

Saber, filosofar y saber filosofar según José Blanco Regueira

*Knowing, Philosophize and Knowing how to Philosophize
According to José Blanco Regueira*

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ-QUINTANAR*

Recepción: 3/07/14
Aprobación: 3/03/15
Reenvío: 3/03/15

Resumen: José Blanco Regueira traza un recorrido textual, con sentido propio, de algunos filósofos y conceptos de su interés: Platón (*comienzo*), Descartes (*arquitectura*), Kant (*límite*), Hegel (*exposición*), Heidegger (*claro*), Merleau-Ponty (*carne*), los estoicos (*imparar*). Ahí podemos encontrar la concepción que Blanco emplea del *saber*, el *filosofar* y el *saber filosofar*. Su tránsito por estos hitos muestra un singular modo de intervención textual, proyecta un ejercicio de la filosofía como forma de vida y ayuda a comprender su obra más original e innovadora: *Estulticia y terror* (2002). Tras su lectura concluimos que en la filosofía de Blanco se halla una voluntad de acercarse a un espacio aún no pensado (*meditación de lo impensable*) y un modo de vivir (*saber filosofar*).

Palabras clave: Filosofar, Saber, Saber filosofar, Meditación, Impensable

Abstract: José Blanco Regueira draws a textual journey, with proper sense, focusing on some philosophers and concepts he is interested in: Plato (beginning), Descartes (architecture), Kant (boundary), Hegel (exposure), Heidegger (clearing), Merleau-Ponty (flesh), Stoics (prevailing). There we may find how Blanco deals with Wisdom, Philosophizing and Philosophizing wisely. The passage through these landmarks shows a unique style of textual interpretation, projecting philosophy as a way of life, helping us understand his most original and innovating work, *Estulticia y terror* (2002). After this textual revision we may conclude that in Blanco's philosophy there is a wish to approach a new-field-of thought (meditation upon the unthinkable) along with a way of life (philosophizing wisely).

Keywords: Philosophizing, Wisdom, Philosophizing wisely, Meditation, Unthinkable

* IES Ánxel Fole de Lugo, España, miguel.angel.martinez.quintanar@edu.xunta.es

PRESENTACIÓN

Uno de los devenires¹ del filósofo José Blanco Regueira consistió en no convertir la filosofía en una triste empresa: organización que empeña esfuerzos (discursos, acciones) en la explotación (imaginaria, fantástica) de la cosa que expresa (con sacrificio, deuda, devoción). Si para Blanco la filosofía se ha establecido históricamente como un empeño de rentabilidad (del *ontos*), un afán de ahorro que escamotea el despilfarro (del *logos*), que cuenta y recuenta, en un libro interminable, sus pingües beneficios (onto- teo- lógicos)²: ¿cómo filosofar ahora, en este “momento” en el que, merced a la globalización planetaria de la necesidad, la meditación carece de cabida?³ El devenir pensante de Blanco no es susceptible de ser tratado como divisa (ostentada como programa filosófico, trama de filosofemas, red de conceptos proyectados), emblema (que hace figurable y con significado aquello que carece de cabida) o enseña (que, representando, señala y signa una colectividad, unos representados). Tampoco debe figurarse como rizoma (subterráneo, vírico), polifonía (vocal, coral) o fractal (de multiplicados vértices). Su devenir filosófico es lo que aún interroga por la cabida, el volumen aéreo de un cuerpo que bascula entre el pasmo estulto y la sabiduría extática fracasada.

¿Cómo filosofar si la filosofía ha constituido un cuerpo glorioso (histórico, epistemológico, metafísico) que, merced a Hegel, Nietzsche, Heidegger, no deja de dar qué pensar? Y a la vez, paradójicamente, ¿cómo filosofar si todo parece hundirse en el pozo de lo ya dicho, pensado, hecho? En los textos de Blanco tal vez se pueda discernir el aire de una exhalación que hace de la filosofía no otra filosofía (una

¹ *Devenires*, según lo expresan Deleuze y Guattari (1980: 290 y ss.), significa potencia del ser, lo contrario al poder. Potencias que hacen de-venir al ser, y no asignan la multiplicidad de sus líneas (moleculares, de fuga) a la realización de un proyecto, programa, plan; en suma, a una representación o época del ser.

² Determinada tradición académica (la que procede de la fenomenología heideggeriana) insiste en señalar la tridimensionalidad de este concepto explicándola con guiones. Se subraya al lector la conjunción de “realidad-realidad suprema-discurso”, en la configuración de un “saber rentable”, según Blanco.

³ De esta honda preocupación, José Blanco Regueira dejó constancia durante su estancia como profesor visitante en la Universidad de Santiago de Compostela (Galicia-España) en la que participó en programas de doctorado de la Facultad de Filosofía, impartiendo dos cursos: “La interpretación del lenguaje en Nietzsche” (1992-1993) y “Experiencia y meditación” (1993-1994). Junto con el profesor Luís G. Soto dirigió mi tesis doctoral hasta su fallecimiento.

filosofía suplementaria), sino un proceder fuera de proceso: “Para evitar la ‘violencia’ del acto filosófico que fija el sentido, buscamos cobijo en la insignificancia, en un orden de discurso ‘anterior’ que habría de escapar a la fundación filosófica. Pero un pensamiento que quiera ser *meditativo* no podrá nunca echar mano de las comodidades del sinsentido, sino que habrá de pensar, en todo caso, la forma en que el sentido *se impone*”⁴ (Blanco, 1987: 87). Así pues, ¿cómo se pone el sentido de lo que hay?, ¿cuáles son los procedimientos, disposiciones y arreglos del sentido que impera?, ¿cuál su génesis? El “discurso interpretativo sólo se separa del interpretado por la diferencia insignificante que consiste en asistir a la pérdida del sentido ‘originario’. Tal vez por eso la interpretación muestre siempre una improductividad singular. Excluida de la *obra* por la manera de acceder a ella que le es propia, ni siquiera puede aparecer como un suplemento de texto” (Blanco, 1981: 10). Entonces ¿qué escena se nos pone ante los ojos?, ¿acaso Blanco dispuso un cuerpo textual de estatuto esquivo y gesto en escorzo?, ¿logra oponer una disposición crítica de abandono de sentido sin acudir con rapidez al préstamo que nos lo reapropia?, ¿conquista la caída del velo del sentido prescindiendo del deseo de cubrirse con él?

En el barrunto de estos interrogantes, Blanco caligrafió uno de sus devenires filosóficos a través del contacto, tenso y elegante, con algunos filósofos clásicos: Platón, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, los estoicos, entre otros. De ellos intentaremos dar cuenta y razón, sin convertirla en ábaco de resultados, rosario de hermeneusis. A modo de homenaje póstumo, practicaremos una especie de juego de abalorios, manejo de lúdicas bolas de cristal (*Glasperlenspiel*)⁵ que portan en sí lo inconmensurable (cuántico-ontológico) de lo que hay. Hitos, si se quiere, de uno de los devenires pensantes de Blanco que intentan

⁴ De aquí en adelante, las cursivas anexas dentro de las citas son de José Blanco Regueira. Es una de las marcas o rasgos de su estilo de escritura filosófica.

⁵ “La única manera de mostrar que nuestro juego y nosotros mismos somos imprescindibles es manteniéndonos siempre en la cumbre del conjunto de la vida espiritual, apropiándonos vigilantes de toda nueva conquista o perspectiva y toda novedad que afecte a la problemática de las ciencias, estructurando y activando nuestra universalidad, nuestro arriesgado juego, con el pensamiento de la unidad, una y otra vez, siempre de nuevo, de modo tan convincente y atractivo que incluso el más serio investigador y más aplicado especialista se vean precisados a oír constantemente su llamada de exhortación, su poder seductor y fascinante” (Hesse, 1999: 250).

cercar el arte (indómito) del filosofar y el éxtasis (fracasado) del saber, tal como llegó a materializar en *Estulticia y terror* (Blanco, 2002).

PLATÓN, COMIENZO

Según Blanco (1987: 42), el pensamiento, tal como se constituyó desde su comienzo platónico, es un deambular en pos de algo, que trata de imitar la inocencia virginal de lo que no es copia y se nombra como modelo original: “Aquello en referencia a lo cual algo aparece, es a la vez aquello que hace participar a todo aparente del Ser. El pensamiento platónico se adentra aquí por un sendero fuera del cual, desde entonces, ninguna filosofía ha podido pensarse”. Con el gesto platónico se franquea la doble senda del pensar: el camino correcto, anamético, dialéctico, incluso amoroso, del comienzo que se ha de repetir para rematar el gesto del pensar; y el camino incorrecto, errante entre las fluencias degradadas del *ontos* y degradantes de la *doxa*, que recommienza siempre porque, afectado de un olvido o tara congénita, difiere de continuo la repetición del comienzo. El pensamiento se emascula en un trabajo improductivo que, paradójicamente, torna productiva (retórica, ética, políticamente) la descripción de la jerarquía ontológica del aparecer. Lo no pensable recae del lado de lo producido, copiado, espectral; lo pensable funda la versión mimética de cualquier aparecer, su mecanismo reproductivo y la estructura completa del producir; lo impensable queda exento de ser sensible o inteligible, aparece sin fundamento ni condición, evacuado (si es que tal evacuación es posible). “La Idea es principio, es *arjé*, a la vez en el sentido de comienzo y de fundamento. A partir de tal principio, el Ser se imparte, y esta impartición transforma a la apariencia en cosmos, es decir en *orden*. La aparente anarquía en que se mueve lo sensible no amenaza en nada la jerarquía ontológica, pues nada surge sin hacer memorable su origen” (Blanco, 1987: 42-43). Lo pensable, por tanto, queda fijado como el lugar donde el Ser mismo es aprehendido como comienzo. Las consecuencias de este *dictum* platónico no se hacen esperar: “Nosotros, pensadores posibles, habitamos lo no pensable y avanzamos inexorablemente por el *camino* de la degradación; que se trate de un camino, es lo que hace sin embargo concebible la facultad de pensar, que es la de *recorrerlo al revés*” (Blanco, 1987: 46).

¿Qué filósofo será capaz de sacrificar, en aras de lo impensable, el placer de contemplar *de iure* la totalidad del Ser, retornar al comienzo y recontar los logros anamnéticos?, ¿quién declarará que prefiere refugiarse en los discursos expuestos a enunciar lo falso a expensas de una frugalidad que lo divorcia de recobrar lo ya pensado? Con un *ricтус* afectado de amargo acoso a lo humano, a lo demasiado humano, el platonismo sentencia: “se llamará inteligible por esencia a lo que eternamente permanecerá ininteligible para nosotros” (Blanco, 1987: 48). Doble gesto de hurto y *diferición*, tributario de un sentido de la admiración que aleja al pensamiento del vértigo y lo marida con la búsqueda, casi canina, de las huellas signicas (persistentes, insistentes) del Ser en la totalidad de lo que aparece.⁶ Gesto solaz, más violento, que establece una diferencia doméstica y domesticada, nada salvaje y ajena a lo montaraz: “La estructura filo-sófica de la admiración, con el sentido progresivo del paso del signo hacia la pregunta, constituye para Platón, al mismo tiempo la esencia de todo pensamiento interrogativo y la manifestación de una progresividad esencial a todo el orden del espacio del saber” (Blanco, 1987: 63).

El discurso filosófico, el pensamiento discursivo, progresará reduciendo uno tras otro los principios, conquistando los términos de la referencia, transformando lo ya pensado en signo. Una progresión posible, virtualmente indefinida, pero con un comienzo definido: el Ser. “Así se enuncia la paradoja que a partir de Platón parece dibujar los contornos de la *tarea* filosófica: *en el decir del Comienzo, la filosofía ha de encontrar su Fin*” (Blanco, 1987: 64).

Platón dispone la escena primera (solemne, inicial, inaugural) en la que solo hay tres maneras para el pensamiento de pensar lo pensable (y en consecuencia, lo no pensable, jamás lo impensable): discurre hacia él ateniéndose a los signos (entonces interroga); transcurre limitándose a suponerlo (se ancla en la *diánoia*) y rebasa todo esfuerzo discursivo (desemboca en la visión noética). “Pensamiento interrogativo, pensamiento demostrativo, intuición: no existe pensamiento alguno al margen de estas tres formas” (Blanco, 1987: 70). El pensamiento queda preso en una pinza: la tendencia hacia las formas (figuras memo-

⁶ Es interesante contrastar la interpretación de Blanco con la lectura que hace Colli (2008: 237-269) de la *manía* y *eros* platónicos.

rables) y su reverso negativo (el retorno a los fondos indeterminados)⁷. “El filósofo se aloja en el aplazamiento del saber, en un terreno donde sólo es posible vivir de diferencias, es decir, *desapareciendo*, llegando siempre tarde a la cita de la intuición, diciéndose, desdiciéndose, repitiendo, discurriendo por preguntas y confirmando siempre, con la suya, la superfluidad de toda palabra” (Blanco, 1987: 96). La filosofía enmudece (en la visión) o habla en exceso (*a* y *para* los simulacros).

Atrapado entre la amnesia de la victoria (sobre lo sensible) y la logomaquia fútil (alrededor de lo aparente), no queda espacio para otro pensar, salvo, tal vez, lo que pudiera resultar de la asfixia producida por la *jora* descrita en el platónico *Timeo*: “Ese insensible, ese impensable que inmemorial sostiene sin embargo lo memorable, es como la Figura de la ausencia de Figura, y de algún modo constituye el sordo anuncio de la finitud de la filosofía” (Blanco, 1987: 95). Pero este *arjé* impensable se desvanece como un sueño, y se alza la vigilia de la filosofía interminable: la que persigue la forma, aplaza el saber y ensueña el comienzo a través de lo superfluo de toda palabra.⁸ Queda inscrita, en forma de anuncio, la falta, el agujero insensible sobre el que se edificará la arquitectura geométrica de los avatares del pensamiento de la subjetividad y la conciencia de sí.

DESCARTES, ARQUITECTURA

La metáfora arquitectónica se revela en Descartes como estructura esencial del pensamiento: “Descartes, como arquitecto obsesionado por la búsqueda de la piedra angular, había creído encontrarla en la potencia que consiste en *pensarse pensando* o en la experiencia de pensar la ‘cosa’ que piensa” (Blanco, 1991: 59). Pensar es, sobre todo, ver la intuición, es la esencia misma de la revelación del ente; sin dis-

⁷ Sobre esta pinza *cfr.* Deleuze (1969: 152-158). Es digno reseñar que en la nota elaborada para la edición italiana de *Logique du sens*, publicada en 1976 y recogida en Deleuze (2003: 58-60), se sigue resaltando cómo el pensamiento (platonismo, presocratismo, estoicismo) se ha organizado según ejes y direcciones semejantes, a la vez que se pregunta si el pensamiento tomará en el futuro nuevas direcciones que no sean la altura platónica, la profundidad presocrática o el desplazamiento estoico por una superficie. Esta preocupación era compartida por José Blanco Regueira.

⁸ Derrida (1995: 79) también sostiene parecida sospecha: “La filosofía no puede hablar filosóficamente de lo que sólo *se parece* a su ‘madre’, su ‘nodriza’, su ‘receptáculo’ o su ‘portal-impronta’. En cuanto tal, sólo habla del padre y del hijo, como si el padre lo engendrara sólo.”

curso no hay verdad íntegra, integral, completa. “La intuición es sólo el elemento de base en una técnica de construcción, y el filósofo se piensa a sí mismo como un *arquitecto*” (Blanco, 1981: 11). La filosofía moderna inaugurada por Descartes es la puesta en escena de un drama en el que el filósofo interpreta el papel de cimentador que aporta el fundamento que falta. Pero “falta” porque no se encuentra, está en ruinas, o no ha sido modernizado: “ajustado al nivel de la razón”,⁹ escribe Descartes.

El trabajo cartesiano de fundamentación se desarrolla en dos tiempos: el de la regresión, que desarticula las certezas aparentes; y el de la progresión reconstructora, que parte del fundamento verdadero y opera según el orden de las razones. “Para que el *cogito* pueda pensarse como fundamento, necesita pensarse como fundamento, necesita ser el *acontecimiento central* de un drama compuesto por dos series de actos que él revela a la vez simétricas y discontinuas” (Blanco, 1981: 12). Si para Descartes la serie progresiva del saber es indefinida *de iure*, la serie regresiva de la duda también lo es. Los límites de la disciplina gimnástica de la duda (excesiva, siempre en riesgo de entrar en un régimen excedentario, de pérdidas contables y mezclas antiarquitectónicas) no se alcanzan como los de la duda natural, espontánea, bruta: para establecerlos se requiere un gesto de violencia, un golpe de esgrima (arte en el que Descartes era diestro).¹⁰ “Es ante todo el *tiempo del drama* arquitectónico lo que define para siempre el *cogito* como la conquista de un instante” (Blanco, 1981: 13). Como la duración de la serie regresiva es la del proceso de reducción, no puede implicar el acto del *cogito* como un eslabón más. Lo requiere en un tiempo diferente que esa serie no puede contener y cuyo surgimiento la recusa como serie indefinida para abrir al pensamiento la vía del saber fundado. Pero semejante saber está suspendido a una condición puntual y solo puede producirse como progresión serial siempre ya fundada. La certeza adquirida en el instante del *cogito* solo puede garantizarse al precio de una reproductibilidad indefinida esencial al acto del *cogito* mismo.

Sobre la base de su reproductibilidad virtual puede aparecer el *cogito* como eslabón primero de una cadena de razones. No es por estar comprendido en la serie que desencadena; lo es por la reproducibili-

⁹ Cfr. René Descartes (1980), *Obras escogidas*, p. 145.

¹⁰ Cfr. Geneviève Rodis-Lewis (1996), *Descartes. Biografía*, pp. 83-84.

dad indefinida de su condición, por su naturaleza mnémica-iterativa. Descartes funda el saber y el discurso del saber, la arquitectura de la sabiduría sobre este punto pivotante no-discursivo: el acto instantáneo del *cogito*, su naturaleza anamnética inmediata, su carga de certeza.

Mas lo que pesa en el *cogito*, su carga, tal vez no es el asiento, la función de cimiento o fundamento. “Lo que pesa en el *cogito* a lo mejor debe pensarse a partir de una voluntad de reposo, de una acción de reposarse, de volverse a posar (recurso de lo volátil a lo sólido, acto de pájaro)” (Blanco, 1997: 58). Blanco sospecha que el errar al que hace referencia la segunda de las *Meditaciones metafísicas* podría ser la condición propia del discurso que busca peso y sede “El ansia de reposo presupone la zozobra y la ab-erración, el juego libre de la errancia experimentado además por medio de un *gaudere*, de un placerse. Placerse en la errancia que da lugar al arrepentimiento, es decir al estado de preñez de la idea volátil, al sentido como re-posición, a la puesta en escena del fundamento como mala conciencia”.

El estado de evidencia del *cogito*, tan traído y llevado (como si fuera carga de porteo), no es fruto de un encuentro original del Yo consigo mismo, es el desenlace de una aventura de vuelo, el término puesto (por el arrepentimiento) a un discurrir en la errancia, en la aberrancia de un placer alado. “Y para que conste el *trabajo* que a ese pájaro errante cuesta posarse en la solidez del fundamento, bastaría recordar cómo *el fondo se hace agua* al inicio de la *segunda Meditación...*” (Blanco, 1997: 59). El tiempo de la meditación se revela, poco a poco, como tiempo del trabajo, de la instalación del fundamento. El pensar se muestra como una tentativa contra la deriva del flujo de un fondo de agua: “el pensador, preocupado por *poner pie*, nos remite de nuevo al agua” (Blanco, 1997: 59).

Según la lectura de Blanco, hay un devenir en las meditaciones de Descartes, en el que el pensar se desliza como un caer en aguas muy profundas, donde no se hace pie, donde el fondo se hurta a la erección y al reposo, a la puesta en pie del pensamiento. Ponerse en pie significa verticalizar el devenir contra el agua profunda:¹¹

¹¹ Rodis-Lewis (1996: 107, 189) también apunta a la obsesión cartesiana por eliminar el antagonismo, entre el buen y el mal fundamento, en su caso, entre la roca (buen cimiento) y la arena (pésimo basamento).

Filosofar anunciado aquí como poner pie, poner en pie, erigir que anuncia un *ponerse* y que prefigura por tanto la reflexividad del *cogito*, aunque quede muy claro que se trata en esta prefiguración de una pos-figuración, de un afirmar el presente *à rebours*, a contracorriente, hablando siempre en nombre de un ayer (*La méditation que je fis hier*), como si el agua y la horizontalidad forzosa de toda posibilidad de *nadar* en ella, en superficie, aceptando la condición superficial y derivante del discurso, reposara sobre una verticalidad no declarada, una toma de asiento, una erección que precede silenciosamente a su anuncio (Blanco, 1997: 60).

Por tanto, no hay sujeto de duda (ni natural ni excesiva) que no esté ya amarrado a la segura fijeza del *cogito*, supuesto conjurador de la zozobra. ¿Asistimos aquí a la superchería temporal necesaria a toda puesta en escena, precisamente por tratarse de una puesta, una representación? El acto por el cual el presente del pensamiento es puesto, y puesto en escena, acarrea la fabulación de un pasado, sin la cual, un efecto de meditación sería imposible.¹²

KANT, LÍMITE

Kant reasume el proyecto edificante de la metafísica “y la prueba es que él mismo se declara arquitecto, constructor de edificios al mismo título que Descartes, y además inventor de una nueva arquitectónica, de una nueva teoría de la *cimentación* que desemboca en el proyecto de fundar (cimentar) una moral absoluta” (Blanco, 1991: 55).

Para Kant, el pensamiento filosófico –el pensamiento en sí mismo– no debe tanto hacer frente al error posible (y al errar al que se proyecta) como enfrentarse a “aquello que inevitablemente hace po-

¹² Desde este punto de vista, los conceptos ‘meditar’, ‘filosofar’ y ‘reflexionar’ adquieren una nueva dimensión y significado, abriéndonos a otra posible comprensión del recorrido cartesiano. Meditar: aferrarse, prenderse a un fabular temporalizante, cuya materia es el tiempo mismo, el tiempo pensado como exclusiva materia del drama del pensamiento. Filosofar: constituirse como sujeto, asentarse en suelo firme, establecer el hogar del pensamiento, habiendo conseguido poner las manos (tal vez sin agarrarlo) al fantasma del tiempo, del devenir acuoso que pretende tornarse, alquímicamente, familiar; decible, escribible (en discurso o meditación). Reflexionar: repetir-se una y otra vez, iterativamente *je suis, j'existe*. Igual que la *jora* quiebra el comienzo y retorno platónicos, el discurrir pensante cartesiano se fisura merced a la corriente natural subterránea de *l'eau*.

sible el error” (Blanco, 1981: 14). La diferencia que en el platonismo se instaaura entre el pensamiento que piensa lo memorable (inteligible), pero inmemorable (hasta que se activa la potencia del signo de la forma presente en los aparentes), ahora se establece en otro espacio y con otros personajes. Es el drama del arquitecto: la fundamentación del edificio del pensamiento se confunde con su propia construcción. Dicho de otro modo: la ausencia de término pertenece a la tarea de fundamentación. Ya no es posible pensar el fundamento como la plataforma fija que bastaría colocar en el sitio justo (recto, adecuado, correcto) para aportar solidez al edificio. El fundamento está en perpetuo desliz: se desliza cada vez que se le pretende fijar un enclave en el terreno ya explorado. “El fundamento se desplaza sin cesar hacia el horizonte ideal que marca la progresión productora: jamás puede pensarse como substrato último de una regresión reductora” (Blanco, 1981: 17).

Todo el trabajo kantiano de asignación de límites (marcos, mojonnes, lindes) es un procedimiento para hacer la verdad determinable, ¿cómo?, limitando el campo de un discurso que amenaza con transformarse en errancia sin fin, pero incluso ateniéndose a los territorios delimitados (el uso de las formas espacio-temporales, el esclarecimiento del uso legítimo de las categorías del entendimiento, por ejemplo); el discurso fundado se limita a medida que se extiende. Es indispensable mostrar que “la prueba de que la determinación de la verdad, como fijación del campo de la experiencia posible, debe darse a través de una reducción y de una producción, de un estrechamiento y de una ampliación del terreno, sin que ninguno de esos dos movimientos pueda ser disociado del otro” (Blanco, 1981: 17). La carencia de fundamento es la condición del discurso. “El fundamento es para la metafísica la promesa de un fin siempre diferido. Por eso el presente de la palabra fundadora se piensa a sí mismo como crítico y provisorio” (Blanco, 1981: 17).

La filosofía y el saber están distanciados, alejados como amante y amado. El pensamiento (precario, frágil) y lo pensado (merecedor de ser pensado, que en su dignidad es pensable porque es determinable por un pensamiento finito) están situados a cada lado de la diferencia que constituye y articula su relación. La dramaturgia del pensamiento está servida: su plano es el orden del campo transcendental; su reverso, el delirio transcendente; su concepto, el de experiencia; su intuición

intelectual (pesadilla), el ensueño; su personaje conceptual,¹³ el pensador que, en fatigas, sueños y errancias, se piensa en un porvenir de plenitud, personaje que, sin embargo, cae y recae en la ilusión transcendental, connatural a la razón de la criatura finita; “Es que en Kant el filósofo no es todavía el sabio. El obrero que desbroza el terreno no se ha confundido aún con el arquitecto que diseña y construye. El *argumento* de la filosofía no se ha identificado con la forma del saber. Pensar no es todavía conocer, ni conocer significa elevarse hasta la cima imposible de un saber absoluto” (Blanco, 1981: 18).

Kant, al pensar con modestia la finitud de la experiencia, cerró el drama filosófico del fundamento que se despliega al borde de un abismo: el *bathos* de la experiencia.¹⁴ El abismo es la constante posibilidad en que se emplaza el pensamiento de perderse en lo oscuro y, simultáneamente, el límite que hace posible la claridad y evita el deslumbramiento. El conocimiento, como la experiencia, es finito, y sus lindes son abismales. El pensamiento filosófico los roza, rodea, intenta nombrarlos, pero –y aquí reside su cobardía– desde uno de los bordes de la grieta de la diferencia: “el abismo llama, convoca a la palabra, exige en cierto modo que pensemos por *resistencia* a lo impensable” (Blanco, 1981: 19). Lo que requiere ser pensado es lo impensable: lo que se puede pensar es apenas lo que imperativamente (con un imperar del que nada se desea saber) conduce a lo impensable. “Para los antiguos el río del devenir arrastra al pensamiento hasta el imposible origen, hasta la impensable fuente donde se baña el sabio. La filosofía moderna de la conciencia –sobre todo a partir de Kant– es también el viaje a un impensable, cuya *posibilidad*, Hegel se encargó de pensar. Pero pensar la posibilidad de lo impensable no es nunca pensar lo impensable mismo” (Blanco, 1981: 19). Kant topó con lo impensable. Si Platón lo nombró como *jora* y Descartes lo rehuyó como *l'eau*, Kant lo emplazó como imaginación transcendental y lo signó como sublime.

¹³ Para el personaje conceptual *cfr.* Deleuze y Guattari (1991), *¿Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 62-71.

¹⁴ “Las torres altas y los grandes hombres de la metafísica, semejantes a ellas, en torno a los cuales ambos hay generalmente mucho viento, no son para mí. Mi puesto está en el *bathos* fértil de la experiencia, y la palabra transcendental... no significa algo que sobrepasa toda experiencia, sino lo que antecede (*a priori*) ciertamente a ella, pero que no está destinado a nada más, sino sólo a hacer posible el conocimiento empírico” (Kant, 1999: 305).

HEGEL, EXPOSICIÓN

Blanco entiende que Hegel concibe la tarea de la filosofía como efecto de la superación o relevo (*Aufhebung*) de la diferencia transcendental¹⁵ que carcome los puntos nodales del móvil edificio kantiano. El objetivo hegeliano es presentar el efecto de la síntesis, no presuponerla o disponerla en un campo transcendental quebrado en su fondo (imaginación transcendental), roto por su tara congénita (la ilusión transcendental), impotente en su dialéctica (antinomias, paralogismos). La exigencia del saber absoluto se expresa en la “identidad por realizar entre el signo y su significado, entre el saber del signo como signo y el aparecer del Ser devenido Logos para la conciencia dispuesta a partir de él en su devenir” (Blanco, 1987: 128). La conciencia debe poder transformar su forma finita en figura absoluta del Ser o finitud infinita del Saber. El devenir-saber de la conciencia tiene que poder retornar, en cuanto devenir, a la forma del Sí que se oponía como Otro, y de este modo interiorizarse como espíritu en el recuerdo inmediato de Sí. La “génesis subjetiva” será y devendrá “génesis absoluta”: solo será si deviene y devendrá porque lo es. “Si es cierto que el Saber posee la estructura de este saber-se de la presencia y que por tanto es saber fenomenal o conciencia de sí de lo expuesto, el filosofar no se detiene en esta evocación, sino que puede hablar inmediatamente con la Voz misma del Ser” (Blanco, 1987: 129). En virtud de una sola necesidad, el sujeto absoluto desplegará a partir de Sí la forma del para-Sí de la apariencia y dará cuenta del devenir discursivo que conduce a su intuición inmediata. La descripción fenomenológica de la conciencia reflexionante será absolutamente explicativa y genética, y las dos series de las que hablaba Fichte (yo pensante, yo pensado) devendrán convergentes de *iure*, no explicándose en absoluto su divergencia inicial por una abstracción arbitraria del filósofo, sino por la necesaria salida fuera de sí del Absoluto. El “objeto” no será el otro, lo ajeno, el *alter* de una razón observante: su observación devendrá auto-contemplación, la mirada de la mirada será su propia palabra, manifestación en la que, al devenir sujeto, agotará su verdad.

¹⁵ Sobre la diferencia y la identidad en la *Ciencia de la lógica* de Hegel *cf.* Françoise Dastur (2004), *Philosophie et Différence*, pp. 73-79.

Una ciencia de la experiencia de la conciencia tendrá por objeto explicitar (expresar, exteriorizar) la génesis fenomenológica del absoluto mismo. Esta ciencia será expresiva (todo lo contrario de alusiva, insinuante), no solo porque se dedicará a describir el devenir de la estructura empírica del sujeto, sino porque esta descripción constituirá, por sí misma, la manifestación exteriorizadora de la precedencia respecto a sí del absoluto actual. La explicitación será esclarecida porque el sentido de la progresión a partir de sí, del sujeto empírico, se revelará en ella, idéntico a la anamnesis absoluta, al recobrase total por el pensamiento de lo que antes se limitaba a sufrir como la transcendencia de su propio pasado, y por tanto de la estructura total del tiempo. El Otro es Sí o memoria absoluta del aparecer.

Ofrecer una génesis dialéctica del absoluto es imposible sin que el discurso mismo devenga producción absoluta. Si la dialéctica no es productora, ninguna fenomenología de la conciencia puede pretender ser de antemano fenomenología del espíritu y ninguna reflexión sobre la identidad del espíritu y de la conciencia, alteraría en nada esta imposibilidad.

El filósofo es el que deja ser ante la vista, cual se tratara de un objeto, la vida de la conciencia que se enfrenta a la realidad. O si se prefiere, la filosofía en cuanto fenomenología, es aquella segunda potencia de la conciencia humana que hace frente a esta misma conciencia en su inmediato ser-ahí, en su realidad. La filosofía no es sino una exposición de segundo orden en la cual lo que obsta es *en sí mismo* ob-stancia, y lo que se piensa es en sí mismo pensamiento (Blanco, 1991: 59).

Para Blanco, la callada astucia del logos hegeliano reside en haberle abierto a la razón dialéctica el campo de una fenomenología que antes le estaba críticamente vedado, en transformar el logos del fenómeno en un fenómeno del logos, y el discurso del entendimiento, que tropieza con lo real, en un fenómeno de la razón que lo funda. Hegel reduce la ob-stancia de lo real a un efecto dialéctico. En esta logomaquia, el despliegue agonal se pone al servicio de una voluntad de consagración: el final se encuentra ya puesto implícitamente en el comienzo, y solo pide, exige, ser desplegado, desimplicado, demostrado según el

orden riguroso de un método que atiende, o se superpone, a la voz de lo real. Realidad es lo que el pensamiento tiene que realizar a partir de sí para llegar a ser efectivamente pensante. “Pero *realizar significa exponer*, poner algo a distancia del poder mismo que lo pone. *Ser real significa haber quedado expósito, puesto a la vista del Otro*” (Blanco, 1991: 60-61). Lo que Hegel descubre en el *Dasein* es el secreto del poder que ejerce su discurso, al constituirse en un soberano ex-poner que se enseñoorea de todo lo ex-puesto y, por tanto, de toda realidad. A la filosofía compete realizar (poner frente a sí) la exposición que funda lo real en su consistencia propia.

La filosofía, ensueño doméstico y familiar, narra el retorno a casa del hijo expósito, porque se constituye como memoria de la ex-posición, sobrevolando y recogiendo en una totalidad el campo de lo real expuesto. De tal suerte, la filosofía pasa a ser el único discurso que sorprende a lo real en acto de constituirse como tal y que al profanar el misterio de su constitución, lo conquista y vence su resistencia, dejándola subsistir únicamente como recomienzo (es decir como olvido) en el despliegue sempiterno de la Idea absoluta (Blanco, 1991: 63).

El pensamiento se gloria en una labor de acarreo dialéctico, esfuerzo del concepto, martirologio cuya soberanía reside en transportar lo que, a modo de otredad recuperable expositivamente, obsta, obstaculiza, y es pura obstancia de sí. El pensamiento así concebido, la tarea de la filosofía así diseñada, el saber así deseado, no pueden existir sin pro-mover la otredad al infinito. La dialéctica se alimenta de la evocación del otro por el sí: sobre su alteridad reposa el deseo de verdad. Un deseo que ha de permanecer incumplido, en trance, porque no hay perspectiva de cierre (descanso del pensamiento), no hay un principio de clausura que salve definitivamente la diferencia ex-positiva entre el Sí y el otro (fin de la filosofía), cumbre que recobre la cópula de la identidad y la diferencia (saber absoluto). La promoción del pensamiento abandona la obscenidad: no hay restos, desperdicios, algo que reste por pensar, que fuerce o violente.¹⁶ Todo está dentro de la escena del

¹⁶ Deleuze (1968) explica los peligros de este hegelianismo implícito en el pensamiento actual en el capítulo titulado “La imagen del pensamiento”.

movimiento del pensar, del comercio de la identidad y la diferencia, del sí y su otro. *Nihil obstat*.

HEIDEGGER, CLARO

Blanco se acerca a Heidegger, entre otros motivos, para encontrar elementos que impugnen el cierre en falso que opera el hegelianismo al considerar lo otro como un aporte del sí, una deyección o proyección ex-positiva cuya condición es el retorno a la pasión pensante del sí. Mas, para Blanco, la meditación *de y sobre* Heidegger, alrededor del filosofar, del pensar y del saber, resulta ambivalente. Por un lado, Heidegger “enseñaba precisamente a partir de esa zona ciega, *clarísima*, donde cualquier ser humano ha de reconocerse fundado en oscuridad y remitido en su estar-ahí a *precipicio*” (Blanco, 1996a: 488). Hay un sendero en el pensar heideggeriano que permite el acceso “de los despeñados, a la meditación de ‘nuestro’ desahucio, al diagnóstico fiel de ‘nuestra’ estulticia” (Blanco, 1996a: 489). Por otro lado, su meditar desposee, porque al rodear, iterativa e interrogativamente, el asunto de la propiedad, provoca la irrupción de lo que invalida ese orden: “a fuerza de llevar hasta el límite el pensamiento de lo *Propio*, Heidegger nos forzaba a la experiencia radical de la desposesión” (Blanco, 1996a: 489).

En la lectura de Blanco, el camino pensante de Heidegger no da palabra, voz a lo otro, para que se abrigue en el sí, recoja en el pensamiento y habite en el saber absoluto; más bien, provoca una desnudez inclemente, una falta de provisión del pensamiento (recuérdese la cartesiana moral por provisión para los viajes inesperados y las huidas embozadas). Heidegger incita a contemplar, desde la mísera grandeza de su altura, la cima donde el poeta loco pastorea lo que el pensamiento exasperado (puesto fuera de sí, ex-puesto) no alcanza a conducir a lugar cercado, al encerradero en el que se desarrollan las tareas serenas de guarda y cuidado. Así, “pensar consiste en pastorear, para llevar al redil de la *alétheia* al ser que en cuanto devenir nos des-borde por doquiera y nos fuerza a experimentar el borde” (Blanco, 1996a: 489).

Pensar el borde a partir de sus declinaciones: desborde, reborde y, tal vez, abordaje. En esta línea (arista, ribera) se traza (corta, arriba) el “enigma de la *Lichtung* que viene –pro-veniendo– del Bosque” (Blanco, 1996a: 491). El pensamiento indigente se torna, gira, da la vuelta

(*Kehre*) al régimen de la ventura: acaso, evento, acontecimiento, época, en la que aquello que reclama, ocultándose, no clama, calla. “*Mas todo pensador ha de lidiar con el reclamo de la ocultación. ¿No reside acaso ahí, en ese reclamo, el poder imperioso de la *Lichtung*?*” (Blanco, 1996a: 492). Ante este incómodo hiato, cesura capaz de producir inauditos efectos de pensamiento, Blanco no se incomoda: “*Die *Lichtung* como abuela, como la Claridad a la que no puede atribuirse tarea alguna*” (Blanco, 1996a: 492). ¿Habremos de pensar el claro como *érēmos*, esterilidad de la que nada adviene, pero cuyo misterio encubre una potencia anónima, la mudez de una senilidad incapaz de alcanzar ya el tiempo (inhestar a des-tiempo, contra-tiempo) del habla?¹⁷ ¿se dará a pensar lo que precisamente da qué pensar (por ser donación absoluta) como un anacronismo impensable y real en su des-gracia? “Mas a lo impensable del ser presente sólo se puede acceder a través de un acto de gracia, de un ejercicio de agradecimiento” (Blanco, 1996a: 493). La denuncia de Heidegger se dirige a los pensadores que se han entregado a la tarea de ultrajar lo que piensan, lo que da a pensar y lo impensable. Solo por violencia se han mostrado capaces de acceder a aquello que *da*.¹⁸ Nómbrase a la violencia como dialéctica, deducción, exposición, o, por qué no, anamnesis, arquitectónica, fundamentación. “Ser pensador ha consistido hasta ahora en demostrarse capaz de ejercer violencia sobre aquello mismo que da qué pensar” (Blanco, 1996a: 493).

Pensar, filosofar, indagar sobre el claro, obedecer a la llamada (*vocatio*) del latido silente del corazón de la *Lichtung*, quizás consista en desagrar al Ser de la violencia, secularmente ejercida sobre él por la metafísica del ente, la presencia, la jerarquía de los grados de Ser. Desagrar requiere como condición previa la comprensión del agravio (perjuicio, ofensa, desconsideración) y la restauración de lo vulnerado (el juicio, la honra, la consideración). La tarea no es sencilla. “Es Heidegger quien piensa: la filosofía ha mancillado la pureza del Claro del Ser en la exacta medida en que trató de definirla a partir del bien-pensar que agravia. Y el agravio es el olvido...” (Blanco, 1996a: 493-494). Pero,

¹⁷ Para la ontología de lo yermo en el neoplatonismo y su vigencia actual *cf.* Aubenque (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, p. 52.

¹⁸ Para las lecciones sobre Heidegger y Derrida *cf.* Pierre Aubenque (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, pp. 55-67; 69-82.

¿al humano le es dado (retornamos de nuevo al régimen de la dación) esta labor?, ¿es posible (y recaemos en el régimen de la potencia)?, ¿no será un asunto sobrehumano, por no mentar lo inhumano (y su manifestación epocal en el siglo XX)? “Nada adviene a lo ente por *Aufhebung*: todo advenir al (pres)ente ha de pensarse a partir de la *Lichtung* como oscurecimiento primordial de lo Claro que funda” (Blanco, 1996a: 494). Si esto es así, ¿cómo funda lo claro?, ¿por violencia, diferencia, resistencia, deyección?, pero ¿lo claro no es lo que impugna la tarea arquitectónica, fundadora, fundamentadora?, ¿no es la liquidación de cualquier obrar?, ¿liquidación por ruina?¹⁹

En este desobrar “pensar la condición humana vendría a consistir en agotar por el pensamiento la condición *eraria* de la existencia, la puesta en *era* del Ser. No solo en preguntarnos en qué *era* somos, sino en asumir la tragedia como lo único capaz de asentar en algo esa pregunta” (Blanco, 1996a: 499). La indecencia del hombre actual consiste en prescindir, con mueca vana y sin quejido, de lo trágico, y presumir, sin vergüenza y pudor, de su condición *eraria* (productivo-dineraria, histórico-relativista). El Ser queda suspendido en el desasimiento, el pensar preso en el velamiento-desvelamiento.

Blanco extrae de Heidegger una pista: para el pensar no puede haber tarea expositiva, atención a una voz, misión o cauce que lo conduzca. El pensamiento no posee la naturaleza de aquello que se deja conducir, domar. “Pues todo pensar hace sí propio ejercicio/ por la Gracia/ y el pensar de la des-gracia nada funda/ si no es la vacilación que a sí mismo pone de pre-texto./ Pero desde el pretextar clama lo Injusto/ Y en su injusticia se arrincona lo Claro/ figurando inútilmente/ los Derechos torcidos de la Verdad” (Blanco, 1996a: 501).

¿Cuál puede ser este ejercicio de la gracia?, ¿acaso hemos de pensarlo desde aquello que, hasta hoy, ha permanecido en estado de desgracia, desatendido como un resto abandonado del pensamiento? Y si es así, ¿cómo dar voz a lo que, por su graciosa condición, entrega, sin aportar, cualquier nombrar, mentar, figurar?, ¿cómo aludir a lo que ni es referencia, ni fin, ni principio, sino solo gesto de verdad?²⁰

¹⁹ Sobre la ruina, el desobrar y el desastre, Blanchot (1973, 1983) desarrolla una deriva “de escritura” que en algunos puntos se cruza con la de Blanco Regueira.

²⁰ Para un acercamiento a estas preguntas resulta productiva y sugerente la lectura del capítulo VI “¿Volver a Aristóteles?” de Pierre Aubenque (2012) *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, pp. 83-94.

MERLEAU-PONTY, CARNE

Si el pensamiento hinca su esencia en lo incorpóreo e insensible, en el acto de pensarse a sí mismo (fundador de toda subjetividad posible), deja fuera de sí, en estado de desgracia, un resto irreducible: lo corpóreo. Parece que, históricamente, la operación de la reflexión, cualquier recta cogitación, es excluyente: no puede recoger la esencia del pensar sin dejar a un lado lo *inesencial*. Todo acto de reflexión implica una segregación, reducción, reconducción. La conciencia de sí solo es de sí y es conciencia a condición de expatriar un residuo inconsciente que la contiene, tal vez como virtualidad, pero que, de todos modos, permanece exterior al acto que funda su intimidad, su estar cerca de sí. La reflexividad se afirma desencarnándose. Es su punto inherente, de inhesión e inherencia. “La Carne del mundo sólo puede vislumbrarse como ‘objeto’ de un pensamiento que ha tenido que empezar por desencarnarse para reconquistar su esencia perdida. La Carne sólo puede ser instalada en su concepto a partir de una primigenia negación, pues *ponerse* en su terreno, el pensamiento sólo lo puede trazando la frontera con lo Otro, determinado como lo carnal, lo sin patria, lo expósito” (Blanco, 1995: 402-403). ¿Cómo afecta esta exclusión al filosofar?, ¿en qué régimen anda metido el pensar que funciona, merced a esta forclusión?²¹

El pensamiento filosófico ha intentado redimir este gesto de exclusión de la carne (y todo lo que con ello arrastra) integrándolo en una dialéctica del rescate, la fenomenología del otro (y del Gran Otro). “Si el hijo pródigo es la Carne, habrá que pensarlo como lo que *a priori* es puesto fuera de hogar sin remisión posible” (Blanco, 1995: 403). Platonismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo, entre otros, niegan, desde el principio, la realidad del pensar al cuerpo, despojando al propio pensamiento de la posibilidad de ser, tener, expresar un cuerpo.

Si el cuerpo no piensa y el pensamiento es sin carne, si el *logos* desencarnado se marida con un *soma* idiota, la conciencia reflexiva ha de ser forzosamente, desde su fundación, hija de una discordia, un deslinde brutal. Instalado en esta cesura o quiasmo,²² Blanco se pre-

²¹ Para el concepto de forclusión *cf.* Leopoldo María Panero (1990), *Aviso a los civilizados*, pp. 12-22.

²² Sobre la cesura quiasmática como diferencia en Merleau-Ponty *cf.* Françoise Dastur (2004), *Philosophie et Différence*, pp. 105-10.

gunta si Merleau-Ponty fue capaz de pensarla o, mejor, pensar desde ahí, desde ella misma (en ese *bathos* impensable que impugna cualquier ipseidad y alteridad). Esta faena puede apostar por varios itinerarios: ofrecer una génesis (dinámica, estática) de la subjetividad, merced a una lógica del sentido²³; repensar la reflexividad a partir de la carne gracias a una fenomenología genética del tiempo de la vida y del mundo²⁴, una metaforología²⁵, o, incluso, una hermenéutica del débil;²⁶ corporeizar los flujos pensantes en virtud de una economía libidinal²⁷ o de una cartografía rizomática²⁸, por mencionar algunos. Del hecho de que siquiera se pueda formular este problema se puede deducir que cabe pensar de otro modo (*autrement*) si descentramos al sujeto. Pero ¿es esto posible?, ¿no es una argucia del lenguaje? “¿Cómo restaurar una filosofía de la reflexión capaz de vincularse con la experiencia del mundo y de la carne después de la apoteosis de la metafísica, es decir del momento en que la conciencia reflexiva cree haber accedido al Saber Absoluto?” (Blanco, 1995: 405). Según Blanco, Merleau-Ponty no pudo abandonar nunca su adhesión a la subjetividad, a los derechos de la conciencia reflexiva. Pero, al menos, sometió a crítica las exigencias de su discurso quejumbroso en aras de la carne, es decir, de lo que en la pregunta por su génesis se oblitera y tacha a título de percepción, de estrato pre-reflexivo.

“La Carne, para Merleau-Ponty, no es nunca del todo nuestra: es precisamente aquello que en nosotros desafía silenciosamente las pretensiones de la subjetividad: principio oscuro y espeso con el que deben ser contrastadas las pretensiones de cualquier conciencia objetivamente que pretenda... encontrar, por oposición, la raíz de su sentido” (Blanco, 1995: 405). Justo ahí puede la filosofía encontrar uno de sus devenires soberanos: el espacio que separa el pensamiento del Ser (entendido como carne del mundo, espacio abierto de lo no pensado). Según esta versión, un pensador solo llega a serlo en la medida en que su pensamiento se muestra capaz de revelarnos la sima inédita de lo

²³ Cfr. Gilles Deleuze (1969), *Logique du sens*, sobre todo las series 15, 16, 17, 21, 22, 31.

²⁴ Cfr. Hans Blumenberg (2007), *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, pp. 63-75; 89-113; 253 y ss.

²⁵ Cfr. Hans Blumenberg (2003), *Paradigmas para una metaforología*.

²⁶ Cfr. Gianni Vattimo (2012), *Vocación y responsabilidad del filósofo*, pp. 75-85, 105 y ss.

²⁷ Cfr. Jean-François Lyotard (1974), *Economie Libidinale*.

²⁸ Cfr. Deleuze y Guattari (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, pp. 9-37.

no pensado. “Un pensador se debe esencialmente a lo impensado. De ello recibe su hálito, su talante y su posibilidad de discurso” (Blanco, 1995: 406). Aquí lo impensado estalla en un origen: la dinámica genética impensada de la carne.

El esfuerzo de Merleau-Ponty manifiesta que toda reflexión honrada ha de empezar por cuestionar el asiento de la conciencia reflexiva, desmentir el origen de la filosofía y denunciar el fraude reduccionista de las categorías de la reflexión. Blanco analiza cómo Merleau-Ponty exhibe la necesidad de dar cuenta de un hecho molesto: la descripción de la autobiografía de la subjetividad a título póstumo, la redacción del testamento de la subjetividad que aún vive (afligida, pesadosa, asfixiada) en un mundo que siempre evitó pensar. “La tarea de la filosofía se reduce a describir esa vida real pero imposible: ser yo y poder pensar, en un mundo que por principio me niega, pero que, sin embargo, funda mi pretensión de soberanía, mi *postura* de sujeto” (Blanco, 1995: 409). ¿En qué se funda el sentido de la propiedad que reanima e insufla escaso oxígeno al sujeto asfixiado? Lo pre-humano, lo infra-humano, incluso lo in-humano, aquello que a título de soberano imperar destituye y tacha *a priori* la soberbia autarquía de cualquier sujeto posible, hace señas desde lo que se puede nombrar como carne. “Tal es, en efecto, la dimensión subversiva de la Carne: destitución de principio, invalidación original, tachadura primaria” (Blanco, 1995: 410).

Cuando Merleau-Ponty pensó otro posible modo de habitar la carne, las otredades que en ella pululan (y supuran), supo deshumanizarla lo suficiente como para impedir su reincorporación por varias empresas de reapropiación de lo impropio: el comienzo-recomienzo de la dialéctica platónica, la arquitectura cartesiana, la fundamentación kantiana, la ex-posición hegeliana, incluso el juego velamiento-desvelamiento heideggeriano (en lo que aún tiene de onto-teo-antropo-lógico)²⁹. Se cuidó de subrayar que en cualquier empresa re-flexiva se da la persistencia insistente de un resto indigerible: lo que cada uno pierde al abrirse al mundo, sin tener jamás la posibilidad de una percepción propia. “Pues la filosofía, para él, consistió en gran medida en combatir humildemente contra las dos versiones modernas de la necedad: recor-

²⁹ Una deriva interesante, que intenta esquivar las formas antedichas de filosofar, son los elementos de la estesiología transcendental que configuran la investigación de Rodríguez Rial (2000: 85-117; 145-183).

darnos la finitud de la Razón y la impropiedad de la Experiencia; recordarnos –cual compete siempre a un filósofo– la dura condición de estar en el mundo” (Blanco, 1995: 412).

Desde esta perspectiva, percibir es el modo primigenio de habitación del humano en el mundo, lo que establece el régimen del habitar (la propiedad, lo impropio, la expropiación). Si el problema actual para el pensamiento es el de la habitación, resalta el perfil de una evidencia sombría: el mundo se resiste a ser habitado. Percibir denota haber sido arrancado, desgajado del estado del “algo hay” (*il y a quelque chose*) para ponerse frente a otra cosa (*Gegenstand*) y hacerle violencia. “Esto significa... que la naturaleza del hombre estriba en su mal nacer, en el malestar... en un principio de negatividad que anima sin embargo una estancia, una postura-en-habitación” (Blanco, 1995: 413).

Estar en el mundo implica una interminable dehiscencia, apertura espacial de la nada puesta en horizonte, por venir. La subjetividad no es un vacío ontológico, sino más bien, pliegue, arruga anónima de la piel del mundo. La nada es hipóstasis de este plegarse la carne sobre sí, de este desdecirse originario del Ser. Desdecirse que se aprecia como fundamento mundano y carnal de la subjetividad que cada uno es. “¿Cómo entonces creer aún en la soberanía de un *Logos*, en la presidencia de un sentido? Pero ¿cómo, a su vez, confiárselo todo al sin-sentido, imaginar un ‘ser-en-sí’ mudo y sin brecha? *Filosofar consiste en asistir a la génesis del sentido*, en contemplar y describir su emergencia, en detallar los pasos de su laboriosa constitución” (Blanco, 1995: 416). Se anuncia el advenimiento de una labor de zapa de la filosofía consigo misma. El filósofo deviene zapador, nuevo personaje conceptual. Merleau-Ponty apuntaba “hacia una patria de la cual aún hoy nos hallamos exiliados” (Blanco, 1995: 417). Un programa opuesto al platonismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo. Quizás la carnalidad de la habitación apunta a un atrás por pensar, callado y yermo. ¿Un atrás –*jora, eau*–, imaginación transcendental, otredad, *Lichtung*?, ¿qué? Un lapsus, tartamudeo sereno de estoica *sophia*.

ESTOICISMO, IMPERAR

La idea de sabiduría (*sophia*) ha sufrido una metamorfosis peligrosa en la cultura occidental. El paradigma regido por la obsesión produc-

tivista³⁰ distorsiona la función del saber, hurtándole su médula *ethica*: el modo de habitar. Saber no consiste en aprender a conducirse en la vida o hacerse un morar habitable, sino en reflexionar en una doble dirección: la del pensamiento “especulativo” que se repiensa inútilmente a sí mismo (reportándose pingües ganancias) y la del pensamiento “productivo” que incide sobre su otro para provocar efectos (aportándole beneficios especulativos).³¹ En ambas direcciones se elude el problema de la sabiduría. No importa. La filosofía se sustenta en la ignorancia y el silencio, lejos de la docta barahúnda y el comercio irreflexivo de los discursos. “La filosofía despunta allí donde se abre paso el saber de nuestra condición insapiente, la conciencia de que el hombre es el único animal que necesita aprender a vivir para estar vivo y aprender a morir para estar muerto” (Blanco, 1997: 32). Lo que para la bestia es pura y simple condición de su estancia, habitación natural del mundo, el ser humano ha de transformarlo en *habitaculum*: sitio destinado a ser habitado, y sección de un vehículo destinado al conductor y los viajeros. *Habitaculum* que ha de despejar y conducir, incluso si determina abstenerse de la acción. “¿Qué hacer con la vida?, ¿Qué hacer de ‘mi’ vida?, ¿Cómo conducir mejor esta vida hacia la muerte? Tales son las preguntas que rigen el esfuerzo de toda filosofía auténtica, y a partir de las cuales se bifurcan los caminos de la sabiduría y la necesidad” (Blanco, 1997: 32).

Los estoicos captaron el carácter urgente de estas cuestiones y el estado de falta de provisiones al que remite la condición humana. “La sabiduría estriba fundamentalmente en ser capaz de resistir al dolor entendido como una *disonancia*, un desarreglo, un acomodo desafortunado en las partes de una totalidad viviente” (Blanco, 1997: 33). La vida buena es una suerte de acuerdo musical de la vida humana con el mundo, consonar melódico y armónico, cuyo ritmo y timbre orquesta gobernando un principio rector: *hegemonikon*. “El díscolo se rendirá muy pronto al dolor y se hará esclavo de su propia disonancia; en cambio, al sumiso está reservada la posibilidad de imperar sobre

³⁰ Para el productivismo en su relación con el embrutecimiento, según Blanco, *cf.* Roberto González Hinojosa (2005), “Sobre el fin de la historia y la negación del futuro, en la obra de José Blanco Regueira”, *Contribuciones desde Coatepec*, pp. 22-23.

³¹ Blanco coincide con Hadot (2006: 235-249, 283-297; 2009: 137-182) en apuntar que la matriz ética de cualquier filosofía antigua es incuestionable y, por lo tanto, la concepción de la filosofía como forma de vida es formal y materialmente verdadera.

su propia vida” (Blanco, 1997: 35). Paradoja insostenible para el sujeto posmoderno: el sumiso manda, el rebelde se humilla. Sorprendente ecuación que otorga aquí y ahora, en el *habitaculum* de una carne plegada sobre sí, el mando al que sabe y se desentiende de cualquier fin. El carácter abismal del tiempo hace su aparición en este teatro: “Séneca y Marco Aurelio hacen de él una auténtica obsesión: si el tiempo es infinito, ¿por qué habríamos de tomar en serio *lo que pasa?*” (Blanco, 1997: 35). Ser mortal y vivir como tal –el desafío estoico–, sabiduría soberana. “Así tocamos a lo que tal vez constituye el punto medular de la sabiduría estoica: a saber, el vínculo paradójico que une *la soberanía con lo inexorable*” (Blanco, 1997: 35). Si la vida ha de ser soberana será a condición de un enseñorearse de lo fatal, ineluctable, ineludible. Las trampas del lenguaje, el arte de la zafa de la fantasía y los fantasmas mentales, ciegan el saber auténtico del imperar rector³²: “El poder no consiste en la *determinación* de lo que acontece, sino en la *autodeterminación* del sujeto pasivo de los acontecimientos” (Blanco, 1997: 36). *Hegemonikon*: fatalidad cósmica, mando del sujeto –compasamiento del imperar rector–, una resonancia interna (cósmica-humana). Esta figura del sabio, este humano reverberar en el *habitaculum* del imperar rector, nos devuelve el gesto que la torpe mano del necio insiste en ejecutar. “Necio es el que se esfuerza (empresa de toda modernidad) por transformar lo intransformable” (Blanco, 1997: 39).

Si ser sabio significa ser fiel al mundo, entendido como orden animado en su fluir, y perfecto en su regir, el necio, además de apasionado y sufriente, emotivo y martirial, es infiel y falsario. “¿No se parece en exceso el sabio contemporáneo al necio antiguo?” (Blanco, 1997: 46). La violencia transformadora, la dialéctica fagocitadora, la voluntad de poder ante una realidad vuelta opaca, obstaculizante, silenciosa, no halla en el mundo más que lo que el sujeto moderno y posmoderno ha puesto ya en él. “La disyuntiva es simple: si no hay nada fatal, no hay nada *conforme a lo cual* vivir, y por tanto todo es absurdo” (Blanco, 1997: 47). La vida humana se convierte en lidia banal: el hado es la futilidad de su propio despliegue. La renuncia a conducirse como sabios significa la rendición a encarar la muerte desde la falta de provisiones, en el pre-

³² Sobre el imperar rector como noción explicativa de la filosofía de Gilles Deleuze, no exenta de influencia estoica y presencia en Blanco Regueira, *cfr.* Miguel Ángel Martínez Quintanar (2007), *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático*, pp. 307 y ss.

cario *habitatulum*. “La filosofía tenía por aquel entonces un sentido preciso y una finalidad digna, en la medida en que se daba la tarea de hacernos pasar de la condición de ser mortales al aprendizaje de la muerte” (Blanco, 1997: 48). Aprender a filosofar era hacerse con la técnica para ser artífices de la vida propia y la propia muerte, tratando de vivir a semejanza de lo inhumano que se abre en la carne, en el flujo incesante sobre el que el imperar rector hacía sus apurados manejos, siempre infundados. Fatuidad, esterilidad en la rima de *logos* y *cosmos*.

“Semejantes declaraciones parecerán al ‘hombre moderno’ una especie de intolerable abdicación” (Blanco, 1997: 49). Esto se debe a la metamorfosis de la idea de dominio: del dominio de sí (o del modo de vivir) se ha pasado al dominio del curso mismo del acontecer (o de la naturaleza). Empresa ruinosa, plan que sucumbe en el tiempo abisal y abismal de lo inmemorial. “La sabiduría es en suma una prueba de fuerza; la razón se prueba por la fuerza, por la victoria sobre el dolor, por la resistencia a la compasión, por el libre abordaje de la muerte. La razón del sabio se encuentra en las antípodas de la ‘conciencia desdichada’, de los golpes de pecho y los quejidos” (Blanco, 1997: 50). Filosofar como ejercicio para la acción finita. Saber como desapropiación de lo ya dado. Ambos alimentos no pueden satisfacer el ansia devoradora de necios y estultos.

SABER, FILOSOFAR, ¿SABER FILOSOFAR?

“Digo pues que sólo a los necios compete la transformación de la espera en esperanza, esa perversión del sentido animal del acto de guardar. Mientras el animal aguarda, el necio *guarda*: quiere salvar del tiempo algún proyecto de vida; para conseguirlo, sustrae algo esencial a la naturaleza de la espera e inventa el trabajo” (Blanco, 2002: 18). El necio hace cuentas con el trabajo, se vale del tiempo para contar, numerar, calcular. Cuando el necio piensa, convierte el filosofar en el arte de la moneda: representar, evacuar de continuo la falta de original (el agujero, la sima) para, en un mundo de mediaciones, manejar y disponer lo que nunca se deja ver como comienzo porque, simplemente, no lo hay. Así se ha revelado en las fisuras de las empresas platónica, cartesiana, kantiana, hegeliana y fenomenológica. La filosofía necia no

puede sustraerse “a la tentación (bien humana y metafísica) de erigir en principio lo *Simprincipio*” (Blanco, 2002: 87).

Blanco (2002: 87) mostró, en uno de sus devenires como filósofo, que la idea de un principio absoluto, un comienzo radical, sobrevuela y sustenta la historia de la filosofía a partir de una paradoja dolorosa e irrisoria: “no puede haber principio del Principio, pero *debe haber* un principio absoluto, un Principio Simprincipio. Entonces lo que *debe haber* es impensable”. Con este ademán (pues es cosa de fuerza manual, de golpe de mano) el pensamiento confía todo su capital en lo que no puede pensar y acepta como fundamento su propia estupidez. Mas, ¿cabe filosofar esquivando este gesto fundacional de partir (comenzar, principiar) de “lo que debe haber”?, ¿es real un filosofar que no sea deudor de una auto-posición, un performativo?, ¿acaso la sabiduría no puede aludir, ajena a cualquier régimen referencial, a lo irrerepresentable, lo no-puesto, que anida en toda representación? Pero, ¿en qué consistiría esta alusión?, ¿cuáles serían los trazos de este aludir no-metafórico, plenamente conceptual?, ¿desde dónde hablaría?, ¿desde qué exceso noético y con qué nociones?, ¿cuál sería su posición, estado o instancia de enunciación?

Para Blanco (1990: 7), solo Nietzsche fue capaz de olfatear lo que en la experiencia del pensar, del filosofar y del saber, huele como déficit y exceso, carencia y derroche, hambre y carroña: “El elemento del pensar no es ya, como lo fue durante siglos, el Edificio, sino la escombrera, y la acción del pensamiento se parece al husmeo por el que aquí y allá una memoria olfativa descubre rescoldos”. Pero, ¿acaso estamos preparados para hablar desde el lugar enunciativo que Nietzsche se atribuyó?, ¿qué lugar es ese?, ¿es respirable? “Una altura sin fondo, donde el pensar y la risa se confunden, un árbol desarraigado, plantado por encima de sí mismo ‘demasiado cerca del asiento de las nubes’... árbol casi aéreo, a la espera tan sólo del rayo. ¿No es ese un pensamiento difícil de soportar?” (Blanco, 2013: 26).

A la espera de ese lugar de enunciación, del personaje conceptual que encarne el espacio del filosofar-saber, del saber filosofar, la obra de Blanco *Estulticia y terror* (2002) se insinúa en escorzo como un viento oloroso y perturbador, o mejor, un paradójico arqueo de nariz que destaca el terror: “Sin el Terror tachado nunca hubiera tenido nadie el atrevimiento de pensar” (Blanco, 2002: 34). Blanco (2002: 34) nom-

bra el saber filosofar como “emborronamiento”: “Si pensar consiste en tachar ¿qué sería tachar la tachadura? Me temo que sólo un acto estúpido de *emborronamiento*”. ¿Qué sabiduría nos regalaría el borrón? “Pienso que más bien nuestra sabiduría, si de ello puede aún hablarse sin rubor, cabe de sobra en la modestísima máxima del esclavo Epicuro: *soporta y calla*” (Blanco, 1996b: 27). Del terror solo cabe hablar desde un régimen alusivo, el régimen del saber; pero, ¿quién sabe?

Filosofar (emborronar, saber), soportar y callar. Desde estas premisas, y con la lectura atenta de los hitos anteriores, se podría desbrozar el terreno que preparase para una lectura intempestiva de *Estulticia y terror*, legado de Blanco en el que filosofar y saber celebran, de nuevo, sus grandes fiestas dionisiacas. Testimonio que, por fin, toma el relevo de la interrogación (formulada al principio de este escrito) por lo que aún cabe.

BIBLIOGRAFÍA

01. Aubenque, Pierre (2012), *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Madrid, Ediciones Encuentro.
02. Blanchot, Maurice (1973), *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard.
03. Blanchot, Maurice (1983), *L'écriture du desastre*, Paris, Gallimard.
04. Blanco Regueira, José (1981), *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, Toluca, UAEM.
05. Blanco Regueira, José (1987), *Diferir y comenzar*, La Coruña, Edición de Castro.
06. Blanco Regueira, José (1990), “Nariz, martillo y cáliz” en Ariel Ortega, *Alrededor del juego y el deseo*, Toluca, UAEM.
07. Blanco Regueira, José (1991), “Logos y realidad (Evocación de Hegel)”, *Revista de Filosofía*, vol. IV, núm. 5, pp. 53-63, Madrid, Editorial Complutense.
08. Blanco Regueira, José (1995), “Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad”, *Revista de Filosofía*, año XXVIII, núm. 84, México, Universidad Iberoamericana septiembre-diciembre, pp. 402-417.
09. Blanco Regueira, José (1996a), “De cómo habitan los oscuros en lo claro”, *Revista de Filosofía*, año XXIX, núm. 87, México, Universidad Iberoamericana, septiembre-diciembre, pp. 488-501.

10. Blanco Regueira, José (1996b), “Filosofía, necedad y sabiduría”, *I Coloquio Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua, compilación: Programa de Investigación Cultural*, Colección Cuadernos de Cultura Universitaria, núm. 15, pp. 17-27.
11. Blanco Regueira, José (1997), *Odisea del liberto*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.
12. Blanco Regueira, José (2002), *Estulticia y terror*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura.
13. Blanco Regueira, José (2013), “A la sombra del árbol nietzscheano”, *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, vol. I, núm. 1, Toluca, UAEM, enero-junio, pp. 15-26.
14. Blumenberg, Hans (2003), *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Editorial Trotta.
15. Blumenberg, Hans (2007), *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Valencia, Pre-Textos.
16. Colli, Giorgio (2008), *La naturaleza ama esconderse*, Madrid, Siruela.
17. Dastur, Françoise (2004), *Philosophie et Différence*, Chatou, Les Éditions de La Transparence.
18. Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*, París, PUF.
19. Deleuze, Gilles (1969), *Logique du sens*, París, Minuit.
20. Deleuze, Gilles (2003), *Deux régimes de fous (Textes et entretiens 1975-1995)*, París, Minuit.
21. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II*, París, Minuit.
22. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit.
23. Derrida, Jacques (1995), *Khôra*, Córdoba, Alción Editora.
24. Descartes, René (1980), *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Charcas, 2ª ed.
25. Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela.
26. Hadot, Pierre (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Ediciones Alpha Decay.
27. González Hinojosa, Roberto (2005), “Sobre el fin de la historia y la negación del futuro, en la obra de José Blanco Regueira”, *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 9, Toluca, UAEM, julio-diciembre, pp. 19-23.

28. Hesse, Hermann (1999), *El juego de los abalorios*, Madrid, Alianza Editorial.
29. Kant, Immanuel (1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, (Edición bilingüe), Madrid, Istmo.
30. Lyotard, Jean-François (1974), *Economie Libidinale*, París, Minuit.
31. Martínez Quintanar, Miguel Ángel (2007), *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela.
32. Panero, Leopoldo María (1990), *Aviso a los civilizados*, Madrid, Libertarias.
33. Rodis-Lewis, Geneviève (1996), *Descartes. Biografía*, Barcelona, Ediciones Península.
34. Rodríguez Rial, Nel (2000), “Elogio del Placer Estético. Prolegómenos para una teoría fenomenológica de la experiencia estética”, *Curso de estética fenomenológica*, vol. II, A Coruña, Edición do Castro-Sada, Universidade de Santiago de Compostela.
35. Vattimo, Gianni (2012), *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Barcelona, Herder.

MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ-QUINTANAR. Doctor en Filosofía por la Universidade de Santiago de Compostela. Premio extraordinario de doctorado 2006-2007. Actualmente profesor de Filosofía en el IES Ánxel Fole de Lugo (España). Ha publicado los libros: *Gilles Deleuze (1925-1995)*; *La filosofía de Gilles Deleuze: del empirismo transcendental al constructivismo pragmático*; *Ser ciudadano*; *Saber convivir*, y *Galeguismo e saudade: a visión de Plácido Castro*. Co-coordinador del monográfico “Republicanismo y democracia” de la revista *Roteiros. Arumes de pensamento crítico*. Además, es autor de diferentes artículos en revistas nacionales e internacionales.