

Rilke y la educación.

Resumen

Humano no es de inmediato un objeto, es primeramente un problema, en el sentido griego (luego desarrollado por Gaston Bachelar): a saber, un obstáculo epistemológico. ¿Queremos saber qué es un ser humano? Antes de decirnoslo tendríamos que borrar lo que creemos o imaginamos o nos han dicho que somos (en el supuesto de que nos reconozcamos vagamente en cuanto tales). Lo humano es percibido como un estorbo para saber las cosas a ciencia cierta. lo humano tiene que “hacerse transparente y transitorio”, como señala Hans Blumerberg, a fin de dar lugar a un auténtico saber. Si nos importa saber lo que somos es porque hay desde luego otras cosas importantes por saber; y por saber con absoluta certeza, pues el conocimiento no es un juego. ¿No lo es? No para ciertas formas de concebir el trabajo del pensamiento.

Sergio Espinosa Proa

Correo electrónico:
sproa52@hotmail.com



Palabras clave: Rilke,
educación, humano

Rilke and education.

Summary

Human is not immediately an object, it is first a problem, in the Greek sense (later developed by Gaston Bachelar): namely, an epistemological obstacle. Do we want to know what a human being is? Before telling ourselves, we would have to erase what we believe or imagine or have been told that we are (assuming that we vaguely recognize ourselves as such). The human is perceived as a hindrance to know things for sure. the human has to "become transparent and transitory", as Hans Blumerberg points out, in order to give rise to authentic knowledge. If we care to know what we are, it is because there are of course other important things to know; and by knowing with absolute certainty, because knowledge is not a game. It is not? Not for certain ways of conceiving the work of thought.

Keywords: Rilke, human
education

En el paso del siglo XIX al XX la filosofía -En Inglaterra y el continente- desarrolla con las “ciencia del hombre” una relación marcada por una profunda ambivalencia. Ergirlas como modelo de saber conduce al positivismo; inpuñarlas será lo propio de las posiciones fenomenológicas-hermenéuticas; ponerlas al servicio de un ideal no exclusivamente cognoscitivo es lo que hará la teoría crítica.

Los desacuerdos entre estas posiciones le otorgarán al siglo su fisonomía; al entrar al siglo XXI, ninguna puede proclamarse vencedora absoluta. Se han firmado algunos armisticios y se han verificado diversas anexiones, pero las tres formas básicas de percibir y entender filosóficamente el mundo humano permanecen intactas. Existen diferentes maneras de practicar deslindes entre ellas, unas más y otras menos justificadas, pero aquí me dispondré a trazar sus límites ateniéndome a una pregunta principal, y que es la siguiente: ¿Qué hay de humano en el deseo de saber?

El problema nos encamina directamente a Kant. El de Königsberg extrajo de la inabarcable experiencia humana tres grandes segmentos, irreductibles entre sí: un hombre es un poder de saber que choca con un poder de no saber y que finalmente se resuelve en un complacerse en el no poder. Comprimo el contenido de las tres críticas hasta llevarlas a su mínima (pero falsa, ni eotérica) expresión. El énfasis, si lo hay aquí, reside en el poder que define lo que un humano es: poder saber, no ha poder que ponga en juego un saber. Eco lejano de un muy británico “knowledge is power”.

El poder humano es, para el filósofo prusiano, un poder saber, un saber a qué atenerse, y de principio a fin, un saber distinguir los límites del poder del contrincante o antagonista. Ahora bien, si el saber es un poder, sólo lo será si se anticipa al otro: saber es saber adelantarse, saber adivinar lo que sigue, lo que viene, lo que tendrá lugar. El saber no advine después del evento, sino que lo preforma. Por eso es poder, pues el saber a tor pasado es un saber muerto. En este sentido, un animal (o una maquina) puede ser humano (a) si logra hacer del saber un medio para imponerse sobre la

“hostilidad de los elementos”, como se dice. Saber es saber hacer frente a lo que se presenta: no ha sido y no es neutral o gratuito, es un arma, una agresión, un medio de supervivencia (o, lo que es lo mismo, de muerte).

Sólo que un ser humano no se reduce a la propiedad de esta facultad de previsión o prefiguración que constituye el poder saber. Kant edifica su primera crítica sin perder de vista que el conocimiento es un conocimiento de los límites absolutos de este conocimiento. Y en que, al hacerlo, su interrogación se abre a todo aquello que escapa al conocimiento; no en virtud de una limitación de la capacidad humana de saber, sino debido a un factor que se le opone y cuyo origen sigue siendo Kant (y para toda la filosofía) un verdadero misterio. No todo en un humano se resuelve merced al poder del saber. Algo que no pertenece al orden del saber se levanta como un poder que somete al poder-saber. Lo milagroso del asunto es que para poder someterlo no sólo no se necesita existir (como existen todas las cosas que e pueden conocer), sino que necesita literalmente no existir ¿Dos ejemplos? Dios y la Inmortalidad del alma. No se puede saberlo todo porque hay un deber que no lo impide. ¿Qué podemos saber de ese deber? Nada, sólo debemos obedecerle. Se obedece porque sí; por ninguna, por cualquier razón. Gracias a Kant, advertimos de qué manera y hasta qué punto la ilustración aloja dentro de sí misma una ominosa, numinosa sombra.

El ser humano de esta ilustración “ilustrada por su sombra”, como decía Eugenio Trías, es un ser escindido en busca si no de reconciliación sí al menos de equilibrio. La institución de las ciencias acusa de bamboleo, que amenaza encallaje: el saber no basta, por más que tampoco sobre. Dicho sin eufemismos: el conocimiento no salva. Lo anunció Hedegger (aunque en otro sentido): “ Sólo un Dios podrá salvarnos”. Pero es que, para Kant, sin ir tan lejos, el ser humano es un ente que conoce y que espera. ¿Qué espera? Si somete y se somete, ¿A quién o a qué espera? Habría mucho que decir a propósito de este esperar, pero me inclino por ahora a sospechar que lo

que un ser humano (ya sabemos lo difícil que es definirlo) espera es un modo de ser ajeno a esta polaridad dispuesta entre dominar y ser dominado. Saber qué puedo saber no me resuelve el problema de tener algo que hacer en contra de mí o nuestro poder. Es el momento -que llega porque llega- de “mejor no quiero saber nada”. Algo me (nos) disuade de querer saberlo todo. Es una reserva incondicional. Leamos de nuevo estos versos de Rainer Maria Rilke escritos en 1924:

“El espacio a través del cual se arrojan los pájaros no es el espacio íntimo que calza tu rostro...
El espacio no supera y traduce las cosas:
para que el ser del árbol sea un logro,
arroja alrededor de él el espacio interior, ese espacio que se anuncia en ti. Rodéalo de reserva.
Él no sabe limitantarse. Sólo tomando forma en tu renunciamiento se vuelve realmente árbol”.

¿Quién o qué me ordena rodear a qué de reserva? ¿Mi razón, la razón? ¿Hay un espacio extenso -donde se arrojan los pájaros y de donde brotan los árboles- y un espacio intenso -aquél que le otorga relieve a los semblantes- que se llaman uno a otro para ser aquello que abandonados a sí mismos no podrían ser? En el espacio extenso todo es traducible, cualquier cosa puede ser olvidada en la palabra que la nombra. Pero a su lado hay otro espacio, el de la palabra que le restituye al árbol y al pájaro íntimo, no en el sentido de que sea inviolable sino en el de que simplemente no puede ser dicho, transferido a la palabra. El árbol no es árbol en el espacio transparente de la palabra que lo describe sino en la oscuridad de la palabra misma, en su noche, en su dejar de decir. Hay un saber que sabe lo que pueden ser sabidas. “Él no sabe limitarse”. Las cosas no llegan a ser cosas si no es en el espacio que las palabras, en su renunciamiento y en su reserva, les siministran. ¡Extraña forma de saber!

Estos versos, aun si terriblemente crípticos, por ello mismo, apuntan con singular precisión hacia ese lugar que instituye la mirada del arte, asunto de la tercera crítica de Kant. Un acto de solitaria esplendor que no puede, a la larga, evitar precipitarse en el vacío del cual ha emergido. Esta mirada-en el mito órfico- arrastra a Eurídice- para hundirse con ella en la noche. Orfeo desciende a la noche profunda, al

a zona más oscura a la cual se encaminan el arte, el deseo, la muerte, el amor, la noche misma. Y su destino consiste en volver a la luz a partir de ese punto -bajo la condición de no mirarlo: “la profundidad no se entrega de frente, sólo se revela disimuladamente en la obra”. Pero esa obra ha de ser arruinada por el giro que Orfeo no puede privarse de dar antes de salir a flote: es incapaz de cumplir con la norma impuesta, es un transgresor que triunfa en y por su propio suplicio: después de todo, sólo eso fue a buscar a los Infiernos. “Toda la gloria de su obra, todo el poder de su arte y el deseo mismo de una vida feliz bajo la bella claridad del día son sacrificados a una única preocupación: mirar en la noche lo que disimula la noche, la otra noche, la disimulación que aparece”. La creación del arte posee existencia soberana -hasta el momento en que aquel se vuelve hacia atrás solamente para ver cómo se desvanece.

¿Es a este esperar a lo que apuntaba Kant? Me temo que no, puesto que el filósofo había desde niño abrazado la fe en la resurrección del hombre. Pero también debo reconocer que en alguna forma se refería a este entorno a la tierra como la verdadera atmósfera de la salvación. Es preciso ponerse a salvo de lo que salva. ¡Allí donde estpa el peligro crece lo que salva! Pero esto es así no porque en la amenaza anide la promesa, sino porque lo que en cada caso nos amenaza es una promesa. Promesa de gozar eternamente, amenaza de sufrir eternamente. O bien el Infierno, o bien el Cielo. Esto nos ofrece la religión del Hijo de Dios; y somos libres de elegir. En el mito órfico comprendemos que ambos extremos dan nombre a lo mismo: el infierno es el cielo y el cielo es el infierno. Comprendemos que esa elección está eternamente trucada. Podemos saber, debemos actuar o dejar de hacerlo, y nos está permitido esperar. De cada faceta no está vedado derivar alguna de las otras. Nunca sé qué debo esperar. El gesto de Orfeo es la afirmación soberana de un mortal que se sabe mortal no en pago por cierta deuda que por el solo hecho de llegar a la existencia ha contraído. Se afirma no a pesar, sino porque es mortal. No hay más tierra prometida que la existencia, esta existencia, que para serlo ha de conocer un principio y un final... incognosci-

bles... Es soberana esta afirmación porque no es resultado de un juicio previo, como si se pudiera decidir en determinado momento de la vida si queremos ser o no ser inmortales. Orfeo le ofrece al poeta otra atmósfera, le presenta otro espacio: no se trata de elegir entre el ser y el no ser, sino de afirmar un ser que por ser ha de dejar de ser -o de engañarse negándolo-. Orfeo ama a Eurídice porque es mortal, y por ello gira en el umbral de la vida y la muerte. Se aborrecería a sí mismo si pudiese todo su saber y todo su poder bajo el signo de una resurrección. Puede lograrlo, pero, ¿sigue siendo amor aquello que lo arrojó a él mismo en el abismo de la muerte? ¿Qué puede saberse de la muerte?

“De la muerte él sabía lo que todos ya saben:
que nos coge y nos arroja en el silencio.
Más cuando ella, no arrebatada de su lado,
se deslizó hacia sombras que él no conocía,
y cuando él sintió que allá tenía ahora,
como una luna, su sonrisa de muchacha
y su manera de hacer bien:
entonces se le hicieron los muertos tan afines
cual si, a través de ella, fuera él pariente próximo
de cada uno de ellos; dejó hablar a los otros,
sin creerlos, nombrando a aquel país
el mejor situado, el siempre dulce...
Y lo exploraba a tientas, para los pies de ella”.

El poeta da nombre a ese país que nadie -ni siquiera él- puede conocer. ¿Qué puede decir, además de que es “siempre dulce” y es “el mejor situado” (das gutgelegene, das immerüsse)? ¿Qué puede saber de la muerte, sino que nos atrapa y enmudece? ¿Es eso un saber? ¿Qué poder se deriva de algo semejante? ¿Qué deber? La muerte es lo absolutamente desconocido, pero justamente por eso, porque allí (un allí sin espacio y sin tiempo) se deslizan los seres que se aman, lo único que porcede es descubrir y afirmar nuestra afinidad y nuestro parentesco con los muertos, y explorar lo desconocido a tientas, pero para los pies de ella... No para instaurar allí una ley moral a la que -con razón o sin ella- debemos todos someternos. El poeta no sólo completa al filósofo, sino que lo pone al fin sobre sus pies.

Retomenos nuestra pregunta: ¿Es humano el deseo de saber? Con anterior sabemos al menos que saber no es lo único que interesa en

cada momento a cada uno de nosotros. Que las tres facetas que describe Kant sean irreductibles significa que el saber es un saber de los límites del saber; Sócrates ya había notado y sugerido algo al respecto. Lo propio de la filosofía, en tal sentido, o mejor, su contenido u objeto, es la custodia de estos límites, la vigilancia respecto de la tendencia implícita en el poder y en el saber a caer en la extra-limitación. La filosofía no es inmediata ni exclusivamente un saber, sino una determinada posición o una determinada afección que concierne a aquello contra lo cual todo saber choca. Es decir, saber, muy bien, pero ¿De qué es posible establecerlo? ¿De todas las cosas? ¿De Dios? ¿De mí mismo? Los filósofos se proponen una descripción ceñida a lo real, pero para comenzar no pueden decidir qué sea lo real. ¿Qué significa “ceñirse”? Lo real siempre aparece a resultados de operaciones de la razón o de la experiencia sobre un fondo sin fondo o un blanco sobre blanco: cabriolas en el abismo.

Todo depende, según acabamos de advertir, de lo que se quiera entender por “humano”: o bien un animal que sabe (*homo sapiens*) o bien un animal que sabe que muere (*homo humus*). Saber que el saber tiene un límite absoluto es el saber que concierne al segundo; poder olvidarlo es prenda del primero. Para éste, lo real es legible de principio a fin: es (como) un libro. Lo es así para las ciencias, que “leen” las situaciones artificiales proporcionadas por sus experimentos controlados; y lo es así también para las religiones “del libro”, como se las clasifica, y que no por casualidad son las que han acabado con los muchos dioses para entronizar al Dios Único. Lo real, ¿un libro? ¿De cuántas páginas? Aplicada a la existencia de esto que seguimos sin que las innumerables vidas singulares pueden (o incluso deben) ser historiadadas y que en su totalidad conforman lo que se llama una Historia con mayúsculas. ¿Qué ocurre si no lo hacemos? ¿Qué tal que lo real sea, exactamente y sin vuelta de hoja, lo ilegible? ¿Qué tal que lo real sea literalmente analfabeta?

Si así lo fuese, ¿Qué queda de ello -qué queda del ello- en la urdidumbre de un saber

humano? Pregunta que -después de Kant y de Rilke- nos conduce a las misteriosas y oníricas riberas del psicoanálisis. Lo humano aparece de tal forma que desaparece todo vestigio de nitidez; la conciencia -paraninfo de todo saber- respira apenas entre las constricciones de la cultura y las pulsiones de la naturaleza. La conciencia no es sustancia, es compromiso; no es origen, es efecto. En todo caso, conciencia ¿De qué? La conciencia lo es de lo real, pero inter-sacada e interferida por la conciencia de su fantasma. Lo humano es saber de sí, pero un saber atravesado por lo otro del saber. ¡Qué calamidad!

Porque lo real no es nunca el resultado sino el origen en perpetuo retroceso de la conciencia. “Lo real no es (...) uno de esos significantes adecuados para servir de estación terminal, útiles para concluir argumentaciones azarosas. Por el contrario, a partir de su condición germinativa, lo real no cierra un problema sino que presenta su cristal iniciador. Con lo real comienza la aventura humana, de la sensación al fantasma, de la cosas al pensamiento”. ¿Podemos “ceñirnos” a eso real que sólo sabemos que es “germinativo”? El tema da para muchísimo. No sabemos si disponemos de un órgano para distinguir lo real de lo ilusorio. Nos topamos a diario con sujetos que se muestran alegremente incapaces de trazar esta frontera; y uno mismo da por buenas cosas en pto momento inaceptables. Lo real, por gracia o por desgracia, no coincide con lo que nuestros sentidos admiten como tal; de hecho, para los sentidos no hay manera de distinguir entre la esencia y la apariencia: lo que que hay es lo que ves y lo que ves es lo que hay. ¿Quién introduce el desorden y la sospecha? No los sentidos, que literalmente se conforman con lo percibido, sino la razón (y antes el entendimiento), que son los responsables de romper este encantador hechizo. Lo real no es como se nos presenta, puesto que lo que se presenta aparece por necesidad escorzado, recortado, deformado, distorsionad por la posición (y la disposición) de quien percibe. El sujeto que percibe ha de suprimir o abandonar su percepción actua a fin de dar luggar a infinitas percepciones y extraer de ellas un real que no sólo sea real para él mismo.

Podemos preguntar a qué obedece semejante renuncia. El humano reniega de lo que percibe en nombre de otra cosa que nadie percibe ni puede percibir. ¿Es a ello que hacía referencia el poeta? “Él no sabe limitarse. Sólo tomando forma/en tu renunciamiento se vuelve realmente árbol”. El árbol no llega a ser árbol si no es alojándose en el hueco que el sujeto que lo percibe ha de hacer en su percepción; la idea de árbol ocupa el lugar -y ningún otro- donde una percepción ha sido desalojada. Se comprende que, una vez abierta la fosa, cualquier cosa podría colarse en su interior, desde una parvada de cuervos hasta un ejército de ángeles exterminadores. El lugar que se abre con la remoción de lo percibido es increíblemente propenso a las infecciones metafísicas.

Y lo primero que se aloja en el hueco es una creencia. “No lo veo, pero hago algo mejor: lo creo”. Creo, fundamentalmente, que hay algo real más allá de lo que mis sentidos me dicen del mundo. Con esto las cosas se complican de tal manera que da origen al mundo, figurada y literalmente sea dicho. El “mundo” no es un correlato de la percepción ni siquiera para la percepción divina. No son los sentidos quienes nos engañan, sino la creencia de que lo real no se entrega de cuerpo entero a ellos. ¿La razón, una creencia? ¿Por quién nos toma? Juegos aparte, la razón es la cristalización o consolidación de una creencia en un más allá de la percepción sensible. Y un más allá que, a diferencia de la percepción, esta privada del poder de engañarnos. La razón nos engaña asegurando que la percepción nos engaña. Qué inocencia.

En este punto el filósofo se despide del psicoanalista. Kant saluda a Freud pero en una muy bizarra reversión de papeles éste se encamina a su despacho para aspirar un polvo blanco mientras aquél lo hará en su alcoba a fin de entregarse por unas horas a los suelos del opio. El sujeto de la filosofía no existe antes de que el infante comprenda el significado de la palabra “yo”; el sujeto del psicoanalista viene preformado incluso antes de la concepción. Este sujeto es deseado antes de nacer, antes de ser; y su ser e un deseo de ser tanto como de no ser. ¡El sujeto del psicoanálisis -en un paisaje radicalmente antispinoziano- desea no desear

ser! El 24 de enero de 1922, Franz Kafka escribe en su diario: “ Mi vida es vacilación ante el nacimiento”. ¿Es inhumano este rechazo primario de la existencia? ¿Es inhumano no querer de verdad saber nada de nada? Después de todo ¿Existir es producto de una decisión tomada libremente por mí? A que no.

Dejaré de lado la cuestión de si Kafka es humano o no. Acaso sea una invención de Gregorio Samsa, a su turno invención de un encantador o repulsivo escarabajo (eso depende). Recordaré en cambio, tanto incidentalmente, que ambos, Kafka y Freud, han sido judíos. No por otra cosa sino por advertir que para ellos el ser humano es originalmente caído, a saber, un ser quebrado, interiormente fisurado. Y lo es, psicoanalíticamente hablando, porque su existir no es efecto de un deseo de sí, sino de otro. Cada uno es producto del deseo del otro, con lo cual estamos gloriosamente alineados de por vida. No es que sea malo, al contrario; le otorga al sujeto una profundidad y una complejidad casi ilimitadas. Uno es otro, pero lo que el otro desea es volver a ser uno; el cuento de nunca acabar. Una vez más, el humano es y no es, malabarismo que en lenguaje hegeliano se cifra como ser lo que no se es y no se lo que se es. Para un judío, por lo demás, el ser humano es y no es porque encuentra definido de un extremo al otro por la falta. La falta (y no el exceso, como pensarán a su aire os trágicos modernos, de Spinoza a Nietzsche y de Bataille a Deleuze y a Rosset) es el resorte del deseo: “El deseo permanece así constantemente agujerado por una nada hacia la cual él tiende y que lo mantiene en tensión”. No es el ser quien empuja, sino el no ser quien succiona al ser. ¿Teología negativa o anteología? En cualquier caso, de ella deriva otra antropología, acaso una noantropología. El humano es un ser nostálgico que va a dejarse regir menos por lo que es que por aquello anterior o posterior al ser en cuanto que tal. Lo real se esconde debajo de lo aparente que lo traiciona. Lo real es la unidad -perdida- del todo y la nada, una unidad destrozada por el deseo de ser. Ahora bien, esa nostalgia es efecto de la represión del deseo de no ser (pues no ser es lo que el sujeto desde el nacimiento extraña). La mirada

psicoanalítica es aun más desconfiada que la filosófica en lo que concierne a la humanidad de lo humano y a la naturalidad de la naturaleza. Naturaleza perdida *ab initio* - eso es lo que todo humano comparte desde el nacimiento hasta el día de nuestra muerte, amén.