

Colmenario



Ángel vengador, 1997, acrílico y óleo sobre tela, 181 × 100 cm.

José Blanco Regueira: la filosofía como vocación de desgracia

*Para Mijail Malishev,
con respeto y afecto.*

Ojalá que la muerte valiera al fin un poco más que la cloaca
histórica que fuimos habituados a designar como "presente".

JOSÉ BLANCO REGUEIRA

NOTA INICIAL

 Conocí a Blanco Regueira cuando ingresé a la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, en 1995, para cursar la carrera de filosofía. Larga era ya la fama de ese hombre callado, de paso quedo y mirada discreta. Recuerdo, no sin tristeza, que los alumnos corrimos a su encuentro para que nos impartiera clases; no obstante, su horario estaba dispuesto de tal forma que su carga de trabajo se concentraba en el turno vespertino. De 1995 a 1998 muchos escuchamos a Blanco; todos le reconocíamos su capacidad y talento, pero contadísimos participaban realmente de sus reflexiones. Y no es que Blanco Regueira haya sido elitista o exclusivo para algunas cuantas mentes; lo cierto es que hay pocas mentes habituadas a pensar con rigurosidad y a poner las palabras donde deben ir. Y el maestro tenía esa virtud. El conocimiento que mostró respecto al lenguaje fue crucial para que, como filósofo, tuviera una disciplina sorda al elegir los términos correctos.

Por 1998 cursaba el tercer año de la carrera y pude, por invitación de mi amigo Antonio Cajero, comentar el texto *La odisea del liberto*.¹ Mi participación en esa actividad fue, además de sorpresiva, fundamental. Había revisado ya el texto y —debo confesar— hube de leerlo dos veces más para preparar mi comentario. Fue la primera vez que compartí la mesa con el maestro. Ahora, cada vez que vuelvo al libro, leo su dedicatoria: “Para Germán Iván, en agradecimiento por su participación apasionada en la presentación de este librito”. Luego de esto, me dediqué a hurgar por todos los rincones para hallar los escritos de Blanco. Estuve al pendiente de un ensayo² que publicó en *La Colmena*, el cual gentilmente me obsequió cuando anduve de curioso en una de sus clases.

Poco después enfermó. Muchos temíamos lo peor. Pero, contrario de lo que creímos, ese mismo año apareció *La camisa de mister Garland*, su primera incursión en la narrativa y cuya edición no logró satisfacer las expectativas del autor. Se rehusó a presentarla, pero tuve el atrevimiento de hacer a dicho texto una reseña (la única en aquel entonces, porque tiempo después apareció una más en una revista de la Universidad Complutense de Madrid). Le entregué personalmente el escrito ya publicado, me despedí de él y pude advertir, para mi sorpresa, que se sentó en una de las bancas del patio de la Facultad para leerla. Tiempo después lo encontré nuevamente en la escuela. Me invitó un café y comentamos su novela. Allí me dijo que se sentía muy contento y triste a la vez. Contento porque seguía escribiendo y triste porque advertía que hallaban poco eco sus meditaciones entre los estudiantes. Yo le dije que tenía la impresión de que escribía no sólo por la necesidad de comunicar sino porque no hallaba en la Facultad interlocutores suficientes o, por lo menos, eficientes; gente que pudiera asumir un compromiso de verdadero diálogo, es decir, de verdadera reflexión. Sin contestar, sólo atinó a dar un sorbo a su té y bajó la vista.

Después vinieron la traducción de *El estoicismo*, algunos ensayos y conferencias (a muchas de éstas pude asistir). En 2000 salí de la Universidad y no volví a ver al maestro Blanco hasta 2003, con motivo de una conferencia que dictó. Al término de ésta, me acerqué para saludarlo y pedirle me dedicara el que fuera el último libro que pudo ver editado: *Estulticia y terror*. Lo hizo con gusto, expresándome su deseo de que fuera yo uno de los comentaristas de su obra. Acepté con beneplácito y pude, en junio de ese mismo año, compartir nuevamente con el maestro un espacio para verter una opinión (únicamente eso) sobre su texto.³ En aquella ocasión comenté su libro junto a Delfina Careaga, Augusto Isla y Christopher Morquecho; este último, su alumno en aquel entonces. Luego se presentó la oportunidad de establecer dos o tres contactos. Lo visité en su pequeño despacho para revisar un trabajo que realizaríamos juntos; más tarde, no obstante, llegaron el viaje a su patria y su muerte. Aún recuerdo sus palabras,

1 El texto leído en la presentación del libro apareció publicado con el título “La odisea del liberto o el delirio de la modernidad” en *Confluencia Centro-Sur, revista de la ANUIES* (Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior), núm. 7, México, 2002.

2 Me refiero al texto titulado “Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)”, *La Colmena*, núm. 17, 1998.

3 Mi comentario, con el título “*Estulticia y terror* o sobre el ejercicio metódico de la desvergüenza”, apareció publicado en el número 39 de *La Colmena*, 2003.

en diciembre de 2003, cuando gentilmente me llamó: "Tengo que ir a España. Murió mi madre y estaré con mi padre. A mi madre ni siquiera la pude sepultar. Yo, mientras tanto, he tenido complicaciones con mi salud pero debo hacer ese viaje que, tenlo por seguro, no es precisamente un viaje de placer".

¿Tendría José Blanco enclaustrado el presentimiento de su muerte? Siempre lo tuvo. La filosofía no fue para él sino un ejercicio cotidiano. Hizo de la reflexión su forma de vida, y gracias a esto aprendió a no apegarse a aquella con exceso. Su mesura y su actitud personal, carentes de ostentaciones y adornos, las llevamos en la mente como el recuerdo agradable de un hombre sensato y sesudo, que desbordaba inteligencia.

JOSÉ BLANCO REGUEIRA: EL HOMBRE Y EL MAESTRO

Más que un profesor de filosofía, Blanco Regueira tuvo una auténtica existencia filosófica. ¿Qué quiere esto decir? Que el pensador de La Coruña supo vivir y comprender su tiempo, entender los valores que marcaron al hombre y la sociedad de su época, ir en contra de las reglas de una colectividad cretinizada y, lo que es más, supo advertir que la historia de la filosofía no es sino la historia que el hombre ha hecho de sí mismo, las distintas miradas de los ojos —en algún tiempo cegados y hoy en blanco— con que el hombre ha querido mirarse y construirse a su manera.

Una existencia filosófica entraña —me parece— la posibilidad misma de fusionar la aprehensión y el desapego. Blanco Regueira conoció la historia de la filosofía pero no se redujo a ella, sino que comenzó a filosofar por cuenta propia. Y digo *comenzó* porque advierto que, de no haberse dado su muerte, su producción aún sería más amplia. La obra del maestro Blanco quedó trunca; sin embargo, entraña cuestiones valiosísimas. Ésa es la apreciación que me queda luego de revisar sus primeros trabajos y reconocer en ellos una mezcla de erudición, rigor hermenéutico y exégesis. Pero mejores aún son sus últimos ensayos pues, desde mi perspectiva, van más allá del conocimiento y del dominio de la historiografía filosófica, y constituyen en sí mismos un pensar propio.

Creo, entonces, que hay un José Blanco Regueira académico y formal, acorde con la profesión misma de la filosofía; y otro que emprende en los últimos años una auténtica carrera filosófica. En el primer caso, las labores de docencia e investigación que realizó fueron fundamentales; lo fueron también sus traducciones, conferencias y cursos impartidos en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) y en algunas otras instituciones del país; así como, su preocupación por la didáctica de la filosofía, la cual le llevó a preparar la *Antología de ética* que —se quiera o no— ha sido durante muchos años esencial en los cursos sobre esta asignatura en la educación media superior.⁴ En este mismo rubro, es decir en el de académico, caben sus participaciones —casi forzadas, por cierto— en Coloquios Nacionales e Internacionales de Filosofía,

4 No deja de ser curioso el hecho de preparar una selección de lecturas en torno a la reflexión filosófica de la moralidad, y de advertir a los lectores en la *Introducción*: "Iniciar al alumno en el arte del comentario de textos no es tarea fácil, máxime dentro de un sistema de enseñanza que se ha caracterizado tradicionalmente por evitar en lo posible el contacto con las fuentes directas, mediante el recurso, a menudo abusivo, a simples manuales o compendios históricos" (Blanco, 1988: 8).

como los realizados en Zacatecas o Querétaro. De igual forma, destaca su participación en tareas administrativas, pues fungió como coordinador de posgrado en la Facultad de Humanidades de la propia UAEM.

Respecto al segundo caso, Blanco Regueira es recordado como un filósofo auténtico y un hombre solitario, meditabundo y brillante. Según lo califican sus propios colegas, fue inaccesible intelectualmente para muchos y tremendamente radical para otros. Tuvo, sin duda, una existencia filosófica que ahora está dando de qué hablar con mayor fuerza. Calificado por algunos como antisocial, intelectual conformista, autor difícil y profundo, autoexiliado, incomprendido, controvertido, hedonista, rebelde o marginado, lo cierto es que el maestro Blanco fue un hombre modesto y un pensador destacado. Fue, desde luego, un prolijo ensayista y gran estilista. Tuvo, entre otras, la nada despreciable virtud de saber usar la expresión precisa en el momento oportuno. El maestro Blanco fue, como él mismo apuntó, “un aficionado a pensar”.⁵

Ajeno al burocratismo, desilusionado de la política e incluso de la academia, el filósofo español se convirtió, para algunos, en un padre espiritual; para otros, en motivo de envidia. Quienes tuvimos la oportunidad de tratarlo, advertimos en él una pasión extrema por la filosofía, esto es, un deseo auténtico por someter a examen la vida. Transmitió, como pocos, la necesidad de preguntar; y enseñó, con el ejemplo, que el filosofar es una necesidad que, no obstante, siempre ha sido cosa de unos cuantos.

Cabe decir que nuestro autor utilizaba los *años sabáticos* para dedicarse asiduamente a dos actividades que en él resultaron esenciales: leer y escribir. Tuvo la fortuna, en el primer aspecto, de acceder a obras en su lengua original, eso sin pasar por alto el uso y dominio que tuvo del español; en el segundo, señaló en más de una ocasión que, como parte de una tarea autoimpuesta, escribía por los menos una página al día. Lector asiduo y escritor penetrante, José Blanco Regueira fue un filósofo que, a diferencia de lo que muchos creen, no se negó a dialogar sino que entendió, tempranamente, lo vano de hablar cuando los otros no están dispuestos a escuchar. En este sentido, se opuso muchas veces a participar en debates o a presentar sus libros, afirmando que lo primero era “circo” y lo segundo nada tenía que ver con un evento social: “Mis libros no son quinceañeras”, llegó a decir; y no sólo se oponía a este tipo de actividades, sino que le parecía irrisorio hacer alarde del conocimiento cuando él mismo subrayaba el carácter bufonesco de la pretensión de saber.

Como puede uno suponer, hay en la obra de este pensador aportaciones y planteamientos que tocan la cuestión antropológica, epistemológica, ética, metafísica, ontológica y política. De ello hablaré en otra ocasión, ahora me concentro en lo que, me parece, es su visión acerca de la filosofía.

LA FILOSOFÍA: DISPENDIO DEL PENSAMIENTO Y VOLUNTAD DE VERDAD

Toda filosofía, subrayará nuestro autor, “[...] es en sí misma una conducta y [...] toda deliberación en torno al conducirse envuelve y exige un modo de pensar el mundo”

5 En *La camisa de mister Garland* escribió: “Ahora que lo pienso, yo siempre he sido aficionado a pensar, pero antes no me preocupa tanto el satisfacer esa afición como ahora, que es desgraciadamente cuando menos fuerzas me quedan para ello” (Blanco, 1999: 13).

(Blanco, 1997: 37). Blanco Regueira reconoció tempranamente este maridaje entre pensamiento y lenguaje. En la conferencia dictada por él y titulada *Letra, sangre y pensamiento*, intentó mostrar que este último es una condena y que todo intento por librarnos de él no consigue sino hundirnos cada vez más en su boca oscura. De esta forma, anticipándose incluso a George Steiner⁶ para quien el pensamiento se liga con la melancolía, nuestro autor ya había advertido que el hombre se halla reducido a su propio pensamiento; y este último, maniatado al lenguaje. El lenguaje es, esencialmente, *representación*. Si lo entiendo correctamente, Blanco advierte que es en el escenario del lenguaje donde el hombre busca adueñarse del ser y, desde luego, del tiempo. El lenguaje es representación, puesta en escena de un mundo de signos.

En la conferencia referida estableció una analogía entre pensar y sangrar para referirse a un hecho importantísimo: el pensamiento es gasto, consumo, desembocadura, desborde. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el pensar se equipara a un derroche, un dispendio, un despilfarro. En él no hay economía, porque éste no parte de la voluntad. No cabe en el pensamiento la administración o el ahorro, porque en dicha actividad no aparece la libertad, la determinación. Ésta, como mostrara dolorosamente Freud, no es sino otra de las ficciones que el hombre ha ideado para hacer soportable su *stare* en el mundo.

Pensar entonces es sangrar, desaguarse, dar salida al pesar. Pensar filosóficamente es dolerse, *asumir una postura* ante la angustia, aprender a digerir lo intragable. Al intentar alcanzar tal propósito, el pensamiento se vincula con —y se vehicula por— el lenguaje. El mismo Heidegger afirma que si los mortales son, son gracias a éste. A través del lenguaje se evoca y se convoca la *significación*. Aunque éste, en esencia, falsea la realidad. Recordemos las palabras de su amigo Ariel Ortega:

Del mismo modo que los neuróticos estúpidos no tienen más posibilidad que la novela familiar, los neuróticos inteligentes hacen filosofía. Aquéllos cubren con una trama de reglas morales la libido [*sic*] reprimida, éstos velan el consuelo de la peor religiosidad con conceptos generales, y esto, como bien lo sabe la más elemental lógica, quiere decir con conceptos vacíos. (Ortega, 1990: 22)

Ya en la novela *La camisa de mister Garland*, su protagonista se pregunta: “¿para qué evoco formas, movimientos y colores, ahora que el sitio de la realidad ha sido ocupado ya por el olor? ¿Qué potencia es la que empuja al espíritu humano a tergiversar sistemáticamente lo real para vivir rodeado de sueños que en modo alguno lo rescatan de la desdicha?” (Blanco, 1999: 21). El mundo del hombre parece ser, como lo apuntó genialmente Friedrich Nietzsche, una confusión de delirio y deseo. El mismo filósofo alemán, en el texto *Más allá del bien y del mal*, llegó a referir una especie de bobería (*niaiserie*) necesaria precisamente para conservar seres como nosotros. Por eso dijo que “[...] el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falseara permanentemente el mundo [...]” (Nietzsche, 1999: 25-26).

6 (Cfr. Steiner, 2007). Una reseña que elaboré sobre este texto apareció en el número 56 de *La Colmena* (2007), bajo el título *Pensamiento y nostalgia*.

Nietzsche duda de que un “instinto de conocimiento” sea el padre de la filosofía. Más bien piensa que hay un afán de dominio en todo filósofo, aunque también vive implícito un servilismo en todos ellos respecto a una tiranía. Este último emerge, precisamente, cuando se gesta en el hombre la aspiración a un saber que ha sido bautizado como “la verdad”.

Blanco Regueira ve en la filosofía una especie de “avaricia ingénita expresada en el culto al conocimiento”, y habla de ella calificando este impulso como un “Horrible vicio que se consume en la voluntad reiterada de guardar el todo en la memoria. ¡Como si pensar hubiera de reducirse a ponerse en guardia y a ponerse a resguardo en lugar de arrancarse a sí mismo! ¡Como si el pensamiento fuera retorno al hogar antes que pasión apátrida y guerra santa!” (Blanco, 1990b: 8). Más de una ocasión dejó entrever que el origen de la filosofía es producto de una experiencia delirante, una pasión enferma por llevar al matadero al sentido común. Filosofar es llevar escondido en las entrañas el deseo de una dominación, el ansia de entender *por la fuerza* lo que nos acontece.

A la usanza de Nietzsche y del propio Heidegger, Blanco entiende la insidia de la Razón, las asechanzas de un pensamiento que es, por esencia, *violento*:

Como ya había intuido claramente Nietzsche, y como Heidegger demuestra en términos ontológicos, la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento «violento», que, al privilegiar categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras, en el culto del *arché*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base ante el cual reacciona con un exceso de defensa. Todas las categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa «primera», el hombre como «responsable»; pero también la voluntad de poder, si se la lee metafísicamente como afirmación, toma de poder sobre el mundo) son categorías violentas [...]. (Vattimo, 1999: 9)

Este filósofo español destaca la existencia de una *Razón que impera* y que condena al hombre a ser un sujeto *depotenciado*, un ser expósito, “sin sentido, sin figura, sin identidad”. Un ser que ha de abrirse paso entre las entrañas de una *Razón* que fija representaciones y deslinda la verdad de la mentira, la esperanza de la ilusión. La *Razón Oficial* —a la que me referiré en breve— desempeña, según el maestro Blanco, “un horrible designio ortopédico” cuya función es forzar un estado de cosas delimitando la actuación del hombre al sojuzgarlo.

LA FILOSOFÍA COMO NECESIDAD Y NECEDAD

Como sostuvo muchas veces, la filosofía tiene como fuente la necesidad y la necedad. Necesidad de sentido, de respuestas a preguntas insondables. Es un *convertere*, una vuelta. “Heidegger trató de enseñarnos a pensar el ser de toda tenencia a partir de una repetición fundadora. O dicho en voces más campesinas y cazaras, sólo hay lo que vuelve, sólo se abre lo que hay a partir de un giro, de una vuelta (*Ukehre?*) que no es la vuelta de tuerca, sino la Vuelta que hace posible la existencia de toda tuerca, de todo concepto operante, de toda ciencia, de toda técnica” (Blanco, 1996a). Esto quiere decir que la filosofía, más que un remontarse, más que un retro-*traer* el pensamiento de otros tiempos, es una *vuelta al pensamiento mismo*. A decir verdad, esta *vuelta* poco o nada tiene que ver con el ansia de reparar una falta producto de la negligencia del

propio pensar; más bien, se liga a un olvido, *el olvido del ser* que, como parece señalar Heidegger, no es casualidad sino destino.

Blanco Regueira señala que este olvido se vincula forzosamente con una especie de sordera esencial. Por eso dice:

[...] lo que Heidegger descubrió en su régimen discursivo como reiterada omisión de la pregunta por el Ser, no hay que buscarlo tanto en los márgenes de silencio cuanto en el estruendo de una Voz Imperial que nos ensordece. Pues no puede haber nunca Imperio sin estrépito obnubilante, es decir sin la reacción de un efecto duradero de sordera incapaz de reconocerse a sí mismo.

[Esto explica porque] Los tiempos modernos son inseparables del ruido de la fábrica, de lo que en el trabajo habla sin poderse escuchar. El trabajo estaría entonces prefigurado como destino en cierta sordera esencial al *cogito* [...]. (Blanco, 1997: 22)

Esta sordera esencial —que es también ceguera y minusvalía— tiene que ver con la indigencia que Hölderlin evocara en su poesía, esta última plagada de nostalgia. “Pero la nostalgia que se apodera de Hölderlin no es la melancolía de un ángel exiliado que recuerda el paraíso perdido. Es más bien esa «extraña nostalgia del abismo»” (Guerra, 2005: 128).⁷ Esto quiere decir, como expresa el autor de *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)*, que Heidegger nos enseña a ser ciegos de otra manera, a reconocernos fundados en oscuridad y remitidos al precipicio. De esta forma, podríamos decir, como lo hace Mauricio Carlos González Suárez siguiendo a Pedro Cerezo, “que frente al *yo pienso* cartesiano, Heidegger opone un *yo muero*” (Guerra, 2005:56).⁸ Él mismo dirá que es en el *estado de caída* donde rehuimos enfrentarnos con lo inhóspito de nuestro ser mortales. Lo que equivale a ocultarnos en los afanes de este mundo para pasar por alto el despeñadero que nos espera.

La filosofía, entonces, es reiteración, replanteamiento, *intromisión dentro de una soberanía incuestionable*. En la *vuelta* que representa se funda, a un tiempo, la pertinencia de todo filosofar y su fenecimiento, pues en ella aflora la desavenencia del hombre con lo inhumano, y florece el sueño de la diferencia. Al respecto dice:

[...] para dejar de sufrir sería preciso abolir el espejo o despertar del sueño de la diferencia, o —mejor aún— realizar ambas proezas a un tiempo, lo cual es evidentemente imposible. Y esta imposibilidad es doble: 1) porque ya no sabemos mirar nada sin mirarnos a nosotros a un tiempo y 2) porque necesitamos soñar con lo que vive afuera para poder soportar vivir en nosotros mismos. (Blanco, 1998: 43)

Para Blanco Regueira, pensar es saldar una deuda con lo inhumano. De ahí que advierta que un pensamiento auténtico sólo es tal cuando logra avizorar lo imperceptible o, para decirlo como es, cuando logra pensar lo no pensado. “Un pensador sólo llega a serlo en la medida en que su pensamiento se muestra capaz de revelarnos la sima inédita de lo no pensado. Un pensador se debe esencialmente a lo impensado. De ello recibe su hálito, su talante y posibilidad de discurso. Y Heidegger nos lo recordó con insistencia, al pronunciar una y otra vez, invadido por la asfixia, la palabra del Origen” (Blanco, 1990a).

7 Adriana Yáñez Vilalta, “Heidegger y Hölderlin. Recuerdo, tiempo y nostalgia”, en Ricardo Guerra *et al.*

8 “El espacio de la cercanía. Heidegger y la ética como el lugar del habitar”, en Ricardo Guerra *et al.*

Por lo que toca a la necedad, dirá el autor de *Heidegger y el abismo*, ésta “[...] parece ser planta que crece en todas las edades y al abrigo de todos los climas” (Blanco, 2002: 32). No obstante, aquí sólo cabe mentarla como *estado*, como fuerza sin la cual el filosofar sería imposible. Para Blanco Regueira, el filosofar reside en el “entre”. “Habitar en el ‘entre’ significa en este caso equidistar del necio y del sabio, entendiendo por necio el que ignora su ignorancia y sabio el que sabe su saber” (Blanco, 1996b: 23).

En su texto *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)*, nuestro pensador apuntó que la filosofía es un intento antiquísimo por escapar de la necedad. También previene de las cuatro formas existentes de relacionarnos con la ignorancia: “Existen para el saber cuatro maneras de guardar relación con la ignorancia: la de aquel hombre que sabe que no sabe, la de aquel otro que aún no sabe que sabe, la de un tercero que ignora que no sabe y, finalmente, la del que declara saber que sabe” (Blanco, 1983: 17). Desde su perspectiva, el filósofo no sólo busca alejarse de una ignorancia reconocida sino que, además, se rehúsa a regresar a ésta. Con Sócrates —advierde— aparece una brecha entre el saber finito y la existencia de lo infinito no pensado. Y lo infinito —agrega— siempre es desconocido. “Por eso la razón no podrá nunca en su ejercicio especulativo rebasar la ignorancia esencial afirmada por Sócrates, so pena de ignorarla a su vez y de confundir así saber con necedad” (Blanco, 1983: 19).

Esto ha pasado con la filosofía. Por ello, el maestro señala que dentro de todo filósofo hay un necio —yo no me atrevo a contradecirlo, pero tampoco a pensar esta proposición inversamente. Digo, no obstante, basándome en sus enseñanzas, que hay en todo filósofo un ser que ha renunciado, parloteando, a la muda unión que tiene el hombre con lo inhumano. Desde la óptica de nuestro autor, al necio y al filósofo los hermana la ruptura del silencio. “El necio y el filósofo vulneran el silencio. Uno vive dentro del otro a partir de esa común transgresión. Uno vive dentro del otro —digo— pero del modo que viven los tumores malignos: en intestina lucha, en él y contra él” (Blanco, 1996b: 24). Así entendida, la filosofía puede mirarse como un reflejo de la propia necedad. “Es el necio que habita en mí y no el silencio lo que convoca y fuerza la posibilidad desesperada de filosofar. Pero la posibilidad sigue siendo eso: hija de lo azaroso, de lo innecesario; hija bastarda de la dura necesidad de mi ser necio de todo aquello que me exige elevar a la segunda potencia mi ignorancia [...]” (Blanco, 1996b: 25).

Desde la óptica del filósofo español, calla el que no sabe, es decir, el ignorante; pero también enmudece el sabio. El primero guarda silencio por miedo a pasar por estúpido o idiota —aunque muchas veces rompe el silencio justamente para mostrar su estupidez y su estulticia—; el segundo calla por prudencia. Pero el necio —que no distingue entre el saber y la ignorancia— y el filósofo —que no se admite sabio ni ignorante— están condenados a transgredir el silencio y a hablar a pesar suyo. Y no es que su principal ocupación sea chacharear sino que el hombre, como advirtió atinadamente Eduardo Nicol, no piensa a solas. El pensamiento es esencial comunicación. Aquí se halla quizá, dirá Blanco, el *problema antropológico por excelencia*, que no es sino el problema del tránsito de una bestia silenciosa a otra parlante. Bestia esta última que vocifera desde la terquedad, desde las entrañas mismas de su propia idiocia.

La verbosidad excesiva se opone, luego, al silencio del ignorante y del sabio. Ambos callan, aunque callar sea otra manera de hacerse oír. En este sentido, el lenguaje no es

sólo una forma privilegiada de relacionarnos con lo inhumano, sino la única forma que tenemos para dar razón de las cosas, para dar-*nos* el ser. Gracias al lenguaje y al uso que hacemos de él, el hombre logra dar-*se* el ser. Así, comparte las cosas sin verlas ni tocarlas. Este contacto con las cosas, esta ausencia de las cosas de las que hablamos —y de las que callamos— nos permite advertir que la cuestión que tratamos no es física sino metafísica. Pero volvamos al punto:

La filosofía consiste más bien en ignorar lo que sabe (recuérdese la inquisición platónica en el Menón) o en saber lo que se ignora (como en Sócrates habla el saber de una insapiencia).

La filosofía no es un estado, sino un tránsito y un tránsito sin término, infinito. Hija y madre a la vez del silencio, se desliza entre el callar que precede al estado de necesidad y el silencio subsecuente a tal estado (silencio del sabio). (Blanco, 1996b: 22)

Sin embargo el hombre, tal y como parece ser concebido, no es sino una aspiración, un esfuerzo en pos de la sabiduría. La teoría antropológica de Blanco Regueira muestra al ser humano como un ser esforzado, como una cosa que se esfuerza, y en vano. “Necio es el que malversa su energía en empresa vana; necio es el que no abdica de lo imposible” (Blanco, 1997: 39), expresa.

En sus textos, Blanco se abstiene de glorificar al hombre por considerarlo demasiado iluso. Ha sido éste quien, haciendo un uso humanísimo de la razón, ha conducido a la sociedad al embrutecimiento. Por eso, nuestro autor llegó a decir que “La vida es trágica por exceso de racionalidad, no por carencia” (Blanco, 1997: 43). Muchas veces adujo el “carácter bufonesco de la razón humana”⁹ y atribuyó a la razón y su exacerbación —y no a un debilitamiento de nuestras capacidades racionales como pudiera suponerse— el estado universal de *estulticia* desde el cual el hombre aún enarbola la posibilidad de habitar el paraíso que el racionalismo prometió. En *La odisea del liberto* dio cuenta de esta desilusión y de esta fractura. Ahí apunta que los principios de dicho sistema filosófico no representan sino fundamentos endeble que sustentan superficialmente los logros de una modernidad que escinde de la tarea básica de la filosofía: echar luz sobre la vida del hombre. En ese mismo librito, Blanco se contiene de brindar al hombre loas adictas, elogios innecesarios, pues entiende que han sido éstos los que han agitado su lánguida existencia y los que han reducido su ser y experiencia vital a un esfuerzo ciego que, junto a su porvenir, se vierten en un hedor que termina enfermándolo paulatinamente, dejándolo como simple espectador que observa cómo se corrompe su vida y cómo, inevitablemente, se ahogan junto con él los reclamos superfluos de una época incierta que se desvanece en un abismo infranqueable: *la ruina*.

A la manera de Hölderlin y Heidegger, quienes advirtieron que la era que nos ha tocado vivir es de tiempos aciagos, Blanco Regueira se percata en ese texto de que hay una fractura del cimiento o, mejor dicho, una ausencia de fundamento que nos condena a la penuria. El sentido de su filosofía apunta a una filosofía *de la decadencia* que no admite fundamentación última de nada, sino que hace patente la *desfundamentación*. Una filosofía en este sentido representa sólo la apuesta por una manera de pensar y de

9 Véase su escrito “Breve meditación sobre el embrutecimiento”, en González (2003: 15-19).

hablar siempre provisional, a veces antinómica o paradójica, pero siempre relativa; un pensar que manotea desde el fango que expresa su *hundimiento*.

LA FILOSOFÍA COMO DISCURSO

Si mi lectura es correcta, nuestro autor concibe la filosofía como un discurso, es decir, como una forma —entre otras— de hablar, como una manera personalísima de servirnos del lenguaje. Este discurso —deja entrever— es fundacional, pues de él brotan las ciencias. La filosofía luego, como *Ciencia Primera* o como “Madre del pensamiento”,¹⁰ amamanta a aquéllas, las ve crecer, las cuida, las mira incluso alejarse; aprecia el regreso de muchas y sufre también, resignadamente, el abandono definitivo de otras. Según Blanco, la filosofía es una ciencia con un carácter tal que otorga sentido a las demás, a las cuales ella misma bautiza, vela por su desarrollo, califica sus acciones y juzga sus logros. Al respecto, Alberto Constante ha dicho en su libro *Los monstruos de la razón. Tiempos de saberes fragmentados* que la filosofía es justamente el primer discurso de dominación (Constante, 2006).

La filosofía es un *metalenguaje*; esto es, un lenguaje con el que se puede mentar otros. Así podemos, a partir de ella, hablar del ser del hombre, del mundo, del cosmos o de Dios; podemos abordar lo referente al conocimiento, su naturaleza, sus orígenes y fuentes, posibilidades, formas o expresiones; también aludir al actuar del hombre en sociedad, su comportamiento moral, su actuación política o su necesidad de un marco de referencia que ha hallado en las distintas religiones, etcétera. Vista de esta manera, la filosofía es un *metadiscurso* que, no obstante ser fundamental, es decir, servir como fundamento, ser “aquello que funda”, carece de sitio.¹¹ Es un discurso al aire porque no tiene tierra propia. Nada es de su propiedad. Por eso, el filósofo de La Coruña dice: “[...] paradoja de la filosofía [es] tener que establecer los linderos de los otros discursos sin poder fijar nunca los suyos en ‘propiedad’” (Blanco, 1996b: 21).

Desde su perspectiva, la filosofía es un discurso de discursos que poco tiene de acogedor. Y es que, como apunta, “[...] el tiempo del pensar es lo más inhóspito, es lo que invalida de antemano toda empresa de habitación, es lo que nos convida reiteradamente al juego de la logomaquia sin quicio, al barullo indiscriminado y proliferante de los enunciados *inverificables*, de todo aquello no *asentable* y no *asentante* que atraviesa la esencia del lenguaje” (Blanco, 1997: 20). Así, a la manera de Husserl, quien ya advertía en su tiempo la dispersión de la filosofía y denunciaba la franca decadencia de ésta respecto a otras épocas, Blanco reconoce en ella cascotes y desechos que no son sino el resultado de un derrumbamiento. Por eso dirá que hoy constituye “[...] un discurso excedentario y superfluo, en un mundo en el que todos, o casi todos, sabemos mucho y creemos demasiado” (Blanco, 1997: 20). Y es contundente cuando señala que “[...] por filosofía no se puede entender hoy más que un discurso póstumo, armando entre los

10 Esta expresión se puede hallar en el texto “Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad”.

11 Blanco reconoce que fue Jean-Toussaint Desanti quien le hizo ver la *ausencia de sede* del pensamiento. De ahí que, tanto en el texto “Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)” como en *Estulticia y terror*, uno pueda advertir su referencia al “a-topos”, al “no-sitio”, equivalentes al hundimiento que ya he referido.

restos de un incendio. 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" (Blanco, 1990b: 7).

Resulta curioso reconocer que, para subrayar la búsqueda que debe imperar en todo filosofar, nuestro autor asemeje la acción del pensamiento con cierta capacidad olfativa necesaria para llevar a cabo cualquier pesquisa. Ya en el texto "Nariz, martillo y cáliz" afirma:

[...] no es superfluo, aunque pudiera parecerlo, seguirse ejercitando, según los postreros consejos de Nietzsche, en el uso de la nariz y del martillo. La primera para el rastreo de los injertos venenosos y las prendas de luto que infectan y ensombrecen nuestras vidas; el segundo para aplastar los rebotes de una ingenuidad cómplice que pretende devolver a cada ídolo caduco su vigencia. (Blanco, 1990b: 9)

También en *La camisa de mister Garland* recurre al olfato no sólo como un recurso para iniciar su novela sino, incluso, para referirse a Dios como ese ser "que sin boca nos besa y sin nariz nos huele". Y se pregunta: "¡Oh Señor Dios Uno y Trino! ¿Será posible que Tú mismo, que nos diste por boca del Unigénito el consejo de no confiar nada al pensamiento y sí todo al corazón puro, al corazón no pensante, será posible, digo, que Tú mismo nos induzcas al desenfreno del raciocinio y al libertinaje de la inteligencia?" (Blanco, 1999: 14).

Como se había apuntado, en el pensamiento no puede haber control. Éste es desbarajuste y anarquía. Respecto a Dios, "ese concepto estúpido" como lo llama, está *ligado* —de ahí toda religión— a un término igualmente hediondo: *la inteligencia*. La religión, apuntará este filósofo, "no es nunca una estupidez, sino el modo más eficaz de soportar un estado de estupidez colectiva" (Blanco, 2002: 37). Por eso señala que la vida es nada cuando se ahoga en el destino banal del *simpensar*, y sentencia en su ensayo "Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)": "Ante el olor insoportable de la carroña humana —tan nuestra y tan doliente, tan reciente, tan nombrable—, se responde entonando salmos en lugar de pensar" (Blanco, 2003).

LA FILOSOFÍA COMO DIFERENCIA Y ESTADO DE INCERTIDUMBRE

La filosofía sólo es tal en la medida en que diferencia y discierne. *Diferenciar* es distinguir, pensar lo propio y lo extraño, hallar la diferencia. *Discernir*, empero, no sólo es discriminar sino ante todo separar y juzgar. Ya arriba, recordando a Constante, había referido la filosofía como discurso de dominación. Ahora bien, para Blanco Regueira la filosofía consiste justamente en esto: *espaciar*; es decir, descoser la Realidad, pues "[...] sólo al discurso de la filosofía compete en propio, discernir (entre discursos)" (Blanco, 1996b: 21).

Al pretender el hombre saber del ser mediante la razón, la filosofía se vuelve un saber de sí mismo y busca, por oposición, encontrar su sentido. Gracias a la filosofía se descubre —aunque en algunos autores se rechaza— la irracionalidad. Ella misma equivale a una ruptura gracias a la cual se desmiembra un todo que parece homogéneo y aprehensible. "La filosofía se fija en el 'entre', en la diferencia pensada como 'espacio' de separación. ¿No será porque precisamente su discurso consiste en espaciar? ¿En

inventar espacios o —lo que viene a ser igual— en descubrirlos, deshaciendo la sutura que los cubre? Sutura que es hija del sentido común [...]” (Blanco, 1996b: 21-22).

El sentido común sucumbe en la indiferencia, pero la función de la filosofía es cortar, deshacer las costuras de una realidad encubierta. Filosofía es desgarradura y, por tanto, alteridad. El discurso filosófico se constituye entonces en “otra cosa” respecto a los demás. A la manera de Merleau-Ponty, Blanco Regueira parece reconocer la presencia necesaria de “lo Otro” para hablar propiamente de “lo que Es”. Tal vez por ello dice “[...] convencido estoy desde hace mucho, por error pertinaz tal vez, de que sólo las diferencias pueden ser pensadas (y las identidades *pronunciadas*, que no es igual)” (Blanco, 1996b: 18).

Desde su perspectiva, el problema actual del pensamiento es el de la *habitación*. Retomando a Heidegger, el filósofo de La Coruña sugiere que el hombre empieza su habitación en el mundo gracias a la percepción. Según él:

Percibir implica de antemano una des-adequación, y por tanto una relación de fuerzas, un trato de violencia con el ‘entorno’. Percibir denota haber sido arrancado al estado del ‘algo hay’ para ponerse frente a otra cosa (*Gegenstand*) y hacerle violencia. [En este sentido] la naturaleza del hombre estriba en el malnacer, en el malestar, o, si se prefiere, en un no estar que es un no estar estando, en un principio de negatividad que anima sin embargo una estancia, una postura-en-habitación. (Blanco, 1990a: 412-413)

Como él mismo señaló: “[...] Percibir significa ante todo instalarse a ciegas en el mundo” (Blanco, 1990a: 414); pero este “instalarse”, que equivale a un acomodamiento, a un alojarse, no descarta la posibilidad de residir como lerdos invidentes o laboriosas bestias en un mundo que hay que habitar. En este sentido, nuestro autor es profundamente heideggeriano.¹² Recordemos que para el autor de *Ser y tiempo*, el hombre es el lugar del ser (*Dasein*) y representa una toma de conciencia del *pertenecer*. La existencia, entonces, “designa ese poder que tiene el *Dasein* de estar siempre fuera de sí, es decir, entregado, expuesto al ser y por ello susceptible de revelar el ser” (Belaval, 1981: 155). Existir es sentir-se, comprometer-se, asumir-se.

De esta forma, si la filosofía tiene algún sentido, éste se halla, según palabras del propio Blanco, “[...] en asistir a la génesis del sentido, en contemplar y describir su emergencia, en detallar los pasos de su laboriosa constitución” (Blanco, 1990a: 416). Dicho de otra manera: filosofía es dificultad, trabajo, desazón. Encierra ella misma —como Blanco lo hizo saber en su texto sobre Merleau-Ponty— una “labor de zapa”, esto es, de excavación. Filosofar es zanjar, “palpar despaciosamente las entrañas de lo impensado” (Blanco, 1990a: 417). Filosofía es *apertura*.

Para Blanco, el pensar es una especie de escisión, pues señala que “La operación de la reflexión es, por principio, excluyente [...] Todo acto de reflexión implica una segregación, una reducción” (Blanco, 1990a: 402). ¿Será la filosofía una especie de criba?, ¿su tarea consistirá en tamizar tal vez una vida que se nos escurre de las manos

12 Recordando su estancia en París, llegó a decir: “[...] sentí —sin haber leído a Heidegger más que con el rabillo del ojo— que estábamos todos condenados a ser heideggerianos. O, a la inversa: que eso que tantos llaman ‘Heidegger’ encerraba lo incifrable, el recuerdo de la cifra impensada de nuestra condena, de nuestra contemporaneidad” (Blanco, 1996a: 488).

al parecer sin rumbo y sin sentido? Para nuestro autor, “la conciencia reflexiva ha de ser forzosamente, desde su fundación misma, hija de una discordia, de un estatuir fronteras, de un *quiasmo* (*chiasme*)” (Blanco, 1990a: 403). Esta separación que se da entre el *Yo* y el *Otro*, esta des-adecuación, este des-ligarse, es lo que posibilita la postura del hombre en el mundo, lo que funda la subjetividad; entendida ésta siempre como *oposición*.

Que tenga que *ponerse* (como subjetividad, como *ego* primario) significa que el hombre ha de *fabricar* su habitáculo en lo inhabitable y ha de instalar su ser para sí en la rendija frágil donde el espesor de lo inhabitable se presta a habitación. Ser hombre podría entenderse entonces así: ser fabricante de habitación en lo inhabitable, o también: *ente doméstico en la intemperie*. (Blanco, 1990a: 413)

Blanco Regueira no duda en considerar al hombre un embustero, un ser que miente con frecuencia para hacer soportable su estancia en el mundo. Así, cuando se refiere a éste como un “ente doméstico en la intemperie” quizá no sólo quiere decir que el hombre anda como indigente, sin techo ni resguardo, sino que es, ante todo, un simple criado, un empleado al servicio de lo indefectible, un sirviente en pos de su significación cabal en el mundo.

En este sentido, nuestro doliente pensador le atribuye a la filosofía un papel extraordinario, pues reconoce en ella un *esfuerzo de conversión*. “La filosofía consiste aquí —como en el platonismo— en un esfuerzo de conversión (*convertere*: volver la vista). Pero ahora la vista ha de volverse hacia lo invisible y no hacia el resplandor del *eidos*, no hacia la luminosidad deslumbrante de la Idea. [Ahora se trata] de volver la vista hacia la estancia ciega en la que tiene lugar el alumbramiento de la conciencia pensante” (Blanco, 1990a: 415). Dicho de otra forma: la filosofía nos remite a una circularidad insalvable, pues el hombre, para entender lo que es, debe forzosamente echar la vista hacia atrás para apreciar cómo ha sido. A esto se refería cuando apuntaba que el tiempo del pensar nada tiene que ver con el tiempo de las épocas, de los hombres y de los acontecimientos, pues siempre supo que aquél está condenado a volver sobre sí, como la sierpe que después de múltiples recorridos y asechanzas se enrosca para emboscar mejor.

LA FILOSOFÍA COMO CONATO GUERRILLERO

Para José Blanco la filosofía es un conato, es decir, algo que se empezó y se abandonó. “Conato guerrillero” nombra a este quehacer. Y uno parece ver en esta idea la comprensión de un empeño radical y solitario; pero, además, cuando lo adjetiva “guerrillero”, lo que quiere decirnos, en el fondo, es que lo desempeña alguien que no se dedica profesionalmente a la guerra, esto es, un incompetente, un *diletante*. El guerrillero no realiza grandes acciones ni mucho menos parte de estrategias regulares y ortodoxas. Su función es hostilizar al enemigo, pero su campo de influencia es acotado y muchas veces el apoyo social con el cual cuenta es casi nulo. El guerrillero recurre a ardides y esquiva el combate cara a cara. Lo suyo es el espionaje y la emboscada. Tendrá algo que ver aquí la idea del hombre como “guardabosques”, tema que nuestro autor desarrolló, en algún grado, en el texto “De cómo habitan los oscuros en lo claro”. No lo sé, y dejo a otros, más capaces que yo, averiguarlo.

Lo que ahora expreso es que la filosofía está relacionada —según creo entender en la obra del maestro— con una *vocación de decir*, con una *encomienda de la Verdad* ligada a cierta desvergüenza y condenada siempre al desmoronamiento existencial. Filosofar es *ir contra* el agravio, esto es, contra el olvido. Pero este *ir contra* es necesariamente violento, pues sólo yendo por encima de “lo que hay” podemos dar cuenta de nuestra residencia en el mundo. De ahí brotan la naturaleza del filósofo y el carácter de la filosofía. Ésta da cuenta de la actitud crítica del hombre ante las cosas (ante sí mismo, la naturaleza y el cosmos). Cuando hablo de crítica me refiero a una crisis, a lo que el maestro llamó *tránsito*. Para él, la filosofía tiene que ver con ello justamente: oscilar entre la ignorancia y la sabiduría; por eso, afirmó: “[...] es preciso habitar en el ‘entre’, siempre a horcajadas” (Blanco, 1996b: 22).

Este paso sin fin que baila a caballo del desconocimiento de lo que se sabe y del conocimiento de lo que se ignora es la esencia de todo filosofar. La filosofía es fluctuación, titubeo, vacilación. Es, además, una rareza, una *anomalía*. Entiendo por esta palabra un alejamiento de lo que se halla uniformemente dispuesto, algo que contraviene lo previsto por una *Razón Oficial* modeladora de nuestra supervivencia. La filosofía es apartamiento de la norma, y por ello se considera una anomalía. Y es que la función de la filosofía es, precisamente, llevar a examen lo “normal”. Es propio del filosofar el cuestionar la norma, sobre todo cuando se reconoce —como lo hizo el maestro— que ésta ha sido impuesta para subyugar el sentido común y triturar, con impunidad, nuestra vida.

LA FILOSOFÍA COMO VOCACIÓN DE DESGRACIA

Para el maestro Blanco —ésta es, por lo menos, mi lectura—, la filosofía es *vocación de desgracia*. Y lo es no tanto porque su llamado implique una falta de gracia (estarán de acuerdo conmigo en que la filosofía, muchas veces, es cosa de risa),¹³ sino porque su ejercicio nos hace víctimas de una aflicción perpetua.

La filosofía es una guerra añeja en favor de una *sapientia*. Y el filósofo es un desgraciado porque históricamente sólo ha dado muestras de su impericia y falta de habilidad para apropiarse de una verdad que se ha instaurado como régimen. Ya Platón hablaba, en el *Fedro*, de un “empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad” (Platón, 2000: 248a). Y aún hoy los filósofos, al parecer sin escuelas, se empecinan en ir tras ella. Así, más que ser un don gratuito otorgado por alguna divinidad, más que ser garbo o donaire, la filosofía es desfavor, pérdida de gracia, desabrimiento.

La insulsez de la filosofía deriva, entonces, de lo cómico que resulta ir en busca de una verdad que ha sido instituida como simple *adequatio*, como correspondencia o coincidencia entre la mente y la realidad o entre lo que se enuncia y lo que de hecho es. Si el filósofo es un necio, lo es no sólo porque le caracteriza cierta fidelidad respecto al mundo sino, ante todo, porque hay en él igualmente una dosis de infidelidad: “El necio, además de apasionado y sufriente, es infiel y falsario” (Blanco, 1997: 44).

13 Recordemos que el mismo Platón hace hablar a Calicles en el “Gorgias” (485a) para decir que el filósofo es risible (*gelastós*).

Esta guerra que persigue el ser más allá de sus apariencias es la filosofía. Los griegos —se sabe— llamaron *alétheia* a aquello que, pese a ocultarse, está patente; a aquello que al mostrarse se esconde. Cuando el hombre aprendió a percatarse de esto, cuando supuso que las cosas son algo más de lo que ellas mismas muestran, apareció la extrañeza y, con ella, la filosofía. Para Blanco Regueira ésta nace de la estupefacción, por ello subraya que debemos entender “[...] la extrañeza, el pasmo, la confusión vertiginosa, la sorpresa como madre de toda filosofía” (Blanco, 1997: 32).

De este afán de conocimiento, de esta necesidad entendida como aprehensión de lo inaprehensible deriva también el sentimiento de inquietud del filósofo: esa avidez de saber, que más que ser graciosa es patética. De ahí viene, igualmente, la antipatía que provoca la filosofía en todos aquellos que sólo hablan de las cosas sin la pretensión de comprenderlas. Pero, la filosofía —lo decía ya— lo que hace justamente es diferenciarse de todo: distinguir entre el yo y lo no-yo. La filosofía sólo pudo aparecer con la autoconciencia; pero ésta, dice Blanco, “[...] sólo puede ser tomada en serio mientras no depende de la aceptación de nadie: satisfacerse en escenarios ‘intersubjetivos’ es propio de necios, no de sabios” (Blanco, 1997: 39).

La filosofía es, entonces, autorreflexión. Pero, más allá de su dimensión “contemplativa”, más allá del pensamiento “que se piensa a sí mismo” inútilmente, el fundamento de esta ciencia originaria *fue* pensar con razón y no sólo a partir de ella. La filosofía no es, desde luego, erudición vacía o descripción estéril, sino eco de voces anhelantes, resonancia de afanes compartidos. Es una forma de vivir la vida, quizá la única si pensamos en las palabras de Rilke:

[...] nadie vive su vida. Son azares
los hombres, voces, trozos, días grises,
angustias, muchas dichas pequeñas, ya de niños
disfrazados, tapados; como máscaras
emancipados; como rostros, mudos.
(Rilke, 1999: 52)

Pensar con razón —mostrará el maestro— no equivale a ajustarse a la Razón, es decir, a la normativa con que se regula —y, agregaría yo, se castra— el pensamiento, sino a ir justamente en contra de un programa orquestado para proyectar la estulticia. La filosofía nada tiene que ver con un “pensar productivo”, nada con lo que *se hace* a partir de ella. Es la filosofía, justamente, la que devela que hay una “razón normativa” que determina cómo se ha de pensar y de vivir, qué se ha de hacer y qué se debe creer. Esta razón que “racionaliza” todos los discursos esconde en el fondo una violencia con la cual se inaugura un estado de idiotez colectiva. Esta razón que se impone por la fuerza queda desenmascarada por la filosofía; de ahí que sea vista, según nuestro autor, como una “enfermedad venérea en el Cuerpo Ideal de una Razón de Estado” (Blanco, 1997: 8). Es decir, que se considere una extravagancia en medio de una Realidad Impuesta violentamente.

En “Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)”, Blanco afirma: “El Estado en que vivimos, antes de ser un Estado de Hecho o de Derecho, es un Estado de Razón” (Blanco, 1994: 19). Así, cuando menciono que el fundamento de la filosofía fue pensar con razón, lo hago para subrayar —como lo hizo Blanco— que en las entrañas

mismas del pensamiento griego se fraguaba ya la miseria de nuestro tiempo. Quizá ha sido Parménides el filósofo más moderno, quizá debamos a él nuestro pensamiento y nuestro trance al embrutecimiento. Y es que “[...] decir, como según cuentan lo hizo Parménides en su *Poema*, que ‘una misma cosa son el pensar y el ser’, representa sin duda alguna la enunciación de la estupidez en su estado más prístino y manifiesto” (Blanco, 2002: 31).

A partir del filósofo de Elea el mundo quedó escindido, dividido en dos: el ser y el no-ser, lo real y lo ficticio, la verdad y la opinión, la razón y lo sensible. Su obra *Sobre la naturaleza* da cuenta de un *espectáculo* donde el hombre emprende una lucha contra las apariencias sensibles de la realidad y, con ello, nos exhorta a ser testigos del nacimiento de una razón *a priori*, de “[...] un *Logos* imperialmente instalado en su fortaleza, pensando lo que queda *extra muros*, como algo destinado a devenir verdad al reducirse a la intimidad de la razón, *intra muros*” (Blanco, 1994: 23). Si no me equivoco, Blanco parece mostrar a Parménides como el impulsor de una *Razón Dominante*, de un régimen que incorpora y excorpora; es decir, de un “régimen digestivo”, según sus propios términos.

Quizá éste haya sido el tema del ensayo *La devoración filosófica*.¹⁴ Tal vez el maestro en él amplíe lo relativo a esa *Razón obsesionada* en hacernos tragar sus designios y, de paso, en digerirnos como las mandíbulas de Cronos. Una *Razón hambrienta* de esa “masa ingente —dirá Blanco— que se agita conmigo en las mazmorras de la Representación”.

LA FILOSOFÍA: ¿ENFERMEDAD O MEDICINA?

¿Tiene la filosofía un carácter patológico? Me temo no poder responder la cuestión negativamente. Ella es síntoma y enfermedad. También excentricidad y extravagancia. No obstante —precisa el autor de *Hegel y el pensamiento finito*—, en la actualidad, “[...] la enseñanza de la filosofía [se ha convertido] en un ejercicio libresco y erudito, regido por la simple curiosidad histórica” (Blanco, 1997: 31).

Respecto a la extravagancia de la filosofía (incluso su carácter excepcional) se ha escrito bastante. Se ha hablado también de su naturaleza inútil, innecesaria o suntuosa, pero Blanco Regueira subraya su esencia *anormal*. Y vuelvo a lo que mencionaba antes: la filosofía se ocupa de la diferencia y tiene como competencia privativa la alteración. Son, entonces, propios del filosofar la turbación, la disputa, el alboroto. ¿No decía Sócrates que su función era incomodar? ¿No se veía a sí mismo como un tábano que aguijoneaba una sociedad acrítica e ilusa?

¿Equivale, entonces, la filosofía a una especie de trastorno? Nuestro autor parece consentir en ello. El filósofo es un trastornado en la medida en que no puede ajustar su ser al funcionamiento “normal” de un *Estado de cosas*, porque entiende precisamente que ese *Estado* es fruto del delirio. Así, nos recuerda que “El Estado es el Estado-

14 Este texto fue escrito por el maestro Blanco y se ha quedado, no obstante la expectación causada, inédito. Ojalá lo conozcamos pronto.

de-cosas, el Estado-de-hecho, la 'Realidad' que nos ha tocado vivir o hacer-como-si-viviéramos, lo irrespirable que respiramos todos los días a título de 'situación dada', lo que inexorablemente, elevado por manos ocultas a pináculo de *fatum*, nos es propuesto como despeñadero vano de todos los impulsos" (Blanco, 1994: 19).

Según avizoro, la idea que vertebra el pensamiento de Blanco Regueira es aquella que apunta a una *imposición*. Veamos cómo lo dice:

Llevo algún tiempo tratando de diferenciar los movimientos de la razón humana de las normas estatuidas para ellos por un engendro asaz monstruoso que llamo Razón Oficial. No me importa ponerme a describir la génesis de semejante artefacto, pero sí registrar algunos de sus efectos.

Y el primero —quizás el único que los resume todos— es la producción de la *Realidad*. *La Razón Oficial engendra una Realidad Oficial*.

[...] Razón, Verdad y Realidad, pasan a ser tres nombres distintos para un solo *espantajo*. Se trata de los seudónimos oficiales del Terror. (Blanco, 2002: 24-25)

En este sentido, y si entiendo correctamente, el filósofo es un ser renuente, un ser que se resiste a vivir en una sociedad disciplinada. A la manera de Foucault, Blanco Regueira ve en el filósofo —y al parecer en todo hombre— una natural resistencia, una reacción u oposición a lo contrario. Pero, a diferencia de aquellos que se muestran reacios y sucumben en su desobediencia, el filósofo es un ser indócil que se opone a formas institucionalizadas, codificadas y permitidas. Y es que la vida que llevamos, tan agitada e insípida como se nos muestra y como se asume, sólo puede entenderse como fruto de una perturbación mental, como el resultado de una excitación por la cual una razón adulterada desvaría.

Filosofar no significa ser ajeno al absurdo; es, quizá, la forma más racional de asumir lo arbitrario, la forma más digna y sensata de hacer frente a lo irracional: "La filosofía no será nunca una estupidez, sino el modo más digno de abdicar ante lo estúpido. De ahí su dignidad suprema y de ahí su asfixia permanente" (Blanco, 2002: 43). En este sentido, el filósofo no huye de la enfermedad sino que se hunde en ella; es un ser propenso a la dolencia, a vivir en perpetuo estado de afección. Su movimiento es pendular: oscila entre la ignorancia y la sabiduría. Nunca está quieto. *Pendonear* es su esencia y ventear su propósito. Por eso expresaba al principio que la filosofía es un "discurso al aire", pues carece de suelo.

En este sentido, el filosofar se abre camino cuando se asume la *insapiencia*, cuando nuestra *ignorancia supina* se traduce en *ignorancia docta*, esto es, cuando aprendemos a reconocer nuestra *condición* de desconocimiento. Y digo *condición* para enfatizar que es ésta un estado, una manera de ser no por todos deseable. Quienes se oponen a ella se resisten a asumir su calidad de ignorantes. Incluso aquellos a quienes les da miedo la incertidumbre tienden a refugiarse en la esclavitud de la religión, de la ciencia o de la política, que son —según parece mostrar nuestro autor— tres formas de enmascarar, ocultar y soportar nuestra idiotez.

Para nuestro flébil autor, "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). En este sentido, la filosofía como necedad, como necesidad de entender el

mundo y darle sentido, exige no sólo la capacidad de concebirlo como un todo —unidad perfectamente armónica¹⁵ que se rige por un compás inviolable, intocable, eterno— sino también la destreza para advertir el desgarramiento, la separación que tiene el hombre de ese mundo del cual es parte. Por eso el maestro Blanco expresa:

El sabio vive en una tirantez propia que no precisa ser atestiguada por nadie. Su conformidad con la norma social es —en el mejor de los casos— del orden de su conformidad con el *fatum*, con lo exterior incomprensible. [Empero] Aunque en [el cosmos] presupongamos un orden perfectísimo, nosotros no lo producimos ni podemos explicarlo cabalmente: tan sólo nos resta acatarlo o desacatarlo. El acatamiento es bienaventuranza; el desacato es desdicha: hasta ahí alcanza nuestra sabiduría.
(Blanco, 1997: 40)

Decir que la filosofía es vocación de desgracia es apuntar un desacato, una desobediencia. Desde su perspectiva:

Todos nosotros, en cuanto animalúnculos necios, somos sin duda una colección de seres horribles: garrapatas casi siempre, ratas de estercolero muy a menudo, alacranes en el mejor de los casos. Sólo por petulancia el hombre se compara con el toro, el caballo o el ruiñeñor. Se parece mucho más al buitre, aunque carezca de la altura majestuosa de su vuelo. [Sin embargo] El hombre es un animalito desobediente, un simio delirante que juguetea en los márgenes del devenir. (Blanco, 2002: 35-36)

El filósofo posee un ánimo profundamente doloroso. Quizá en la conciencia del saber que le falta se funda su pesadumbre, su melancolía. Tal vez en ella repose el saberse un engendro y reconocerse extenuado. Freud expresaba que, tanto científica como terapéuticamente, resultaba infructuoso contradecir al enfermo que se acusa o desprecia a sí mismo; por eso, afirmó lo siguiente:

Cuando en su autocrítica se describe como un hombre pequeño, egoísta, deshonesto y carente de ideas propias, preocupado siempre en ocultar sus debilidades, puede en realidad aproximarse considerablemente al conocimiento de sí mismo, y en este caso nos preguntamos por qué ha tenido que enfermar para descubrir tales verdades, pues es indudable que quien llega a tal valoración de sí propio es indudablemente, repetimos, que quien llega a tal valoración de sí propio y la manifiesta públicamente está enfermo, ya diga la verdad, ya se calumnie más o menos. (Freud, 2002: 194)

En este sentido, el filósofo padece un “prurito persistente” que da cuenta de una falta de quietud o insatisfacción por la forma cómo se *dan* las cosas. Esta especie de comezón, de desasosiego que experimenta el filósofo, deviene desdicha o desgracia cuando se reconoce y asume la propia intranquilidad. Puesto que no se puede estar tranquilo cuando *eso es* precisamente lo que se busca: calma, sosiego, despreocupación. En un mundo de despreocupados, el filósofo se preocupa y se ocupa. Es un ser, llamado a ser, en el *quebranto*.

La filosofía entonces, como ansiedad o afán, se opone al desinterés. Por eso sólo puede ser vista como “alergia”, lo que equivale a pensarla no sólo como algo que

15 Es preciso no olvidar que, para nuestro autor, la armonía sólo es producto de un orden impuesto, de un estado que se alcanza cuando un elemento se sobrepone al resto. Dicho de otro modo: la armonía sólo se puede entender si reconocemos en nuestro tiempo, por demás miserable, el *Imperio de la Razón*.

provoca aversión o que repulsa sino como una sensibilidad especial, como una particular afectación que para el Estado es preciso extirpar.

No obstante su valía y su dignidad suprema, Blanco Regueira considera la filosofía como “un discurso póstumo”, es decir, como el último de los discursos posibles. Al ser póstumo, el discurso es posterior a la muerte de sus autores. Si hoy filosofamos, lo hacemos para oficiar lo que otros iniciaron sin concluir. Lo hacemos, además, obsesionados por un saber que ha dejado de lado su naturaleza ética. Vista de esta forma, la filosofía es una vocación de decir proveniente de un “sujeto” que se ha diluido en la *insustancia* de sus propios discursos.

Por otro lado, nuestro autor también ve en la filosofía “una pasión apátrida”, una actitud del hombre, ese “ser esforzado” que ha de “someterse a lo inexorable, la apariencia azarosa, el dolor, la muerte” (Blanco, 1997: 36). Él mismo confía en que el vacío que se busca llenar con palabras desnudas, suspiros, terquedades, sea aniquilado por la única arma que se dibuja en la odisea de una conciencia atormentada e impotente, el único instrumento ciertamente virtuoso en el camino contrito de un ser denodado: el silencio.

Éste, más que mudez, parece ser entendido como respuesta, como reclamo; como el estado que sigue a una conciencia apegada, fiel a sí misma. El silencio visto como estandarte de una guerra declarada en contra de un “yo parlante”, como oposición a un yecto que “se piensa subjetividad, conciencia y sentido”. La paradoja radica, según veo, en lo siguiente: tolerar nuestra estupidez —y pregonarla en múltiples discursos— o enmudecer nuestra escasez, nuestra insignificancia. Así, Blanco expresa que “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, 1990a: 409).

EL FUTURO DE LA FILOSOFÍA

¿Qué ha sido de la filosofía?, ¿qué ha pasado con los filósofos? Desde su perspectiva —y lo decía arriba—, el saber se ha desprovisto de la ética. De ahí que vivimos “[...] en una época en la que los humanos creen poder conducirse adecuadamente sin pensar, y pensar adecuadamente sin saber cómo conducirse” (Blanco, 1997: 37-38).

Nuestro autor parece sugerir —sin nombrarla—, como un distintivo de nuestro tiempo, la *afasia*, entendida ésta no sólo como la privación del habla sino como la suspensión del juicio. A la manera de los estoicos, parece mostrar que el silencio es un estado previo a la ataraxia; pero la verdad es otra. Deja entrever que la afasia no sólo es negativa o mera abstención; no es sinónimo de simple enmudecimiento o indiferencia, sino lesión, disfunción, atrofia. Si lo entiendo bien, la filosofía para él no puede asemejarse a la quietud del sabio, sino a una renuncia a la verborrea y a un temblor.

En el ensayo “Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)”, hizo notar que cualquier civilización, para ser tal, recurre a “una masa ingente de impensantes”; esto es, a un régimen de abstención que fuerza a la mayoría de los humanos a no cuestionar de esa civilización sus fundamentos, y que los condena, por tanto, a la irreflexión como costumbre. No obstante —menciona—, cuando este

régimen se rompe, cuando las *creencias* o el *sentido común* son minoritarios y cuando es mayoría la prole que descrea, “cualquier civilización desaparece” (Blanco, 2003: 12).

La lectura, por ejemplo, de *La odisea del liberto* no puede sino provocar en el lector la salivación amarga, el mal sabor de boca que surgen al conocer la radiografía del mundo moderno y del habitante achacoso que intenta abrirse camino en una batalla de antemano perdida: *el hombre libre*. En ese mismo texto el autor advierte que, si se ha atrevido a mentar una odisea, lo ha hecho en pos de una esperanza: la de mostrar a Ulises perdido definitivamente, condenado a una “expatriación radical”.

La filosofía, entonces, no equivale hoy, como hace siglos, a una inseguridad esencial sino, también, a una pérdida de rumbo. Filosofía es oscuridad; y filósofo, aquel ser desalentado que sufre su abatimiento. “Compete siempre a un filósofo la dura condición de estar en el mundo”, decía Blanco.

Desde la poesía, quizá el mismo Rilke alcanzó a reconocer esto cuando expresó:

Tú, oscuridad, de la que yo procedo,
te amo más que la llama
que da frontera al mundo,
porque brilla tan sólo
para dentro de un círculo,
tras el cual no hay un ser que sepa de ella.
(Rilke, 1999: 43)

La filosofía, hoy más que nunca, parece estar a merced de una estructura que norma cualquier proceder: la *Razón de Estado*, la cual simula una gran Mandíbula a punto de dar una tarascada. A ella debemos nuestra idealización del pasado y nuestra ciega confianza en el porvenir. Por ello, la aspiración a la verdad es hoy ya sólo la “aspiración inútil de un ser que expira. Aspiración posible sólo como expiración, como el gesto doloroso y último por el cual la libertad devuelve para siempre su aire” (Blanco, 1997: 28).

El discurso filosófico ha superado lo necesario. Ya no sólo es superfluo sino *terminal*. Gracias a él —o, mejor dicho, por su culpa—, el hombre ha dejado su condición de estancia, su habitación natural en el mundo para pensar *sobre* ella. La filosofía, parece mostrar el autor del texto *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*, es arte, oficio, técnica; pero también ineptitud, artificio y derrota. Sólo se sustenta, dice, “[...] en la ignorancia y el silencio, lejos de la docta barahúnda y del comercio irreflexivo de los discursos” (Blanco, 1997: 32). La filosofía se sitúa entre dos abismos sin palabras: la mudez del ignorante y el silencio del sabio.

Si tiene algún sentido este quehacer, se halla en tanto representa una evocación fantasmagórica que tiene por naturaleza “seguir procreando el Porvenir del Hombre” (Blanco, 1997: 8). Evocación que no sólo es recuerdo sino vocación, porque en todo *llamado* traemos a memoria la historia que nos hace falta conocer y contar. Y en todo llamamiento va implícita una apuesta por un futuro que habremos de construir aun a costa de un constreñimiento, puesto que entre la vida y la muerte sólo media el trabajo que precisa circunscribirnos al *Estado de cosas*. No obstante esta presión, tener que ceñir el trabajo filosófico a un *sistema* no implica, como enseñó el maestro, dejar de ansiar con vehemencia una sabiduría que sólo puede ser vista como resistencia, como oposición o disonancia, como desarreglo. El ajuste del quehacer filosófico tiene que ver,

entre otras cosas, con la posibilidad de un acomodo que debe resultar esencialmente incómodo, "[...] un acomodo desafortunado en las partes de una totalidad viviente" (Blanco, 1997: 33).

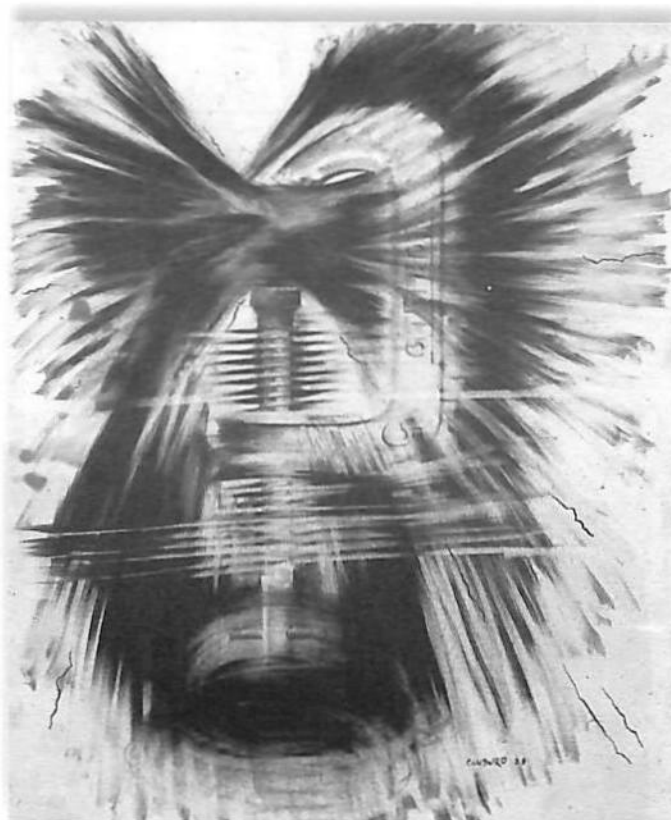
Así entendida, la filosofía sólo cabe entenderla como impertinencia, como trasgresión de lo bien-pensado que una *Razón decadente* nos hace mirar, simplemente, como revelación postrera, como fantasma senil cuya tarea es fútil criminal; o, bien, como el último saldo de un pensar en franco decaimiento. Filosofar es alentar el llamado de la testarudez que nos define; es buscar, insistentemente, desde una pasión triste, la posibilidad de sobrevivencia en el despedazamiento. Responde, como dice el maestro, a una "[...] voluntad acomodaticia inseparable de los jadeos de una especie desahuciada" (Blanco, 2003: 11).

¿Hay futuro para la filosofía? Pienso que el filósofo de La Coruña llegó a sospechar que ésta no sólo puede ser pervertida sino confiscada. Lo peor que le puede pasar a esta vocación es postrarse al servicio de un *Orden*, y asumir como bendición o gracia la tutela de una *Razón hipertrofiada*.

Es éste, pues, un acercamiento a la visión de la filosofía de José Blanco Regueira, quien, sin duda, nos dejó un gran vacío pero también nos brindó un enorme legado. Su producción escrita, sus libros, ensayos, conferencias y traducciones así lo manifiestan. Aún hoy es preciso decir que, para quienes lo conocimos, resulta inevitable reconocer que, al leerlo, *lo oímos*. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Belaval, Yvon [dir.] (1981), *Historia de la filosofía. La filosofía en el siglo XX*, vol. X [trad. Catalina Gallego y José Miguel Marinas], México, Siglo XXI.
- Blanco Regueira, José (1983), *Existencia y verdad (alrededor de Kierkegaard)*, Toluca, UAEM.
- ____ (1988), *Antología de ética*, 2ª. ed., México, UAEM.
- ____ (1990a), "Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad", *Revista de Filosofía*, México, año XXVIII, núm. 84, Universidad Iberoamericana.
- ____ (1990b), "Nariz, martillo y cáliz", en Ortega, Ariel, *Alrededor del juego y el deseo*, Toluca, UAEM.
- ____ (1994), "Bisagra de falacias (*de la Razón que impera*)", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 4, UAEM.
- ____ (1996a), "De cómo habitan los oscuros en lo claro", *Revista de Filosofía*, México, núm. 87, Universidad Iberoamericana.
- ____ (1996b), "Filosofía, necedad y sabiduría", *I Coloquio Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua* [compilación realizada por el Programa de Investigación Cultural], Toluca, UAEM (Cuadernos de Cultura Universitaria, 15).
- ____ (1997), *La odisea del liberto*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Cuadernos de Malinalco, 24).
- ____ (1998), "Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 17, UAEM.
- ____ (1999), *La camisa de mister Garland*, Toluca, UAEM.
- ____ (2002), *Estulticia y terror*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (El Corazón y los Confines).
- ____ (2003), "Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 37, UAEM.
- Constante, Alberto (2006), *Los monstruos de la razón. Tiempo de saberes fragmentados*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (Seminarios).



Pensa Tonillo, 1988, lápiz sobre papel, 43.5 x 35 cm.

- Freud, Sigmund (2002). *Totem y tabú. Los instintos y los destinos. Duelo y melancolía* [trad. Luis López Balles-teros y de Torres]. Barcelona, Biblioteca Nueva, Biblioteca de Grandes Pensadores.
- González, Rush [coord.] (2003). *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento. Recuento de las jornadas filosóficas durante el 2002*, Facultad de Humanidades, México, UAEM.
- Guerra, Ricardo et al. (2005). *Metafísica y ontología. Homenaje a Ricardo Guerra*, México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, UAEMOR.
- Heidegger, Martin (2002). *El ser y el tiempo* [trad. José Gaos]. Barcelona, Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Martínez Gómez, Germán Iván (2002). "La odisea del liberto o el delirio de la modernidad", *Confluencia Centro-Sur*, México, núm. 7, Revista de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, pp. 34-35.
- _____. (2003). "Estulticia y terror o sobre el ejercicio metódico de la desvergüenza", *La Colmena. Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, Toluca, núm. 39, UAEM, pp. 126-129.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* [trad. Andrés Sánchez Pascual]. Barcelona, Altaya (Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, 4).
- Ortega, Ariel (1990). *Alrededor del juego y el deseo*, Toluca, UAEM (La Abeja en la Colmena, 29).
- Platón (2000). *Diálogos. Fedón. Banquete. Fedro*, vol. III, [trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Ínigo]. Barcelona, Gredos (Biblioteca Básica, 26).
- Rilke, Rainer Maria (1999). *Versos de un joven poeta. De las poesías juveniles. Del libro de horas* [trad. José María Valverde]. Madrid, Grijalbo Mondadori.
- Steiner, George (2007). *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento* [trad. María Condor]. México, FCE-Siruela.
- Vattimo, Gianni (1999). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* [trad. Juan Carlos Gentile]. Barcelona, Altaya (Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, 22).