

Sobre el tejido histórico y su fundamento ahistórico

Guillermo Aguirre Martínez – Doctor en Estudios Interculturales y Literarios

Colaborador externo Universidad Internacional de Valencia

(Recibido 28/11/2020)

Resumen

Se comprende un concreto tejido histórico como un constructo. La aceptación de esta condición irreal permite relativizar las ideas que sostienen dichos constructos, mientras que su comprensión como objetos absolutos nos sumerge en el curso trágico de la historia, esto es, en un magma de dinámicas dialécticas. Comprendemos, asimismo, que sin una conciencia ahistórica de lo existente, tanto en un ámbito colectivo como en uno individual, el sujeto deviene en esclavo de sus propias ideaciones.

Palabras clave: Historia, hermenéutica, epistemología, modelos socioculturales.

Abstract

[On the Historical Tissue and its Ahistorical Basis](#)

We understand the historical tissue as a construct. The acceptance of its unreal nature allows us to minimize the ideas that support the different constructs, whereas its understanding as absolute reality sinks us into a dialectical dynamic. In this sense, we can say that without an ahistorical consciousness the individual becomes a slave to his own conceptions.

Keywords: History, Hermeneutics, Epistemology, Sociocultural Patterns.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Sobre el tejido histórico y su fundamento ahistórico

Guillermo Aguirre Martínez – Doctor en Estudios Interculturales y Literarios

Colaborador externo Universidad Internacional de Valencia

Recibido 28/11/2020

1. Introducción: Los hechos no hacen la historia

Cabe denominar todo este periodo, el que comprendemos como Historia¹ y que se remonta desde los primeros textos conocidos hasta hoy, como -a riesgo de ser simpleza de la escritura.² Cabe además añadir que esta edad se sustenta sobre un pensamiento discursivo conforme a su articulación en torno a la palabra. Ésta, desde su necesidad de clasificar y anudar los diferentes discursos del sujeto -históricos, religiosos, políticos, etc.-,³ así como desde su función aprehensiva de realidades mediante un ejercicio de abstracción -ella misma, la palabra, es de naturaleza abstracta-, determina el contenido de lo histórico en tanto que nuestra visión del mundo queda ceñida a su yugo.

Es por ello que dado que hemos comprendido la historia colectiva -no así la intrahistoria del sujeto- desde cuanto el tejido de la escritura conforma, parece natural que nuestras ideaciones posean un carácter ajustado al grado de plasticidad o de rigidez acorde con el poseído, fundamentalmente, por la palabra escrita. Desde este

¹ Recordamos, a modo de pórtico de nuestra comprensión de la situación del ser en la historia, la bella metáfora de Foucault: “¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?” (2010: 313).

² Recogemos por significativa al respecto la anotación de Chevalier en la entrada ‘Escritura’ en su *Diccionario de símbolos*: “Simboliza una pérdida de presencia: la escritura llega cuando la palabra se retira. Es un esfuerzo para encajar el espíritu y la inspiración: queda como un símbolo de la palabra ausente. El fundador de la lingüística moderna, De Saussure, ha señalado muy bien que ‘lenguaje y escritura son dos sistemas de signos distintos: la única razón de ser del segundo es la de representar al primero’. Materializa la revelación, corta la relación humana y la reemplaza por un universo de signos. Para reactivar la revelación se necesita una presencia hablante.” (Chevalier 1986: 466).

³ Podemos, sin ir más lejos, advertir cómo el surgimiento de las religiones de libro viene acompañado, posibilitado, por la consecución de un determinado grado de abstracción asumible por la palabra escrita.

presupuesto, observamos cómo el apagamiento de un discurso histórico concreto viene acompañado de una modificación en la naturaleza del lenguaje. De acuerdo con esto, y según lo atestigua nuestra época, al compás de las exigencias de un código de lenguaje ceñido a la innovación tecnológica asistimos a una renovación de nuestras incipientes ideaciones, esto es, de la forma que concedemos a nuestro mundo simbólico. Ahora bien, ajeno a este proceso de ajuste y desajuste, a este juego dialéctico, aquello que podría denominarse el resto salvable, el fundamento del ser,⁴ permanece intacto bajo esta red de tejidos, bajo el entramado de los discursos sobre los que cada modelo cultural impone su sentido de lo histórico. Aquello que subyace a los constructos en -y desde- los que habitamos no se ve afectado por éstos si bien, desde éstos, dado que no son, ni mucho menos, enteramente opacos, es posible reparar, aun sin comprender nada del mismo -pues no admite interpretación-, en aquél, esto es, en el fundamento.

Todavía en relación con la naturaleza del discurso desde el que dotamos de sentido a los hechos, hemos de añadir que para el sujeto tal discurso no constituye un mero barniz sino que conforma una misma entidad con los acontecimientos. Se trata, por ello, de una asociación que queda sólo disuelta en el momento en que desproveemos a los hechos de interpretación, en que los despojamos a su vez de causalidad, o en que, comprendiendo el conjunto de causas como infinitas, advertimos que cualquier apreciación nacida de nuestro intelecto resulta, si no falsa, al menos sí

⁴ Hacemos con ello alusión a la significación, entre otros modelos casi siempre encontrados en ámbito alemán, del “fundamento oscuro” planteado por Schelling en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Raul Gabás, en su “Estudio introductorio” a las *Obras selectas* del autor, y en relación con la comprensión de Ernst Bloch al respecto, alude a un “‘fundamento oscuro’ en el fondo de las cosas, a un problema de la realización que no puede resolverse basándose en un racionalismo total” (Schelling 2012: XXI-XXII). Posteriormente Gabás se detiene en el influjo sobre Schelling de Oetinger, teólogo pietista, y ante todo de Böhme, quien propone el término *Grund*, dentro de una estratificación que incorpora los conceptos de *Ungrund*, *Urgrund* y *Grund* y que remite directamente a Heidegger.

Hacia el final del presente trabajo la distancia entre fundamento e historia se suavizará de modo que pueda hablarse de un fino hilo que aúna el mundo de la voluntad y el de la representación. Agustín Andreu, en su estudio preliminar a *Aurora*, de Böhme, habla de un “*continuum* cualitativo, morfológico y espiritual de la fuerza eterna divina, ésta no se debilita y atenúa según se aleja de la fuente abismal e insondable, pues en verdad no se aleja de ella sino que rueda y sube de eternidad en eternidad” (Böhme 2012: 48). La idea, retomada por Michel Henry en su *Esencia de la manifestación*, participa de una organicidad que acaso el entendimiento de la historia en estas páginas propuesto no atesora o, dicho con más propiedad, atesora si bien conjuntamente con un sinnúmero de significativos obstáculos.

insuficiente. Es desde esta red de tejidos, siempre por encima del nivel elemental de realidad, por tanto, desde donde el sujeto participa de la existencia en la medida en que toma cada hecho como efecto y como causa, ciñendo una realidad dada a un reducido espectro de acontecimientos. El individuo, a poco que una distinta perspectiva en torno a dicho objeto viene a adentrarse en su esfera de pensamiento, ve amenazada su representación del mundo, constituyéndose éste en campo de batalla.⁵

Continuando con nuestra presentación de esta edad de la escritura, otro aspecto a tener en cuenta es el de su consolidación por medio de expresiones culturales -más allá de la que supone la propia escritura- llamadas a dotar de plasticidad a uno u otro constructo. Cada época se edifica, define y desarticula en consonancia con una imagen del mundo que, ahora sí, nos parece en tantas ocasiones una pintura con la que cubrimos, ornamos, un concreto discurso histórico. Estas expresiones culturales, no obstante, poseen un carácter ambivalente, de modo tal que si, por una parte, consolidan un tejido cultural, por la otra iluminan -cuando se revelan como verdaderos objetos simbólicos- el fundamento del ser. En dichos momentos el sujeto queda expuesto a un mundo no interpretable. Próximo a ello, y volviendo a nuestro punto de partida, no resulta inusual que al tiempo que el creador -o un receptor capaz- de una de estas expresiones liminares advierte desde dicho objeto el vacío sobre el que se construye el mundo de la representación, un desubicado espectador toma esa misma expresión como objeto sobre el que consolidar su red de interpretaciones.⁶

⁵ Más cercanos nos sentimos a la comprensión histórica de Ernst Jünger o de Carl Schmitt, quien recurre al concepto de *nomos*. En relación con lo expuesto en el cuerpo del trabajo, y desde su habitual perspectiva ceñida a lo elemental, menciona Schmitt: “un nuevo *nomos* de nuestro planeta surge incontenible e inevitable. Lo reclaman las nuevas relaciones entre el hombre y los elementos nuevos y viejos; la alteración de las dimensiones y las condiciones de la existencia humana lo impone. Muchos sólo verán en él la destrucción y la muerte. Algunos creerán llegado el fin del mundo. En realidad vivimos únicamente el fin de la relación entre tierra y mar que rigió hasta ahora. Sin embargo, el temor humano ante lo desconocido es, muchas veces, tan grande como su horror ante el vacío, aunque lo nuevo sea superación de ese vacío. Por eso, muchos ven sólo desorden sin sentido donde en realidad un nuevo sentido está luchando por lograr un nuevo orden. Es verdad que el viejo *nomos* se hunde sin duda y con él todo un sistema de medidas, normas y proporciones tradicionales. Pero el venidero no es, sin embargo, ausencia de medida ni pura nada hostil al *nomos*. Incluso en la más encarnizada lucha de nuevas y antiguas fuerzas nacen medidas justas y se forman proporciones sensatas.” (Schmitt 2007: 81).

⁶ En lo que toca a esta ambivalencia del símbolo leemos en Bloch: “símbolo real es aquel cuyo objeto significativo está oculto a sí mismo en el objeto real, es decir, no sólo oculto a la comprensión humana. Es, por tanto, una expresión para lo todavía no manifiesto en el objeto mismo, pero sí significado en el

Y es que la realidad llega hasta nosotros sobrecargada de significados, en ocasiones en grado tal que el propio sujeto corre el riesgo de sentirse significativo -ya individual, ya colectivamente-. Dicho sujeto, embotado dada la carga de interpretaciones que atesora su mundo, se ve constreñido por un sinfín de sentidos prefijados, siendo su reacción natural la de oponerse a cuanto no se adecua al, tan a menudo, único de estos sentidos de lo real que comprende como verdadero.⁷ El resultado de ello es una imposibilidad de advertir el hecho despojado de interpretación, pareciéndonos emocionalmente inasumible el retorno a un grado de realidad destrenzada del discurso sobre el que consolidamos nuestra existencia.⁸ En la medida en que hacemos de este tejido nuestro clima particular, desproveernos de su seguridad atacaríamos los patrones de la propia existencia, las bases sobre las que construimos nuestra identidad, aquellas mismas sobre las que incluso nos distinguimos. Pero todo tiene un límite,

objeto y por el objeto" (Bloch 2007: 203-204). Por su parte, Gilbert Durand, en alusión a la comprensión del símbolo realizada por Jung, señala que "por la facultad simbólica el hombre no solo pertenece al mundo superficial de la linealidad de los signos, al mundo de la causalidad física, sino también al mundo de la emergencia simbólica, de la creación simbólica continua" (Durand 2007: 73-74). Líneas después, más próximo aún a cuanto nos interesa, añade: "el símbolo 'unifica pares opuestos'. Sería, en términos aristotélicos, la facultad de 'conservar juntos' el sentido (*Sinn* = el sentido) consciente, que percibe y recorta con precisión los objetos y la materia primera (*Bild* = la imagen), que emana, por su parte, del fondo del inconsciente" (74).

⁷ Conforme a esta idea inherente a lo real relativa a una imposibilidad de acceder a su interior, Pániker, ajustadamente, comprende que "Lo real es, ante todo, el esfuerzo de aproximación y el lastre de fracaso que siempre lo acompaña" (1982: 337).

⁸ Foucault propone, en relación con la multiplicidad desde la que percibimos el mundo de la manifestación, una postura ciertamente eficaz. Desde su propuesta, qué duda cabe, se evitan reduccionismos abstractos desde los que tarde o temprano se acaban generando violencias: "Para el análisis arqueológico, las contradicciones no son ni apariencias que hay que superar, ni principios secretos que sería preciso despejar. Son objetos que hay que describir por sí mismos, sin buscar desde qué punto de vista pueden disiparse o a qué nivel se radicalizan, y de efectos pasan a ser causas" (1988: 254). Fuera, pues, de la abstracción, queda lo que podríamos denominar como un modo afectivo de estar ante la realidad, esto es, de construir lo real. Menciona Foucault: "se puede, opuestamente, siguiendo el hilo de las analogías y de los símbolos, encontrar una temática más imaginativa que discursiva, más afectiva que racional, y menos próxima al concepto que al deseo; su fuerza anima, pero para fundirlas al punto de una unidad lentamente transformable, las figuras más opuestas; lo que se descubre entonces es una continuidad plástica, es el recorrido de un sentido que toma forma en representaciones, imágenes y metáforas diversas. [...] Bajo todas estas formas, la coherencia así descubierta desempeña siempre el mismo papel: mostrar que las contradicciones inmediatamente visibles no son nada más que un reflejo de superficie, y que hay que reducir a un foco único ese juego de centelleos dispersos. La contradicción es la ilusión de una unidad que se esconde o que está escondida: no tiene su lugar sino en el desfase entre la conciencia y el inconsciente, el pensamiento y el texto, la idealidad y el cuerpo contingente de la expresión" (1988: 251-252).

llegándose tarde o temprano a un punto en el que no es posible añadir significados sin que el todo se desmorone. Lo trágico aquí reside en que, por lo común, para entonces no nos resulta posible despojarnos ya de aquéllos, si bien nos vemos necesitados de incorporar otros nuevos cuyo peso nos resulta enteramente inasumible. Cuanto acontece en tales ocasiones consiste en una disociación del ser, quedando por una parte nuestra vivencia desde la razón y desde lo abstracto, esto es, nuestra vivencia como parte misma del tejido -desde nuestro rol de tejedores a su vez-, y por la otra nuestra existencia desnuda de sentido interpretado, aquélla que alcanzamos en los momentos en que no nos sentimos desplazados sino que, de algún modo, nos sabemos imbuidos de lo existente.

2. El sueño de la historia

Visto de este modo, la historia a la que nos aferramos, con la que nos identificamos, sobre la que desempeñamos nuestros roles con más o menos suerte, se descubre como sueño de la existencia sobre el que reivindicamos nuestros éxitos y en el que sellamos nuestros infortunios, aun cuando como núcleo de esta crisálida encontramos lo que, *mutatis mutandis*, denominaremos nuestra particular alma. Prescindamos de ceñirla a un orden metafísico y comprendámosla, en cambio, como una resonancia elemental, como una participación del ser subyacente a un estar -abstracto- en la existencia. Este objeto reverberante, enterrado por asfixiantes mantos de significados, se revela en aquellos momentos en que conseguimos percibir más allá de nuestros constructos, tarea, esta última, ardua dada nuestra existencia cerrada a modo de mónadas. En la cárcel que el sujeto hace de sí mismo, esfera de representación desde la que se proyecta hacia fuera, el individuo se consume ante su imposibilidad de tomar otras realidades, otras perspectivas que no sean las sujetas y predeterminadas por la esfera existencial en la que, tratando de respirar, constantemente se ahoga.

Metafórica y aun literalmente diríamos que es la salida del sueño aquello que, llegado el momento, viene a rescatar al sujeto, aquello que en verdad eleva la resonancia aludida hasta espacios liminares con la conciencia, y esto es algo que vale tanto para la vivencia individual como para la común. Efectivamente, hay un despertar no sólo particular sino a gran escala del que toma parte todo un estrato cultural. Este

bostezo viene a despertar al sujeto de sus idealizaciones, socava por vía disolutiva aquellos ensueños adheridos a lo real. Surgido de lo profundo, los constructos que tan metódicamente se han erigido quedan a su paso empantanados, derruidos. Cuando tal erupción acontece lo oportuno es echarse a un lado, no oponerse y observar con mirada atónita cómo aquel *nomos* elemental al que ya hemos hecho alusión se adentra en la vivencia individual y colectiva. Aquello que anuncia este despertar lo satisfacen los hechos. Lo enterrado bajo el constructo persevera en hacerse oír, atraviesa el razonamiento y asoma, de un modo o de otro, en nuestra conciencia. La cohesión que requiere el constructo para seguir pareciéndonos real no puede hacerse cargo de una brizna más sin desplomarse: su sistematicidad resulta de una rigidez tal que basta la menor fisura para que la sustancia soterrada se abra paso hasta la superficie. Un surgimiento -resurgimiento- del magma ctónico -y recordemos que individualmente todo existente participa en mayor o menor medida de estos movimientos eruptivos- acontece ante el asombro de quien comprendía su esfera de ser poco menos que como eterna. Aquello que observamos con esta erupción es el hecho de que a mayor condensación de idealidades se da una más contundente respuesta de lo real soterrado, o si se prefiere de los sustratos elementales que sustentan nuestras ideaciones.

82

Nº 97
Enero
febrero
2021

Esta venganza comienza a evidenciarse en el momento en que la tensión soportada por un concreto constructo se vuelve insostenible. Cualquier tirantez de más aguantada por la red que dicho constructo compone genera una respuesta desproporcionada, cualquier movimiento deviene en un corrimiento de tierras. Todo entonces nos parece dramático. Abierta la brecha comenzamos a entender que este tejido de la representación cobra la forma de un sueño desprendido del todo y estratificado en infinitas capas, reducible por tanto a ninguna. Sobre estas espectrales imágenes el sujeto -una vez más individual y colectivo- cabalga encarnando el mito de Fausto.⁹ Conocemos así que nuestro afán de conocimiento permanece vinculado con el material que le suministra una particular, reducida, campana de realidad. El individuo se aferra a ella, se encierra en ella, y desde ella concede significaciones. Al poco limpiamos sus polvorientas paredes de cristal: todo nos parece espurio. Y sin

⁹ Recordemos aquí, una vez más, la imagen de Foucault recordada al inicio de estas páginas.

embargo difícil resulta salir de esta falsa burbuja, avivado como está nuestro recelo ante la posibilidad de una existencia menos estable, aun cuando esa más indómita existencia posee sin duda más recursos creativos -toda ella es creatividad- que los ofrecidos por nuestra mente a la hora de formar y deformar sus pétreas disposiciones, aquellas fijadas sobre leyes desde las que nos vinculamos con la existencia determinando su trágico sentido, que es el nuestro.

Si regresamos a este despertar desde el que impone su presencia aquello que hemos venido a comprender como el fundamento -en oposición a ese sueño colectivo que tenemos comúnmente por primera realidad-, entendemos que la representación histórica se desvela como irreal. Pero lo dicho hasta ahora no agota las posibilidades, sino que decanta nuestra mirada: lo cierto es que incluso un objeto espectral, como Michel Henry argumenta en *La esencia de la manifestación*, posee algún valor, y así puede a su vez ser tomado desde su relativa o parcial veracidad. Detengámonos aquí y quedémonos con que, más allá de esta multiplicidad, la posibilidad de participar de una perspectiva cero,¹⁰ de una triple mirada fijada sobre las diferentes estratificaciones temporales, se comprende asequible desde cada nudo del tejido y sin que ello remita, al menos por esta vía, a un saber trascendental del que nada podemos afirmar como tampoco negar. Este aperspectivismo que subyace a todo enfoque priorizado es, llevado a gran escala y en consonancia con el planteamiento de la teología negativa, el de la historia negativa, lo que convendremos en llamar, por razones meramente prácticas, la ahistoria.¹¹ Desde un presunto saber nos adentramos, como si de una nueva gradación de conocimiento esencial se tratase, en un no saber de resonancias remotas.

Según vamos viendo, no todo en esta edad de la escritura, ni siquiera en el símbolo de esta edad, la palabra, participa imperativamente de esa semilla fáustica empeñada en indagar, en racionalizar y en analizar todo aquello que se presenta ante sus ojos. De inmediato nos adentraremos en ello, pero antes sintetizaremos lo dicho recordando, al

¹⁰ Situamos fuera de la historia, pero evidentemente en lo real, el lugar central que Carl Schmitt, según desarrolla en *El concepto de lo político*, comprende como eje espiritual de cada cultura.

¹¹ Dos autores que se acercan al estudio de lo ahistórico desde la significación del mito son Lévi-Strauss y Eliade. Remitimos al lector a sus libros recogidos en el índice de referencias. Cabría situar el lugar del mito entre el emplazamiento central referido por Schmitt y el tiempo histórico.

menos, la idea de que el lenguaje¹² construye un segundo tejido sobre la piel de este mundo, construye una realidad -entendido el término laxamente- en sí, y no únicamente una sola, sino que a un mismo tiempo dicha realidad se articula en tantos estratos como el sujeto demanda.¹³ Cuanto se deriva de ello es un mundo de oposiciones, lo unitario se torna plural. Aquello que escapa a nuestro paradigma o bien es devorado o bien expulsado fuera de los límites de nuestro constructo ideológico. Convivamos cotidianamente o no con estas imágenes ajenas a nuestro imaginario nos vemos incapaces de comprenderlas tan válidas como las nuestras. Este hecho lo observamos en las expresiones culturales procedentes de otros constructos: las aceptamos como objetos estéticos, pero en modo alguno como manifestaciones tan veraces o, en su caso, simbólicas como aquéllas que tomamos día tras día como puntos de referencia.

Y sin embargo es en los momentos de decaimiento de un patrón cultural cuando más fácilmente entendemos que cada expresión estética constituye, al tiempo que un espejismo, una puerta desde la que tomar parte de un poliédrico mundo, siendo cada una de estas expresiones apta para resituarnos en el deseable punto cero desde el que nos vinculamos con el fundamento. Llegado el momento reparamos en que esta expresión, o asimismo esa palabra tejedora de sueños y de fantasías, posee a su vez la capacidad de vincularnos con una nada, de devenir ella misma en epicentro de la

¹² Podríamos comprender la relación coevolutiva entre el lenguaje y la representación de lo real defendida por el pragmatismo (Peirce, Deacon, etc.) como válida pero sólo en tanto que realidad secundaria. Como realidad elemental situamos lo no interpretable. Esto 'no interpretable' quedaría próximo a lo que Michel Henry denomina como 'lo invisible' en *La esencia de la manifestación*. Para Henry lo invisible no se opone a lo fenoménico, sino que ambos objetos quedan mutuamente anudados: "Precisamente porque no es el concepto antitético de la fenomenalidad, lo invisible no es tampoco el concepto antitético de lo visible. [...] La pertenencia del fundamento a la esencia de la fenomenalidad, la inserción de lo invisible en el proceso dialéctico en que surge el mundo y en su unidad ontológica original, no determina solamente ésta, sino que encuentra su expresión fenomenológica en las modalidades concretas según las cuales se realiza tal proceso. Lo que no se muestra es el primer momento de lo que se muestra, su determinación original y al mismo tiempo su modo-límite" (Henry 2015: 425).

¹³ Algo muy distinto ocurre, como trataremos de ir exponiendo a continuación, con una palabra poética que, como simbólica que es, enraíza, fundamenta al ser en el mundo en tanto que ella misma queda "plantada" (Gadamer 2006: 74) en él. La posición del sujeto respecto de esta palabra es de asombro en tanto que desde ella emerge un fenómeno epifánico, un acontecimiento o surgimiento de la realidad en sí: "Ni el que interpreta ni el que poetiza poseen una legitimación propia: allí donde hay un poema, ambos quedan siempre rebasados por aquello que propiamente es" (*ibíd.*: 79).

representación existencial de la que tomamos parte: nos permite caer, de súbito, desde lo derivado hasta lo que, tomando la terminología de Eliade, un *axis mundi*.¹⁴ Conforme a esta caída, la historia se presenta como constructo de formaciones dialogantes y beligerantes entre sí, pero también como lugar desde el que es posible lograr despojarnos de ensueños, ideologías, discursos racionales, para de este modo participar de un nivel más bajo de abstracción discursiva, esto es, de un más profundo e intuitivo conocimiento.

Concluimos este punto con la idea de que tanto la palabra como las imágenes plásticas, estéticas, con las que revestimos la existencia, se desvelan a un mismo tiempo, dado su carácter simbólico y dual, como instrumentos desde los que es posible distinguirse de la historia, desde los que es posible acceder a lo que hemos denominado ahistoria o estado cero discursivo-representativo. Las palabras, las imágenes, si por una parte conforman ideaciones, por su reverso nos vinculan con una nada. Desde ellas nos situamos dentro o, en su caso, fuera de la existencia. Una historia simbólica de la cultura, una historia del lenguaje simbólico, perfectamente puede, claro está, remitirnos a una coordenada ahistórica, esto es, reconducirnos a un pre-saber, al lugar no cambiante desde el que acontece todo espejismo, o al menos toda variación.

3. Perspectiva ahistórica

La participación en la existencia desde una perspectiva ahistórica posibilita una intuición común a todo aquél que desciende a estos terrenos. Frente a la sed por conocer que con tanto ímpetu nos tensa,¹⁵ una vivencia apoyada sobre el asombro nos sorprende para revelarse como recuperación de un mundo perdido. Podría afirmarse que, así como esta sabiduría elemental se presenta como una claridad, como una luminiscencia, el conocimiento empírico posee por su parte una naturaleza descentrada devenida del deseo de encerrar nuestro mundo en los márgenes del entendimiento. La imposibilidad de cumplir con este afán no tarda en dejar paso a un

¹⁴ Remitimos al lector al *Diccionario* de Chevalier a la hora de consultar la significación del *axis mundi*: (Chevalier 1986: 435-436).

¹⁵ No está de más recordar que en momentos de gran superposición de mantos de significado nos vemos embotados por tejidos conceptuales que nos impiden acceder a lo real.

relativismo pronto descubierto como nihilismo, momento de desesperanza llamado a disolver aquellas objetivaciones, leyes y entidades simbólicas que habíamos entronizado a categorías absolutas. Lo que ayer componía un mundo cerrado, una mónada, hoy deviene en esfera descompuesta en millones de fragmentos. Es entonces cuando el sujeto, carente de coordenadas, normas y sostenes, sólo advierte un enorme sinsentido en torno a sí. En dichos momentos se duda de todo, no se cree ya en nada, la inconsistencia del tejido superpuesto sobre un mundo no interpretado y no interpretable ahoga al ser hasta el mareo. Rayando en la desesperación, éste, con suerte, repara en que una vía media¹⁶ entre la positividad y la negatividad se revela como hipotética salida. Sin ser posible despojar a la existencia de su condición trágica, acaso encuentra entonces un punto muerto desde el que lograr advertir, sin conocer nunca nada de él, algún destello de lo real. Si entonces mira hacia abajo continuará sin ver nada, pero con suerte logrará reparar en que cada hecho cotidiano, cada mirada hacia el mundo, lo libera un instante de sus cadenas pues lo real se esclarece en su ser originario.

Algo similar ocurre con la historia, entendida en sentido amplio, cuando advertimos que cualquier sistema de creencias, e incluso la herramienta con la que tejemos nuestra mermada realidad, el lenguaje, posee un sinnúmero de poros desde los que gozamos de la posibilidad de ponernos en relación con un estrato primordial de existencia.¹⁷ Nada conocemos de ésta, pero sólo desde nuestra participación en ella

¹⁶ Con la sutileza propia de la argumentación dialéctica búdica, Nāgārjuna (siglos II y III) hace una refutación de la objetividad sensorial -y de la mente- sin la que resulta imposible la revelación del mundo como esencia, que en el budismo se diluye en una Nada. Remitimos al lector, en el volumen recogido en la bibliografía, a las páginas 63-69, así como a la 89 -donde recoge el motivo de la 'lámpara' recuperado en otras tradiciones-, y, como corolario a esta visión desencantada en el sentido de refractaria a ideaciones, a la página 95, donde leemos: "Como un sueño, como una ilusión mágica [...], así han sido explicados (por el buda) el surgimiento, la duración y el cese (de los fenómenos)" (2003: 95). Dado que la noción de Nada no posee la misma significación en la tradición búdica que en la cristiana dominante en occidente, aunque sí próxima a la que se recoge en la mística -renana en primer lugar-, exponemos a continuación una aclaración a pie de página de Juan Arnau -traductor del trabajo- en la que se explicita lo que a lo largo de las páginas recogidas y en otras no señaladas ha tratado de esclarecer Nāgārjuna: "Todo el trabajo dialéctico de Nāgārjuna parece encaminado a abrir ese hueco [la revelación del mundo como ilusión]. Y lo hace gracias a la retórica y a una dialéctica audaz que sabe abrir brechas en el lenguaje. Nāgārjuna trata de crear un espacio intermedio entre la existencia y la no existencia. [...]" (Nāgārjuna 2003: 95).

¹⁷ Nos referimos, por tanto, al lenguaje simbólico. Desde su capacidad de designar el fundamento, lo que Aristóteles tomará como substancia, podemos remitir asimismo a ese lenguaje que Wittgenstein,

nos liberamos del lastre de nuestras ideaciones. Por el momento nos quedaremos con que es posible afianzarnos sobre la historia aun para conocer que bajo ella subyace un fundamento imposible de ser interpretado. No esperemos aproximarnos a este fundamento por vía racional pues, según se ha dicho, si algo se revela nos alcanzará de modo intuitivo, no desde una sabiduría guiada por la lógica sino desde un desprendimiento, desde una liberación justamente de sentido. Esta incipiente claridad no es advertible desde una mirada escindida, desde aquella escala que distingue lo cierto de lo erróneo. Alcanzado el no-lugar no encontraremos un cabo ya al que aferrarnos, tampoco nos será posible tomar desde él parte de aquellas relaciones causales que nos llevarían a comprender y a atravesar un segmento de existencia tras otro, pero sí, en cambio, resultará posible participar de un latente estado del ser, ubicarnos en su centro, en el núcleo común a todo lo existente, esto es, en la interioridad de uno y del mundo. Desde este estrato elemental, acausal, los principios de acción y reacción, sentido y finalidad, comienzo y fin, se desproveen de significado, muere la mirada del sujeto para brotar de él una visión extemporal,¹⁸ lo existente es entendido ahora como realidad exenta y sin embargo arraigada a su fundamento.

Si desde este no-lugar desplazamos la vista hacia la orilla opuesta, repararemos en que ahí donde se desarrolla nuestra vivencia cotidiana, en cualquiera de los puntos del tejido representacional, somos arrollados por el curso de la historia.¹⁹ Advertiremos entonces que ésta se rige por una serie de propósitos que nada tienen que ver con

según considera Carnap, comprendía como un fenómeno “crecido orgánicamente” (1992: 62). Precisamente cuando Carnap menciona que “los fenómenos lingüísticos son eventos de dentro del mundo, no algo que se refiere desde fuera” (1992: 29), estamos ante una comprensión del lenguaje asimismo partícipe de una conceptualización primaria, apegada al ser de las cosas, no derivada o superpuesta.

¹⁸ Podríamos decir que cuando Teilhard de Chardin alude al concepto de Punto Omega en *El fenómeno humano* hace referencia a una participación del ser en el ‘Ojo eterno’, concepto de Böhme aludido por Agustín Andreu en el prólogo de *Aurora*: “El Ojo es el espejo en que se refleja lo que quiere la Voluntad” (Böhme 2012: 41). Por lo demás, estos conceptos remiten a filosofías no dualistas.

¹⁹ Frente a ello, Lefebvre comprende que el sujeto creador -aquel mismo, por tanto, que dinamiza el mundo, que lo extrae de la abstracción desde la que lo representamos- adentra al ser en la existencia -esto es, hace de la realidad una sustancia porosa-: “A diferencia de la gente del sentido común, [el creador] no se sumerge en lo cotidiano; se retira de él, no sin sacar representaciones, símbolos” (Lefebvre 2006: 264-265). Otra actitud en apariencia en oposición a lo dicho si bien enteramente coincidente, sería la del sujeto que se adentra en lo cotidiano para residir en ello desde un estado de desposesión. El sujeto, ensimismado en el curso de los acontecimientos, se funde a ellos soslayando su mirada reflexiva, su estar derivado en la historia.

aquella realidad con la que también cohabitamos cuando verdaderamente habitamos. Pero la historia se entroniza, como el lenguaje, a sí misma como única realidad objetiva, incluso como garante o registro de objetividad -de pseudo-realidad, por tanto-. Este solapamiento del mundo con nuestro constructo particular únicamente se desmorona cuando el sujeto advierte lo que de espurio y de subjetivo hay en este juego de espejos. Sólo entonces se repara en que el máximo grado de pretendida objetividad desde el que se expresa quien se afianza sobre el constructo participa de una visión relativa, subjetiva, hasta el punto de quedar su discurso desarticulado con un solo movimiento ejercido no ya dialécticamente desde el interior del sistema, sino desde fuera del mismo.

Cabe en este sentido afirmar que el mayor grado de objetividad alcanzado por vía lógica tiende a ejercer un natural despotismo: en tanto que dicho paroxismo se comprende como cénit alcanzado por un concreto paradigma -paradigma que, según hemos comprendido, se sustenta sobre otros muchos previamente integrados y en cierto grado disueltos- no habrá ninguna otra visión de lo real que pueda tenerse como válida alternativa. Se alimenta con ello un fenómeno de *hybris* relativo al grado de depuración alcanzado por cada constructo. El deseo de cada sistema de alcanzar una unidad ideológica que englobe a la totalidad ha de tomarse como un idealismo sublimado hasta lo irreal en tanto que reduce la existencia, con el azar de por medio, con su carácter irreductible a su vez, a un ente muerto.²⁰ Y sin embargo sobre esta espuria justificación cada sistema cultural defiende su derecho a dilatarse.

Isaiah Berlin, en su trabajo sobre Vico y Herder, desarrolla la idea de que a mayor complejidad por parte de un sistema más dificultad encontramos para acceder a un conocimiento elemental en tanto que el discurso de aquél demanda una progresiva atomización para satisfacerse, de modo que el deseo de conocer, paradójicamente, nos impide reconocer una imagen sencilla, sintética, unitaria del todo. El individuo se encamina así hacia un supuesto conocimiento del todo por vía analítica, ascendente, esto es, por acumulación de saberes relativos, en lugar de por la única vía por la que puede alcanzar algún sentido existencial, o en todo caso un lugar desde el que mirar sin velo la realidad, esto es, la aludida vía sintética, que podríamos calificar como de

²⁰ Recordemos la crítica de Foucault dirigida hacia este fenómeno.

sentido descendente. Sólo desde la comprensión de cada saber desde su fundamento el conocimiento posee un valor deseable dado que nos ayuda a entender nuestro modo de aprehensión de la realidad como relativo, nuestra historia como relativa, nuestro yo mismo como relativo, pues el sujeto, sólo en la relativización de su yo, si bien vinculado a su ser existente, no corre el riesgo de entrar en contradicción con el otro como tampoco consigo mismo.

4. Equilibrio de perspectivas

Podemos comprender, conforme a lo ya expuesto, que el individuo aplica la categoría de 'objetivo' y de 'subjetivo' en el seno de -y respecto de- esferas de realidad relativas. Entendemos que cuando creemos acercarnos a un grado de alta objetividad nos referimos a que hemos alcanzado un alto conocimiento de algún aspecto de realidad desde una concreta perspectiva. Sin embargo, dicha objetividad, aun aceptando su validez dentro de unas concretas coordenadas, no deja de constituir una construcción tambaleante y movediza tanto desde el interior del sistema -en el momento en que una mirada más atomizada corrige a la anterior-, como desde un distinto sistema de ideas que se adentre en la realidad desde algún otro parámetro. De nuevo aquí habremos caído en el error de objetivar desde la atomización. El conocimiento alcanzado se advierte así verdadero para un determinado constructo, sólo cierto desde un concreto punto de vista, si bien únicamente poseerá algún valor en el momento en que se ponga en relación con un fundamento negativo -en el sentido de su esencia inaccesible a todo conocimiento positivo-. Este fundamento, sin aportar significado alguno, desvela el todo como una ilusión y equilibra la balanza de fuerzas.

Cabe, en suma, afirmar que cuando un sujeto aporta lo que comprende como una interpretación objetiva de un hecho, dicha presunta objetividad coincide con su mayor grado de subjetividad alcanzable. En este caso, otro individuo que maneje más datos sobre aquella misma materia podrá reprocharle a aquel primero su pretendida subjetividad. De ser esto así, sin embargo, no podemos dejar de entender que, también en este segundo individuo, su objetividad queda ceñida por completo a su, en el presente caso, más disimulable subjetividad. Si llevamos esto hacia un extremo comprendemos que la pretendida consecución de una objetividad se desvela irreal

pues para ello habríamos de conocer el conjunto infinito de factores de un todo inabarcable. Lo que es válido a pequeña escala se presenta aquí válido a gran escala, entendiendo con ello que la objetividad desde la que cada sistema de ideas despliega su conocimiento del mundo es tomado por veraz sólo por ese sistema. Lo nuclear en todo ello radica en la necesidad de tomar como relativo cada grado de conocimiento analítico adquirido. De no desatenderse esta premisa, lo comprendido como verdadero y como falso se complementará sin violencia,²¹ esto es, el sujeto se verá capaz de entender como verdadero su conocimiento analítico de lo real si bien podrá entender a un tiempo que subjetividad y objetividad no existen como tal más allá de la esfera representativa del ser y de la historia. El individuo conoce entonces que sus aproximaciones a lo real, como coordenadas de ejes infinitos, sólo poseen valor en un círculo muy limitado de realidad altamente conflictivo en tanto que cada entidad existente tiende a tomar su percepción de lo real como exclusiva. Entendiendo, además, que las categorías desde las que el sujeto estratifica lo real actúan a modo de herramientas de control y dominio,²² la relativización del conocimiento adquirido evita un estado de permanente disputa entre distintas participaciones de lo real dado que el lazo común se establece desde lo no interpretable, desde la negatividad en la que arraiga la existencia.

90

Nº 97
Enero
febrero
2021

Si bien no parece posible desarticular la irrefrenable corriente de los hechos, sí parece una libertad gozable por el individuo el atenuar y equilibrar la hipertrofia de aquélla. La presunta objetividad a partir de la que construimos nuestra identidad demanda una vivencia desde una aceptación de la vida no como idea, esto es, carente de lazo con una verdad exclusiva, sino como entidad creativa sostenida sobre criterios cambiantes -en lo que al hombre respecta ético-morales-. Lejos de sumir este relativismo a la persona en una descreencia permanente, ha de asumirse que el

²¹ Manteniéndose, en cualquier caso, un canon de jerarquías válido para cada sistema. Un canon que podrá ir lentamente variando conforme a su inevitable agotamiento y conforme a su contacto con otros muchos cánones.

²² Con precisa claridad expone José Luis Pardo en este sentido: “el modo en que el concepto atrapa lo real, descrito durante tanto tiempo como ‘adecuación’, no es otra cosa que una cierta violencia que le hacemos a la realidad para que se adapte a nuestros fines” (Pardo 2004: 89). Lefebvre explora en este mismo terreno una y otra vez: “Por definición, la ideología disimula lo ‘real’ que yace bajo la ideología” (2000: 34), sentenciando y denunciando más adelante, en esta apropiación de lo real por la ideología: “La representación se vuelve lo ‘real’ y sobre ella se establece el modo de producción” (2006: 39).

fundamento al que nos hemos referido a lo largo de estas páginas permanece oscuro al ser, si bien la vida entendida desde su inagotable creatividad nos invita a participar activamente de su pulso con el fin de vincular el dinamismo de la historia con aquello que nos sobrepasa. Un modo privilegiado de superar la escisión desde la que advertimos la naturaleza no consiste en una radical -y presumiblemente imposible- salida de la historia, sino en una salida de ella 'desde ella', esto es, en la toma de posesión creativa del sujeto en el curso de los acontecimientos,²³ entendido este curso como entidad dinámica concesora -dado su no estatismo connatural- de libertad.

²³ Skolimowski consagra su ensayo *La mente participativa* a reivindicar una vivencia creativa -no productiva, en el sentido denunciado por Lefebvre- en la historia por parte del sujeto, desde la que tomar, así mismo, como entidad creativa al mundo del que formamos parte -lo que incluye el tejido de ideas-. El símbolo es comprendido como elemento desde el que nos adentramos en lo existente. Dado su natural dinámico, este símbolo permite sobrepasar la existencia si bien él mismo es de naturaleza perecedera. Al respecto, con todo, puntualizada Skolimowski: "Algunos [símbolos] desaparecen pronto; otros muestran una viveza y una notable capacidad para inspirar la imaginación humana: éstos son los que permanecen." (2016: 272). En estos últimos casos en los que la permanencia del símbolo resulta desmedida, el sujeto corre el riesgo de confundir la mampara conformada por un ordenamiento simbólico con la realidad en sí. A ello alude el autor en un pasaje tomado de otros de sus trabajos: "Las cosmologías no demuestran la existencia de este o de aquel atributo sobre el cosmos. Proceden como si dicho atributo fuera intrínseco a la estructura del universo, y construyen grandes modelos de percepción y conocimiento que defienden la supuesta existencia de determinado atributo" (2017: 310). La situación del ser creativo es enteramente liminar, y justamente desde lo liminar es posible, como explora Eugenio Trías en su obra, permanecer abiertos al fundamento del ser.

5. Consideraciones últimas

A partir de esta situación en la que todos somos objeto -no en el sentido de vernos cosificados, pero sí en el de jugar un papel más neutro en el orden de cosas-, aquel cúmulo de abstracciones, de ideaciones mediante las que consolidamos una jaula, se comprende como expresión arbitraria y, en todo caso, derivada de nuestra particular subjetividad. La distinción subjetividad-objetividad, sin embargo, se deshace como tal en la medida en que advertimos que todo par dialéctico expone en verdad una distinción inexistente en el mundo en sí -esto es, el mundo fuera de la mirada, el mundo ajeno al razonamiento-, distinción comprendida como esencia de la naturaleza analítica del sujeto. Este punto de convergencia entre subjetividad y objetividad, esta relativización de dichos conceptos, es justamente el lugar desde el que el ser accede negativamente -desde el no, desde un vaciamiento de sí- al fundamento sin salir de la esfera cultural sobre la que se asienta. Dicha posición no necesariamente le aporta un sentido existencial, bien es cierto, pero al menos lo despoja de aquél que le ha sido dado o incluso del que a sí mismo se concede.

La historia, la edad de la escritura, refuerza este pensamiento dialéctico enemigo de lo sintético, ofreciéndose como tejido consolidado ante todo por medio de distinciones abstractas sobre las que proyectamos nuestra subjetividad -con el pretexto de que este conocimiento conduce a una mejora para el sujeto en el curso de la historia-.²⁴ Y sin embargo, un alto conocimiento de contenidos culturales tan a menudo viene desligado de una revelación del sustrato sobre el que aquellos primeros se asientan. Por lo común, quien entiende que es preciso acomodar todo brillo sobre un fondo en la sombra participará de este último saber, mientras que quien ciñe su visión a un conocimiento analítico se ve obligado -pues mayor es su peligro de descalabrarse- a mostrarse autoritario en sus ponderaciones. En general, entendemos que resultando innegable la necesidad de construir un tejido de ideaciones, el ofrecimiento de un contrapeso que relativice una unívoca perspectiva concede al sujeto la posibilidad de

²⁴ Así, denuncia Koselleck: "La historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente de destino humano o del progreso social. En este sentido escribía Adam Weishaupt su *Historia del perfeccionamiento del género humano* prescindiendo conscientemente de todos los acontecimientos individuales" (2004: 33-34).

comprender que una mayor cercanía del ser respecto de su realidad elemental aporta un mayor sentido que el que pueden ofrecerle los hallazgos tan penosamente conquistados por medio del progreso analítico. Parece justo, en vista de los acontecimientos que marcan el curso de nuestra historia, conceder a un sentido ahistórico un rol nuclear dado que reposiciona y relativiza las ideaciones que nos llevan a comprender nuestros constructos como única medida.

Bibliografía

- Berlin, I. (2000). *Vico y Herder: dos estudios en la historia de las ideas*. Trad. Carmen González del Tejo. Madrid: Cátedra.
- Bloch, Ernst, (2007), *El principio esperanza*. Vol. I, Madrid, Trotta.
- Böhme, Jacob, (2012), *Aurora*, Madrid, Siruela.
- Chevalier, Jean, (1986), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder.
- Carnap, Rudolf, (1992), *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós.
- De Chardin, Teilhard, (1967), *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus.
- Durand, Gilbert, (2007), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Eliade, Mircea, (1992), *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- Foucault, Michel, (1988), *Arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.
- Foucault, Michel, (2010), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI.
- Gadamer, Hans Georg, (2006), *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos.
- Henry, Michel, (2015), *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme.
- Koselleck, Reinhart, (2004), *historial/Historia*, Madrid, Trotta.
- Lefebvre, Henri, (2006), *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, México D.F., F.C.E.
- Lévi-Strauss, Claude, (1997), *El pensamiento salvaje*, México D.F., F.C.E.
- Nāgārjuna, (2003), *Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela.
- Pániker, Salvador, (1982), *Aproximación al origen*, Barcelona, Kairós.
- Pardo, José Luis, (2004), *Fragmentos de un libro anterior*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, (2004), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos.
- Schmitt, Carl, (2007), *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta.
- Schmitt, Carl, (2014), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- Skolimowski, Henryk, (2016), *La mente participativa*, Atalanta, Mas Pou (Girona).
- Skolimowski, Henryk, (2017), *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*, Atalanta, Mas Pou (Girona).

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA