

## Dejando de ser humanos. Poderes de lo mítico

*Sergio Espinosa Proa*

### I. El derecho y el revés

Lo propio del ser humano es convertirse para sí mismo y para el resto de los seres en lo más extraño, impredecible y estrafalario posible. En esa intención, se ocupa de darle al azar fuerza de ley, aunque no se ve de inmediato por qué razón. Escribe y lee su vida en una especie de cuaderno pautado; desde que llega al mundo hasta que sale de él, obedece ciertos patrones —y se rebela ante ellos—. Su piel, sobre todo, es una superficie expuesta y proclive al suplicio. Que se sepa, es el único animal en el planeta que aprende a prohibirse cosas —y cuya supervivencia de tal batería de prohibiciones depende—. A partir de una prohibición originaria, el mundo se desgaja en dos hemisferios: lo abominable se enfrenta como en un espejo a lo cósmico, o lo puro y augusto, a lo sucio y ruin. Por otra parte, pronto se percatará de que no hay mundo previo a la prohibición; como el lenguaje, del que emerge, el mundo resulta incontorneable: no hay un afuera, si acaso un derecho y un revés. ¿Qué forma adopta el mundo: esférica, bidimensional, piramidal, concéntrica, plegada? Al parecer, todas las figuras son, hasta cierto punto, válidas. Los humanos son (somos) esos primates que hablan, cocinan y se van quedando sin pelo. Practican ablaciones y abluciones, castigan su cuerpo y se comunican con sus muertos. No dejan nada como lo encuentran: lo cambian de lugar, de forma y de sentido. Entre ellos se adoran, se matan, se esclavizan, se doman, se vuelven locos, compiten, se imponen y celebran. En infinidad de casos, primitivos o no, se comen unos a otros. También gozan —eso parece— humillándose y exterminándose, aunque, seguramente por lo mismo, protegiéndose, cuidándose, brindándose hospitalidad, cooperando, sacrificándose, renunciando a todo. Las cosas que hacen los humanos son perfectamente lógicas si se observan y juzgan desde adentro, pero consternadamente absurdas vistas desde fuera. Un musulmán encuentra bondades o ventajas para él evidentes al condenar el consumo de bebidas etílicas pero no el opio o el hachís; los sabinos de Uganda practican la cliterectomía pero se horrorizan de la circuncisión; los cristianos purifican su corazón encomendándose a un cadáver ensangrentado que pende de dos leños cruzados; los hindús alcanzan la santidad bañándose en un río sobre el cual flotan reses y niños muertos. Todo es al mismo tiempo racional e irracional, todo es real y es irreal; depende de la posición o la empatía que el observador adopte. Y de su apertura y honestidad intelectuales. Casi todos ellos dan por sobreentendido que hay una sola realidad, que o bien se desdobra o bien

se arruga y pliega al infinito sobre sí misma. Está por un lado la realidad visible y palpable, y por algún otro la realidad invisible e impalpable, pero ambas son perfectamente reales. ¿Existe lo que no existe? Esta pregunta es demasiado rara, la verdad. Los humanos suelen admitir en todas y en cada una de las cosas un derecho que puede medirse y contarse —y un revés recosido y rebelde—. Con frecuencia se ocuparán mediaciones y mediadores. Los adivinos, los magos, los chamanes, los profetas, los visionarios, son ejemplos de ello: trazan y cruzan puentes entre el ser y la nada, entre el deseo y la realidad, entre lo que es y lo que podría o debería ser. Los caminos están enredados y a menudo sufren bloqueos o derrumbes; allí también prosperan los vados y las vedas, la comunicación llega a profesionalizarse, los tiempos y los espacios se ritman y estipulan. La tierra se proyecta en un espacio que se refleja en los dóciles cuerpos de agua dulce o salada. Diagonal o concéntrico, paralelo o perpendicular, el mundo de los humanos conecta niveles o estratos relativamente solitarios y heterogéneos. Los adwaitas sostienen que solo Brahma es real y el resto es ilusión, pero dejan sin resolver qué clase de realidad define a la ilusión; tampoco explican cómo pasar de esta hacia aquella. ¿Ilusión y realidad son discernidas bajo el agudo contraste entre la vida y la muerte? La secta hinduista de los aghori se alimenta de mierda y de podredumbre a fin de disolver el mundo de la ilusión y conquistar la pureza; sin embargo, en ese extremo empeño pureza e impureza revelan una afinidad y una identidad profundas. En consecuencia, nunca se sabe dónde exactamente comienza la vigilia y en qué caverna o sótano anida el sueño. Hay una locura diurna que la noche acaso acrecienta.

## II. Ser o dejar de ser humanos

Los humanos nunca saben con total certeza, pero acostumbran creer que saben; las creencias forman sistema, este se blindo y cobija a los adeptos haciendo con ellos un teatro guiñol de víctimas y verdugos que intercambian sus roles. Las creencias son a las almas (o a las mentes) lo que las escarificaciones rituales a los cuerpos: ambos, ensamblajes de heri-

das que dejan en el sujeto marcas, recuerdos imborrables, cicatrices simbólicas, insignias de carne y hueso. Estas creencias-cicatrices los individualizan y distinguen, pero de un modo que el grupo reconoce y respeta. Con todo, nunca se sabe a ciencia cierta qué sentido tienen. ¿Ver para creer, o creer para ver? Los polos y los ecuadores cambian constantemente de lugar y de orientación. Algo similar tendrá que decirse del trance, del éxtasis, la frissa o la hadra de los aissawas, la lila de los gnauas de Marruecos, la danza giróvaga de los derviches: ¿es un medio o un fin en sí mismo? Llama poderosamente la atención que solo los humanos —si bien acompañados por animales como las víboras o las lechuzas— experimenten emociones y estados anímicos semejantes. Se diría que no desean confundirse con la naturaleza pero que en determinados momentos y situaciones tampoco desean ser solamente humanos. Bailan, cantan, cazan, rezan, beben, comen, ayunan, copulan o se abstienen... ¿Para qué? ¿Para cesar de hacerlo? No se sabe si se buscan a sí mismos o si solamente quisieran escapar de sí, olvidar con encarnizamiento aquello que son, renunciar sin esperanza de revocación a su humanidad. Una frenética y delirante oscilación entre la prohibición y la transgresión, entre la búsqueda del sentido y el abandono en el sinsentido: a esto parecería poder reducirse el asombroso experimento humano. Un experimento en el que el grupo humano se da un mundo para enseguida imaginar y ensayar las innumerables fórmulas y encantamientos para practicar un túnel y salir de él. Pues tarde o temprano ocurre que el mundo en cuanto tal se revela como un portentoso y a la vez pavoroso encantamiento: el mundo es ficticio, el mundo es, de un extremo al otro, un fetiche. *Ficción, hechizo, fetiche*, tres vocablos que vienen descendiendo de una misma fuente: la factoría, la fábrica de sueños, metas, valores, señales y creencias, materiales con los que se edifica el mundo de estos animales cuyo rasgo definitorio es, a lo ancho y a lo largo del planeta, su repudio de la tierra, su elegida extranjería en la naturaleza. Son los únicos animales que no están contentos de serlo, pero tampoco —¡oh fatalidad!— de no serlo. Construye su jaula para —aunque sea en su imagi-

nación— violentar su encierro. Lo intentará de mil maneras; algunas conscientes, deliberadas, vigilantes, otras menos. Confeccionará el itinerario de las transmigraciones o abrazará el credo de las muertes y resurrecciones, cremará o sepultará los cuerpos, manumitirá las almas (que en las culturas prehistóricas designan animales y en la históricas pueden llegar a integrar multitudes) —todo con tal de eludir la eventualidad de mirar de frente a la muerte. Desde cierto ángulo, lo humano en su abigarrada y caótica extensión gira en torno del mismo juego, exultante y escalofriante, de la aparición y la desaparición. *Fort /Da*, ahora está, ahora no está. Es empíricamente irreversible, pero ¿qué le está absolutamente vedado a la imaginación? De hecho, ¿se le asigna otra función que no sea la de garantizar todas las transformaciones? En ella es visible lo invisible y lo visible retorna a la invisibilidad. Después de todo, acaso no sea cuestión de descifrar los sueños, sino de permitir que lo real enseñe las manos sirviéndonos de ellos.

### III. Del mito al Mito

¿De verdad la gente cree en lo que dice creer? Sucede que se inventan historias en las que no se cree, como se dice, a pie juntillas, sino que le sirven para imaginarse las cosas tal como en realidad serían. De cualquier manera, ¿quién sabe cómo sean? Los humanos no están bien en la naturaleza pero en la cultura cómo que se asfixian. Todas estas tienen algo de alquimistas y algo de *illuminati*. Se abrigan bajo túnicas demasiado espesas, y lo que en verdad les bastaría es dejar de temblar. Han cambiado el recogimiento por el decaimiento (que un místico castellano nombrará *dejamiento*). Las cosas de este mundo no se dejan, luego tal vez nosotros seamos más dúctiles. Uno cuenta cosas porque cree que así podría contar con ellas. Una ilusión, aunque ya sabemos que nada hay más efectivo que ellas. Los sintoístas dicen que el sol (que es femenino) huye día a día de su hermano Susanowo, encerrándose en una caverna y extendiendo las tinieblas sobre la faz del mundo. A los vikingos les gusta imaginar que el ámbar está formado por lágrimas de la diosa Freya, pero los griegos de-

cían que eran de Apolo y los chinos que guardan el alma de los tigres. Que nadie haya visto nunca algo así es suficiente para levantar un escenario y describir lances y parlamentos. Para que un mito sea mito se necesitan al menos dos cosas: que no esté solo y que sea anónimo. De allí a la idea de que no son los sujetos los que los cuentan, sino los que sin quererlo y sin muy bien darse cuenta quedan insertos en sus tinglados media un paso. Algo ocurre con el tiempo cuando de estas imágenes se trata. Los modernos no han sabido vérselas con estos mecanismos porque su premisa es que todo lo humano es una decisión tomada por cada individuo en su fuero interno: porque sé que pienso puedo deducir que existo. Lo ven todo, por consiguiente, y dicho lo sea literalmente, de cabeza. ¿Los no modernos lo ven, entonces, al derecho? Al menos hay que hacer notar que la función de los mitos no es pensar la realidad, sino resistir el asedio y la subversión del tiempo. Sus relatos en absoluto serían realistas, pues el absurdo los circunda y hasta inunda. Patrice Bidou llegará a extraer para nosotros la piedra de la locura:

Al proyectar sobre un mismo plano lugares pertenecientes a niveles diferentes del universo, al poner en escena personajes en los que se encuentran confundidos los reinos humano, animal o vegetal, al mostrar acciones en total contradicción con las leyes de la naturaleza y de la sociedad, el mito no solamente remite inmediatamente a otra temporalidad, a otra época, sino que expone a la vez una serie de escándalos lógicos, físicos y morales que el propio desarrollo del relato tiene como fin tratar y reducir.<sup>1</sup>

La fuente del mito no es la exigencia de explicar la realidad, sino la de obligarla a confesarse a partir de un escándalo. También ha sido Claude Lévi-Strauss quien, en *La gesta de Asdiwal*, observará este carácter paradójico al decir que un mito no describe lo real, sino que «justifica el corte de cuentas en que consiste».<sup>2</sup> ¿Corte de cuentas? Los humanos no comenzaron un luminoso día a pensar racionalmente; lo

<sup>1</sup> Diccionario Akal de Etnología, p. 496.

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 122.

han hecho desde el primer día y a todas horas. Que la razón (el *lógos*) haya reemplazado históricamente al mito es un mito, y no de los menos escandalosos. Obviamente se topa uno aquí con la impotencia de la civilización o de la cultura cristiana para entender el encabalgamiento entre el mito (que opera mediante imágenes, como el sueño y las visiones místicas) y el razonamiento lógico o empírico. Al cristiano, desde luego, le parece un escándalo que los mitos paganos produzcan tantas historias inmorales de sus tan inmorales dioses. Menos ofuscado, quizá, san Pablo admitió que la esencia del cristianismo es una locura y un verdadero escándalo, aunque de un tipo radicalmente distinto al de las mitologías. Parece sensato.

#### IV. Pensamiento salvaje

El estructuralismo aisló los componentes de todos los mitos y propuso una definición operativa. Se trata de una lógica, no de una estupidez provocada por la demencia o la ignorancia. Lógica del mito o mito-lógica, algo que respondería el psicoanálisis con una lógica del sueño y una estructura de lo inconsciente. Lévi-Strauss defiende en sus *Mitológicas* que, productos de lo que antes denominaría *pensamiento salvaje*, los mitos operan según la lógica de las cualidades sensibles, imponiendo al pensamiento leyes tan férreas como las que actúan en la filosofía o en las ciencias. Al etnólogo no le espanta, al contrario, señalar que el estudio de los mitos tiene que convertirse él mismo en un mito. Trabajo de Sísifo o labor de Penélope, el análisis de este pensamiento es interminable. Lo que ahora me interesa destacar es que el antropólogo no aplica al pensamiento salvaje, y como desde afuera, las categorías de un pensamiento racional; solo contaminándose parcialmente de su racionalidad o singularidad puede comenzar a comprenderlo. Los métodos cartesianos salen aquí con la cola entre las patas; un mito se desdobra al infinito, hacia atrás y hacia adelante, pues no tiene origen ni fin, ni siquiera unidad y muchísimo menos sustancia. El pensamiento salvaje que engendra los mitos no conoce otro método que la refracción, la irradiación y la divergencia. «Indiferente a la partida o a la llegada francas», escribe, «el pensamiento mítico no

recorre trayectorias enteras: siempre le queda algo por realizar».<sup>3</sup> Así que, primer consejo: no aplicar un método extraño al proceder del pensamiento salvaje, no hacer del mito un logos malogrado, un aborto. Segundo: esto, que parece filosofía (y de la peor calaña), no solo no lo es, sino que debería tomarse en todo su rigor como una antifilosofía. ¿En qué sentido lo sería? En el de que rompe resueltamente con el paradigma cartesiano. No, nunca nadie podría haber arrancado del *pienso, luego soy*, porque el «pienso» jamás encuentra su fuente en el «yo», que es —muy devotamente— la sede de la conciencia (moral) y la libertad (reducida convenientemente a libre albedrío). No es uno de sus méritos menores el haber mostrado que el pensamiento salvaje revela los resortes más ocultos que siguen operando en el pensamiento lógico o abstracto. En definitiva, como en el caso de la muerte, del sueño o del orgasmo, o estoy yo o está el pensamiento. Nadie es libre de pensar lo que se le antoje. Incluso los relatos más fantásticos y caprichosos, los más escandalosos y delirantes, están sometidos a una constricción que escapa a nuestra conciencia. Ahora bien, de esto precisamente era de lo que se trataba. El humano está relativamente libre de condicionamientos biológicos —libre de instintos, se diría—, pero es su pensamiento —o sus límites interiores— lo que le mantiene bajo cierta legalidad o cierta racionalidad. Ni la imaginación es tan loca ni la razón tan rígida como la pensaron los ilustrados o los románticos. El pensamiento es un hueso, habría dicho Hegel. En otros términos, al etnólogo no le importan las «ideas» que las personas en particular puedan abrigar y defender en cuanto particulares; es que las ideas nunca son nuestras, sino al revés. «Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos», continúa Lévi-Strauss en su *Obertura*, «sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos los noten».<sup>4</sup> ¿Suficiente antifilosofía, o necesitamos más? Porque hay más: los mitos (y, de hecho, todas las instituciones humanas, empezando por el lenguaje) ni siquiera necesitan sujetos (humanos) para pensarse entre ellos. Cosa que, por lo demás, ya intuían los

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I*, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 21.

indios de Norteamérica: los mitos piensan, saben, viven, actúan. Tal vez, pero, ¿qué?

## V. Mito y música

Habría que tomarse esta inversión al pie de la letra y extraer todas sus consecuencias. ¿Cómo piensa el pensamiento salvaje, si no lo hace mediante conceptos abstractos? ¿En qué consiste esa lógica de las cualidades sensibles que sería lo propio de los mitos? La respuesta es verdaderamente sorprendente. *La mitología es música*. ¿Cómo? La mitología no es una representación ni una explicación del mundo; es una creación estética en el sentido más esencial del término. La música no refleja la objetividad del mundo ni da expresión a la subjetividad del artista, por más que se nutra de ambos elementos. Lo propio de la música (y de la mitología) es la resistencia al tiempo, la puesta entre paréntesis de su terrible erosión. Son, dice Lévi-Strauss, «máquinas de suprimir el tiempo».<sup>5</sup> El mito es música en el mismo sentido en que la música es mito: un ataque a la irreversibilidad del tiempo, una, diríamos, ofensiva desplegada contra la entropía de su paso. Ambas producen, dice el etnólogo, «una suerte de inmortalidad». Mito y música, fortalezas contra la violencia de Cronos. Venganza de los olímpicos. Seguramente, pero lo que no podemos obviar es que esta fortaleza no resiste para siempre y esta venganza jamás se cumple de una vez por todas. El mito y la música no son, así, formas de la religión (y menos de la religión cristiana que procura ponerlos a su servicio), sino modalidades de una experiencia mucho más intensa y más lúcida o desencantada del mundo: la experiencia trágica. Aunque esto ya sería asunto de otro artículo. La lógica de las cualidades sensibles que encontramos en la base del pensamiento mitológico es la misma que se descubre en la música, en la pintura, en la poesía, en la danza, en la fabricación de máscaras y ornamentos corporales. La locura está ordenada, o, mejor, pre-ordenada. El etnólogo cita al poeta:

[...] irradiando una consagración  
mal callada por la tinta misma en sollozos sibilinos.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 25.

Versos de Stéphane Mallarmé que apuntan a una zona de oleaje e indeterminación donde el sujeto está deviniendo sujeto y los objetos son devueltos a su carácter de cosas sin utilidad, sin oficio y sin beneficio. ¿Así trabaja el inconsciente? El mito y el arte delatan de esta manera su pertenencia a un orden previo, a un desorden primordial en el que las palabras se dicen a sí mismas y las imágenes se encadenan lejos de la mirada racional que espera de ellas algo mínimamente provechoso. «La música y la mitología», establece el etnólogo,

enfrentan el hombre a objetos virtuales de los cuales sólo la sombra es actual, a aproximaciones conscientes (una partitura de música y un mito no pueden ser otra cosa) de verdades ineluctablemente inconscientes y que les son consecutivas.<sup>6</sup>

¿Qué es este lugar que no pertenece por derecho propio al mundo, pero del que este brota como un capullo? Este lugar es, utilizando esa palabra venerable y fosforescente, lo sagrado. No es sobrenatural por otra cosa sino por localizarse y focalizarse virtualmente en cualquier parte y en ninguna de ellas. El mito y la música vienen de ese *allí* y de ese *cuándo* que no están ni en el espacio común ni en el tiempo cuyo paso puede marcarse. Y vienen, además sin un *quién* que se arrogue los derechos de propiedad y usufructo. De esta forma le damos la vuelta a nuestro argumento y lo sorprendemos apostado en la puerta principal. Los humanos están (estamos) locos, pero de una manera perfectamente razonable. Las variaciones son infinitas y cada pueblo intenta llegar hasta el límite de lo imaginable (o incluso de lo tolerable), pero su estrambótico despliegue se funda en un número discreto de reglas de transformación. Cada pueblo y cada individuo está compelido a crear el mundo al que ha de —más o menos y mal que bien— ajustarse, y esta creación implica a la razón pero la desborda por todos lados. Desde el fondo de nuestra civilización, Heráclito el Oscuro murmuraba: la naturaleza ama esconderse; el etnólogo del novecientos repite como en un estribillo: lo humano

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 27.

ama esconderse profundizando y exhibiendo sus diferencias con la naturaleza. Sin término a la vista.

## VI. El desastre de la Historia

La antropología —al menos la de Lévi-Strauss, la estructural— dispone de un criterio no demasiado ideológico para distinguir el «nosotros» de «los otros»: la escritura. Todo cambia en su presencia: no hay primitivos por un lado y civilizados por el otro, categorías por completo dependientes de la noción (ideológica) de progreso; lo que el antropólogo descubre y describe son sociedades sin escritura. ¿Qué implica esta carencia? No propiamente una inferioridad pero sí una diferencia radical: la escritura acompaña —y hasta cierto punto condiciona e impulsa— a las sociedades divididas o antagónicas. «Dado que, para establecer su imperio sobre la naturaleza, fue preciso que el hombre sometiera al hombre y tratara a una parte de la humanidad como un objeto...».<sup>7</sup> Aun siendo aquí inocultable el rousseauismo del etnólogo, el nexo entre la escritura y la jerarquía social se impone en todas partes; no existe en las sociedades igualitarias que, a diferencia de las jerárquicas, más parecidas a máquinas de vapor, funcionan como relojes. No hay una estructura social, hay dos: una, la más antigua, construida para evitar la entropía, y otra, relativamente reciente, fundada en el antagonismo y la explotación. Desde esta última puede hablarse de progreso y de superioridad, nociones que no tienen sentido en la primera. Aunque, bien mirado, tampoco tiene mucho sentido la noción de carencia: las sociedades «frías» lo son trabajando —consciente e inconscientemente— contra la desigualdad y la entropía. La civilización y su Historia son, desde este ángulo, un accidente; algo debió fallar para que tuvieran lugar, algo que no debía ser. La historia entera de la humanidad enseña que entrar en la historia implica un desastre: en la desigualdad, en las pirámides sacrificiales, en las máquinas de vapor de las sociedades modernas, la justicia (y la democracia, o su equivalente) se pierden sin remedio. La historia es, así, el drama de haber caído en la Historia —y de no poder salir de

ella—. ¿Qué ocurre en la superestructura de estas dos formas básicas? Ya sabemos que, para el antropólogo, la historia de la civilización es la historia de la explotación —de la naturaleza y de una parte de la humanidad a manos de la otra—. Reflexionando sobre el lugar y el propósito del arte, la etnología atisba un paisaje extrañamente subvertido: el sueño y la obra propician un retorno inconsciente a un estado previo, a un todavía-no de la escisión individuo/sociedad y de la fractura de sujeto/objeto. «[...] las sociedades llamadas primitivas», observa Lévi-Strauss, «reconocen con más objetividad el papel de la actividad inconsciente en la creación estética, y manipulan con asombrosa clarividencia esa vida oscura del espíritu».<sup>8</sup> Si la historia de la civilización es la historia de la escisión, la historia del arte documenta el sueño de recomponer o restaurar la unidad perdida: el momento en el que la cosa no es un objeto y el individuo se confunde con ella en un continuum cuasi místico. Ahora bien, lo interesante no es la meta sino el camino de regreso; en cada fase, el arte escenifica una especie de «revolución reaccionaria», como dice Lévi-Strauss, desde la representación hacia el significado y desde este hacia... ¿hacia dónde? El impresionismo rompe con la academia, con la visión escolar, rígida y formalista de las cosas; el cubismo va más allá: rompe con la objetividad del objeto, con su carácter representativo, para aprehender su significado. La tercera fase rompe con la unidad —siempre ficticia— del sujeto mismo: ello explicaría la transformación del artista, sus cambios de piel, sus amaneramientos, sus autoextrañamientos. El arte da fe de una exigencia tan poderosa como impracticable: tocar el antes del lenguaje, sentir el mundo en su absoluta desnudez, habitar en la total intemperie. El arte, y con él el sueño, apuntan a eso que Pascal Quignard denomina sencillamente *lo anterior*.<sup>9</sup> ¿Se refiere a otra realidad, a una realidad fantaseada, ficcionada? ¿Ocupa la obra un espacio homogéneo o heterogéneo al que ocupan las cosas de las que podemos servirnos?

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>9</sup> Cfr. Pascal Quignard, *Sobre lo Anterior. Último Reino II*.

<sup>7</sup> Georges Charbonnier, *Entrevistas con Claude Lévi-Strauss*, p. 34.

## VII. Lo humano como no-todo

La apuesta, en la lógica de la disgregación como en la *epojé* de la lógica, es la misma: que lo real respire entre los poros de la realidad. Que la vida se abra paso en la espesura del mundo. Una vida que, como sabía Borges, es la vida del Otro. De lo otro del mundo. Pues el mundo lo es porque y en cuanto visible: del mundo se tiene una imagen. Sin ella, ¿qué sería de la realidad? La crítica de la civilización no forzosamente se ensaya desde fuera. Si no es crítica, ¿sería, hablando en serio, cultura? Si adoptamos otra perspectiva, lo real consiste básicamente en una discrepancia. No en el sentido argumental. Una discrepancia ontológica. La vida no es una imagen de la vida. Hay una discrepancia entre ella y el mundo, pues el mundo es una imagen: una ilusión, una ilusión esencialmente óptica. No es necesario colocarse —por accidente o programáticamente— en la orilla del mundo. La crítica se produce en una especie de sombra interior. Es la patencia impotente de lo no visible. Ahora estamos en posición de afirmarlo: el mundo solo puede ser humano, y eso está muy bien, solo que lo humano *no es todo*. El todo del mundo es un todo imaginario, es decir, incompleto: una porción totalizada, llevada a ocupar e instalarse en lo que ella no es. ¿Cómo adivinar ese no-es? Exactamente así: adivinándolo. El no-es no es visible, y por no serlo despierta de su duermevela a los otros sentidos. No lo veremos; lo adivinaremos en los ojos de aquello que lo mantiene escondido. Adivinar no equivale a presentir. Adivinar es remontar una pendiente sin que esa pendiente quede por ese movimiento anulada. Lo humano permanece después de todo detrás de lo humano. El lenguaje es el pasaje al ser: a lo que al mundo falta para cerrarse sobre sí. El ser es exceso justamente porque designa la falta de mundo. A este adivinar podemos llamarle poesía. En sentido estricto, ella no pertenece al mundo. Ella está a distancia, es la distancia. No es que su reino no sea de este mundo, sino que oscila en la indefinición del reino y en el desvanecimiento imaginario de ese mundo que solo podría a su vez ser imaginario. La poesía es la lengua ocupada de lo real. Ocupada en preservar y resguardar lo real frente a las violencias de la realidad, del mundo fabricado

por los hombres para medrar y regir. Aunque en esta imposición termine él mismo avasallado. La poesía adivina el (lo) otro del mundo, pero no lo hace en un sentido formal. No lo hace porque ella sea un género. Es una crítica de la civilización, sin duda, pero sin remitirse, como sí ocurre con la utopía, a un mundo mejor, al mundo tal y como debería ser. No es, por consiguiente, que la filosofía termine prosternada ante la poesía; ¡ella no lo consentiría! La filosofía se reconoce como un decir que históricamente ha olvidado lo real a fin de concentrarse en la realidad. Pero este vínculo de solidaridad no es inmune a los contagios, a las infecciones y diseminaciones de lo real. La filosofía es también poesía incluso (o más) cuando cree estar por encima de ella. La plataforma a la que hemos arribado nos permite establecer que el pensamiento escurre, cuando es pensamiento, por el lado de la crítica, y que la crítica es en cualquier caso una desinfatuación del mundo. Pensar no es reflejar la realidad, tampoco representarla, sino adelantársele o atrasarse, girar en una distancia que es la rasgadura de lo real en el tejido de lo universal. Hay, por lo mismo, una suerte de atasco en todo pensar, un difícil farfullar. Pensar es una retención; en ella aflora la oscuridad del propio pensar. Es una oscuridad indócil. Hacia ella se recuesta, en ella deambula el pensamiento que emerge en el siglo XX. Que emerge como filosofía o como literatura, como pintura o como música: como crítica de la cultura. Es en tal sentido que nos parece lícito afirmar que el pensamiento es la crítica poética del mundo, su impugnación, su puesta entre paréntesis. Mas no en la intención de abrir el camino para un mundo nuevo, justo, promisorio, feliz, sino para encontrar la sincronía con aquello que cualquier mundo está obligado a comandar, suprimir, desactivar... u olvidar.

### Fuentes

Charbonnier, Georges, *Entrevistas con Claude Lévi-Strauss*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007. *Diccionario Akal de Etnología*, Akal, Madrid, 2011. Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas I*, FCE, México D. F., 1971. Lévi-Strauss, Claude, *Antropología Estructural II, Siglo XXI*, México D. F., 1977. Quignard, Pascal, *Sobre lo Anterior. Último Reino II*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2011.