

Joan-Carles
Mèlich

LA
FRAGILIDAD
DEL
MUNDO

Ensayo sobre
un tiempo precario

TUSQUETS
EDITORES



Joan-Carles Mèlich
LA FRAGILIDAD
DEL MUNDO

Ensayo sobre un tiempo precario

TUSQUETS
EDITORES

1.^a edición: marzo de 2021

© Joan-Carles Mèlich Sangrà, 2021

Tusquets Editores, S.A. – Avda. Diagonal, 662-664 – 08034 Barcelona

www.tusquetseditores.com

ISBN: 978-84-9066-928-0

Depósito legal: B. 2.489-2021

Fotocomposición: David Pablo

Impresión y encuadernación: Unigraf, S.L.

Impreso en España

Queda rigurosamente prohibida cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación total o parcial de esta obra sin el permiso escrito de los titulares de los derechos de explotación.

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

Índice

Pórtico	13
1. La pobreza del mundo	21
2. La razón desvalida	57
3. Los sistemas simbólicos	103
4. La seducción de la técnica	129
5. El imperio de la prisa	161
6. La ceremonia del adiós	189
Telón: Ética de la vergüenza	211
Apéndices	
Notas	221
Bibliografía	237
Índice onomástico	247
Agradecimientos	251

1 La pobreza del mundo

El mundo se pone a desfilarse, alejándose de mí, tal como desfilan las vallas cuando el tren se pone en marcha, como las olas del mar cuando el buque avanza.

VIRGINIA WOOLF, *Las olas*

Digamos, para comenzar, que mi historia nunca es completamente mía, que no me pertenece. Alguien que me precedió me pondrá un nombre y me contará quién soy y qué hago aquí. No existo sin un nombre que me ubique en un relato, sin un vínculo y una historia que otro me ha contado. Mi existencia comienza a partir de la narración de los sucesos y de los acontecimientos que me han precedido. La cuestión, entonces, no es «qué» o «quién» soy, sino «cómo» he llegado a serlo y también si puedo cambiar y transformarme en otro, en alguien distinto.

El nombre me recuerda que empecé «antes», hace mucho tiempo, y que nunca el pasado ha pasado del todo. Por eso, inevitablemente, mi vida está poseída por ausencias que se convierten en espectros que abandonan la escena, pero que de repente un día, tarde o temprano, vuelven a hacer acto de presencia. No todos los espectros son malévolos. Algunos resultan amables, pero hay otros que, en ocasiones, sin saber

por qué, nos traen recuerdos dolorosos y nostálgicos, y abren las puertas al nihilismo, al odio y a la venganza. En cualquier caso, no es posible elucidar a priori qué hará conmigo ese nombre, ni cómo el pasado que me ha sido legado operará en mi presente, ni por qué esa herencia no acaba de desaparecer de una vez por todas de mi vida y sigue habitándome a mi pesar.¹

En general, la filosofía no se ha ocupado de pensar la llegada al mundo. Bien o mal, desde el *Fedón* platónico, el gran problema metafísico no ha sido el nacimiento sino la muerte. Ahora propongo dar inicio a este recorrido con la pregunta: ¿qué es nacer? Aventuro, aunque sea de modo provisional, una tentativa de respuesta: es irrumpir en una secuencia temporal, en un mundo interpretado, en una gramática. No obstante, muy pronto uno se da cuenta de que hay algo que se le escapa, de que hay algo que no le es posible controlar, de que el mundo en el que ha nacido no es del todo propio. En mi nacimiento hay una experiencia extraña, algo así como un misterio que no podrá resolverse. No somos los dueños de nuestra propia casa, somos extranjeros para nosotros mismos.

Junto a esa primera experiencia irrumpen una segunda: mi existencia no está dotada a priori de un mundo natural y mi vida no está fijada en un estilo. A diferencia de lo que ha pensado la metafísica durante siglos, descubro que no poseo una esencia. Mi naturaleza es la artificiosidad. De ahí que no me quede más remedio que construir mi mundo, inventármelo, y dotarme de una «forma».

En las culturas arcaicas eso no era así. En ellas el mundo estaba «cerrado», y desde el momento del na-

cimiento cada individuo heredaba también un «modo de ser específico», no una «forma», pero sí una «especificidad». Sin embargo, al menos desde la modernidad, con Copérnico y Galileo, el universo queda «abierto». A partir de este momento, la relación con el mundo, y con lo que en él se encuentra, es inquietante, y no es nada fácil aprender a habitar en esa inquietud. Quizá sea un aprendizaje imposible, condenado al fracaso, pero a pesar de todo necesario, porque, de no ser así, la melancolía, el pánico o la angustia harán acto de presencia, y junto a ellos puede irrumpir una de las más importantes «formas de la fragmentación»: el vacío. Este tiene dos direcciones que a menudo convergen; ambas resultan terribles si aparecen en toda su radicalidad: la ausencia de sentido y la ausencia del otro. La sensación de no poder inventarnos un espacio cordial, de no poder habitarlo, de existir en un mundo mudo y vacío posee nuestros cuerpos hasta el punto de provocar heridas que no solo no podrán curarse, sino que ni siquiera llegarán algún día a cicatrizar.

Advierto que no hay que confundir vacío con disonancia. El vacío hace imposible habitar el mundo; la disonancia, en cambio, es lo que permite la existencia. Existir es habitar un juego de disonancias.² Por eso, como no podía ser de otro modo, el sentido de la existencia es frágil, es un sentido que no elude el sin-sentido. Como señaló Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, la evidencia absoluta y el absurdo son equivalentes, no solamente como afirmación filosófica sino como experiencia.³ Ni el sentido pleno ni el absurdo nihilista son formas de existir en el mun-

do. Para habitarlo es necesario situarse en el ámbito del sinsentido, que, como señaló Vasili Grossman, es el ámbito de la bondad y de la ética.⁴

La evidencia absoluta de sentido es el ideal de la metafísica, un ideal de luz que brilla en el exterior de la caverna. Por otro lado, como nos advirtió Albert Camus en *El mito de Sísifo*, el absurdo es la consecuencia de la experiencia de un vacío que hace del mundo un lugar inhabitable. Frente a ambos, el sinsentido es la disonancia que hará posible habitar (*humanamente*) el mundo, esto es, habitarlo en su finitud y ambigüedad. Es verdad que a menudo irrumpen el frío, la noche y la tormenta, y entonces el mundo se transforma en algo amenazador y cruel, pero otras veces resulta cordial y amable; en cualquier caso, para una existencia finita no existe el paraíso, y, por desgracia, a veces uno tiene la sensación de estar viviendo en un infierno, en un mundo infernal. Eso puede suceder porque, a diferencia del paraíso, el infierno es una posibilidad humana, histórica y situacional. El infierno es una posibilidad insoslayable, pero el nuestro no es ni el mejor ni el peor de los mundos posibles. Si hay algo que lo caracteriza es que se halla al otro lado del paraíso. Habitar el mundo es existir siempre en un trayecto, en una encrucijada.

Como en el lienzo de Caspar David Friedrich, cada uno de nosotros es un «caminante sobre un mar de nubes». De vez en cuando, nos detenemos ante un horizonte invisible. Esa imagen va a ilustrar el presente ensayo. De la misma manera que Zaratustra en la obra de Nietzsche, el caminante del cuadro abandonará su atalaya, desde la cual contempla el abismo,

y descenderá al mundo para procurar habitarlo. De las peripecias y dificultades de su habitar darán cuenta las páginas que siguen.

No sabemos adónde vamos, pero sí de dónde venimos. No hay alternativa para los seres finitos; mientras que el paraíso es el espacio de la Verdad, de lo Claro y lo Distinto, lo que se halla a su otro lado no es lo infernal sino lo sombrío. Si somos seres en el mundo es porque somos seres de sombras. El paraíso no está al alcance de nuestra condición porque es la negación de lo sombrío, la negación de la finitud.

No parece existir acuerdo entre los filólogos sobre el origen de la palabra «mundo». En Roma, el *mundus* era una cavidad circular en la que, en el momento de la fundación de la ciudad, Rómulo y sus compañeros habían lanzado la tierra de los lugares de donde venían. La fosa era considerada sagrada por los dioses del inframundo. En su origen el *mundus* era esa cavidad destinada a los muertos, y, por tanto, el espacio en el que, al lanzar la tierra del origen, se establecía un lazo temporal entre el pasado y el presente. Desde esa perspectiva, ser en el mundo es mantener ese lazo, esa tensión entre «lo que ya no está» y «lo que sigue siendo».⁵ Ser en el mundo es habitar una gramática que, de forma insistente y temblorosa, nos vincula a una historia y a un relato. Ser en el mundo, por consiguiente, es habitar un tiempo, una tensión, un vínculo.

Por otro lado, habría que recordar que «mundo» es también una de las palabras fundamentales para entender la finitud. Esa estructura de lo humano se expresa en su «mundanidad» o, lo que es lo mismo,

en su contingencia y en su historicidad. De ahí que esa palabra —«mundo»— no haya sido tradicionalmente un concepto fundamental de la metafísica. Más bien podría decirse que es un término incómodo para los metafísicos. Los griegos hablaban de la *physis* y del *cosmos*. Agustín de Hipona se refería al mundo solo en relación con Dios. En Kant, el mundo no desempeña ningún papel relevante, aunque en su antropología hace una distinción entre *tener* un mundo y *conocer* el mundo. En cualquier caso, la importancia filosófica del mundo no aparece en su forma radical hasta las obras de Schopenhauer, Heidegger, Wittgenstein y Hannah Arendt. Lo que hay que subrayar ahora es que ese será precisamente uno de los conceptos que tendrán un papel esencial en la crítica y en la destrucción de la metafísica.

Si de lo que se trata en este ensayo es de pensar la fragilidad del mundo y sus implicaciones existenciales, es necesario comenzar por aclarar qué vamos a entender aquí por «mundo». ¿Qué significa esa palabra? ¿A qué nos referimos al hablar de «mundo»? La respuesta no es fácil. Digamos, en primer lugar, lo que el mundo *no* es. No es un simple lugar, no es un mero espacio que pueda explicarse en términos de extensión. No es esa la característica que define lo que es el mundo para los seres humanos. No estamos en el mundo como está un pez en una pecera, no habitamos el mundo como el que vive en una especie de receptáculo. Tampoco es un conjunto de objetos y de seres entre los que vivimos. Y, sobre todo, el mundo no es algo que podamos dominar y configurar a nuestro antojo, porque posee un ámbito de indisponi-

bilidad, un ámbito que escapa al control, al uso y a la decisión. Como hemos dicho al principio, el mundo no nos pertenece, es inapropiable.

En sus *Elegías de Duino*, Rainer Maria Rilke nos ofrece una pista que será necesario seguir: «No nos sentimos seguros en el mundo interpretado», escribe.⁶ Esa es la cuestión: «mundo» e «interpretación» son inseparables. El mundo es la gramática que habitamos y que nos habita, la interpretación que nos posee y en la que vivimos. «El mundo es mi representación», escribió Arthur Schopenhauer al principio de su obra fundamental.⁷ Para el filósofo alemán, ninguna verdad es más cierta y menos necesitada de prueba que esta, a saber, que el mundo es un objeto en relación con un sujeto. Todo cuanto pertenece y puede pertenecer al mundo es siempre en relación con un sujeto, está condicionado por un sujeto y solo existe para ese sujeto. Pero Rilke da un giro importante. El mundo no es solo mi representación, es asimismo mi interpretación, la mía y la de los demás, porque significa en una «trama gramatical»; de hecho es eso, una «trama». Queremos decir que no posee una dimensión únicamente epistemológica, sino también narrativa, gestual y moral. En otras palabras, el mundo no es «lo que es», es «lo que significa». Las palabras conforman el tejido del mundo. Así pues, desde esa perspectiva, existir es ser en un mundo, habitar de forma disonante una incierta gramática.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que no es lo mismo «habitar» que «dominar». La voluntad de dominio que poseen los distintos sistemas sociales, y sus correspondientes «lógicas simbólicas», nos hizo

pensar que era posible esquivar la incertidumbre y que podíamos usar, manipular y conocer el mundo a nuestro antojo. No estábamos en lo cierto, porque el mundo no es algo que esté a nuestra merced. Si todavía hay mundo, y si seguirá habiéndolo en un futuro, es porque «hay algo ahí afuera» que no depende de nosotros, hay algo indisponible que afecta a nuestra existencia de un modo que desconocemos. Hay algo ahí que me forma y me transforma hacia una dirección que ignoro. Es la experiencia de Gregor Samsa en la novela de Kafka. Cualquiera día, después de un sueño intranquilo, quizá me despierte convertido en un «monstruoso insecto», pero las manecillas del reloj seguirán avanzando, la lluvia golpeará contra el alféizar de la ventana, y nada de lo que suceda habrá sido un sueño.

Si no se preserva y se cuida la ambigüedad y la indisponibilidad de «lo que está ahí afuera», la existencia deja de ser propiamente «existencia». El mundo pone un límite a la voluntad humana de dominio. Sin ese límite, la fragmentación y la muerte resultan irremediables, y mi existencia queda abandonada y vacía. Es evidente que no hay fórmulas mágicas ni libros de autoayuda que nos enseñen a cuidar la fragilidad del mundo y la vulnerabilidad de la existencia. Lo único que podemos hacer es devolver los derechos al arte y convertirnos en artesanos de nuestra propia vida. Pero para eso no queda más remedio que aceptar que existir es inventarse y asumir cada día el riesgo de precipitarse al vacío.

Demasiadas veces se ha imaginado la existencia al modo de un viaje interior. Aquí se tratará de pensar

todo lo contrario. Existir es salir de sí, lanzarse a una aventura en una tierra extraña que no dejará de serlo y en la que nunca se tendrá la sensación de estar en casa. En ocasiones puede que resulte un poco más familiar, pero será solo una sensación momentánea. Al poco la incertidumbre volverá a hacer acto de presencia. La extrañeza es una condición insuperable de la existencia.

Queda claro, pues, que, desde la perspectiva que aquí se adopta, el mundo es la gramática que permite establecer relaciones y lazos de dependencia, siempre frágiles e inseguros, sin los que no es posible existir. La existencia es estructuralmente relacional. A través de la gramática heredamos signos, símbolos, gestos y normas que nos vinculan a nuestros antepasados, a nuestros contemporáneos y a nuestros sucesores. Por ello no sería correcto identificar la gramática con el lenguaje, o con la lengua materna. La gramática es un universo sígnico, simbólico y gestual, y uno de sus elementos básicos es lo que he llamado *reglas de decencia*. Estas son formas que adopta la moral, y desempeñan un papel prioritario en toda formación. Son imprescindibles para habitar el mundo.⁸

Las reglas de decencia tienen que ver con las normas, pero también con los gestos. La moral opera en gran medida a través de la gestualidad que heredamos. Pensemos, por ejemplo, en la distancia social, en el saludo, en el hecho de ceder el paso a otra persona, en la mirada y en el vestido, en las maneras de sentarse a la mesa, en el sentido de la vergüenza, en el pudor, en los insultos, en el asco, en las fiestas, en los ritos de paso, en las ceremonias mortuorias, etcétera.

La vida cotidiana, que cualquiera de nosotros da por supuesto y considera evidente, tiene una estructura gestual que queda adherida a nuestros cuerpos al modo de una segunda piel. El mundo es el conjunto de esas reglas que nos preceden y nos ubican en un espacio y en un tiempo vinculándonos a los otros y obligándonos a depender de ellos.

Pero el mundo no es simplemente algo que se hereda y se incorpora, también es la exterioridad que resuena en nuestras entrañas y nos interpela. Ese es un aspecto esencial que habrá que tener muy presente. El mundo es lo que nos posee, pero, al mismo tiempo, es lo que no poseemos *del todo*. Es lo que incorporamos sin que deje de ser algo extraño que nos demanda. El mundo es un intruso que nos penetra al nacer y que no deja de hacerlo a lo largo de toda la vida, un intruso que nos inquieta de una forma insistente y muchas veces tremendamente incómoda; es verdad que, en otras ocasiones, lo hace al modo de una pareja amorosa, pero siempre provocando una resonancia insegura y ambivalente. No hay que perder de vista esa extrañeza, porque es ella la que nos impide vivir y disponer de lo que «está ahí» como nos venga en gana. Si lo extraño desaparece, si la extrañeza se difumina y el mundo deja de tener ámbitos oscuros, zonas siniestras e indisponibles, entonces la existencia aparece como algo claro y distinto y, como vamos a ver más adelante, puede acabar siendo capturada con facilidad por las lógicas de los sistemas simbólicos (lo sagrado, la fidelidad, el enemigo, el adversario, lo útil, el intercambio, la aceleración, la prisa, etcétera).

Habitar el mundo es intentar establecer un lazo cordial con él, significa aprender a vivir en la duda y el sinsentido, en la inquietud y la extrañeza. Al final de *La peste*, Albert Camus escribió que la alegría está siempre amenazada, que nunca hay, ni podrá haber, una victoria definitiva sobre la contingencia, sobre el sufrimiento y la muerte, porque el bacilo de la peste no desaparece jamás, porque está al acecho, dormido en la prosa del mundo, esperando una nueva oportunidad para irrumpir en nuestros cuerpos.⁹ Para un ser finito, la felicidad es una felicidad en la infelicidad.¹⁰

«No» es una palabra clave para aprender de nuevo a habitar el mundo. Vivimos una vida en la que se da un exceso de afirmación. O, dicho de otro modo, el mundo se ha roto por una falta de límite. No me refiero a un límite ligado a las instituciones, no estoy reclamando una especie de poder político o moral fuerte o absoluto, ni nada parecido. Se trata de darme cuenta de la necesidad de un límite que dependa de mí mismo. Antes de decir *no* tengo que aprender a decirme *no* y estar atento a lo que *no* es mío, a lo que *no* me pertenece.

Sabemos que el mundo es una gramática que nos habita desde el momento en que vivimos la experiencia del lenguaje como *lenguaje*. ¿Qué significa eso? Que sabemos de sobra que los nombres de las cosas no son las cosas, pero que, al mismo tiempo, resulta imposible pensar las cosas sin sus nombres. Dicho de otra forma, tenemos tan incorporada la gramática heredada que nos parece extraño que las cosas puedan nombrarse de otra manera, que en otros lengua-

jes se digan de otro modo. En la vida cotidiana participamos de una «experiencia de naturalidad» entre las palabras y las cosas. Al mismo tiempo, esa naturalidad es extremadamente peligrosa, porque tiene un lado oscuro que nos hace creer que el mundo es algo que está en nuestras manos, que nos pertenece.

¿Qué sucede cuando aparece el otro? Las palabras del amor, así como los insultos, no suenan igual en otras lenguas, no suenan de forma *natural* hasta que son incorporadas en la vida cotidiana, y, desde luego, no es nada fácil hacerlo. Desde el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, la filosofía se centró básicamente en el estudio de la relación con el otro humano: una conciencia solo obtiene reconocimiento en otra autoconciencia. De ahí a la mirada cosificadora que Jean-Paul Sartre describe en *El ser y la nada* hay un paso. El otro no es solo alguien a quien veo, sino alguien que me ve. Y sé, escribe Sartre, que no me ve como *alguien* sino como *algo*. Ese mendigo que canta bajo mi ventana, esa mujer que pasa por la calle, ese niño que juega son, para mí, objetos, no cabe duda.¹¹ El desarrollo de la lucha por el reconocimiento que tiene lugar en la *Fenomenología del espíritu* acaba, en Sartre, en cosificación, soledad y abandono. Merleau-Ponty denunció en *Lo visible y lo invisible* esa relación de alteridad sartriana que transforma a los seres humanos en objetos que se mueven mecánicamente.¹² Habrá que esperar a la «ética del rostro» del filósofo lituano Emmanuel Levinas para poder vislumbrar un cambio de rumbo. Pero no hace falta una relación de cosificación para que el otro llegue a ser aniquilado.

Las lógicas de los sistemas sociales operan a menudo de una forma más sutil; ordenan el mundo y clasifican a los otros como *humanos*, como *animales* (los hay vertebrados —mamíferos, aves, peces, reptiles, anfibios— o invertebrados) y como *objetos* —y cosas—. Al hacerlo así, despojan de dignidad a determinados seres a partir de una atribución categorial (o conceptual) y, en consecuencia, legitiman su trato dentro de la legalidad vigente. A veces ese trato supone su destrucción, su aniquilación.¹³ No es necesario, pues, situarse fuera de la ley, ni en un estado de excepción, para iniciar una política de exterminio. Al contrario, la crueldad opera al modo de un orden que no es básicamente epistemológico sino moral.¹⁴ Dicho de forma clara y breve: la moral es ontológica, es el trato que resulta de la clasificación que legitima el respeto, pero también la indiferencia y la destrucción de «eso», de ese cuerpo que ya no está protegido por el manto de la ley.

Ahora bien, en el mundo las relaciones de dependencia no se forman únicamente respecto a otros seres (como nosotros). Además se configuran en función de los objetos y de las cosas. Y esas relaciones resultan un modo de ser estructural de la condición humana. Por eso llama la atención el hecho de que, en general, esa «relacionalidad objetual» no haya sido estudiada con el detalle y la intensidad que se merece. La relacionalidad tiene que ver con un interés por lo cotidiano, por lo prosaico. «Prosa» no significa aquí lo contrario de lo poético, sino el carácter temporal, relacional, contingente, material, minúsculo, objetual y existencial de la vida. La filosofía metafísica que he-

mos heredado se caracteriza, en líneas generales, por un alejamiento del mundo y, en consecuencia, por una especie de indiferencia ante lo prosaico. Pero en la vida cotidiana no tenemos más remedio que arreglárnoslas con cosas; las podemos utilizar, admirar, cuidar, amar, coleccionar, destruir o ignorar. En cualquier caso, no hay existencia sin esa relacionalidad objetual.¹⁵ Ineludiblemente, al nacer tenemos que aprender a usar utensilios y objetos, y a adquirir sistemas de signos, de símbolos, de gestos, de reglas de decencia que nos permitan abrirnos al mundo e inventarnos (en parte) a nosotros mismos. De eso se ocupa la educación. Pero cuáles son esos objetos y esos sistemas es algo que no puede establecerse a priori, porque lo decidirá el mismo mundo.

La existencia humana se caracteriza por poder ser siempre «de otro modo». De ahí que las relaciones que establece con los objetos (materiales o simbólicos) también puedan serlo. En función del mundo (y de su posible colonización por parte de los sistemas sociales) se propondrán «competencias», esto es, «formas adecuadas de uso» de las cosas y de resolución de problemas cotidianos que se plantean en cada caso. Pero hay cosas con las que no es posible mantener relaciones de «competencialidad». Pienso en la escritura de una poesía, en la lectura de una novela, en la interpretación de una pieza musical o en el comentario de una obra de arte, por ejemplo. Ahí no hay competencia que valga.¹⁶

La filosofía de Martin Heidegger considera la relación de la existencia con el mundo. Existir es salir de sí, proyectarse, es un «poder ser», es ser en el mundo

y establecer, para bien o para mal, relaciones con las cosas. En su obra principal, *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), Heidegger colocó, más que ningún otro pensador, la vida cotidiana en el centro, y reflexionó en detalle acerca de los útiles o utensilios (*Zeuge*) y de las relaciones que mantenemos con ellos. Como él señala, esas relaciones con los objetos no son teóricas, sino pragmáticas. La mayor parte de las veces uno usa los utensilios tal como le han enseñado, de forma inmediata, sin pararse a pensar demasiado qué son y por qué funcionan así. En otras palabras, en nuestro habitar el mundo el trato con los objetos es prosaico; no es un trato cognoscitivo, sino situacional, contextual o incluso, podría decirse, existencial. Se rompe aquí con la idea de mundo como un espacio externo a nosotros, para pasar a concebirlo como un modo de ser relacional en el que estamos inmersos. Dicho de otra forma, el mundo no es algo que simplemente está ahí, en el exterior, sino una estructura de nuestro ser más propio.

En sus lecciones sobre «Hermenéutica de la facticidad» (1923), que anticipan algunas de las tesis fundamentales de *Ser y tiempo*, Heidegger aclara algo más esa cuestión al señalar que el mundo es «lo que ocurre», «lo que encontramos», lo que «nos sale al paso» (*begegnen*).¹⁷ A ese «ocurrir» lo llama «significatividad». La «significatividad» no es una categoría de la cosa que vincula el objeto a un contenido concreto, sino la manera de ser del mundo. El mundo es «significativamente», es «lo que significa». Pero ¿qué quiere decir eso?

En la prosa de la vida, no acostumbro a fijarme en

los utensilios que conforman mi mundo. Solo me detendré si dejan de funcionar. Escribo en un cuaderno, con pluma y tinta de color violeta. Imaginemos que, de pronto, la pluma deja de escribir. Quizá se haya acabado la tinta, pero descubro que no, que falla otra cosa, pero no acabo de saber qué sucede. ¿Es posible que se haya obstruido el conducto? Decido limpiarla a fondo. Lo hago con cuidado, solo con agua. La seco y vuelvo a cargarla. Ahora ya funciona, no hay problema. ¿Qué ha ocurrido? Me he detenido, he fijado mi atención en esa pluma, en esa tinta violeta, en ese tintero que estaba utilizando de forma natural, sin pararme a pensar acerca de su modo de ser, hasta que ha dejado de funcionar y me he visto obligado a tomar distancia de esos objetos que uso cada día y a los que no suelo prestar atención.

Me doy cuenta de que ningún utensilio está separado de una red de instrumentos. La pluma está junto al tintero, necesita el tintero y el cuaderno. Sin ellos no serviría para nada, no se podría usar, al menos para mí. Para un coleccionista, por ejemplo, la pluma no necesita nada más para tener significado, es un puro objeto de contemplación. En mi mundo, en cambio, cada instrumento de escritura remite a otros, y remite asimismo a los libros de mi biblioteca, que son puntos de referencia fundamentales para todo lo que escribo. Los objetos tienen «significatividad». En mi mano, la pluma traza un viaje, me permite pasar del libro al cuaderno, y viceversa. Al copiar literalmente el párrafo que ha llamado mi atención lo estoy convirtiendo en cuerpo, en parte de mi cuerpo, y es posible que su sentido sea para mí tan intenso que nunca

lo olvide. Pero eso no lo sé a ciencia cierta. Habrá que esperar. En cualquier caso, en el trato con los objetos uno se da cuenta de que el mundo no puede reducirse al espacio habitable; al contrario, es una estructura existencial que muestra que mi vida está fuera de sí misma, expuesta a lo otro, a la exterioridad, que las cosas están, al mismo tiempo, ahí afuera y dentro de mí, porque soy yo el que las usa, el que les da «significado».

Lo que hace del objeto un *útil* es su «pragmaticidad», es *algo para*. En sentido estricto, eso significa que no es si no está en relación con una «totalidad significativa», es decir, con un conjunto de objetos. La pluma, el tintero y el cuaderno están encima de la mesa y los utilizo para escribir. Pero, en mi mundo, esos útiles también están enlazados con otros objetos, quizá más lejanos y aparentemente separados e independientes entre sí, como el equipo de música en el que gira el vinilo de los *Nocturnos* de Chopin, el ventilador o la taza de té que me acompaña en la escritura. No hay, pues, algo así como una *relacionabilidad objetiva* que pueda establecerse a priori y ser recogida en un manual de instrucciones. La totalidad significativa escapa a la lógica técnica. Para entrar en mi mundo, para que alguien me comprenda, será necesario que conozca mi «universo objetual», en el que se expresa esa exterioridad vital, una exterioridad que es uno de los aspectos fundamentales de mi existencia. Es el uso que doy a las cosas que me envuelven lo que configura su significatividad. Pero no solo eso, porque en el uso se agota el significado, pero no el sentido.

Los seres humanos, en cuanto que seres que habitamos mundos, somos cuerpos en relación con materialidades que viven, aunque sus vidas no son consideradas *vidas* por las lógicas de los sistemas simbólicos dominantes. A menudo una de las distinciones entre los cuerpos es la que establecemos entre los seres animados e inanimados, entre los seres vivos (animales, plantas) y la materia muerta (cosas). ¿No sería ya hora de repensar esas distinciones? Para aprender de nuevo a habitar el mundo habría que enfrentarse a la «vida material de las cosas», porque si no lo hacemos se genera *de facto* un proceso de despreocupación e indiferencia, como si solo hubiera que cuidar de los seres (biológicamente) vivos y todo lo demás no perteneciera al mundo o fuera accesorio.

Hemos dicho que los utensilios se caracterizan por su dimensión pragmática y por su pertenencia a una totalidad significativa, pero ¿nada más? La sola percepción pragmática nos oculta el mundo en cuanto *mundo*. Por eso conviene transformar nuestras relaciones con él y no contemplarlas desde nuestro posible beneficio, como si lo que no pudiéramos utilizar para nuestro propio provecho ya no fuera interesante. La pregunta «¿para qué sirve?» bloquea la percepción. Para existir hay que transformar los «útiles» en «objetos» de preocupación y de cuidado. Los seres humanos tienen que distanciarse de un mundo en el que reina la lógica de la utilidad, para poder existir en el disonante fluir del tiempo.

No sé si el sentido puede encontrarse, pero lo que es seguro es que si se encuentra no será en la pragmatidad. Lo útil provoca un bloqueo y una negación de

sentido, no solo porque no es posible hallarlo sino sobre todo porque ofrece un único sentido. Las «calles de dirección única» son aquellas en las que nada tiene sentido. Tanto el nihilismo (la negación del sentido) como el absolutismo (la afirmación de un único sentido) niegan el sentido finito de la existencia y del mundo, niegan el «sentido del sinsentido», el sentido vacilante y precario. Al respecto, sugiero reflexionar sobre el hecho de que un objeto posee una dimensión irrepetible que nada tiene que ver con su valor monetario ni pragmático, una dimensión que escapa a su uso, que, pudiendo ser totalmente inútil, le da un valor singular. Si un sistema social captura el utensilio y le da un único valor, mi mundo se empobrece.

Uno de los filósofos contemporáneos que se ocupó de forma más sutil del significado existencial de los objetos fue Remo Bodei. En su libro titulado *Generaciones*, Bodei sostuvo que las cosas materiales están cargadas de resonancias inmateriales (personales, familiares, sociales) que heredamos. Precisamente por eso, porque son el resultado de una herencia, esos objetos poseen, para bien o para mal, una resonancia afectiva (un *alma*) que no puede reducirse a su pragmatidad y que también queda incorporada a su totalidad significativa.

El alma de las cosas surge de manera intensa a partir de la muerte de sus propietarios y, por lo mismo, en el momento de la transmisión de la herencia (con su carga simbólica). Es evidente que lo que aquí tiene lugar no es una mera donación de un útil o un instrumento, sino la revelación de un mundo. Lo que recibimos en herencia de nuestros antepasados no son

simplemente objetos o bienes materiales, sino «cosas matéricas» en las que están sus huellas. Nuestro mundo es inimaginable sin la «matericidad» de esas cosas, sin la presencia de las huellas de los otros ausentes. Esas huellas no tienen que ver con el uso, con lo pragmático, sino con lo existencial. En la lógica que está colonizando el mundo, que es una lógica de la prisa y de la novedad, lo existencial es un valor a la baja. En esa lógica técnica, la singularidad de las cosas no importa, por eso se convierten en simples objetos, en utensilios que pueden (o incluso deben) ser cambiados por otros (supuestamente) mejores o más novedosos. Si lo existencial es un valor a la baja, la novedad, en cambio, es todo lo contrario, un valor en alza, incuestionable y dado por supuesto.

Además de con los objetos y con las cosas, establecemos también relaciones con lo que podríamos llamar «obras». Una obra es algo que siempre acompaña al autor, algo que nunca se deja atrás y sobre todo algo en lo que el material no es casi nada y el ensamblaje lo es casi todo. Una obra nunca se detiene, siempre está en movimiento, es algo abierto, abordable para cualquiera y no desgastable por el uso. Si el ejemplo más claro de «cosa matérica» es un libro, el más claro de obra es la escritura, el texto escrito. Pero no cabe duda de que se podrían encontrar otras expresiones de esas obras en la vida cotidiana. Lo importante aquí es el ensamblaje y la apertura. O, dicho de otro modo, su inacabable transformación. Un texto no termina nunca de escribirse, no puede abandonarse al salir de viaje porque se agarra al cuerpo del escritor como una segunda piel. Eso sucede en general con todas las obras.