

Lo real, el afuera, la expresión estética

Víctor Bravo

Toda realidad está necesariamente determinada.

Clément Rosset

Realidad y percepción

Al igual que la pregunta sobre el ser quizás sea la pregunta sobre lo real la más importante de la reflexión filosófica. El hombre no puede vivir sino sumergido en la burbuja de lo real, diríamos con Sloterdijk (2003), así como no puede vivir sino sumergido en una burbuja de oxígeno; y, podríamos decir, en una burbuja del sentido.

Ese real está constituido por el entrecruzamiento de franjas que entretejen su tesitura: el espacio y el tiempo; y el acontecimiento. Wittgenstein ha señalado que lo real es lo que acaece; y ese acaecer se hace posible en la doble vertiente de espacio y tiempo. En su aparecer lo real alcanza muchas de sus figuras en el entramado entre poder y verdad, entre presuposición y certeza, y produce su don más preciado: el sentido, para la percepción y la inteligibilidad del mundo. Y todo en horizontes de “normalidad”. En su burbuja de lo real leves o intensas fuerzas de imantación producen las corrientes identitarias que, guiadas por los surcos de la moral y los interdictos hacen posible la cohesión del orden.

Es importante observar que el orden y lo real, necesarios para el existir, deben producir no obstante fuertes redes de interdictos e imantaciones para la posibilidad del tejido identitario entre humano ser y orden y realidad. En este sentido, Kant señala que “el animal humano necesita presiones disciplinarias para domesticar una ‘indocilidad ominosa’ que parece inherente a la naturaleza humana” (Zizek, 2001: 50). Esa indocilidad, tan lejana al resto de los seres vivos integrados a sus ciclos de vida y en correspondencia con la naturaleza, quizás sea el punto de partida de Nietzsche para decir que el humano es un ser incompleto. La fragilidad identitaria es centro de la reflexión psiquiátrica y psicoanalítica en su intención de describir la compleja relación entre psique y mundo. Para Canguilhem (1996), esa fragilidad determina que las manifestaciones patológicas sean numerosas (débiles hilos nos atan a la normalidad de lo real), y la relación “normal-patológico” se corresponde con la relación “orden-desorden”. La antropología nos enseña que la capacidad de socialización del ser humano se hace posible en el reconocimiento del interdicto; el primero de ellos, nos señala Claude Levi Strauss, es la ley del incesto. Todo orden es coercitivo y el humano ser es, en ese horizonte, a la vez resistencia al interdicto y, en el otro extremo, el que, según Freud, responde a “la represión corporal de lo orgánico, a “una represión orgánica que allana el camino de la cultura” (Freud, 1999: 61)

De los sentidos decía Heráclito que eran falsos testigos, y en efecto, si algo caracteriza al hombre ante el mundo son sus límites y, en ellos, sus límites de percepción: vertientes de ceguera, recortes de visión en recortes ontológicos de perspectiva, imposiciones de comprensión. En el juego mismo de las certezas, la percepción construye, no obstante, sus representaciones; y en las representaciones del mundo que la percepción construye confluyen a la vez certezas e

idealizaciones, descripciones e invenciones. La percepción inventa, en algún sentido, lo real,

En la tradición clásica, la cohesión de lo real alcanza su condición de posibilidad en la sintaxis que Hegel describió como la del “amo y esclavo”. El orgullo del siervo por servirle a su rey y de esa manera afirmarse. Así, el mejor de los siervos, Ruy Díaz de Vivar, Mío Cid Campeador, es expulsado del reino, y la frase que brota a su paso destaca, junto a la heroicidad, la mayor de sus cualidades: “Ah, que buen siervo, si tuviera buen señor”.

En el horizonte de la cultura, en Occidente, se realiza un “giro” (Rorty, 1990) único en la historia de las culturas: el paso de las sociedades encantadas, según la expresión de Weber, a una visión secularizada del mundo que, frente al poder, planteará la más compleja de las nociones, la de la libertad. La modernidad intentará poner coto al absoluto del poder, a la sintaxis hegeliana de “amo y esclavo” que parece consustancial con el hombre, al fundar, frente al poder, ese valor acaso único en la historia de las civilizaciones: el valor de la libertad: su asunción de resistencia ante las desmesuras del poder y la conquista de derechos fundamentales de la condición humana que convierten el siervo en ciudadano; y todo como condición de posibilidad en el sistema político propio de la modernidad, la Democracia, tal como fue inventada por los griegos. La democracia, sistema político que al albergar la doble vertiente de libertad y ley, edifica una “fragilidad ontológica esencial” (Zizek, 2001: 19), en frágil equilibrio de ley y libertad.

Sin duda que podría hacerse una historia de lo real que sea a la vez una historia de la civilización y la cultura: la de lo real “pleno de sentido”, según la expresión de Lukács (1970: 355), que se corresponde con las sociedades pre modernas, míticas y religiosas, y que en Occidente es contemporánea de la belleza; y lo real, concebido como creación

en gran parte por la percepción, tal como empieza a concebirse en la modernidad y en la postmodernidad, y parece corresponderse con “el malestar en la estética” (Ranciere, 2011). Zizek ha señalado en este sentido: “La brecha que separa la belleza de la fealdad es aquella que separa la realidad de lo Real”, y concluye: “Lo que constituye la realidad es el mínimo de idealización requerida por el sujeto para poder sobrellevar el horror de lo Real” (Zizek, 2011: 30).

La modernidad intenta romper el encantamiento “amo-esclavo” por medio del valor de la libertad; propicia en todos los planos de la existencia, de la sociedad, de la cultura, el brote del relato emancipatorio: el siervo deviene ciudadano que puede delimitar su espacio a distancia del poder, crea la geometría que diferencia lo público de lo privado y el yo se abre hacia los mundos de la subjetividad. Y junto a la subjetividad, la perspectiva y, por tanto, el relativismo de la verdad; y la autorreflexividad.

En tal sentido, Heidegger ha señalado que la modernidad es la época de la imagen de mundo. Nietzsche ha señalado, por su parte, que la perspectiva es un recorte ontológicamente parcial sobre el mundo y en su seno nace y habita la verdad; por tanto toda verdad es una visión parcial sobre el mundo, una imagen de mundo. En la tradición clásica el poder absoluto creaba, como uno de sus bastiones, la verdad absoluta. El poder era la verdad. En la modernidad es posible diferenciar la verdad en su perspectiva sobre el objeto. La modernidad “optimista”, según la expresión de Rorty, que nace con Descartes y Newton en el pensamiento científico, asumirá la objetividad como uno de sus premisas. A partir de Nietzsche, y más recientemente la filosofía de la ciencia, de Popper a Kuhn, la objetividad será desplazada por la interpretación y la conjetura, produciendo el desplazamiento de la epistemología a la hermenéutica. La física cuántica, al introducir el sujeto, la subjetividad, en el

estudio del objeto llevará esta estrategia discursiva a una extrema posibilidad.

La libertad, noción emblemática de la modernidad, permite deslindar momentos del poder en la cultura: en las sociedades religiosas, legitimadas por Dios o los dioses, el absoluto del poder y la sintaxis amo-esclavo. La palabra del Príncipe, repetición de la de Dios, materializa la presencia absoluta del poder, que se legitima de este modo en su origen divino. Nietzsche da testimonio de ese origen al decir que incluso en la época moderna el hombre tiende a ser genuflexo ante el poder. En la modernidad, en su expresión secularizada, el poder intenta recuperar algo de la ritualidad sagrada que de antiguo lo acompañaba, en las reglas de protocolo y prácticas ritualizadas: el lugar del poder como el lugar distanciado donde signos de una sacralidad persisten.

La afirmación del sujeto y la subjetividad hace posible una esfera de libertad ante el poder. El siervo, lo decíamos, deviene ciudadano, y entre este y el poder se constituye una red institucional que culmina en el Estado y en el reconocimiento legítimo de la ley. Se establece el régimen propio de la modernidad, la democracia que ya había sido inventada por los griegos. Su propósito es “dividir” constitucionalmente al poder para que la ciudadanía sea posible. En este sentido *El espíritu de las leyes (1748)* de Montesquieu se convertirá en texto emblemático y se establece lo que Foucault ha denominado la fórmula fundamental del orden democrático: la ley por encima del poder (Foucault, 1983: 39).

Pero el ansia de absoluto del poder brota aquí y allá, poniendo en crisis las democracias institucionales. La Alemania Nazi y los gobiernos autoritarios en muchos países así lo muestran, en el ejercicio de un poder de diaria confiscación de los derechos de ciudadanía.

El poder que vuelve por sus fueros y reasume su condición de absoluto propicia la regresión de la ciudadanía a la condición de servidumbre. En este horizonte, el poder envolvente por su origen divino, colocado a distancia por los procesos de secularización de la modernidad, realiza regresiones y es sustituido por la ideología. Zizek ha dicho de la ideología que es la verdad impuesta por un poder (Zizek 2003: 15), y esa imposición modernamente es posible, después de las enseñanzas de Maquiavelo, después de las estrategias de la propaganda de Goebbels en el desprendimiento de todo escrúpulo para la manipulación del lenguaje de la mentira y en la anulación de las instituciones intermedias entre el poder y el ciudadano. Impunidad y cinismo transforman el Estado protector de la modernidad en Estado criminal para las acciones del poder absoluto.

Percepción y visión de mundo

Merleau Ponty demuestra cómo la percepción de cada ser humano es producto de una laboriosa e instantánea elaboración o construcción: Dos imágenes, para los dos ojos, que se invierten y fusionan para finalmente darnos la certeza de la visión (Merleau Ponty, 1945); por su parte, Gadamer (1992) ha señalado que el acto de comprensión está determinado por la confluencia de una serie de “horizontes”. En este sentido el complejo neurológico constituirá una parte de esos horizontes, pero en ella concurren sin duda la genealogía y la historia personal, la educación y la instrucción, las competencias aprendidas o no, el cultivo o no de la sensibilidad, la edad, el tipo de cultura, la historia familiar y social, el presente específico donde nace y se expresa la visión de mundo, la estructura personal e intelectual, etc.; y todo en la determinación de límites de los sentidos, tal

como señalara el viejo Heráclito; y los límites mismos del lenguaje, si atendemos a la famosa frase de Wittgenstein de que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo; la posibilidad de la visión entre muros de ceguera. La expresión popular “cada cabeza es un mundo” parece indicar la diferencia de comprensión de una persona a otra y, podríamos decir, de cada familia, de cada ciudad o país (de allí: “al país que fueres, haz lo que vieres”) y cada persona es en algún sentido distinta en dos momentos distintos de su vida. Es claro que, por otro lado, al compartir zonas de inteligibilidad, una sociedad se hace posible y se hace posible el diálogo entre sociedades y culturas

En la medida en que vemos, somos ciegos. Hoy sabemos que la percepción se da gracias no solo a la percepción objetiva sino también gracias a la inferencia. Esta permite tener certeza de existencia de lo que en principio no se ve. La lógica ha descrito dos procedimientos fundamentales, la ilusión y la deducción para la comprensión del objeto (Pierce 1992) ha descrito un tercer procedimiento, la abducción, que permitiría restablecer el sentido determinado en signos a primera vista irrelevantes. Junto a Pierce, Umberto Eco ha puesto en evidencia que este es el procedimiento del científico inventor y de esa figura narrativa de la modernidad que es el detective, el sujeto de la razón en el relato policial. La inferencia guía en gran medida los estudios cosmológicos modernos, en especial los de la física cuántica.

Lo real, es posible decir desde Kant, está condicionado por la percepción. Así dirá Kant que “sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (Kant, 1996: 21). Esta reflexión kantiana atraviesa la reflexión filosófica posterior y alcanza uno de sus últimos avatares en la física cuántica. Citemos a título de ejemplo la reflexión de Mauthner: “Nada en el mundo podrá convencernos de que nuestras percepciones son fieles imágenes de un mun-

do real fuera de nosotros”; y señala: “el infinito de los movimientos de la realidad sólo pueden entrar en nosotros por las estrechas puertas de los sentidos [...] todo aquello que no tiene dirección hacia estas puertas, debe quedar fuera” (Mauthner, 1976: 45). Traemos a colación las palabras de Mauthner pues su libro será una de las grandes referencias de Borges; y es posible observar su impacto en la creación de la realidad por la percepción en muchos de sus cuentos, por ejemplo en “Tlón Uqbar, Orbis Tertius”, de 1941.

La percepción ilumina el mundo para la comprensión y la deslinda de un afuera indomitable que es el mayor de los enigmas. El afuera acompaña al orden y lo real como la sombra al cuerpo. Acechante, resistente a la inteligibilidad, indomitable, se distancia de las redes de la normalidad del orden y, a distancia, se alimenta del escándalo de la paradoja. En el movimiento de la paradoja el afuera brota en el adentro. Quizás la muerte sea el mejor de los ejemplos, en tanto que “afuera absoluto” que de pronto irrumpe aniquilando la vida. Podríamos decir que su irrupción se asimila, *mutatis mutandis*, a “lo ominoso” descrito por Freud en su breve ensayo de 1919, y es posible decir que el ser vivo es lo suficientemente viejo, incluso antes de su nacimiento, para poder morir y que la muerte lo acompaña, haciendo de la vida un “proceso de muriencia”, según la expresión de Barthes. Es posible recordar el breve poema de Octavio Paz: “El salto de la ola / más blanca / cada hora más verde / cada día / más joven / la muerte”. Esa afuera que ha sido imaginado con los signos de lo sublime o lo monstruoso, que pervive, paradójicamente en las entrañas del orden, ha sido llamado por Lacan, en resonancia kantiana, “extimidad”.

Quizás la religión da respuesta a ese enigma colocando en su lugar a Dios o a los dioses. En este sentido, en *El malestar en la cultura*, Freud ha señalado que sólo la religión sabe responder a la pregunta sobre el final de la vida. El

hombre de las sociedades religiosas y míticas aprende que el enigma del afuera se convierte en el misterio divino. La racionalidad helénica inicia la interrogación del enigma uniéndolo al destino trágico. El hombre religioso hace del enigma misterio. El misterio es la concepción religiosa del enigma que es celebrado desde la oración de San Francisco al poema de San Juan de la Cruz. En la sociedad helénica, en el ámbito de una religión que se desprende hacia la racionalidad, el enigma es un absoluto que impone el destino de los hombres. Así ocurre con el oráculo. En *Edipo rey* el absoluto del oráculo no podrá ser evitado. Es interesante el contraste entre Edipo y Macbeth: en la obra de Shakespeare, escrita siglos después el dictamen del oráculo responderá, en un juego de equivocaciones, a una lógica de la racionalidad.

La primera modernidad, aquella que empieza con Newton, asume el optimismo de superar el peso del enigma por medio de la racionalidad científica. Así Laplace imagina un momento posible de la ciencia donde todos los enigmas sean dilucidados. De Kant a Nietzsche, de Schopenhauer a Popper, desde las incertidumbres de la física cuántica, sin embargo, la gravitación del enigma vuelve por sus fueros, alcanzando acaso, con la física cuántica, su máxima posibilidad. La comprensión del mundo como un punto de luz en la vasta, acaso infinita presencia del enigma. De Pitágoras a Laplace el Kosmos es un orden inteligible; para la física cuántica es un enigma irreductible.

Lo real y la realidad

A partir fundamentalmente de Kant, el “pensamiento lingüístico” (Rorty, 1990) ha concebido vertientes de lo real que se resisten a la inteligibilidad. Esta es una intuición es-

tremecedora: los límites de nuestra comprensión determinan la irreductibilidad del enigma. Kant ha introducido la noción de *noumeno* para referir una vertiente de lo real –la vertiente de los enigmas, diríamos nosotros– en total resistencia a la verbalización e inteligibilidad. Lacan, en lectura de Kant, diferencia la “realidad” (nuestros horizontes de comprensión de mundo) de lo “real” lo que persiste en zonas de no verbalización. En hermoso texto, Hegel refiere en el afuera, en la alteridad, lo que él llama “la noche del mundo”; citemos *in extenso*:

El hombre es esa noche, esa nada vacía, esa noche que lo envuelve todo en su simplicidad, una infinita variedad de representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales es en ese momento pensada ni está presente. Lo que existe aquí es la noche, la naturaleza en su interioridad, el yo en su pureza. En torno a esas representaciones fantasmagóricas se cierne la noche: aquí aparece bruscamente una cabeza ensangrentada, ahí una forma blanca, para desaparecer de inmediato. Esa noche es la que descubrimos cuando miramos a los ojos al hombre, una noche que se torna cada vez más espantosa: cae ante nosotros la noche del mundo. (Hegel, 1984: 154).

El pensamiento moderno ha intuido ese afuera negado a toda comprensión. Es posible pensar en un amplio campo semántico donde podrían confluír o guardar correspondencias algunas nociones en este sentido. Así, la “noche del mundo” de Hegel; así la noción de “ominoso”, de Freud: el afuera que se encuentra paradójicamente en el interior (y que Lacan, como hemos señalado designa como “extimidad”): y el afuera a distancia del orden, del poder, de lo real. Su forma natural es la monstruosidad.

De la gran teoría a la fealdad en la expresión estética; el desfiladero del sin sentido

La estética clásica atendió desde siempre a la noción de belleza, en tanto que armonía y percepción, según se desprende a las tesis pitagóricas. Belleza, orden y verdad confluyen en Platón y regirán el pensamiento por más de veintidós siglos. Una de las primeras revisiones modernas de la noción de belleza, orientada a la comprensión del arte y la literatura, es posible encontrarla en el clásico libro *Historia de seis ideas*, de Wladislaw Tatarkiewicz, publicado en polaco en 1976 y vertido al español por primera vez en 1987; en este libro Tatarkiewicz describe la noción de belleza como el horizonte y la intencionalidad fundamentales de la estética en Occidente, concebida la belleza por los presocráticos como proporción y armonía, e identificada por Platón con la noción de Bien, ratificada en un arco de siglos por la estética y la moral dentro del cristianismo, produciendo lo que se ha llamado “la gran teoría”, y deslindando ámbitos estéticos: lo bello y lo feo, que se corresponderían con ámbitos morales: el bien y el mal. La gran teoría de la belleza crea el canon en la tradición, y el carácter edificante del arte y la literatura.

Los estudiosos de la crisis de la estética tal como se manifiesta en el manierismo, en el barroco, en el romanticismo y en las vanguardias, han puesto el énfasis en la relación entre crisis de la belleza en la expresión artística y cuestionamiento del canon; uno de los teóricos que ha llevado más lejos esta reflexión ha sido Arthur Danto: este autor explica cómo la irrupción de la fealdad como valor estético a partir del barroco y el manierismo, y su formulación a partir del romanticismo, agrega una dimensión de complejidad tanto a las relaciones estéticas como a las éticas. En el primer caso, al pensar que en el seno mismo de la fealdad puede brotar la

belleza; y en el segundo, que a partir de la fuerza del mal es posible alcanzar situaciones de transformación y de libertad inimaginables desde la noción moral del bien. Archimboldo y Velásquez, el Bosco o el Greco nos darán una estética de la fealdad en desplazamientos que harán modificar los términos de valoración de la estética; Rabelais y Cervantes, Góngora y Quevedo, plantearán la desmesura y la exuberancia frente a la armonía de la tradición clásica; sin embargo, la crisis estudiada por Danto como el giro más extremo de la estética se encuentra en el Dadaísmo, fundamentalmente en la obra de Marcel Duchamp, y particularmente en sus *ready mades* y en su estética del *objet trouvé* (convertido en estrategia creadora en Picasso), momento en que entra en crisis de extrema negación toda tradición y todo canon, y donde el reconocimiento de la obra de arte se desplaza del horizonte (canon) al objeto (la poética postulada por la obra misma). Las llamadas “instalaciones”, proliferantes hoy en las salas de arte del mundo, no hacen sino llevar al extremo, muchas veces, objetos “no estéticos”, legitimados como estéticos en función de la poética interna expresada con relación a ese objeto. La obra de Danto es una nueva lámpara de Diógenes para el reconocimiento de la obra de arte, situada por el giro de Duchamp, en el límite mismo de su disolución. El paso de la gran teoría (belleza como proporción y armonía) a la estética de lo feo (exuberancia, desbordamientos, etc.) indica uno de los desplazamientos más importantes en la producción estética de nuestra cultura: el paso en el arte de la valoración de la belleza a la valoración de la verdad. Este paso ha sido cimentado por Kant, por Hegel, por Heidegger. La filosofía había otorgado a la lógica le exclusividad del conocimiento de la verdad; el desplazamiento de la belleza a la pluralidad de las formas de la fealdad crea una inflexión en el corazón del arte y lo convierte en forma de resistencia y problemática de la verdad.

Quizá la expresión estética no ha dejado de tener en la belleza su centro fundamental, de allí que, la proyección de figura y travesía trágica y heroica del héroe para restituir la perfección de un orden se reiteran en la expresión estética y literaria. La modernidad, tal como ha señalado Weber, hace de la moral, la ciencia y la estética ámbitos autónomos, de allí la delimitación estética a partir de Baumgarten y en Kant, y de allí su desplazamiento: “el hombre de la modernidad –ha señalado Jakobson– no ha cesado de desplazarse desde el centro a la periferia”. Por los desfiladeros de la subjetividad la desmesura y los hiperbolismos transgreden toda posibilidad de la armonía y la perfección y hacen brotar la monstruosidad y la estética de lo invisible, y la crítica de lo real. La dimensión asertiva del lenguaje da paso a la pregunta y a la duda; la certeza a las incertidumbres, lo celebratorio a la crítica; la contemplación al desocultamiento de la verdad. Se abren las condiciones de posibilidad para que se establezca una distancia entre hombre y mundo y, a distancia de la integración identitaria del siervo se hace posible la distanciación crítica, tal como lo expresara Kant; la visión irónica, tal como la formulara Schlegel: visión crítica e irónica que se coloca en el corazón mismo de la estética moderna. Ser del límite, apetente de comprensión pero cercado por lo innombrable, el hombre alcanza, en el lenguaje el lugar para el juego con lo infinito, con lo invisible, con las diversas formas del afuera. El lenguaje para la posibilidad del juego estético. En ese juego, los soportes de certidumbre de lo real pueden llegar a la anulación. Así es posible encontrarlo en el *Ulysses* (1922) de James Joyce, en la anulación de deslindes espaciales en Virginia Woolf o Samuel Beckett. La obra autorreflexiva que interroga los procedimientos de su producción. La obra como un mundo. En este sentido ha señalado Lacan: “La obra solo existe en esa curvatura que es la de su estructura de sí” (Rabeté, 2007:16).

Señalemos tres ejemplos de ese juego en la literatura latinoamericana: la expresión poética de lo invisible en José Lezama Lima; la disolución de parámetros espaciales y desplazamientos de la representación en Noé Jitrik; y los juegos de visibilidad y desaparición en Enrique Vila Matas.

La literatura toda de José Lezama Lima puede concebirse como juego estético para la materialización de lo invisible. El verbo de Lezama recorre el mismo camino de la oración. La sustantivación de lo invisible que tiene la fuerza y la resonancia de lo divino. Poética de la religión, la obra de Lezama se abre a la modernidad de una poética del afuera. Así dirá “el nacido de la poesía siente el peso de su irreal”. El camino de la formación estética de José Cemí en *Paradiso* (1966) y *Oppiano Licario* (1977) se corresponde con una poética de resonancias profundamente cristianas para la expresión de lo invisible.

De la extensa obra de Jitrik quisiéramos referir brevemente su *Dstrucción del edificio de la lógica* (2009), obra que, desde su título enuncia ya, en frase reflexiva, casi teórica, lo que va a ser el centro de la novela: el juego de representaciones y crisis de lo real. La novela se despliega, en lujoso arte de relato, en juego de representaciones; en resignificación de la cotidianidad para mostrar el sin sentido de la existencia. La mirada vigilante, escrutadora, del profesor, sobre las irrelevantes escenas en el café, la calle, el hotel, de personajes que son uno y varios, según el juego de los nombres que son uno en su repetición, y expansión hacia otros nombres, juego de representaciones que emparenta el relato, a la vez, con escena y “tras bastidores” del teatro; y con precipitaciones en el absurdo que lo acerca a las propuestas estéticas de un Ionesco o, más exactamente, de un Beckett. La representación de lo irrelevante, en desplazamientos hacia el sin sentido, en ámbito de juego del texto, nos da a la vez la experiencia de lo lúdico y del absurdo; plantear “el problema

de la verdad en el fugitivo mundo de los signos”; y diluir las certezas de lo real al producirse la “destrucción del edificio de la lógica”.

En *Doctor Pasavento* (2005), de Vila Matas dirá el narrador: “...he venido aquí a narrarme la historia de la ambigua desaparición del sujeto en nuestra civilización”. De Descartes a Nietzsche, de Berkeley a Heidegger, esa “ambigua desaparición” alcanza diversas modalidades pues es posible decir que el precipitado hacia esa desaparición es la impronta misma de la modernidad; y de la postmodernidad. En este horizonte de extrañeza y juego, de viaje y extravío, se fragua una propuesta estética lejana de la ambición de perfección de la tradición clásica, y más cerca de la imperfección como grieta de la misma expresión estética, y que Gombrowicz llamara incompletud. Es esa incompletud, esa imperfección la que exige la autorreferencialidad de la obra, como el surco mismo de su autenticidad, y en ese surco emerge la conciencia crítica

Lo grávido y lo leve

La expresión estética y literaria se encuentra atravesada por dos fuerzas contrarias: la gravidez de la referencialidad y la levedad de los juegos y el goce estético. Una y otra configuran posiciones, valoraciones, estéticas. Quizás en la noción platónica de *mimesis* confluyen y desde ella se expanden hacia los siglos las complejas relaciones entre expresión estética y realidad: el arte al servicio de la paideia (según la concepción del Estado platónico); al servicio del orden real y divino o con la modernidad al servicio de la ideología. Arte celebratorio de una soberanía que le es exterior, cercado por el interdicto sobre su propio juego sobre lo entrañable de su propia constitución. En la Republica con-

cebida por Platón, como siglos después en el Estado comunista, la expresión estética deberá atender a una paideia, a la gravidez de un referente, a la glorificación de un orden. He allí el pintor y el poeta al servicio de la Corte; he allí el trazado del hacer heroico que, de manera explícita o no, restituye un orden quebrado.

En la mimesis, sin embargo, fisuras pueden observarse de lo real. En su libro *Mímesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, de 1953, Erich Auerbach nos muestra una visión crítica sobre lo real, por medio del comentario de obras fundamentales de la literatura de occidente; la famosa frase de Stendhal “la novela es un espejo que se lleva a lo largo del camino” subraya esa conciencia crítica. La gravidez del referente siempre acompañara la expresión estética, en atención celebratoria o crítica, pues la expresión estética es un decir sobre el mundo. En ese decir la expresión deviene nueva percepción (celebratoria o crítica). La expresión estética y literaria es el hallazgo de una distinta percepción que atiende, por el interdicto o por su propia naturaleza, a la gravidez del referente pero también a la levedad propia de su condición estética. En su ensayo sobre lo leve, Calvino ha dicho (1990: 245) “en su condición leve lo estético reclama para sí lo que le es constitutivo, en resistencia ante la gravidez”. La modernidad ha hecho brotar esa condición ingrávida creando lo que Weber ha llamado la autonomía de la esfera estética (en correspondencia con la autonomía de las esferas moral y científica) en la exigencia mínima de un deslinde, de un régimen de valoración y reconocimiento.

En tal sentido, tal como lo hemos señalado, Alexander Gottlieb Baumgarten, en 1750, usará la palabra “estética” como ciencia de lo bello, del conocimiento sensible; y de esta noción partirá Kant para, fundamentalmente en su *Crítica del juicio*, como teoría de la percepción y de la fa-

cultad que permite obtener percepción. A su vez en 1746, Charles Battlenx propone organizar, bajo la noción de Les Beaux Art, las diferentes expresiones de intencionalidad estética y de la belleza. En el horizonte de la estética se pueden percibir de este modo dos vertientes: la que privilegia la subordinación a una paideia, en estudios de sociología de la literatura que de Lukács a Goldman ha iluminado zonas de comprensión de la obra estética y literaria; y la vertiente llamada esteticista, que alcanza una de sus extremas expresiones en el *L'art pour l'art*, de Victor Cousin, y Benjamín Constant, y de movimientos como el Parnaso francés (1870). Compromiso o esteticismo se han constituido en recurrente querella política e ideológica. Los estudios de Heidegger sobre el desocultamiento de la verdad en el arte (1973) y los de Gadamer sobre los procesos de comprensión que produce el hecho artístico (1992) abren nuevas posibilidades de comprensión en la compleja relación Arte-Mundo.

La especificidad de lo leve en la expresión estética deviene así, en el horizonte moderno de esferas de autonomía, en el más auténtico crisol para la posibilidad de comprensión del mundo en resistencia ante imposiciones e interdicciones: deviene resistencia ante las imposiciones ideológicas.

El malestar de la estética

El “régimen de identificación de la estética”, según la expresión de Rancière (2011) permite interrogar la belleza como la noción dominante por más de veintidós siglos en Occidente (Tatarkiewicz, 1987), observar sus rasgos de perfección y armonía, tal como se formula con prodigio en Pitágoras y Platón; tal como se expresa bajo el mandato divino en la Edad Media; y tal como se expresa en el esplendor del Renacimiento. Pero permite también observar

el “giro” dado por la estética, en su desplazamiento hacia expresiones distanciadas de la belleza, produciéndose lo que Rancière llamó “el malestar en la estética”, en resonancia con el famoso título de Freud.

Es posible señalar momentos centrales de ese malestar: en Rabelais y Cervantes; en Sterne, en Shakespeare, se marcan los rasgos caracterizadores de una estética disonante de la búsqueda de la belleza: la parodia y la paradoja; el humor y la alegoría; lo grotesco y el absurdo, la ironía y la melancolía; expresiones todas de la levedad para la posibilidad de una distinta comprensión y una visión crítica del mundo. El llamado por Danto “efecto D” que, con el urinario colocado por Duchamp desplaza el objeto no artístico al lugar del arte, y los modos dadaístas de la poesía en Tristan Tzara, por ejemplo, produce un efecto devastador en el “régimen de identificación de lo estético”.

El giro de la modernidad ha hecho posible desplazar la expresión celebratoria a expresión crítica para el hallazgo de nuevas formas de la belleza y nuevas formas de lo monstruoso; para nuevas formas de la percepción y de la verdad.

Bibliografía

Calvino, Italo, “Levedad”, Seis propuestas para el próximo milenio, Madrid, Siruela, 1990.

Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, Presse Universitaire de France, 1966.

Danto, Arthur, *El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte* [2003], Buenos Aires, Paidós, 2005.

Eco, Umberto y Sebeok, Tomás A. (eds.), *El signo de los tres*. Dupín, Holmes, Pierce. [1983], Barcelona, Lumen, 1989.

- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas* [1978], México, Gedisa, 1983.
- Freud, Sigmund, "Lo ominoso" [1919], en *Obras completas*, XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- , *El malestar en la cultura* [1930], en *Obras completas*, XXI, 1999.
- Gadamer, H. G., "Sobre el círculo de la comprensión" [1959], en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu* [1807], México, FCE, 1972.
- , *Filosofía real*, México, FCE, 1984.
- Heidegger, Martín, "La época de la imagen del mundo" [1938], en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- , *Arte y poesía*, México, FCE, 1973.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* [1781], México, Alfaguara, 1996.
- , *Crítica del juicio* [1790], México, Alfaguara, 1998.
- Lukács, Georg, *El alma y las formas y Teoría de la novela* [1920], Barcelona, Grijalbo, 1970.
- Mauthner, Fritz, *Contribuciones a una crítica del lenguaje* [1906], México, Juan Pablos Editor, 1976.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
- Peirce, Charles Sanders, "Deducción, Inducción e hipótesis" [1878], en *Obra filosófica reunida*, T. 1, México, FCE, 1992.
- Rabaté, Jean-Michel, *Lacan literario. La experiencia de la letra*, México, Siglo XXI, 2007.
- Rancière, Jacques, *El malestar en la estética* [2004], Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.
- Rorty, Richard, *El giro lingüístico* [1967], Buenos Aires, Paidós, 1990.
- Rosenblum, Bruce y Kuttner, Fred, *El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia* [2006], Barcelona, Tusquets, 2010.

Rosset, Clément, *Le réel. Traité de l'idiotie* [1977], París, Minuit.

Sloterdijk, Peter, *Esferas I* [1998], Madrid, Siruela, 2003.

Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Historia de la estética (I, II y III)* [1970], Madrid, Akal, 1987.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* [1921], Madrid, Tecnos, 1972.

Zizek, Slavoj, *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 2011.

—, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* [1999], Buenos Aires, Paidós, 2001.

—, *El Frágil absoluto* [2000], Valencia, Pre-Textos, 2002.