

[En Inciarte, F., *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004.]

SOBRE LA FUGACIDAD. ANAXÁGORAS Y ARISTÓTELES, QUEVEDO Y RILKE

El poema *Quai du Rosaire* (*Muelle del Rosario*) de Rainer María Rilke, trata de Brujas, la ciudad que el poeta flamenco Georges Rodenbach llamaba “Brujas la muerta”, *Bruges la morte*.

Bien conocido es su destino: junto al mar en la Edad Media, con un floreciente puerto y aún más floreciente comercio, la ciudad fue perdiendo importancia a medida que el agua se retiraba de sus orillas hasta hacer desaparecer su puerto, no guardando hoy día más que la maravilla arquitectónica de su glorioso pasado. También le quedan algunos canales en los que reflejarse, y tales reflejos constituyen el punto de partida para la inspiración poética de Rilke. La auténtica Brujas no se encuentra hoy en día para Rilke tanto en la realidad de sus piedras como en la irrealidad de sus imágenes; no sólo de sus imágenes ópticas en el agua, sino también, y sobre todo, de sus imágenes acústicas. Lo veremos o, mejor, lo oiremos pronto.

El poema *Quai du Rosaire* ha sido objeto de una intensa interpretación, de una interpretación intensamente deconstructivista por parte de Paul de Man. En su libro *Allegories of Reading* de Man escribe:

La surrealidad [en ese poema] no queda limitada a un mundo de reflejos (...). Después de discurrir por las superficies [se refiere a las superficies de las aguas

de los canales con sus reflejos], la poesía vuelve en la última estrofa al mundo real "de arriba" [o sea, no a los reflejos, abajo]. La estrofa dice: "¿y arriba qué quedó?... Sólo la calma, pienso, / y [Brujas] degusta despacio y por nada acuciada / las uvas una a una del dulce racimo / del son de las campanas colgado del cielo" (como un rosario de sonidos, de ahí también el título *Quai du Rosaire*).

Paul de Man continúa:

(...) la estructura temporal de un acontecimiento que hasta entonces había sido descrito [en el poema] en términos espaciales y visuales resulta ahora manifiesta (...). La pregunta que introdujo la dimensión temporal [con el verso] "¿no se desvaneció esa ciudad?", recibe al final una respuesta: el mundo real "ahí arriba" no se ha disuelto del todo en los reflejos de cosas pasadas, pues la última percepción [el son de las campanas] nos llega desde arriba. Sin embargo, esa realidad ya no está anclada en el suelo. Los reflejos la han vaciado, su ilusoria solidez ha sido substituida por la irrealidad surreal de la imagen. El descenso al inframundo especular ensalza a lo real y lo cuelga del cielo, como un signo estelar. La totalización final tiene lugar en el interior de esta constelación que no hubiera podido surgir sin haber pasado antes por la ficción del mundo especular [en los canales]¹.

En el paso de lo real a lo irreal y de lo óptico a lo acústico en este poema de Man ve preanunciada toda la evolución posterior de la poesía de Rilke que culmina en los *Sonetos a Orfeo*, el dios de la música. Sólo que en los sonetos la música es la de la poesía misma, la de su mismo y puro resonar en la composición poética, que deja ya tras de sí todo contenido semántico o representativo. En tal poesía no hay nada, o muy poco, que entender y sí mucho, o todo, que escuchar o, mejor, simplemente que oír.

La interpretación de Paul de Man es claramente deconstructivista. Lo que en ella se destruye es la realidad metafísica de las cosas físicas con sus propiedades reales, y lo que se construye es un mundo surreal o sea más -o menos- que real, un mundo a caballo, colgado entre la realidad y la idealidad, el mundo de la pura fugacidad. Es también un mundo perfectamente antiplatónico, si por platonismo o mundo platónico se entien-

de el mundo de lo puramente ideal. Y es, sobre todo, como acabo de decir, el mundo de la pura fugacidad. Merece la pena detenerse algo más en este punto.

La auténtica totalidad *que permanece* –dice de Man y subraya "que permanece"–, lo permanente es [sólo] el sonar de la campana cuya tarea es medir el paso del tiempo. Al no ser Brujas considerada ya como sólida realidad sino como imagen de la temporalidad pasajera y deletérea, se recupera la realidad perdida de las superficies; superficies que ellas mismas [por lo demás] no son sino reflejos. La Brujas viva es mucho más "irreal" que "Brujas la muerta". Y el análisis final [del poema] descubre que la constelación temporal que hace de u opera como pura disolución no es más que eso, *sonido*. En la verdad de su modificabilidad el tiempo se transforma en realidad audible².

Es el mismo de Man el que en páginas anteriores y a propósito de otras poesías ha insistido en la destrucción operada por Rilke de las cosas físicas entendidas como sustancias con sus esencias metafísicas inalterables. Pero también, por supuesto, es de Man quien más ha insistido en la destrucción del sujeto humano que las pudiera ver y conocer, que se pudiera hacer cargo de ellas, de las cosas físicas con sus esencias metafísicas, en su conciencia (que pudiera hacerse consciente y hacerse así cargo de ellas).

Esto ocurre, por ejemplo, a propósito de una poesía de transición en la obra de Rilke que está inserta en el *Libro de las Imágenes* y que se titula *Al borde de la noche (Am Rande der Nacht)*. Empieza hablando un yo: "(...) soy una cuerda / tensa de amplias resonancias sonoras". Pero, poco a poco, se verifica una inversión. No es ya ahora el yo, son más bien las cosas las que resuenan de quejas, más aún que las mismas plañideras, y de iras de innumerables generaciones. Las cosas son contracuerpos ("*Gegenleiber*"), se dice en el poema, con orificios alargados como los de un violín por los que cae sin cesar en los viejos abismos la luz hacia la que suben todos los caminos que, con estrépito o sin él, yerran, se pierden en ellas, en las co-

sas. Por supuesto, aquí también, ya, son los valores acústicos y órficos lo principal. La significación, los significados, no cuentan, sólo cuenta el juego de los significantes. No hay nada que entender, sólo algo que oír:

Meine Stube und diese Weite,
wach über nachtendem Land,
ist Eines. Ich bin eine Seite,
über rauschende breite
Resonanzen gespannt.
Die Dinge sind Gegenleiber,
von murrendem Dunkel voll;
drin träumt das Weinen der Weiber,
drin rührt sich im Schlafe der Groll
ganzer Geschlechter...
Ich soll

silbern erzittern: dann wird
Alles unter mir leben,
und was in den Dingen irrt,
wird nach dem Lichte streben,
das von meinem tausenden Tone,
um welchen der Himmel wellt,
durch schmale, schmachtende Spalten
in die alten
Abgründe ohne
Ende fällt...

Si algo hubiera que entender aquí, sería el vaciarse del yo en las cosas y de éstas en sonidos, la pura exteriorización. De Man lo expresa así:

La estructura acostumbrada queda invertida: la exterioridad de las cosas ha sido interiorizada, y es el sujeto el que les da acceso a una forma determinada de interioridad. El "yo" del poema no aporta experiencia o sensación, sufrimiento o conciencia propias alguna. El modelo inicial de la escena no es, como se pudiera pensar, un sujeto autónomo opuesto a la naturaleza o a los objetos como en el poema de Baudelaire *L'homme et la mer* [*El hombre aquí y el mar allí*]. La incorporación del sujeto en el espacio (como la cuerda de un violín) no es resultado de un intercambio analógico, sino de una apropiación radical que de hecho incluye la pérdida, la desaparición del sujeto como sujeto. El cual pierde la individualidad de una voz particular y se convierte no más y no menos que en la voz de las cosas, como si el centro de la mirada hubiera pasado del yo mismo a las cosas exteriores. Pero, éstas a su vez pierden su solidez y se hacen vacías y vulnerables como nosotros mismos. Esta pérdida de autonomía por parte del sujeto y de elasticidad por parte del mundo físico aparece, sin embargo, como un acontecimiento positivo, como el paso de la oscuridad a la luz. Pero sería erróneo interpretar esta luz -añade de Man- como la claridad del conocimiento de sí mismo. En la lógica de la figura (una categoría estrictamente "rilkeana") no hay tal cosa: la luz es la

transformación de un estado de ofuscación e inatención (sueño, dormir, errar) en la variante sonora de ese mismo estado invariante. La figura es la metáfora de un hacerse sonoro, no la de un hacerse consciente. El título, *Al borde de la Noche*, no anuncia una nueva claridad sino más bien el estado permanente de una dispersión de la que no hay salida posible³.

El objetivo de la destrucción queda, pues, bien circunscrito. Es la sustancia y es el sujeto de la antigua metafísica. Las citas se podrían multiplicar. Y ¿cuál es el objetivo de la construcción en el trabajo de-construccionista? ¿De qué están hechos el mundo o los mundos sonoros, el universo órfico? No de cosas, ni, por tanto, de propiedades de cosas que, en él, (en este universo) ya no existen. Menos aún de esencias de tales cosas inexistentes. Pero sí de propiedades, que al no serlo de nada, no son propiamente propiedades (propiamente dichas, propiedades de algo), sino puros contenidos. Los cuales, a su vez, al no tener nada que los tenga, o los sostenga, se tienen unos a otros, se mezclan entre sí para sostenerse y formar ese mismo universo. El resultado es la figura poética del oxímoron, de la unidad de los opuestos que por eso mismo dejan de ser opuestos. Dicho otra vez con palabras de Paul de Man:

Pronto se advierte que todos esos objetos [o sea: los objetos que llaman la atención de Rilke lo más tarde desde las *Nuevas Poesías* hasta el final en los *Sonetos a Orfeo*] tienen una estructura fundamental: se los entiende de tal modo que hagan posible la inversión de sus propiedades categoriales, y esa inversión permite al lector imaginar propiedades que normalmente son tan incompatibles entre sí (dentro/fuera, antes/después, muerte/vida, realidad/ficción, ruido/silencios) como están necesitadas unas de otras⁴.

De Man no se refiere expresamente –por lo menos que yo sepa– a la figura del oxímoron ("agridulce", " amor-odio ", "agudeza obtusa", "música callada", "soledad sonora", etc.), que tanto atrajo a Heidegger en Hölderlin, pero sí intenta expresar lo mismo recurriendo a la figura –esta vez más bien retórica que poética– del quiasmo. El resultado, sin embar-

go, es el mismo: la falta de resultados solidificables o solidificados. Esa pura suspensión, ese gravitar puro y sin peso es, digamos, como el ave que surge de la ceniza de todos los sustancialismos y esencialismos metafísicos, incluidos, claro está, sus sucedáneos modernos en la forma de yo como sujetos de conciencia. Vuelvo al asunto.

Pero antes ya es hora de decir qué pueda tener que ver con todo esto lo que autores tan diversos como Anaxágoras, Aristóteles o Quevedo hayan podido decir sobre la sutancialidad o no sustancialidad de las cosas. Lo más fácil de decir, para mi propósito, es lo que pueda tener que ver con esto Quevedo, aunque no sea más que porque, respecto a él, me voy a limitar, a diferencia de respecto a otros, a unos pocos versos, tres, suyos que dicen:

Roma, en tu grandeza y tu hermosura
huye lo que era eterno y solamente
lo fugitivo permanece y dura.

Está claro de entrada que estos versos tienen, por lo menos, mucho que ver con la fugacidad, si no de Brujas, sí de Roma; por tanto, también con la fugacidad sin más. Más importante, aunque menos patente, es la relación alegórica que en esos versos se puede detectar con la concepción metafísica –concretamente aristotélica, pero curiosamente también kantiana– de la sustancia y la esencia como lo permanente y los accidentes como lo pasajero. La paradoja que Quevedo ve encarnada en Roma es la misma que rige las relaciones entre aquella y éstos, la sustancia y los accidentes. Es, por cierto, la paradoja que, según el mismo de Man, preside la inversión de lo real y lo ideal en el poema de Rilke sobre “Brujas la muerta”.

La experiencia allí recogida –escribe de Man otra vez sobre este poema con el que he empezado– es en alto grado paradójica. Es una experiencia que se conforma con lo que normalmente se toma por lo opuesto a la permanencia y la du-

ración. La afirmación [de la fugacidad] queda expresada en la seductora, por más que melancólica imagen de una desaparición en el tiempo que se vive con una alegría tal como si se tratara del placer sensible "de las dulces uvas / del sonar de la campana", cuando en realidad se trata de la campana de muertos que redujo la ciudad [Brujas] a un recuerdo fantasma⁵.

Y de Man no olvida aludir al quiasmo –nuestro oxímoron– que entrelaza por cruce los atributos del silencio y de la sonoridad al dar al sonido de la campana las propiedades de una calma, de un reposo total. "El sonido de esta nueva temporalidad –sigue diciendo– dispone de todos los atributos que le son opuestos"⁶. La supresión de los opuestos en el oxímoron: he aquí la quintaesencia de lo que desde Nietzsche hasta el deconstructivismo de Paul de Man, o, para el caso, de Derrida, sin olvidar a Heidegger, constituye la superación de la metafísica entendida como la doctrina de opuestos irreconciliables: bien y mal, tristeza y alegría, verdad y falsedad, arriba y abajo, interioridad y exterioridad, pero también sustancia y accidente, lo permanente y lo fugaz, lo serio y la broma, lo profundo y lo superficial, el científico y el aficionado, la literatura y la filosofía.

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Es verdad que la metafísica vive de tales y otros muchos opuestos?, ¿que ella sea, y quepa incluso definirla sin más como la ciencia de los opuestos?

Mucho habría que decir sobre esto. Para empezar, y para simplificar un poco, aunque –según espero– no sustancialmente, yo diría que la metafísica sólo conoce una oposición irreconciliable, la oposición entre lo real –digamos para seguir el hilo rilkeano– "aquí abajo" y lo ideal "allí arriba". El resto es puro oxímoron o –para decirlo más exactamente– el resto es oximórico. Más exactamente todavía: los opuestos en la metafísica sólo se dan como algo irreconciliable –por decirlo así– allí arriba, es decir, en el reino de lo ideal que sin embargo, prescindiendo de Platón y del platonismo, es precisamente el reino de lo que no existe. Aquí abajo, en cambio, en la realidad –una realidad, por otra parte, que no tiene por

qué quedar limitada a la de las sustancias físicas con sus propiedades reales sino que abarca también los sujetos no sustanciales, digamos, *yoicos* que no tienen propiedad alguna— lo que reina aquí es justamente la mezcla de los opuestos, o, si se quiere, la mixtura. Esto es así incluso en la cosmología platónica a partir, lo más tarde, del libro V de la *República*. Y esa mezcla de opuestos domina todavía en Aristóteles todo el mundo de las cosas. Un hombre cualquiera —llega incluso a decir Aristóteles— es hombre y a la vez mil veces no-hombre. Y el mismo Platón en el *Parménides* llega a transportar esa estructura oximórica a la esfera de las mismas ideas, que en el *Sofista* participan en muchos casos, incluso de ideas opuestas, unas de otras.

"*Mixis*" es también la palabra con la que Aristóteles caracteriza la cosmología de Anaxágoras. Lo que ocurre es que la cosmología de Anaxágoras —por lo menos tal y como se desprende de su interpretación por Aristóteles a propósito del principio de contradicción y de tercio exclusivo— es todo menos una cosmología. Y no es una cosmología precisamente porque lo que en esa supuesta cosmología aparece mezclado, como no distinguido, es la oposición entre lo real —el reino de la mezcla, del oxímoron— y lo ideal, el reino de las netas separaciones conceptuales, el reino de lo abstracto. De modo que en Anaxágoras —visto por Aristóteles— no hay ni cosmología ni teoría de las ideas, sino en todo caso, una mezcla de ambas. Lo primero, que en él no haya cosmología, implica, por ejemplo, que según Anaxágoras no hay hombre, sean éstos sustancias físicas o sujetos humanos. Lo único que hay, lo único que existe, es la pura mezcla (valga la paradoja, que aquí hay que tomarla literalmente), la "pura mezcla" de determinaciones, cualidades o propiedades sin propietarios, sin sujetos humanos o de otro tipo. En este sentido, ya Anaxágoras habría podido decir en su siglo, como Michel Foucault en el nuestro, que el hombre es una invención del siglo XVIII o —dicho con un doble o triple anacronismo— una invención del siglo IV antes de Cristo, el siglo de Platón y de Aristóteles; ya un siglo posterior a Anaxágoras. Y aquí la

paradoja también habría que tomarla literalmente, porque, según esta concepción anaxagórica, no hay ni sustancias, ni hombres, ni tampoco tiempo. Decía que en Anaxágoras no hay ni cosmología o física (ni, por supuesto, metafísica) ni teoría de lo ideal como opuesto a lo real, sino sólo una mezcla de realidad e idealidad, como la realidad fantasmal de “Brujas la muerta” (que elimina incluso el tiempo). Esto por lo que respecta al primer punto: que en Anaxágoras no hay cosmología propiamente dicha. Lo segundo –que no haya teoría de lo ideal– se ve claramente en el hecho de que para Anaxágoras, por ejemplo, la cualidad de lo cálido mismo, lo que Platón llamaría la idea de calor, es ella misma cálida. Cuando Sócrates en el *Parménides* está aplicando la autopredicación a las ideas –lo cálido es cálido, lo grande es grande, lo pequeño pequeño, lo igual igual, etc.–, no es en absoluto seguro que esté hablando en términos platónicos, lo que sí es seguro es que está hablando en términos anaxagóricos⁷.

Pero si nos quedáramos aquí, parecería que lo que Anaxágoras hace es reducir más bien todo a cosmología, a física, en contra de lo dicho hace poco: hasta las ideas serían algo físicamente real. Para darse cuenta de que esto, sin embargo, no es así, basta considerar que al mezclarse las ideas –las determinaciones, las cualidades, las propiedades sin propietario– unas con otras, es decir, al admitir que una idea pueda tener propiedades (por ejemplo, la idea de lo cálido la propiedad de ser caliente, etc.), ya no es necesaria una sustancia real como sujeto de tales propiedades, y al no haber sustancias, tampoco hay lugar para cosas físicas ni para cosmología o física que las investigue. Por eso, Aristóteles, para colocarse metafísicamente en la realidad física, necesita previamente mostrar la ineludibilidad de la sustancia, es decir, deducirla transcendentamente, cosa que hace al justificar el principio de no-contradicción. Pero esto es una larga historia que he contado en otra parte⁸.

Lo que aquí interesa retener es que Anaxágoras no puede aceptar la oposición fundamental entre el mundo ideal y el real, por así decirlo,

entre el mundo de arriba y el de abajo. Y no puede aceptarla porque, al no conocer sustancias (que son lo único que puede tener propiedades), tiene que atribuir propiedades a las mismas propiedades, como si, por ejemplo, un accidente (lo blanco, el contenido ideal "blancura") pudiera ser sujeto de propiedades esenciales o accidentales (o sea, pudiera ser blanco o negro o estrepitoso o silencioso, etc., etc.). El resultado es que todo está mezclado con todo; es el "*homou panta*", el caos originario y subsiguiente (pero no subsiguiente en el tiempo) con que Aristóteles caracteriza la supuesta cosmología anaxagórica para oponerse a ella con su propio así llamado sustancialismo y esencialismo, según el cual no todo se mezcla con todo, sino que la posibilidad de mezcla de propiedades depende en cada caso de la capacidad de la sustancia en cuestión para asumir unas y no otras. Si no, todo sería falso, o lo que es igual, el principio –esta vez no el de contradicción ("no todo es verdadero") sino de tercio excluso ("no todo es falso") no valdría. Aristóteles lo dice así:

[...] el argumento de Heráclito, al decir que todas las cosas son y no son, parece hacerlas todas verdaderas, pero el de Anaxágoras, al decir que hay algo entre los términos de la contradicción, parece hacerlas todas falsas; pues cuando se mezclan, la mezcla no es (ni puede ser, por ejemplo) ni buena ni no buena [la propiedad "bondad" tendría su propia propiedad y a la vez todas las demás propiedades, de modo que sería no tanto buena y no buena como ni buena ni no buena, porque nada sería precisamente lo que es]; de suerte que no es posible decir nada verdadero⁹.

Pero también esto es una larga historia contada en otra ocasión. ¿Qué hemos ganado con lo hasta ahora dicho sobre la cuestión de la permanencia y la fugacidad? Lo mejor para verlo es volver a Quevedo y, de su mano, a Rilke, y así también a la relación entre opuestos tales como sustancias y accidentes, profundidades y superficialidades, pero también entre filosofía y literatura.

*Roma, en tu grandeza y tu hermosura
huye lo que era eterno y solamente
lo fugitivo permanece y dura.*

Las cosas –sustancias o lo que sea, por ejemplo, sucesos tales como una guerra– son lo que perdura, lo que dura más o menos tiempo, lo permanente; lo que les pasa, en cambio, es lo cambiante y fugitivo. Roma sigue siendo la misma ciudad, pero Roma está siempre cambiando o modificándose. Permanece, porque cambia o se modifica. Ésta es una parte, la primera mitad, de la paradoja. La segunda es su inversión. Lo que pasa o, en palabras de Quevedo, lo que huye, lo fugitivo, es lo que era o es eterno. ¿Qué es eso? Eso son los accidentes, las propiedades, los puros contenidos ideales, por lo menos la mayoría de ellos. Por inapropiado que resulten esos términos ante una poesía, eso es lo que –trasladado al lenguaje filosófico– dice Quevedo y ocurre con Roma. Lo eterno huye y lo fugitivo permanece. ¿Cómo se explica esta paradoja, éste –si se quiere– oxímoron metafísico? Evidentemente los accidentes, lo que a Roma le pasa, huye o pasa. Los sucesos se suceden unos a otros. Pero ¿por qué son los accidentes lo eterno? Porque lo que le ocurre a Roma, a Brujas, o a lo que sea, siempre son contenidos ideales: que ahora es grande, gloriosa y antes pequeña o insignificante, o al revés, etc. El crecer o el disminuir, le pasa a Roma o a Brujas. Al crecer o disminuir, al adquirir o perder cualquier propiedad que no sea ella misma, Roma se va modificando. En este sentido, sólo lo fugitivo, lo cambiante, lo que se va modificando, permanece y dura. En cambio, lo eterno, una idea, no permanece, porque no se modifica, mejor, porque, al no tener ni poder tener propiedades, no se puede modificar. Lo único que resta a los accidentes es sucederse unos a otros, irse sustituyendo mutuamente, sin poder permanecer por no poderse modificar. Esta es la segunda parte de la paradoja. Nadie ha expresado la paradoja en su conjunto mejor que Kant en su *primera analogía de la experiencia* sobre la sustancia y el accidente¹⁰ :

El surgir y el desaparecer (de los accidentes) no son modificaciones [*Veränderungen*] de lo que surge y desaparece (de los accidentes). La modificación constituye un modo de existir que sigue al anterior modo de existir del mismo objeto. Todo lo que se modifica es, pues, *permanente*: sólo *cambia* [*wechselt*] su estado. Como ese cambio no se refiere más que a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser, podemos, utilizando una expresión aparentemente paradójica, decir lo siguiente: sólo lo permanente (la sustancia) se modifica [en este sentido, *cambia*]; lo mudable [al contrario, es decir, los accidentes] no sufre modificación alguna, sino cambio [en el sentido ahora de intercambio o de substitución], ya que unas determinaciones desaparecen y otras aparecen¹¹.

El mismo Paul de Man nos decía a propósito del poema sobre “Brujas la muerta” (*Quai du Rosaire*): “Esta experiencia del tiempo es en gran medida paradójica. Se conforma con todo lo que normalmente cuenta como lo opuesto a la permanencia y a la duración”¹². “Normalmente” quiere decir según el sentido común, pero no según esa lúcida perplejidad que, de acuerdo con J. L. Borges, es la metafísica.

La inversión a la que alude Paul de Man consiste en que lo que está muerto perdura, “Brujas la muerta” (la ideal), y no “Brujas la viva”, que ésa ya pasó (la real). Lo que a “Brujas la muerta” le falta es la sustancia, la realidad. Consiste sólo en accidentes, es una ciudad espectral. Los accidentes como tales, es decir, no como propiedades de una realidad viva, sino en su contenido ideal, son intemporales, en ese sentido eternos, y son eternos por estar muertos, por ser meras abstracciones de una sustancia que es lo único que existe realmente en sus cambiantes modificaciones. Lo espectral de la Brujas muerta consiste en que su unidad –como dice de Man ahora a propósito del poema *Al borde de la Noche*–

[...] no es una unidad escondida [en las profundidades], no está dada por la naturaleza [recóndita] de las cosas y en sus esencias, sino que se parece más bien al acoplamiento inconsútil ("*nahtlos*", sin costuras) de las piezas de un rompecabezas¹³.

En una palabra, son los mismos accidentes, los puros contenidos ideales lo único que queda en la Brujas muerta sin un sujeto vivo o real que pueda cambiar o modificarse. Lo único que cambian son los toques sucesivos de la campana de muertos. Pero éstos no cambian más que en el sentido de sustituirse unos a otros, porque ellos mismos también están muertos.

Mucho se podría decir de la necrofilia de la postmodernidad, palabras éstas ("necrofilia" y "postmodernidad") que utilizo sin el menor deje peyorativo. Pero lo que ahora más interesa va por otros caminos. Es un camino filosófico y no literario. La diversidad de ambos caminos es reconocida implícitamente por Paul de Man cuando escribe:

La evocación de Brujas como imagen de la modificación es en sí banal; si se redujera a ese tema, el poema resultaría de escaso valor. La reconquista de la duración al verse el sujeto acosado por el desaparecer del tiempo, es más provocativa, une la audacia de una paradoja con la perspectiva de la belleza, o, incluso, en la imagen de las uvas, del placer sensible al otro lado de la muerte¹⁴.

Por lo que se refiere a estos dos aspectos en los que de Man insiste, el oxímoron de permanencia fugaz, voy a seguir por unos momentos haciendo hincapié en el de la paradoja de la fugacidad de lo que es permanentemente cambiante. Al insistir en esto corro el riesgo –es un riesgo ineludible– de dejarme la poesía y la belleza por el camino. La razón de anclarme en ese aspecto, el más prosaico de todos (banal, desde el punto de vista literario, decía de Man), va a aparecer enseguida. Pero es significativo que el mismo de Man apunte a un tercer aspecto, el más importante desde el punto de vista filosófico, en la línea de lo que antes llamé oxímoron y él llama quiasmo. Cuando dice:

Pero la verdadera significación del poema no se explica por esas consideraciones temáticas [de significado], sino más bien por la complejidad y la riqueza de los movimientos que provoca el quiasmo originario. La oposición entrecruzada

de las categorías de realidad y reflejo [de realidad e idealidad, como en el Anaxágoras aristotélico] articula una serie de inversiones estructuralmente iguales: inversión de instinto e instrumento, de subida y caída, de interior y exterior, de pérdida y de recuperación, muerte y vida, tiempo y sonido, sonido y silencio. Una gran cantidad de inquietud retórica se encuentra en este corto texto poético, que, además, ofrece el aspecto inocente de una pintoresca descripción, de una tarjeta postal¹⁵.

¿Por qué mi insistencia mas bien en el otro aspecto, el de la paradoja de la permanencia de lo fugitivo? Porque nos lleva a detectar un importante malentendido que acompaña desde hace largo tiempo a la deconstrucción de la metafísica. El malentendido es pensar que ésta es, sin más, una doctrina de opuestos, y que basta con mostrar la infecundidad de tal doctrina para cumplir con el aspecto puramente destructivo de la tarea de deconstrucción.

Para enlazar con algo ya dicho antes: el malentendido consiste en creer que la metafísica en general conoce más oposiciones que la ya indicada, a propósito de Anaxágoras, entre el reino de lo real y el de lo ideal (oposición, por otra parte, que Anaxágoras, según vimos, desconoce); que, por ejemplo, la relación de sustancia y accidente es una relación de oposición. Esto vale, es verdad, para un determinado tipo de metafísica, aquella que ve lo real según el modelo de lo ideal, es decir, para la metafísica racionalista desde Duns Escoto, pero sólo vale para ella. Según esta metafísica el accidente tiene un ser o existencia propia que se opone al de la sustancia, como la inherencia se opone a la subsistencia. Pero eso es un grave error, no sólo para Aristóteles que, por supuesto, no conoce más existencia que la de la sustancia, sino también para Kant, cuya destrucción de la metafísica deja a la aristotélica intacta. Para decirlo con sus propias palabras:

Las determinaciones de una sustancia, que no son otra cosa que modos particulares según los cuales existe, se llaman accidentes (...). Ahora bien, si se asigna a

esa realidad presente en la sustancia una existencia (un ser) peculiar (por ejemplo, al movimiento en cuanto accidente de la materia), tal existencia recibe el nombre de inherencia, con el fin de distinguirla de la existencia de la sustancia, la cual recibe el nombre de subsistencia. Pero –añade Kant– de aquí surgen infinidad de interpretaciones erróneas. Es más exacto y correcto designar el accidente por el modo según el cual la existencia de una sustancia es positivamente determinada¹⁶.

Kant aquí no dice otra cosa que lo que Aristóteles dice al principio del segundo capítulo del libro IV de la *Metafísica*: que el accidente no existe, que no tiene más ser que el de ser la sustancia misma en una de sus múltiples y cambiantes modificaciones; por lo tanto, para seguir con el ejemplo de Kant, que el movimiento no se mueve ni se acelera igual que la idea de hombre no es un hombre, ni la de lo cálido es cálida, sino que lo que se mueve y acelera es el móvil y lo que es hombre no es el ser hombre sino, por ejemplo, el sujeto, Sócrates; y lo que es cálido no es el calor ni la temperatura, sino otro sujeto, humano o no.

¿Y en qué consisten los malentendidos –"las interpretaciones erróneas", decía Kant– de no entenderlo así, de dar al accidente un ser igual pero opuesto al de la sustancia como la inherencia frente a la subsistencia? Kant no lo dice, pero uno de ellos es indudablemente el de considerar a la sustancia –o, todavía peor, a su esencia– como un núcleo inmóvil y escondido, incapaz de actividad alguna, de desarrollo, y envuelto por un círculo de determinaciones que no la dejan ver. Lo profundo, lo misterioso, se opone entonces a lo superficial y patente, cuando en realidad la profundidad y –si se quiere– el misterio de las cosas está en su misma superficie y no deja de existir cuando penetramos las capas envolventes. Todo, en efecto, es superficie, pero la superficie es profunda, es decir,, inagotable. A lo profundo no se llega abandonando lo superficial, sino penetrando en ello, y la tarea es inacabable, y lo mismo ocurre con muchos otros supuestos opuestos. Sólo hay la oposición entre lo ideal y lo real. Con ella basta, puesto que lo ideal es en sí mismo el reino de las

oposiciones, de las determinaciones no mezclables. Al revés de lo que aparece en Anaxágoras que, por eso mismo, tiene que mezclar, no distinguir, entre lo real y lo ideal, resultando todo falso, que es la negación del principio de tercio excluso.

Lo dicho últimamente significa que toda la sustancia de lo que sea –no tiene que ser imprescindiblemente una cosa física– está en cada uno de sus accidentes, en cada una de sus determinaciones. Aquí radica la diferencia entre la llamada distinción de razón con fundamento *in re*, y la llamada distinción formal *a parte rei*. Esta última trata las determinaciones de las cosas (seres vivos, ciudades, acontecimientos, etc.) como si fueran partes, unas distintas o fuera de otras. Pero esto sólo se da en las determinaciones ideales en tanto en cuanto no guardan ya de por sí una relación, por ejemplo, definitoria. Lo que un movimiento signifique, su definición expresable por ejemplo en una ecuación diferencial, eso no se mueve, es una pura abstracción, está muerto, y, por tanto, es incapaz de recibir determinaciones que no lo definan. Mientras que en el movimiento de un móvil está todo el móvil, puesto que sólo se distingue de él en la abstracción conceptual. Alguna vez he oído decir en frase popular que esto es “cargarse al accidente”. Según como se mire, porque si con eso se quiere decir que es quitarle importancia, entonces no es así. Tanta importancia tiene el accidente que es la sustancia misma. En el movimiento que hace mi mano para escribir estas líneas está todo mi yo, todo mi ser. Ésta es la única profundidad que tienen las cosas. La profundidad está en todas partes (es decir, en cada propiedad, que no hay que confundir con una parte) y no en un lugar privilegiado, allá dentro, allá abajo o allá arriba (es decir, en una auténtica parte), un lugar al que sólo unos privilegiados, llamados filósofos o lo que sea, pueden acceder. Esos privilegios, esos cotos cerrados, se dan sólo en el nivel de la abstracción, en el que se constituyen las ciencias, pero también el conocimiento humano en general y la filosofía en particular. Sin abstracción no habría nada de eso; pero al filósofo corresponde distinguir entre los dos planos: el de las opo-

siciones y determinaciones nítidas, el plano ideal, y el de las mezclas e incluso identidades reales, el plano real: el *secundum rationem* y el *a parte rei*. "Hombre" se puede definir con dos palabras, según Aristóteles con una sola ("racional"); pero averiguar lo que sea un hombre es tarea para la que no basta una vida entera. La identidad entre sustancia y accidentes no es una identidad uniforme sino diferenciada, es decir, no es una identidad de tipo genérico. Esto se puede ver a propósito del predicado "racional" que, según Aristóteles, expresa toda la definición de "hombre". Aquí "racional" no es una diferencia que se añade al género sino la diferenciación misma del género. Igual que –el ejemplo es de Aristóteles en el mismo contexto (*Metafísica* VII, 12)– tener dos pies así o andando (por ejemplo, la pezuña partida en dos) no es más que un modo concreto de tener dos pies. No hay orden alguno en las determinaciones de una cosa ("tener pies", "tener dos pies", "tener dos pies de pezuña partida", etc.), porque esas determinaciones (*a parte rei*) no son distintas entre sí, sino una misma en sí misma diferenciada. (Es curioso que Frede y Patzig en su comentario de *Metafísica* VII lo pasen por alto y no comenten los textos más significativos al respecto). Con eso la crítica deconstructivista a la teoría aristotélica de la identidad metafísica (por ejemplo, en G. Deleuze, *Difference et répétition*, París, 1968, págs. 53-96) se cae por su base. Sólo valdría para la identidad genérica, que no es metafísica sino lógica. La crítica se dirige, pues, en realidad al racionalismo de la isomorfía entre orden real y orden ideal. (Propiedad no es parte, la propiedad de una cosa *es* la cosa, no sólo una parte suya. Con Aristóteles –pero también con Wittgenstein (*Investigaciones Filosóficas* I, 57)– hay que distinguir entre *color* y *pigmentum*).

Todo esto no significa que no haya diferencia alguna entre propiedades esenciales y propiedades accidentales, sino sólo que hay identidades necesarias –la de las propiedades esenciales con la cosa de que se trata– y propiedades contingentes –de las propiedades accidentales de la misma cosa.

Pero más que insistir ahora en esto, quisiera detenerme algo en el problema del conocimiento, porque esto nos pone otra vez en contacto con Rilke y la deconstrucción de la metafísica. La deconstrucción se dirige no sólo a o contra el concepto de sustancia –dejando, sin embargo, intacta, como hemos visto, la concepción aristotélica de la misma– sino también a o contra el concepto de sujeto.

Ya antes di algunos textos de Paul de Man al caso. Aquí hay otro:

La inversión del primado tradicional [de lo significado sobre el signo, lo representado sobre el representante], el cual pretendía encontrar la profundidad de la significación en un referente pensado como objeto (sustancia) o como sujeto, cuyo reflejo más o menos fiel es el lenguaje, se muestra en la poesía de Rilke de tal modo que en el acto se esconde en su opuesto (...) la prioridad de la *lexis* sobre el *logos* [del decir sobre lo dicho] es siempre patente¹⁷.

La inversión se opera con frecuencia en dos etapas: primero el sujeto se ve exteriorizado en los objetos, lo interior se hace exterior y real, es la prosopopeya; después, la exteriorización se resuelve en el cuerpo sonoro del poema mismo. El quiasmo va de dentro a fuera, y si se da un resultado es sólo el oxímoron dentro-fuera. Hay una indistinción de sujeto y objeto, la oposición desaparece.

La cosa (el que “la figura (sea) una metáfora del hacerse sonoro, no del hacerse consciente”, según de Man) es sorprendente –aparte de la sorpresa inherente al *logos* poético, de la que a mí no me corresponde hablar– sólo si se parte del sujeto autoconsciente de la metafísica moderna de la conciencia, del sujeto que se opone a los objetos. Tal oposición no se puede dar en la metafísica aristotélica porque aquí el sujeto, el *nous*, no es nada especial, nada que pueda oponerse a otra cosa, no cosa alguna sino pura apertura a todo. Un sujeto semejante no puede ser conocido. Conoce, eso es todo. Sabe que conoce, pero no puede conocerse a sí mismo, está perdido, por decirlo así, entre las cosas.

Con esto no quiero decir que la poesía de Rilke sea aristotélica como lo pueda ser, y de hecho lo es, la de Dante. Ni tan siquiera que la deconstrucción de la metafísica de la conciencia deje al descubierto la del *nous* aristotélico. Lo que sí quiero decir es que no hay que confundir el *nous* aristotélico con cualquier tipo de especialización, ni tan siquiera con el quehacer de los filósofos; que no es ni un instrumento de especialización ni algo propio sólo de una clase privilegiada, como pueda ser –a su modo, por supuesto– la de los filósofos o la de los literatos o poetas. En este sentido, no deja de tener interés la crítica al deconstructivismo de Paul de Man por parte especialmente de otro filósofo que, por lo demás, no rechaza para sí el título de postmoderno. Me refiero a Richard Rorty. Según Rorty, de Man no hace en último término más que sustituir el *logocentrismo* por el *lexiscentrismo*:

Nosotros los pragmatistas, no vemos razón alguna para elevar un altar a la literatura, el oscuro dios cuya voz es la “literaturalidad” (*literariness*) del lenguaje, en el mismo lugar donde antes se adoraba al radiante, efulgente *logos*. Los pragmatistas preferían no tener altar alguno, pero sí, en cambio, muchas galerías de arte, muchos escaparates de libros, muchos conciertos, películas, museos etnográficos, museos de ciencia y tecnología, etc., una gran cantidad de opciones, pero no una disciplina central y privilegiada. (...) El rechazo de la imagen tradicional del ser humano como conocedor no nos parece indicar que nos asomamos a un abismo, sino simplemente a una serie de alternativas¹⁸.

El pragmatismo por el que aboga Rorty no quiere sustituir imágenes pretéritas del hombre por otras nuevas como Paul de Man, imágenes centradas en una disciplina privilegiada que ahora sería la literatura. En uno de sus últimos escritos (*The Resistance to Theory*) de Man llegó a decir:

Siempre he mantenido que los problemas ideológicos y su extensión a los problemas políticos sólo se pueden abordar sobre la base de un análisis crítico lingüístico.

A lo que Rorty contesta:

La ausencia de una intrínseca naturaleza humana y por ende de obligaciones morales incrustadas en ella, nos parece a los pragmatistas compatible con cualquier decisión sobre el género de la forma de vida a llevar o el género de política que apoyar¹⁹.

En una palabra, Rorty ve la cuestión planteada en términos de un esencialismo aristotélico o no –por ejemplo, *de maniano*–, por una parte, y el pragmatismo antiesencialista, por otra. Independientemente de quién lleva razón hay un punto en que la instauración de una disciplina privilegiada –sea ésta la filosofía, la física, como también algún tiempo se creyó, o la literatura– es inaceptable, supuesto que todos los hombres –tengan o no una naturaleza común– sí posean eso que Aristóteles llamaba el *nous* y que, según él, no tenía naturaleza alguna. Sobre todo si esa disciplina olvida –cosa que por lo menos la filosofía no debería olvidar– que cualquier disciplina está abstraída de la vida misma a la que, en todo caso, le corresponde la primacía. En este sentido el cristianismo no es menos democrático que lo que pueda ser el pragmatista menos cristiano. Y esto se refleja incluso en el cambio operado por la literatura y estudiado por Erich Auerbach en su clásico libro *Mímesis*: de la separación de estilos, alto y bajo (*Stiltrennung*) antes del cristianismo a la mezcla de estilos, alto y bajo, (*Stilmischung*) después del cristianismo. Esto tiene bastante que ver con la mezcla o identidad diferenciada de determinaciones de cualquier cosa *a parte rei*. Pero ahora no es el caso.

Para resumir lo dicho y terminar propongo, ya que empezamos con Brujas y seguimos por Roma, terminar con otro ejemplo de ciudades, esta vez, sin embargo, de cualquier ciudad. El ejemplo es de Frege. Esto, junto con la ubicuidad del ejemplo, válido, como digo, para cualquier ciudad, significa que el contenido poético de la fugacidad juega aquí un papel todavía menor que últimamente. Espero, a cambio, que quede así tal vez más claro el posible alcance filosófico de las consideraciones anteriores.

El ejemplo de Frege tiene que ver con la pregunta: ¿Qué pasa cuando el número de habitantes de Berlín o de Brujas o de Roma, crece? Quine, cuyo holismo es marcadamente anaxagoréico, no tiene nada que objetar a la pregunta así planteada. Para él existen, en efecto, números variables, de modo que decir que un número crece no tiene nada de extraño. Es como si se hablara de la aceleración de la velocidad (o del movimiento) de una locomotora. Lo cual, a primera vista, tampoco tiene nada de especial. ¿Qué, si no el movimiento, es lo que se acelera? Sin embargo, bien mirado, no cabe hablar de un movimiento que se acelere, a no ser que uno esté dispuesto a recurrir al remedio tan heroico como inverosímil de números variables.

Los números crecen o se modifican tan poco como los accidentes, el movimiento o cualquier propiedad tomada en abstracto como un puro contenido. Lo que hacen los números de habitantes de Berlín o de cualquier ciudad es ir cambiando, lo cual no es lo mismo que crecer o disminuir, o sea modificarse. Cuando una ciudad crece lo que ocurre es que el número, pongamos, un millón cede el puesto al número, pongamos, un millón y uno, etc. El millón no ha cambiado en el sentido de variado, es decir, no se ha modificado, sino que ha sido cambiado por otro, en el sentido ahora de que ha sido sustituido por otro, o sea en el sentido de que en su lugar ahora hay otro.

Según Aristóteles, la pregunta ¿es lo mismo Sócrates que Sócrates sentado? es una típica cuestión sofística. Es sofística porque da la impresión de que, mientras Sócrates esté sentado, ambos, Sócrates y Sócrates sentado, son lo mismo. Pero ese no es el caso. Lo que es lo mismo no es Sócrates y Sócrates sentado, sino Sócrates y su estar sentado. Dicho de otro modo, no es Sócrates sentado el que está sentado, sino Sócrates. "How can we know the dancer from the dance" (cómo podemos distinguir el danzante de la danza) dice el verso final del poema "Among Children" de W.B. Yeats que Paul de Man también interpreta deconstructivamente, cosa en la que ahora no voy a entrar. La respuesta es: no, no podemos

separarlos (distinguirlos), porque lo único que existe es alguien que ahora hace esto y después lo otro. Es lo que niega Quine. Al fin y al cabo, para él Sócrates no es más que el ensamblaje de varios segmentos espacio-temporales. Propiamente hablando, Sócrates para él no existe, igual que tampoco existe para Anaxágoras o para los sofistas; lo que existe es más bien Sócrates-ahora, Sócrates-después, etc. No hay nada, pues, a lo que le pasen esas cosas: estar ahora sentado y después de pie, etc. Lo único que hay son tales procesos. Para decirlo brevemente. La ontología del proceso que en Quine y otros, incluido Paul de Man, viene a sustituir a la de la sustancia, no es más convincente que la teoría que acepta la existencia de números variables o de accidentes que se modifiquen.

Pues bien, la metafísica de Aristóteles se puede interpretar, también desde esta perspectiva actual, como un intento de hacer ver que la metafísica del proceso es tan inviable como la negación del principio de contradicción y del tercio excluso que lleva a admitir que todo es verdadero o todo falso. Por lo menos esta es la tesis que yo estaría dispuesto a defender. A mal dadas, contra viento y marea, incluso contra viento y marea reales, no fantasmagóricos.

NOTAS

¹ De Man, P., *Allegories of Reading*, p. 74

² *Ibidem*, p. 74.

³ *Ibidem*, p. 68 y ss.

⁴ *Ibidem*, p. 72.

⁵ *Ibidem*, p. 74.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Véase Furley, D.I., "Anaxágoras in Response to Parmenides", *Canadian Journal of Philosophy*, 1976, Suppl. Con vistas a subsiguientes desarrollos, es importante advertir que los problemas con que este Sócrates anaxagórico se encuentra aquí (Parménides, 131 A ss.) aparecen cuando la participación se considera como "captar lo participante sólo una parte (no la totalidad) de lo participado".

⁸ Cfr. "Die Einheit der aristotelischen Metaphysik", en *Philosophisches Jahrbuch*, 101/I, 1994.

⁹ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 8, 1012 a 21-28.

¹⁰ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, (sigo la traducción de Pedro Ribas con las modificaciones necesarias), Alfaguara, Madrid, 1982. En adelante: *KrV*.

¹¹ Kant, I., *KrV*, A 187 / B 230-231.

¹² *Allegories of Reading*, p. 74.

¹³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

¹⁵ *Allegories of Reading*, p. 75.

¹⁶ *KrV*, A 186 ss.; B 229 ss.

¹⁷ *Allegories of Reading*, p. 77.

¹⁸ Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, 1990, p. 132.

¹⁹ *Ibidem*.