

# Una razón poética

*Blas Matamoro*

Kant quiso una razón pura: desprovista de adherencias, igual a sí misma, limpia. Una razón virtuosa que no buscara la dicha sino la probidad. Una razón descarnada, incorpórea, desnuda de cualquier deseo, capaz de determinarse con autonomía, tanto fuera de la religión como de la naturaleza. Las dos grandes esclavitudes tradicionales del hombre –los dioses y las tempestades– quedarían dominadas por el nuevo señorío de la *reine Vernunft*. Y este curioso imperialismo sería la clave paradójica de la libertad universal. La virtud en el corazón del hombre, armoniosa con el curso de las lejanas y cimeras estrellas, el pacto razonable entre los ciudadanos, la paz perpetua entre los pueblos.

El detalle es que el sujeto de tal razón no era de este mundo. Era un sujeto trascendental, el Sujeto por antonomasia, perfectamente incardinado en el sistema de la razón pura, mas incomparable con ningún sujeto peculiar, empírico, cualquier hombre (o mujer o andrógino) de carne y hueso. La propuesta de Kant, a pesar de estar fundada sobre una facultad humana, más o menos dispersa con igualdad entre todos los miembros de la especie, era una sugestión utópica. Su humanidad semejava una suerte de monasterio donde todo sujeto concreto debía ceder su subjetividad para constituirse en Sujeto Trascendental, en constante y completa Humanidad.

Desde luego que Kant sabía todo esto y sabía, además, o de antemano, que el torcido fuste de la humanidad (esta vez con minúscula: lo humano temporal) no se puede enderezar y que la sociabilidad de sus semejantes, los nuestros, es radicalmente insociable.

Frente a la razón pura kantiana, algunos románticos proponen la razón impura del cuerpo, y Hegel, la contradictoria razón de la historia. Son intentos de dar carne y hueso, o sea realidad temporal y concreta, procesal, a la facultad racional del hombre. Para ello hace falta aceptar el límite, sin el cual la razón deja de serlo, porque razonar es admitir cánones, medidas, discreciones. Lo contrario, es decir lo desmesurado, lo infinito, lo indiscreto, ha de admitirse paralelamente, porque nunca lo uno existe sin lo otro. La razón que no acepta lo no racional, por paradoja, corre el riesgo de caer en una suerte de psicosis de aislamiento y plenitud, es decir: la razón pierde la razón, se vuelve loca.

Quizá lo propio del hombre, como animal racional, es conocer su misma locura. Dicho de otro modo: somos racionales porque nos sabemos también irracionales. Tanto así que algunos individuos provistos de esta fronteriza inquietud, empiezan a explorarla, o sea a buscar, si no una razón, al menos una lógica de la locura. Goya dibuja los monstruos que se echan a volar cuando la razón se duerme y sueña. Si no la razón del sueño, diseña un esbozo de la lógica del sueño. Goya, sin contradecirlo radicalmente, interroga a Kant. No sólo dota de cuerpo al pensativo animal racional (baste recordar la melancólica y transida mirada de Jovellanos en el retrato goyesco) sino que lo hace dormir para ver, lo hace soñar para traducir su razón en lógica. Bien, pero ¿qué lógica?

La respuesta fuerte, institucional, de la razón pura, es el saber organizado en sistema, el *Wissen* elevado a *Wissenschaft*: la ciencia. Con el positivismo, esta construcción que va, impregnada de coherencia, desde los cimientos hasta el tejado, propone la mayor empresa del Sujeto Trascendental: abandonar todo lo que cada cual tiene de subjetivo, desobjetivizarse, para convertirse en el macrosujeto, el supersujeto que, no siendo nadie, es todos: el saber universal, objetivo, organizado, público, probable, contrastable, autofundado y laico, que trabaja con cantidades y con cosas perfectamente tales, o sea idénticas a sí mismas, constantes y conformadas: abstracciones.

El colmo de esta empresa lo intenta edificar Marx, dejándolo inconcluso: una ciencia natural de los modos de producción que permita describir científicamente la historia humana y, por lo tanto, predecir su derrotero en el tiempo. No dejaba de ser paradójica la generosa tentativa, porque la predicción define la historia como el reino de la necesidad y Marx adjudicaba a la culminación de este proceso necesario, justamente, la liberación de la humanidad por medio del socialismo. La necesidad es, en este contexto, la madre de la libertad.

Por los intersticios, huecos y rajaduras del gallardo edificio científico se empezaron a filtrar algunas perplejidades como la anterior, que es la mayúscula, pero no la única. Volvió a plantearse el viejo tema de la carne y el hueso. Si la ciencia exige un (el) Sujeto Trascendental, entonces ¿hay o no hay una ciencia del sujeto a secas, del sujeto encarnado en la materia viva y en el tiempo, es decir del sujeto mortal? La respuesta tradicional era: no, este asunto es cosa de las religiones. Bien, pero, una vez admitida la muerte de Dios, en pleno velatorio divino, tal vez en el templo del Dios difunto, ¿qué pueden hacer las religiones organizadas, qué pueden decir los cleros de toda la vida, ya que su tarea fue, justamente ocuparse de toda la vida, de la vida como totalidad revelada y verdadera?

La respuesta no podía venir, entonces, ni de la ciencia ni de la religión, aunque reponía el problema en los términos de siempre: la calidad de lo que está fuera del sujeto y que determina asimismo la calidad del propio sujeto. Para la ciencia, ese afuera es un sistema de abstracciones. Para la religión, un otorgamiento prodigioso de los dioses. Si escapamos de uno u otro extremo ¿dónde somos capaces o incapaces de meternos?

Simplificando velozmente, se puede hallar un par de respuestas. Platón nos diría que el mundo empírico que creemos real no lo es, sino mera apariencia, y que la verdadera realidad, inmarcesible, eterna y eidética, se encuentra en el cielo de los arquetipos, en el *Topós Uranós*. Kant, bajando del cielo a la tierra, nos propondría lo incognoscible de lo real, la cosa en sí o nómeno, dejándonos apenas en medio del mundo de los fenómenos, la realidad perceptible, donde operan los conceptos puros del conocimiento, las categorías. En ambos casos, una parte sustancial de lo que tenemos ahí delante, se nos escapa.

En las postrimerías del primer romanticismo, a Schopenhauer se le ocurre imaginar otra solución, si cabe denominarla así: lo que percibimos, como dice Platón, es un velo engañoso de apariencias sensibles, pero la realidad del mundo no está fuera de él, sino en su misma entraña: es el querer (malamente traducido como voluntad), un querer ciego y omnívoro que nos conduce, nunca mejor dicho, como un lazarillo, dotando de consistencia objetiva a los objetos que va identificando como deseables. Un querer que en su ambición totalizadora siempre sale decepcionado de sus conquistas, aunque puede hallar una síntesis entre su intrínseca realidad y la apariencia del mundo perceptible cuando conforma, con ciertos materiales pasajeros, una estructura perdurable: la obra de arte.

Este querer no es sólo el simple y totalitario apetito universal, sino que resulta un creador de objetos. Algunos, especialmente formalizados, son las obras de arte. Otros, la mayoría, son productos de su misma apetencia, verdaderos y errados a la vez, codiciables y desazonantes en tanto ninguno involucra la totalidad que es el auténtico e imposible objeto del querer. Pero, en cualquier caso, esta producción de objetos propone un saber, es decir algo más que un mero desear. Esta selección de objetos implica preferencias que nacen de una práctica. Son, en otro orden, una alternativa al conocimiento científico, estructurado, cuantificable y nutrido de abstracciones. No son menos ni más que el conocimiento, son otra calidad de objetos y de vínculos entre el sujeto y ellos. Insisto: saber, no conocimiento.

El saber se distingue del conocimiento en que construye su objeto a la vez que lo explora, en tanto el conocimiento supone la preexistencia de un objeto a conocer, aunque este objeto sea una abstracción ideal. Por otra

parte, el saber genera una experiencia y se atesora en sabiduría, en tanto el conocimiento, cuyo sujeto es intemporal e impersonal, no puede ni debe apoyarse en la sapiencia que da la práctica, aunque exista una práctica científica y haya expertos menos o más adiestrados en su materia. No es la práctica la que da conocimiento, sino el hallazgo debidamente contrastado según las reglas del método científico.

En la segunda mitad del siglo XIX se trabaja en distintos espacios por la consecución de una suerte de nueva razón del saber, que no es la razón del conocimiento científico. Daré tres ejemplos decisivos en este campo.

Mallarmé propone una poética del símbolo, es decir de la combinación verbal, de trasfondo musical, que da lugar al poema. El sujeto del poeta desaparece y cede la iniciativa a las palabras, que dejan de nombrar y connotan objetos misteriosos. El querer del lenguaje, su verdadera realidad, es quien se impone en el acto de inventar. A su vez, no siendo el sujeto elocutorio que se borra al aparecer la palabra poética, es otro, es la voz alterada por la alteridad, valga la redundancia. El lenguaje poético, así, como el querer de Schopenhauer, no es comunicador de objetos preexistentes, sino productor de objetos inéditos. El símbolo, que es su formulación verbal, se constituye en una suerte de intermitencia significativa, que emite signos de manera discontinua y se mantiene en virtual creador de novedades, en artesano de sorpresas.

Nietzsche, por su parte, en su texto de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, desmonta la noción canónica de verdad (acuerdo entre la cosa y el intelecto por medio de la representación de la cosa en el discurso) apuntando a que todo lo que se considera verdadero ha de formularse con palabras y éstas, a su vez, admitir una explicación verbal que ha de ser explicada verbalmente a su vez, y así hasta el infinito en una suerte de cadena de significantes que adquieren provisoriamente la calidad de significados. La verdad no puede decirse, aunque siempre se vaya diciendo, cabría colegir del razonamiento nietzscheano. Y si la verdad no puede decirse aunque siempre se vaya diciendo, todo lo que decimos es mentira y va siendo verdad. El lenguaje es, en esencia, metafórico, una manera de decir pero no es el Decir y, por lo mismo, es poético. Con lo que Nietzsche corrobora a Mallarmé, aunque no hayan tenido el gusto de conocerse.

Por fin, aparece Freud, que compartió sus años de París con Mallarmé, aunque tampoco se hayan conocido, ni en persona ni en texto. Freud parte de Schopenhauer, aunque apenas lo reconozca, y atraviesa a Nietzsche, aunque olvide anotararlo. También su impulso acabará siendo totalizador, tanto que abarcará la vida y la muerte, la eternidad del conato de Spinoza y el deseo de aniquilación, la cesación pacificadora del deseo, el nirvana de