, entonces, una realidad falsa comparada con una verdadera, una estafa o una irrealidad. Es una trasposición de realidad. Cuando el escultor cincela una figura tangible, lo mismo que cuando el músico crea una intangible melodía; cuando el adulto se determina por un camino «sólido» de vida, lo mismo que cuando el niño crea, como dice el poeta, «mundos de jabón», hay vida problemática trasponiéndose, y siempre desde un centro hacia un confín excéntrico. ¿Cómo separar ahí una supuesta rea-



Pensar al erradicidad

lidad «dura» de otra «evanescente»? Toda gesta es errancia in-geniosa, un nacer que se las ingenia, problematidad trasponiéndose a sí misma. Ahora bien, la *ficcionalización* no es lo mismo que la *generación de ficción*, como ya se puede vislumbrar. Es el abandono de la problematidad real, o de la problematidad, sin más, que es lo real. Y ahora podemos ver que la gestión es la organización de ese abandono en su propio curso o despedida. Lo gestionario es todo un proceder negativo, o todo un des-proceder, si este verbo pudiera admitírseme. La sociedad gestionaria, la del *homo-gestión*, la actual, es la *agenesia* (o incapacidad para crear) en movimiento vertiginoso. Tiene ese sentido des-problematizador. Está en ocasión precisamente en ese sentido: como si fuese un poniente declinante que no se traspone hacia un amanecer, sino que simplemente se despide del día. A su pesar, como sabes, amanecerá. Pero lo que importa para el tema es la actitud de nuestro presente.

Puede uno preguntarse cómo hemos llegado hasta aquí. Y para responder encontramos esto que tú has mencionado, este *ec-sítico* apócrifo mediante el que salimos de nosotros mismos en la producción de mercancías. Es así, en efecto. Y, por extraño que parezca, la necesidad férrea que impone el capital es algo que la gestión del vacío recibe con agrado. No podemos olvidar que el caos en el que se disuelve la vida no es la falta de orden, sino el orden en su expresión más consumada. La gestión del vacío está necesitada siempre de la reglamentación de la vida irreglable, de la operacionalización de la gesta vital. Es también esa extrema paradoja o aporía. Al capitalismo le viene como anillo al dedo, pues este consiste, básicamente, en la autonomización de un dinamismo productivo respecto a la voluntad humana y su conversión en una «fuerza ciega», como la que dirige al topo. Pero entonces es preciso tener en cuenta la unidad de tres procesos heterogéneos en el presente. El primero es el *nihilismo gestionario*, la gestión del vacío junto a la ficcionalización del mundo. El segundo es la *gestotecnia*, el conjunto de técnicas concretas consistentes en procedimentalizar la vida. El tercero es el capitalismo, una forma de organización material de la supervivencia que escapó a la voluntad auto-gestante humana y se volvió contra ella en la forma de una fuerza ciega que se impone con la potencia de las leyes. Hoy asistimos también a la confusión teórica, en la mayor parte de la producción intelectual crítica, de estos tres hilos que se entrelazan. El nihilismo gestionario no es, por sí mismo, capitalista. Tampoco la gestotecnia tiene su origen en el fetichismo de la mercancía. Hay que distinguirlos y analizarlos, cada uno, según su propio modo de ser. Pero está claro que se complementan y refuerzan entre sí,



Epílogo

hasta el punto de que el capitalismo ha salido del espacio de la organización material de la existencia, internándose también en la existencia, a la que ha encontrado ya convertida, por su lado, en organización o gestión. Lo gestionario se ha hecho muy capitalista y el capitalismo muy gestionario. Por eso las gestotécnicas son tan productivas en mercancía como vacías de ser... Apuntaste muy a fondo en tu interpretación del tema por el que nos deslizábamos.

[5] J – Tres grandes ejes que convergen en una ola gigantesca: la imposibilidad colectiva de sostener un acontecimiento. Parece ser, por los que saben de esto, que «arrebato» se origina como negación de «rebato», que tiene un origen árabe («ribat») y que significaría algo así como «sujetado», «atado» y también «plaza fuerte». Por tanto, «arrebatar» sería el perder esa sujeción, esa atadura, esa plaza... esa «centricidad». Suscribo lo que apuntas; al estar infinitamente en «rebato» perdemos la posibilidad del «arrebato», la posibilidad de la «excentricidad» que induce al «extrañamiento», que es la única que posibilita que el acontecimiento fragüe. Digo que fragüe, no que se ofrezca. Kant se mostraba también brillante cuando definía el acontecimiento como una dotación de sentido. El «acontecero» nos posibilita comprender el fenómeno de una manera distinta, novedosa, creativa y no solo deviene una dotación de sentido sobre el presente, sino que lo hace sobre toda la secuencia que permite la ordenación de ese sentido. El ejemplo que tú y yo hemos comentado alguna vez es el de enamorarse. Al producirse ese acontecimiento uno no solo entiende que su vida tiene «otro» sentido (o «cobra» sentido), sino que se proyecta sobre su propia densidad biográfica; todo lo que he vivido hasta ahora era (tenía el sentido de) traerme hasta este instante en el que te he conocido y todos los futuros posibles tendrán como fundamento esa fuerza-sentido que es el acontecimiento de haberme enamorado de ti. Hay una viñeta gráfica de Charles M. Schulz en la que Carlitos y Linus mantienen una conversación en la que el segundo apunta: *Creo que es un error estar siempre preocupado por el futuro... Quizá solo deberíamos preocuparnos por el presente...*, a lo que Carlitos responde: *No, eso sería renunciar. Yo aún sigo esperando que el ayer vaya a mejorar.* El chiquillo espera el acontecimiento que reordene, que dé una nueva comprensión a toda su existencia. Uno no planifica, no regla, el enamorarse, aunque sí mantiene una aperturidad, una posibilidad de extrañamiento sobre la base del cual eso pueda suceder. Un melancólico severo, por ejemplo, no se enamora nunca, tampoco se hace en las psicosis más espectaculares. Quiero decir con esto que el enamoramiento



Pensar al erradicidad

(el acontecimiento en cualquier caso) no se planifica porque es irreglable, imprevisto y súbito, pero requiere de un estado receptivo de alerta, de una posibilidad de destrabar el bloqueo al que nos somete la ficcionalización procedural de la existencia, de un poder «dejarse llevar», de la posibilidad de un arrebato. Así podría entenderse el «extrañamiento». En esta sociedad estacionaria (quizá sería mejor decir «estacionada») no es que no sucedan acontecimientos, es que no los sabemos colectivamente retenner, sostener, alimentar, «gestar», en el sentido de mantener la llama viva. Esa es posiblemente la «agenesia» de la que tú hablas; al devenir meros gestores de un tiempo (mi tiempo), al trabarse la «salida» por ocupar una existencia patológicamente reglada, mórbidamente racionalizada, o por pretender poner orden procedural al vacío, se bloquea la posibilidad de «extrañarse», de dejarse penetrar por los infinitos acontecimientos que se otorgan... y sin sentido acontemental no hay posibilidad de génesis alguna. Eso produce dos grandes subjetividades muy concretas con múltiples variables y ambas enfermas: el sujeto indiferente (que no es capaz de establecer diferencias) y el sujeto mojigato (aquel que asume como propio un orden que nunca ha tenido el valor de poner en cuestión y se fanatiza en él... algo muy de conductistas). En el fondo siempre subyace el proceso reglado, la operatividad, la gestión y el cálculo con una única y siniestra voluntad: la extirpación del acontecimiento, o lo que es peor, la ridícula, interesada y estúpida pretensión de crearlo, de construirlo artificialmente, de considerarlo como una mera adicción cuantitativa de hechos, o simplemente engañar de manera publicitaria con que «ese hecho» es un acontecimiento. Y el problema no es que eso afecte a Fulanito o Menganito, es que afecta a lo colectivo en su modo de ser, al fundamento de una civilización... Nunca se hizo más presente aquel haiku de Borges: «;Es un imperio/ esa luz que se apaga/ o una luciérnaga?». El atontamiento narcotizado de estar precarizadamente enterrados en la inmediatez con el cortocircuito simbólico que genera (sin conjugar no hay acontecimiento que podamos sostener) y el infernal ruido (sin «oír» tampoco hay acontecimiento que empuñar) de reglas, procesos, optimizaciones y pautas producidas por una existencia pretendidamente reglada que nos aboca al absurdo («hacia lo sordo») y a la tontería (hacia el «atonare» del que se paraliza por un estruendo) son también efectos de esa dupla gestora de la existencia y del vacío que tú detectas. Hay un artículo que escribiste sobre el «acontecimiento Greta» enormemente clarificador sobre ese universal singular que, como el «ouróboros», se devora a sí mismo; la hipocresía de un acontecimiento que es a la vez su contra-acontecimiento. La maldición lampedusiana de querer y no querer al



mismo tiempo, el rutinario agitar de «cosas» para que todo ocupe exactamente la posición inicial. Y ahí, Luís, una ausencia y un modo de tratarla: el vacío y su nihilidad que gestiona, un estómago que no tiene de qué saciarse pero que se dilata perpetuamente.

Una cosa más así de súbito; llevamos un rato departiendo (preciosa expresión esa de «de-partir») y recién acabas de mencionar el término «capitalismo»; y lo haces como concepto operativo que encauzaría, también, fuerzas ciegas enzarzadas en nuestro tiempo. Parece que no hay análisis hoy en día que se precie que no tenga que recurrir a la sociología, a la filosofía política, la antropología o hasta la psicología y que no encuentre más fundamento analítico que ese modo de producción al que venimos en llamar capitalismo. Sin embargo, tú afrontas el reto de detectar lo que sucede desde otra óptica, una que da hasta miedo nombrar por creerla sepultada pero que fue la propia de tantos que te precedieron (de Deleuze a Derrida, pero también de Heidegger o Simondon, aunque no gustaran de utilizarla); me refiero a la ontología.

L - Así es, eso que llamamos «ontología», que es el substrato de fondo sin el cual esta misma conversación que mantenemos desde hace un rato carecería de sentido, pasa hoy por momentos difíciles. Quizás siempre ha sido así, porque su vocación interrogativa y su tono han ido a contracorriente de los intereses pragmáticos. Su propio sentido le otorga un destino intempestivo y alejado de «lo actual», como si estuviese emparentada con lo furtivo. La metafísica, de la que proviene, emprendía su vuelo interrogante desde un plano que está más allá (*meta*) de las explicaciones habituales, es decir, de las explicaciones que ponen la mirada en lo que ocurre *de facto*, en lo que tiene una materialidad tangible o un carácter natural y, en definitiva, una física, en su sentido más restrictivo. El pensar meta-físico se interrogaba, no por «cómo operan» o «funcionan» las cosas, sino por el «ser» de estas y, como sabes, se refugiaba en las antiguas academias de sabios o en los estratos más recónditos de las universidades modernas, casi siempre rodeadas por el círculo de fuego de los poderes políticos, económicos y religiosos. La ontología es, desde un cierto punto de vista, la metafísica clásica desprendida de sus pretensiones menos juiciosas, las de un conocimiento absoluto y completamente fundado. Ha aprendido que nuestras consideraciones sobre el ser, en su totalidad, son siempre precarias: forjan, a lo sumo, una «visión del mundo», una interpretación englobante provisional y falible. Ahora bien, a través de este giro de modestia, ocurre, además, que sale al aire libre y se sitúa más acá de la academia, pues quiere indagar lo que se oculta en la contingencia de nuestras vidas.



y de nuestros procesos sociales. Hereda de la metafísica, eso sí y como decía Foucault, su atrevida «inactualidad», su intención de desgarrar la superficie de «lo que hay» y, así, de lo que se ha convertido en eso que llamamos «actualidad»: lo reconocido como «presente». Lo inactual no es ese vapor o jugo insípido que tienen las cosas cuando se las somete a abstracción extrema. Todo lo contrario; es lo que está dentro (in) de lo actual, en su alma interna. Lo que la ontología ha descubierto es, fundamentalmente, que no consiste simplemente en un saber sobre la realidad, sino que es, ella misma, una dimensión de la realidad, el «modo de ser» de esta. Al criticar la metafísica clásica, por ejemplo, Heidegger vino a decir que si conservamos ese nombre o lo resignificamos es para designar al ser humano mismo y no a un sistema filosófico sobre el ser humano. Pues este, el ser humano, se caracteriza, ante todo, por trascenderse a sí mismo. Somos en la medida en que nos hacemos, nos forjamos o modelamos. Y, si esto es así, nos pasamos la vida siendo meta-físicos, es decir, intentando ir «más allá» (*meta*) de lo que actualmente nos define, nos sitúa, nos nombra y, en definitiva, nos encasilla y objetiva. Pero todo lo que nos envuelve se transforma también, deviene; de alguna manera, se está trascendiendo. Así que el impulso a ir «más allá» de sí pertenece a toda la realidad y la metafísica es su impulso, su auto-trascenderse. Si decimos «ontología» conservamos ese rasgo, pero explicado de otra manera. El término significa «logos» (razón, pero también «modo de ser») del «ente» (de la realidad que «se hace presente», actual, de la que está ahí delante ante nuestros ojos). La razón de ser de las cosas que están ahí, presentes, no está primariamente en la cabeza de orgullosos intelectuales desarraigados, sino en las cosas mismas, haciéndolas ser. Ontología es, en definitiva, el logos o modo de ser de la realidad presente. Y hasta podríamos simplificar y decir que es lo previo a lo ente, lo que subyace a las cosas: lo pre-(s)ente en carne y hueso. Resulta, entonces, asombroso que en nuestra época se piense que la ontología pertenece solo al claustro de las instituciones filosóficas y, en particular, de aquellas más ensobrecidas. Tiene razones para pensarlo el ciudadano alejado de la filosofía, a quien tal vez habría que transmitir estas simplicidades, pero no una parte de aquellos que se llaman filósofos y le exigen a la ontología que baje de su altura nebulosa y profundice en las cosas presentes. «¿Más aún?» –tendríamos que responder.

Lo ontología, digo, es el modo de ser de las realidades presentes. Ahora bien, un modo de ser no está ahí, como están los objetos. Es lo que cada realidad «está siendo», es decir, el acontecer, el pasar, el devenir, de su ser. ¿Qué es más real, *lo que hace* un trabajador a sueldo *maquinalmente* en



nuestros *actuales* sistemas productivos o el *carácter maquinal* de eso que hace? Lo primero, es sabido, está regido por las leyes del capital y las reglas del trabajo. Se puede objetivar, medir, contabilizar: es la realidad bruta o de los hechos estructurados, la realidad trivial o baladí que se soporta como aquello que, en el fondo, no nos concierne; es lo inesencial. Hay que decir, por tanto, que el capitalismo, que se extiende hoy a todos los ámbitos de la vida, constituye para nosotros, para los de nuestro tiempo, un grave problema, pero inesencial, de superficie. ¿Y lo segundo, lo que ocurre al hacer lo que se hace? Es lo ontológico. Veámoslo como lo in-actual en lo actual, inasible y solo pensable, pero mucho más real, porque podríamos definirlo, para el caso del ejemplo, como la insustancialidad misma de esa vida cuya actualidad discurre sometida a la *maquinación*. Si *lo que se hace* maquinalmente es lo insustancial o inesencial, por carecer de espesor vital, *el ser de lo que así se hace* es esa falta de sustancia convertida en algo activo, en el acontecimiento central que *se actualiza* en la vida, lo inesencial transformado en la esencia motriz de la actualidad. La ontología, si es crítica, contempla al hombre que hace y opera; y experimenta la punzada (en este caso, dolorosa) de lo que le acontece al hacer y operar de ese modo. Por otra parte, lo que sucede al hacer, el acontecimiento, posee una textura bastante peculiar. «Tengo la impresión de que alguien vive mi vida», decía Clarice Lispector en *Un soplo de vida*. Uno lee esta sentencia y se reconoce en lo que expresa. Vivo, sí, pero percibo que un otro en mí es quien experimenta y hace mi vida. ¿Quién? Respondería que yo mismo, pero en cuanto anónimo: mi ser aconteciendo a mis espaldas. O en una oscura trastienda. Pues bien, el acontecimiento es nuestro modo de ser, nuestro ser ontológico. Y es anónimo, no tiene la forma de un «yo». Presentaba Blanchot el ejemplo del morir. Morimos de dos maneras: como «yo solo puedo comprender», en primer lugar, porque es mi inalienable desfallecimiento íntimo y personal lo que está sucediendo; pero también muero, en segundo lugar, como «se muere», porque la muerte me llega y me toma sin preguntarme; y acontece independientemente de lo que yo quiera. El acontecimiento es lo anónimo que está teniendo lugar en nosotros cuando hacemos lo que hacemos, lo que vive nuestras vidas.

Los malentendidos que hoy se han extendido sobre la ontología (su abstracción, fundamentalmente, pero ya vemos que no hay razones para ello) van unidos a un fenómeno que afecta al tipo de crítica social que hoy prima. Se tiende a primar el nivel óntico, el de las realidades fácticas, dejando a un lado las preguntas por los rasgos ontológicos de nuestra época, es decir, por el modo de ser cualitativo de esta, por la visión del



mundo que le es propia y la forma en que comprende, valora, interroga o forja metas, lo cual *acontece* en un plano más radical y profundo. Se analiza, por ceñirme a la nomenclatura que estoy usando, *lo que hacemos*, pero no lo *que acontece cuando hacemos lo que hacemos*. Dado que lo que hacemos está muy marcado por el operar capitalista y por su homólogo político, el neoliberalismo, y no se trasciende este análisis operacional hacia el del modo de ser de nuestra época, estos dos procesos se convierten en cajones de sastre. Se atribuye a ellos todo lo que ocurre en nuestras sociedades. Cualquier nuevo acontecimiento que doblega y opriime, en consecuencia, es explicado desde estas exclusivas claves explicativas y, así, se va ampliando el significado que se les otorga, haciéndolo cada vez más general y vacío. Lo que «capitalismo» y «neoliberalismo» significan se somete, por este camino, a un principio que expresaba el protagonista de *El hombre sin atributos*, aplicándolo a todas las significaciones, nociones e ideas con las que topaba: el de la inflación constante de una «O» redonda a la que se le introduce aire sin cese; esa «O» se ensancha al mismo tiempo que crece en vacuidad.

No. El capitalismo y el neoliberalismo constituyen una gran amenaza en nuestro mundo, en efecto, pero no lo explican todo. Había mencionado dos dinamismos más: el proceso de racionalización funcional del mundo de la vida y el espíritu de cálculo. Hay una progresiva radicalidad de la amenaza conforme pasamos de uno al otro. Por medio del capitalismo acontece el dinamismo de la racionalización funcional o procedural, pero este último explica más fenómenos sociales. Por su parte, el espíritu de cálculo es lo que acontece, a su vez, al tener lugar dicha racionalización, pero se aplica a un conjunto más amplio de sucesos. Veamos esta progresiva presuposición con un poco de mayor precisión, aunque sea mínima. El capital está regido, en su más íntimo pulmón, por lo que Marx llamó, en *El Capital*, «fetichismo de la mercancía». Cuando las cosas empiezan a adquirir un valor que ya no depende de voluntades individuales, sino del conjunto entero de procesos mercantiles, no solo adquieren lo que se llama «valor de cambio». Hay algo más. Su valor es producido a través de un intercambio que se autonomiza y que es experimentado, entonces, como indisponible, incontrolable por la mera voluntad humana. Y esa circunstancia impregna a la mercancía –decía Marx– con el halo misterioso de lo sagrado. ¿Qué decir sobre esto? Lo que hacemos se estructura en función de procesos legaliformes y ciegos del capital, pero el fetichismo de la mercancía, habría que señalar, pertenece a lo que acontece cuando operamos de acuerdo con tales procesos. Forma parte, por tanto, de la dimensión ontológica de lo social: es un acontecimiento



(porque también hay acontecimientos deplorables). Y ese acontecimiento se nos incrusta como un anónimo que vive nuestras vidas. Ahora bien, el fetichismo de la mercancía presupone al fetichismo instrumental, pues una mercancía es solo una de las muchas posibilidades de instrumentalizar a las cosas y a los seres humanos. Este otro fetichismo opera racionalizando la vida. Transforma los medios instrumentales en fines en sí mismos y los convierte en procedimientos. Esto, como ya vimos, tiende a absorber el dinamismo de la vida, a domesticar al ser-salvaje que vive en nuestro interior y en la cultura como *physis*. Ahora bien, el fetichismo instrumentalizador no ha surgido del capitalismo. Lo precede. Arraiga, como mostraron los pensadores de la Escuela de Frankfurt, en la transformación moderna de la razón autónoma en razón heterónoma, una razón que ya no se propone fines valiosos en sí mismos, sino que se limita a maximizar los procedimientos o medios que producen utilidad y eficacia. Pero hay otro fetichismo más profundo, supuesto en este fetichismo del instrumento: el fetichismo del cálculo. Surge independientemente de los otros dos y los envuelve. Nace en la revolución científica de los siglos XIV-XVI. De ella emanó el ideal de la *Mathesis Universalis*, el de someter todo cuanto existe a parámetros de *orden y medida*. El fetichismo instrumental, pues, presupone a este otro más básico como su motor o dinamizador. Pues la instrumentalización no se explica si no existe, a la base, la voluntad de ordenar el mundo de acuerdo con un cálculo. Estos tres fetichismos son independientes en su origen, pero ya se ve que se relacionan y necesitan entre sí. A lo largo del tiempo, de esta manera, han discurrido por cauces distintos y luego se han ido trenzando, reforzándose recíprocamente, hasta el punto de que hoy se los confunde y se los engloba en el único movimiento ciego del capitalismo, que es lo que primera y más evidentemente contemplamos a nuestro alrededor. Confundir estos tres procesos, sin embargo, merma nuestra capacidad de análisis y nos obliga a aplicar la misma causa –el capital– a fenómenos que, en realidad, tienen su base en estas otras fuerzas de nuestro desarrollo occidental. Frente a esta reducción habría que tomar en cuenta, como principio elemental, que todos los fenómenos criticables son poliédricos. Allí, por ejemplo, donde se instala el fetichismo de la mercancía, el instrumental absorbe energías de él y también le transfiere energías, que le sirven para formalizar y reglar el espacio de realidad que va a ser mercantilizado. Al mismo tiempo, el fetichismo del cálculo es solicitado por los dos anteriores y él mismo también los alimenta. No se puede decir, por ejemplo, que procesos como la ingeniería biológica, la Inteligencia Artificial o el transhumanismo actual (tendente a prolongar nuestra vida vinculándola con la máquina) sean meramente



Pensar al erradicidad

«productos» del capitalismo. No; son productos del fetichismo instrumental y del espíritu de cálculo. Lo que ocurre es que intersectan. El capitalismo encuentra en estos espacios de nuestra cultura vías para extenderse; y las aprovecha. Pero no es su causa eficiente.

Estos tres fetichismos constituyen una gran parte de la dimensión ontológica de nuestro mundo presente, determinan un modo de ser de todo lo que hacemos. Acontecen al hacer lo que hacemos y lo modelan. ¿Acaba aquí la dimensión ontológica de nuestras sociedades? No. Ninguno de estos fetichismos podría desplegarse sin presuponer, a su base, una voluntad de dominio del hombre sobre todo lo existente. Este acontecimiento se esconde en el cuerpo capitalista-instrumental-calculador y adopta el lugar de ese «otro» que vive nuestras vidas. ¿Y la voluntad de dominio? ¿Cómo se puede explicar este acontecimiento tan basal? El ser humano intenta dominar cuando se desarraigga de la existencia. El mero pertenecer al discurrir del ser no produce tal voluntad. Y aquí retomamos la idea de que somos, los seres humanos, así como el conjunto de la naturaleza, dinamismos auto-generadores, gesta. La gesta se alimenta de su propia creatividad y del ingenio necesario para confrontarse con la problematidad real. Es en la gesta, entonces, donde está el problema más hondo. Hay acontecimientos que la afectan, como ese de la «muerte de dios» que aclaraba Nietzsche cuando nos relataba el nihilismo contemporáneo; también ese otro consistente en el desarraigo del mundo, que nos impide *habitar*, conduciéndonos a la superficie de lo presente y haciéndonos olvidar, como decía Heidegger, nuestra relación más íntima con el ser. Son los acontecimientos que conforman el nihilismo. El nihilismo es el «no estar ya en casa, en el mundo interpretado», como decía Rilke en la primera de sus *Elegías a Duino*.

Sabes que he intentado proseguir con la interpretación de la esencia del nihilismo. No consiste, desde mi punto de vista, solo en la falta de inmersión en el mundo habitable; es también la pérdida del extrañamiento y, con ella, de la excentricidad. Es, en fin, la relación tensional céntrico-excéntrica de la condición humana la que ha sido reducida a pura nulidad en el devenir del nihilismo. El desarraigo de nuestro mundo no lo es, separadamente, respecto al *habitar* y respecto al vivir con capacidad de extrañamiento. El desarraigo afecta al «entre» o intersticio de ambos. Como sabes, pienso que adopta la forma de una *autofagia agenésica*, pero creo que esto nos llevaría muy lejos.

Y bien, por acabar aquí asumiendo una desazón que me lanzabas al vuelo... ¿Qué pasa hoy con el espíritu crítico? El espíritu crítico ya no



hunde sus raíces en la ontología, pero así pierde toda su posible potencia y eficacia. No se puede combatir uno de los hilos trenzados a los que he aludido sin combatir al trenzado entero. Es por eso por lo que este pensamiento crítico fracasa una y otra vez y no conforma una unidad amplia de lucha en la comunidad. Y ocurre, a mi juicio, algo más. La crítica ha devenido resentida. Se ha trabado con el resentimiento, sí. Por la razón siguiente. Todos somos vividos hoy por estos «otros» extraños insertos en nuestro fuero interno a los que vengo haciendo alusión: el fetichismo instrumental, el espíritu de cálculo y la voluntad ontológica de dominio. Saberlo, aunque no conduzca de inmediato a resultados prácticos, implica poner pies en tierra, afrontar esta tela de araña y su torva voz nihilista. No saberlo implica, por el contrario, carecer de nombres para lo que nos acontece. Pero nombrar los acontecimientos que arrasan nuestra vida en el presente es absolutamente necesario. Pues si no lanzamos una mirada a este fondo y no alcanzamos nociones para nombrar sus diversos elementos conectados, el malestar que experimentamos permanece oculto, agazapado en lo que hacemos, y se convierte, irremisiblemente, en un malestar clandestino, sin rostro. Se transforma, él mismo, en un fetiche, en el fetiche de la búsqueda de superficiales métodos para la felicidad y la paz interna. Y ese sordo malestar, entonces, sofocado bajo semejantes métodos de cura (que nada logran), da lugar a una reactividad desesperada y atrabiliaria ante todo lo que nos rodea. El que está mal y no atisba la forma de ese agente que vive su vida busca culpables por todas partes. Cada vez con mayor intensidad los individuos en esta colectividad se acechan recíprocamente para culpabilizarse y negarse entre sí. Este resultado también forma parte del nihilismo: la reducción de la vida a pura negación es el brazo armado de la nada.

[6] J – Coincido plenamente contigo en que eso que llamamos «capitalismo» y su paroxismo histérico, el «neoliberalismo», son tan solo una «solución», un apoyo, una resultante, como lo pueda ser la hoja para un árbol, un bastón para un cojo, un tic para un neurótico o el delirio para un psicótico; un «hacer» con algo de más hondura que nos sobrepasa y frente a lo que racionalmente fracasamos, cumpliendo al pie de la letra aquella máxima de Ovidio que pone en boca de Medea: *Video meliora proboque, deteriora sequor* («Sé lo que es mejor y lo apruebo; sin embargo hago lo peor»). El ejemplo del delirio como «solución» podría valernos. Es tan inmenso el vacío y la soledad de un psicótico que en ocasiones no tiene más punto de sutura que generar, por ejemplo, un delirio paranoide... Es



Pensar al erradicidad

preferible la angustia y el dolor de estar perseguido por ser el centro de una conspiración internacional que el que le produce el estar infinitamente solo, desconectado, sin «tener que ver» con nadie. Frente al delirio se presentan dos fórmulas de actuación: anularlo (la clásica de la psiquiatría actual apoyada en neurolépticos, pues para ella solo somos compuestos de bioquímica que se pueden «desestabilizar» y el delirio es el problema en sí) o intentar comprender lo que subyace a él y hasta «mejorarlo» (me contaba un amigo psiquiatra cómo en su centro hospitalario hay locos que ayudan, enseñan y aconsejan a delirar «mejor», con más eficacia, en la «solución» que se otorga el loco primerizo). Es decir, ocuparse de lo óntico (del remedio sobre la realidad fáctica) o intentar abordar lo ontológico (lo que lleva a ese «modo de ser» de una persona que ha fracasado en su proceso de sujeción). Frente a lo primero, a la anulación de su delirio maniático, el loco siempre se resiste; no toma las pastillas, evita ser internado, proyecta, pues para él la anulación delirante es un debilitamiento en su estado, y frente a lo segundo puede fracasar, pero es consciente de cuándo está fracasando. Si frente al capitalismo, como «solución», aplicamos medidas dogmáticas restrictivas (de carácter meramente ideológico pero buscando que actúen como los neurolépticos en el ejemplo) porque entendemos en el análisis que en él mismo está el origen de la problemática que nos está llevando al naufragio, surge inmediatamente la contra-resistencia (el no querer tomarse la pastilla), el goce (el saber que se hace mal pero disfrutar de una manera neurótica de ese mal hacer) o, como tú decías, en el caso de Greta Thunder que hemos mencionado: el acontecimiento que es a la vez su contra-acontecimiento. Si frente al capitalismo aplicamos un análisis ontológico intentando averiguar lo que subyace y no se ve porque no se muestra en la facticidad (lo molecular de lo molar por emplear a Deleuze) es posible que, en ese entrar en el «ser» del asunto y no en su mera operatividad o funcionamiento, nos equivoquemos en la construcción de sentido, porque, como tu bien dices, en lo ontológico siempre somos precarios; pero en lo que no nos equivocaríamos así sería en el ángulo de ataque... La ciencia, por ejemplo, y esto es algo que los científicos y científicas más mediocres no saben comprender, está siempre y necesariamente abocada a la ontología.

En ocasiones, Luis, cuando en una charla sobre el análisis ideológico de la situación presente me preguntan sobre lo que subyace a las manifestaciones ideológicas que hoy nos conforman suelo responder que dos cuestiones: el vacío y la disponibilidad. De ellos emanan dos formas de afrontar esas ontológicas conformaciones; el nihilismo y algo similar a lo que Hei-



degger llamó el *Ge-stell*. El nihilismo, conviene no olvidarlo, no es algo de partida (de partida está el vacío), sino que es un «sentido», una manera concreta de entender el vacío que induce al relativismo, a la des-jerarquización y, la mayoría de veces, más al resentimiento que a la creación... a la incapacidad para el extrañamiento que tú apuntas. El problema no estriba en que estemos horadados o constituidos desde el hueco, sino en el cómo lo rellenamos. Enfrentarnos al vacío, no solo a la pérdida de un fundamento sobre el que hacer pivotar cualquier significado, afrontar el propio hueco que ontológicamente y de partida nos conforma, permitiría aprehender ese nihilismo llevado hoy en día a una insondable poza y que tiene manifestaciones como el fin de un pensamiento universalista y esencialista con la irrupción de uno lógico/tecnicista, el fin del concepto de «progreso» (fin del «fin») con la consecuente agenesia que tú señala con insistencia, el fin de los mecanismos clásicos educativos de ascendencia ilustrada que unificaban el saber y su método y la hegemonía del individualismo en las variantes «yo y mis apetencias» o en el modo expandido o «lobby» del «yo y mi grupo de intereses comunes»; cuando no hay dónde agarrarse uno se agarra a él mismo y pivota sobre sus únicos, privados y privativos intereses de forma enseñoreada, idiota (en lo etimológico del término) e intrascendente, aunque impostada (nada trasciende ni es más grande que ese «yo», pero simulo encontrar «causas» que mitigan esa verdad). Pero también está «lo disponible»; el entender que todo está a mi disposición, que todo ha venido para servirme («el universo confabula a tu favor»), que el mundo y el presente son solo un teatrillo en el que enseñorear y engrandecerme. Posiblemente, cuando Heidegger señala la culminación de la metafísica occidental se refiere a eso; a que la concepción tácita según la cual todo debe ser comprendido como un útil ha hecho tope, a que no da más de sí sin que empecemos a auto-fagocitarnos. En estos dos ejes ontológicos, vacío y disponibilidad, el capitalismo es la «solución» casi perfecta porque vive y emana de ellos; nos genera la ilusión de que procedimentalizamos ambos elementos, de que los mantenemos bajo control, a la vez que sacia nuestras inquietudes racionales y éticas con la compra de un jersey en los grandes almacenes o con «implicaciones» sociales que solo están para desactivar la inquietud que las activa.

Bien, pues esos ejes son posiblemente los ejes teológicos, metafísicos (no sociológicos, antropológicos o psicológicos...) sobre los que posiblemente se fundan las grandes religiones monoteístas. Dios, el único y verdadero, viene a llenar el hueco («Yo soy el camino, la verdad y la vida», Juan 14:6) y es él quien nos ordena hacer uso de la disponibilidad («Sed



fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla [...]», Génesis 1: 28, 29, 30). Esta imbricación entre capitalismo y religión es bien conocida y abordada desde los análisis de, por ejemplo, Weber (en *La ética protestante y el origen del capitalismo*), señalando que sin esa «visión del mundo» puritana –y el capitalismo no es más que una visión del mundo que condiciona un modo de ser que acontece aunque no nos demos cuenta de que lo hace cuando hacemos lo que hacemos (aquello de Marx de «no saben lo que hacen pero lo hacen»)–, sin esa ética puritana basada en el ascetismo y en la exaltación paroxística pública y privada de las «virtudes» de las pasiones tristes, el trabajo como garantía de ser un elegido de Dios y, derivado de ello, la acumulación económica de excedentes (la prueba de la predeterminación de tu salvación), sin todo ello, digo, no se hubiera podido dar un apoyo como el capitalismo. Pero también es desconcertante por rotunda y visionaria (otro rato hablamos de la capacidad predictiva del genio en filosofía) la afirmación de Benjamin en su obra «El capitalismo como religión»: «[...] Allí reside lo históricamente inaudito del capitalismo: en que la religión ya no es una reforma del ser, sino su destrucción». Con todo ello, Luis, lo que me gustaría resaltar es que sin un análisis ontológico, en el sentido que tiene hoy la ontología y que tú magistralmente señalias, perdemos cualquier posibilidad de entender lo que es esa manifestación de superficie... es como querer comprender un tsunami sin atender a los movimientos tectónicos de placas que acontecen bajo el mar.

Hablas, y hago un simple apunte, del fetichismo. De cómo son tres los que se entrelazan ahora aunque tengan orígenes diversos; el de la mercancía, el instrumentalizador y el del cálculo. No conviene olvidar que en todos ellos subyace algo en común; que son precisamente «fetichismos», es decir, que toman la parte por la totalidad. Cuando, por ejemplo, en las eróticas, un «restifista» adora y alcanza el paroxismo con la contemplación de los zapatos de una mujer, esa totalidad «mujer» queda anulada, simplemente no la ve, la tacha, no le importa, y aunque el zapato mantiene su vínculo simbólico con «mujer» y esa correspondencia es capital en su deleite, lo que de verdad le importa, lo que requiere su juicio, es el zapato, el elemento, la cosa y su coseidad. La metonimia y la sinécdoque, siempre necesarias en esa particularidad sangrante que es el lenguaje, son hoy en día, en detrimento por ejemplo de la metáfora, las grandes vías de análisis que se circunscriben al elemento sin elevarse nunca a la totalidad. La ontología es justo lo contrario de reducir y ocultar la totalidad... y es inactual, pese a conformar el núcleo de la actualidad, porque además hoy en día la actualidad es la herramienta y el dispositivo para ocultar y sepultar



el presente, para mantenernos en una precarizada inmediatez que anule el tiempo de reflexión, las correspondencias analógicas y, en definitiva, el análisis crítico.

Así que, si te parece, continuamos con la ontología como modo de habitar el tema. Alguien, quizá un poco precipitadamente, definía una civilización como el conjunto de soluciones compartidas; si hoy en día llegas a una gasolinera sabes que estás en un territorio «civilizado» (con el que compartes civilización); si en el siglo II llegabas a un sitio y te juzgaban bajo el ordenamiento jurídico del derecho romano, aunque no estuvieras en Roma, sabías que te acogía la civilización romana, si te despertabas en el siglo XI y tenías una cruz delante podías no tener duda de que estabas inmerso en la civilización cristiana. En cualquier caso, dando o no por válida la definición y sus ejemplos, lo que sí parece es que hoy en día nuestra estructura de acogida en cuanto humanos que se deben conformar como tales y cohabitar es una civilización que tiene como «solución» el capitalismo... y además no «vemos» otra alternativa ni exterioridad (como, por otra parte tampoco la veía una persona del siglo XII o del siglo II a Roma o a la cristiandad). En *El ocaso de Occidente* uno de los conceptos que manejas es el de civilización, pero también el que ya hemos mencionado brevemente de cultura, y valoras sus desempeños en la «constitución» del ser errático, diferenciando además en una inteligente síntesis, la génesis de la constitución, el que una cosa es emerger y la otra consolidarse en cuanto lo que somos.

L - Ambas cuestiones están relacionadas, la de la civilización y la de la ontología, en la que recalamos de nuevo por su importancia. Necesitamos hoy, a mi juicio, una crítica ontológica de nuestra situación a escala civilizatoria. Permíteme que, con el fin de incidir en este nexo, resuma antes algunas ideas que han surgido ya en la conversación y que conciernen al significado de «civilización». El ser humano es –he sugerido– *gesta*, en la medida en que está destinado a gestarse, haciendo nacer a través de transfiguraciones, lo cual implica un modo de existencia al que no le son extrañas la épica y la propensión heroica, ya que «*gesta*» significa, al mismo tiempo, que la auto-generación entraña una *lucha*. El ser humano es, de entrada, ya una tensión litigiosa entre su centricidad, que le impulsa a habitar un mundo concreto, y su excentricidad, que lo impele a extradirse de tal habitar céntrico a través de un auto-trascendimiento. He ahí su dinamismo errante. Pues bien, esta erradicidad no es solo un rasgo general de la condición humana; se expresa, en particular, en su pertenencia a una civilización. La civilización es el marco más amplio y subcutáneo en



Pensar al erradicidad

el que se integran un conjunto de sociedades y estados-nación, con sus historias peculiares. Es, por así decir, un veneno con multitud de cauces serpenteanentes que se cruzan. Quizás algún día se habrán diluido las fronteras entre civilizaciones, en un espacio mucho más mixto y cosmopolita. Por el momento, sin embargo, hemos de trabajar sobre el supuesto de la existencia de varias (nos llevaría muy lejos ahora determinar cuántas hay). Tendemos, eso sí, a un *trenzado civilizacional global*, en la medida en que cada vez hay más intersecciones, aunque es claro que no hay un equilibrio de poder en tal retícula (pero esta cuestión también nos apartaría del asunto que intento aclarar). En una civilización –esto nos salió ya al paso– hay una tensión litigiosa entre su dimensión ontológica (*la physis cultural*) y su dimensión óntica (socio-política). Conviene, quizás, subrayarlo, porque creo que en ese carácter tensional reside lo esencial para comprender qué nos ocurre en la actualidad. La *physis cultural* es el fondo ontológico de la vida civilizacional y alberga potencias creativas e inventivas, por lo que constituye un generador de la comunidad en cuanto *espíritu*. Tal subsuelo es invisible e irrepresentable: acontece a través de sus corporeizaciones, que son las formas sociales y políticas de organización. *Physis cultural* y ordenamiento socio-político se relacionan como el *ápeiron* presocrático y su determinación, es decir, como lo indeterminado y carente de límites que, sin embargo, solo puede existir contenido en unos límites, en este caso, sociales y políticos. La tensión de la que hablo surge de la circunstancia de que estas corporeizaciones o materializaciones socio-políticas son siempre *céntricas*, mientras que el fondo cultural es excéntrico. La existencia socio-política, en efecto, tiende a constituir un mundo habitable, concentrando la potencia cultural en torno a un tipo de ordenamiento preciso que tiende a sobrevivir y a mantenerse en una identidad constante. Entra, así, en colisión con la *physis cultural*, que contiene el impulso auto-creador. Esta última tiende siempre a desbordar su corporeización socio-política y la fuerza a implosionar y a crecer, a que abandone su auto-identidad y se diferencie de sí misma mediante una reinención y proyección autoalterante. Se trata de dos caras de la civilización, cuya tensión produce una tracción, un devenir, un movimiento de sístole (centricidad) y diástole (excentricidad). Solo contemplando largos periodos temporales podemos visualizar esta tensión. En el tiempo, acontecen nuevos modos ontológicos de espíritu cultural a los que siguen, como cola de cometa, renovaciones socio-políticas. Es así como han tenido lugar, en Occidente, momentos de crisis y tránsito metamorfoseante: la modernidad frente al mundo medieval, la experiencia barroca del mundo en el s. vii, la Ilustración, el roman-



Epílogo

ticismo, etc. Tales transformaciones comienzan en la capa profunda de la *physis* cultural, que excede su contención sociopolítica anterior y la desborda, obligándola a rehacerse.

Dicho esto, observemos qué ocurre en el mundo contemporáneo. Desde finales del siglo XIX, en ese momento en el que Nietzsche vaticinó el declive hacia una cultura vacía, esta civilización occidental (que es la que aquí importa en primera instancia) ya no es capaz de gestar-se de una forma más rica y profunda. Permanece estática, en un vértigo de actividad que solo organiza su vacío. ¿Por qué? En nuestra conversación ha irrumpido este problema. La cultura ya no posee un poder de tracción sobre sus conformaciones socio-políticas, su dinamismo autocreador ha sido sustituido por la impotencia para crear (agenesia). Lo que nos ocurre colectivamente, por tanto, no puede ser encerrado en los sucesos de la esfera sociopolítica, sino que atañe, más ampliamente, a la relación tensional entre esta y el fondo de la *physis* cultural. Lo esencial, a mi juicio, es que, desde finales del XIX, esta última se mantiene yerma, abatida por el nihilismo. La tensión entre las dos caras de la civilización (occidental), en consecuencia, ha dado paso a una distensión mortecina, para lo cual ha tenido que suceder, al menos, que tres grandes fuerzas ciegas colonicen la *physis* cultural y la domestiquen (como vimos, las vinculadas a los fetichismos de la mercancía, del instrumento y del cálculo).

Esta situación no ha sido hasta ahora suficientemente investigada. Lo que yo, humildemente, he podido aportar, si lo he logrado, en *El ocaso de Occidente*, se limita a tomar nota de este fenómeno crucial de nuestra época. Ahora bien, necesitamos mayor claridad sobre este colapso. ¿Contamos solo con estas tres fuerzas ciegas para explicar tal colapso o hay otras que aún no hemos descubierto? Desde la organización del vacío y desde la administración gestotécnica de la que hemos hablado, que diluye la génesis autocreadora en la pura gestión y en el intento de construcción artificial del ser-salvaje de la *physis* cultural... desde semejante desierto, ¿es posible aún reanimar la potencia ex-céntrica del subsuelo civilizacional de modo que haga nacer un mundo renovado para nuestras sociedades? La gesta civilizacional ha sido sustituida por el vértigo de la acción gestionaria. ¿Cómo hacer que esta farsa nihilizadora, porque nos deja en vacío, sea iluminada de nuevo por ese foco de iluminación que es el extrañamiento? Todas estas preguntas conforman problemas para el advenir. En ese contexto, por cierto, cobra importancia la relación que has establecido entre el capitalismo y cierta teología (que, aunque es solo un aspecto de los aquí concernidos, puede servir de ejemplo). Habría que distinguir entre la cos-



Pensar al erradicidad

movisión religiosa, que pertenece al substrato cultural, y la función social y política de su concreción protestante (su materialización en esta teología precisa). Como advierte Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, toda una línea teológica contempló en el éxito práctico, ligado al rendimiento productivo intramundano (y, por tanto, al desarrollo del capital) un índice de la salvación trans-mundana. Este fenómeno es muy interesante, en la medida en que expresa una absorción de una parte de la cosmovisión religiosa (en su dimensión cultural) por el dinamismo de la producción económica y su organización social y política. Ahora bien, ello no quiere decir que el fenómeno religioso esté destinado, en cuanto tal, a servir a los intereses económico-productivos. Hay que admitir –a mi juicio– que, más allá de estas expresiones serviles, acompaña ineludiblemente a la existencia humana, en la medida en que esta se enfrenta al problema de la muerte y del sentido de la finitud. Es exigible, desde el uso autónomo del pensamiento, que no exceda este lazo con las inquietudes humanas dando lugar a cuerpos doctrinales cargados con la pretensión de que la verdad y la moral son, finalmente, esferas de su exclusiva incumbencia. El pensamiento no puede ser configurado por un dogma de fe. Y, en este sentido, la crítica nietzscheana ha resultado salutífera. Pero no por ello podemos descartar que las emociones religiosas puedan asumir configuraciones no dogmáticas y arraigadas en estos límites a los que me refiero, que son los de la libre auto-generación creativa que pertenece a la *physis cultural*. Incluso para los que carecemos de fe religiosa –como es mi caso– puede seguir resonando ese poético lamento de Hölderlin acerca de la *huída de los dioses*, que no es el reclamo de una onto-teo-logía, sino de una consideración del ser como lo digno de reverente admiración. Dejando esta cuestión a un lado ahora, creo, como decía, que constituye un ejemplo de un problema más amplio, el de la siempre posible ruptura de la tensión entre las dos caras de la vida civilizacional mediante la absorción céntrica de las potencias excéntricas de su fondo autocreativo. Una absorción de este tipo, en efecto, tiene lugar con la mayoría de las creaciones de la *physis cultural* en nuestro mundo contemporáneo. Así, la comprensión del progreso como crecimiento cuantitativo y la deriva de los horizontes éticos hacia el utilitarismo son ejemplos también de ingredientes culturales que se han puesto al servicio de la otra cara civilizacional: de la organización social y política de la supervivencia material. Y lo esencial a este respecto radica en la necesidad de que tales ingredientes culturales se liberen de la captura a la que han sido sometidos, de que vuelvan a protagonizar un dinamismo autónomo a ese nivel más profundo de la *physis cultural*, de tal forma que



Epílogo

puedan exceder excéntricamente a la centricidad social y política a través de nuevas auto-transfiguraciones.

Retomando el problema central: no hemos profundizado lo suficiente, hasta el momento, en el problema del ocaso civilizacional, que proviene de la de-potenciación de la tensión civilizatoria entre su fondo de poder gestante y su concreción o materialización en estructuras sociales y formas de gobernanza. Pues bien, aunque no tengamos respuestas consumadas a las múltiples cuestiones que surgen al respecto, podemos percatarnos de la condición fundamental de la que estas penden. La he mencionado, como de pasada, anteriormente: el extrañamiento, asunto sobre el que vuelvo con insistencia. Nos falta el extrañamiento comunitario, colectivo, respecto a la agenesia de nuestro mundo civilizacional. No ha fraguado aún, en el siglo XXI, el asombro y la perplejidad –la posición interrogante– ante la deriva del tejido civilizacional; seguimos vinculando los problemas al restringido espacio de la nación y, dentro de él, a lo más inmediato de la vida socio-política. Nos falta, sí, el acontecimiento de un extrañamiento trans-individual respecto al ser civilizatorio al que pertenecemos, necesario para fraguar la errática salida excéntrica, para extraditarnos hacia tierra de nadie. Ningún procedimiento puede proporcionarnos este paso esencial. Sin la potencia excéntrica del extrañamiento el ser humano es incapaz de vislumbrar su existencia céntrica; es incapaz de percatarse de que está fundido con el mundo al que pertenece y, por tanto, de trascenderlo. Adolecemos de una centricidad petrificada, estacionaria.

Necesitamos un tipo nuevo de movimientos sociales que esté ligado a esa excentricidad extrañante *por venir*. Necesitamos una nueva forma de existencia crítica, orientada a desmontar, más allá de las ideologías y las estructuras económicas, *patologías de civilización* que están a su base. Y de igual forma que los procesos de protesta, de transgresión y de rebeldía que tienen lugar en los estrechos márgenes de nuestra vida socio-política están empujados por su propio tipo de dolor y de anhelo, aquellos dinamismos de recusación y crítica que pudieran tener por meta la más amplia vida civilizacional poseerían su específica forma de padecer y de anhelar. Pero no los conocemos aún. Y en ese sentido, además del extrañamiento excéntrico ante el rumbo entero de lo civilizacional –que no existe todavía– cabe esperar en el futuro un nuevo modo de sufrimiento y de enervación transgresora vinculados a él. Me atrevería a calificar a esta excentricidad y a estas pasiones futuras, capaces de poner en entredicho los cursos civilizacionales que nos mantienen en un ocaso, de ontológicas. Y aquí enlazo, finalmente, con la otra cuestión que planteabas.



Pensar al erradicidad

La crítica civilizacional es ineludiblemente ontológica. Y tiene como horizonte, no ya solo nuestra civilización occidental, sino el trenzado civilizacional global hoy en germen en el que se sostendrá la Tierra entera. Es ontológica porque, yendo más allá de cómo se organizan las estructuras sociales y de gobernanza, se atreve a penetrar en las fuentes mismas que las generan. Si, por ejemplo, nos extrañásemos, en toda su radicalidad, ante la comprensión de «progreso» –cuantitativo, como he sugerido– que anima subcutáneamente a nuestras sociedades, estaríamos retrocediendo interrogativamente a la condición de posibilidad de todos los fenómenos a los que calificamos de «avance» o «crecimiento», al ser íntimo de todos ellos, invisible pero completamente actuante. Progresar tal vez significa para nosotros, a nivel civilizacional, dominar lo que nos rodea y enseñorear al ser humano sobre todo lo existente. Enfrentarse a algo así no es como enfrentarse a las últimas medidas de un gobierno concreto cualquiera. Implica rebelarse, además, contra un invisible, contra un intangible que, no obstante, es vehementemente constituyente. ¿Y «trabajar»? Tal vez signifique trabajar, en nuestro subsuelo civilizacional, algo distinto a organizarse para la supervivencia; es posible que tenga el significado de un proceso que desea mantener la vida esclavizada constantemente a una meta que nunca llega, pues siempre es aplazada o diferida en otra más lejana, de modo que nos mantiene continuamente a la espera de nosotros mismos, que es como prohibirnos el ser. Es posible que nuestra búsqueda de saber, por introducir otro ejemplo, esté gobernada por el oscuro prurito de llenar el hueco de una vida que ya no nos satisface. Tal vez esté orientada nuestra búsqueda de los otros a la simple necesidad de encontrar seguridad en un mundo hostil y no a la noble articulación de la *philía* o de *Eros*. Tal vez, por acabar aquí, subyace a nuestro modo actual de crítica y resistencia un auto-engaño encubierto: el de subrayar los males del proceder meramente nacional para dejar intacto el fondo civilizacional que le antecede ontológicamente. Sí, tal vez nos obsesionamos con los problemas inmediatos –los que he llamado a menudo, en su conjunto, mundo de la *factopolítica*– porque nos aterroriza poner en tela de juicio al todo del subsuelo civilizacional y deseamos aún mantenerlo como guarida segura.

Extrañarnos del modo en que estoy describiendo y dirigir a tan amplio contexto nuestros desafíos implica una mirada ontológica. Pues el fondo civilizacional enfermo, es decir, la depauperada *physis cultural*, es un ámbito de acontecimientos que afectan a nuestro entero ser. Pero la mirada ontológica ya no convoca a los seres humanos. Y este es un grave problema del presente. Nuestra época debería hacer la experiencia de que la onto-



Epílogo

logía –la pregunta por nuestro ser, en cuanto tal y en toda su amplitud y profundidad– no es una perspectiva prescindible o caducada. Ahora bien, la mirada ontológica exige seres humanos con largo aliento. Nos introduce en el ámbito de lo *imposible necesario*. De lo necesario, porque es inexcusable, al pensar, retroceder a los supuestos que nos hacen *ser*. De lo imposible, porque involucra un trayecto sin fin. El ser, que es lo que desea aprender la ontología, siempre excede a nuestro saber sobre él. Y es que nos precede como un fondo sin fondo, abismo, en el que intentamos sostenernos. Al acotarlo de un modo cualquiera ya lo estamos suponiendo como punto de mira y se coloca a nuestras espaldas. No es posible contemplarlo en su totalidad e integridad, porque es, al mismo tiempo, lo que nos permite contemplar. El ser es lo verdaderamente errático, pues acontece centrándose en contextos y formas definidas que nosotros experimentamos o habitamos, al mismo tiempo que, excéntricamente, los desborda, extradiéndose de cualquier presentación. Una ontología como la que humildemente pretendo, parte de esta condición errática del ser y asume el exceso que los problemas reales más hondos mantienen respecto a aquellos otros problemas que solo conciernen al círculo de nuestros intereses próximos. Retomar la mirada ontológica implica emprender un camino que haga estallar la obsesión presente por lo meramente inmediato. Nos hace excéntricos sin cesar, seres del intersticio. Convierte a nuestra vida concreta en una épica dolorosa pero profundamente humana, porque empuja, en el seno del vivir, a des-vivirse por un futuro en el que ya no estaremos. Nos introduce en un camino infinito. Tan inacabable como esta conversación, querido Jorge, que has animado desde el principio.



ÍNDICE

| | |
|---------------|---|
| Prólogo | 9 |
|---------------|---|

I

LA TENSIÓN ERRÁTICA DE LO HUMANO

BORJA GARCÍA FERRER

Claves ontológicas de la existencia errática

| | |
|--------------------------------------|----|
| Con Heidegger, contra Heidegger..... | 25 |
|--------------------------------------|----|

ROBERTO F. MENÉNDEZ

La »x« de la excentricidad. Aproximación fenomenológica

| | |
|----------------------------------|----|
| a un concepto problemático | 49 |
|----------------------------------|----|

JUAN MANUEL ROMERO MARTÍNEZ

Nexos y diferencias entre la problematicidad errática

| | |
|------------------------------|----|
| y la noérgica zubiriana..... | 77 |
|------------------------------|----|

II

LA ERRANCIA EN LA GÉNESIS DEL SER

MARCOS A. TRUJILLO MORENO

Desfase errático en la individuación del ser

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Incursiones desde G. Simondon | 105 |
|-------------------------------------|-----|

JOSÉ MIGUEL CABARCAS / OTROS

Erraticidad y naturaleza

| | |
|---|-----|
| Incursiones desde la física cuántica..... | 123 |
|---|-----|

ERIK DEL BUFALO

Desde el ocaso. Antropogénesis y erradicidad en diálogo

| | |
|---------------------|-----|
| con G. Agamben..... | 143 |
|---------------------|-----|



Pensar al erradicidad

| | |
|---|-----|
| SONIA TORRES ORNELAS | |
| Erraticidad y nomadismo | |
| Devenires con G. Deleuze | 157 |
| III | |
| ÉTICA Y POLÍTICA EN TIEMPOS DE OCASO | |
| MARÍA GARCÍA PÉREZ | |
| Depotenciación de la excentricidad soberana | |
| Lo siniestro como sintomatología porofóbica | 179 |
| MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA / OTROS | |
| Crisis y paz en clave errática..... | 201 |
| TOMÁS J. MARÍN MENA | |
| Ante el ocaso de la alteridad. Entre la ontología errante y la metafísica | |
| ética de Levinas | 219 |
| JUAN DAVID ZULOAGA DAZA | |
| Ficcionalización y agenesia como obstrucción de la errancia..... | 253 |
| AGATA BAK | |
| Erraticidad lúcida en la enfermedad. El resplandor en el quicio | |
| de la pérdida y la respuesta..... | 265 |
| EPÍLOGO | |
| La concepción errática del ser y la crisis del presente | |
| Conversación abierta. Jorge de los Santos y Luis Sáez Rueda..... | 289 |
| Nota sobre los autores..... | 333 |