ANTONIO ESCOHOTADO

Saber y recuerdo*

CONVIENE delimitar bien el sentido en que se dice *interminable* el proceso del conocimiento.

Puede en primer término indicar el carácter infinito de lo desconocido o -cosa igual- la brevedad de nuestra vida, y quien disienta aquí pretendiendo un saber de todo y de cada manera dice a las claras cuán poco tiene él presente. Puede indicar, en segundo término, que el saber se cierra en círculo sobre sí y pone la pesquisa como único fin real. Dicho en otros términos, *vivir para saber*. Las dos manifestaciones más visibles de este saber que se tiene a sí mismo por meta son la postura de Sócrates y el sueño de Lessing prefiriendo el camino hacia la verdad a la verdad misma. Sócrates, hombre de transición entre los primeros físicos y los docentes colegiados, tenía el ejercicio del pensamiento discursivo por única actividad permanente recomendable, y se sentía tan alejado de los contempladores de principios naturales como de los retóricos políticos. Por eso mismo, el saber se orientaba en él a la gimnasia de las definiciones combinándose, y cualquier ocupación ajena a ese alumbramiento del *logos* estaba dictada por circunstancias involuntarias. Con ello, el saber se convertía en saber de sí mismo y era oponible a la idea del conocimiento como un trámite o iniciación (algo explícito en Heráclito y Parménides, por ejemplo) no menos que a la explotación práctica de la cultura representada por los sofistas.

La historia -es bien sabido- sancionó esta actitud como única exenta de mística y sin el baldón del provecho pecuario, modelo de altruismo y sensatez a un tiempo. El sólo sé que

* Addenda del libro *Magistrados crímenes y víctimas* que publicará Ed. Anagrama.

no sé nada, unido al implícito “pero fuera del saber todo es vanidad”, constituye desde entonces y salvo contadas excepciones -entre ellas, la de Fichte- el estado de ánimo filosófico por excelencia. Sin embargo ¿qué es el no-saber sino creer en lo sabido y no en el saber? Desligar de la ignorancia -única capacidad postulada del saber- implica ya una divergencia entre ser informado del saber y el abandono puro y simple de una actitud hacia la existencia por adhesión a otra. Con todo, sólo lo segundo desliga en sentido estricto, y que la ignorancia es tanto defecto de información como de perspectiva lo saben bien todas las expresiones populares donde se considera un “estar en” otra parte. Ya Heráclito definía a los necios de modo universal como individuos que estando presentes se encuentran siempre ausentes. El cambio del no-saber al saber sería entonces una transición de ausencia a presencia; en realidad, cabría decir que la presencia no se modifica, sino que se da como falta (relativa y absoluta) o en su plenitud. Las distinciones entre términos como ver y mirar, escuchar y oír, van todas en esa dirección.

Pero importa ante todo precisar si en esta transición hay algo que *siempre* cesa y algo que *siempre* comienza. Recibir, por ejemplo, el conjunto de tesis del atomismo griego es evidentemente recibir un saber; para el convencido de ellas lo presente no será nunca lo presente antes de encontrar las intuiciones del vacío y los átomos, ni coincidirá tampoco con lo presente para un espiritualista o un eleático. Sin embargo, el planteamiento mismo de la transición obliga a descartar en general como contenido las tesis postuladas y sus recíprocas diferencias. De ahí que todas esas variaciones sean en principio cambios de “ideas”, sin prejuzgar la desligación de una ignorancia, en el sentido radical de estar el hombre en otra parte de donde está. Demócrito pudo, según la tradición, arrancarse los ojos para no verse distraído por las apariencias, y Galileo ensanchar su campo mediante el telescopio para descubrir las lunas de Júpiter, pero si ambos son “sabios” no es debido a ninguna de esas cosas. Más aún, resulta perfectamente posible conocer al pie de la letra sus escritos y ser ajeno a toda sabiduría. Dicho de otro modo, el conocimiento de Demócrito y Galileo se distingue del que puede tener alguien interesado en ellos porque la proporción entre saber y sabido es opuesta; el

pensador es casi íntegramente saber, y el erudito es casi íntegramente sabido.

Por tanto, ¿qué distingue *en cualquier caso* el saber de lo sabido? La respuesta es ahora inequívoca: en el saber el sentido nace de modo inmediato, mientras lo sabido se apoya sobre una mediación de la memoria. Lo que cabe preguntarse entonces, abreviando, es si el saber puede tener en general meta distinta a la de cancelar lo interpuesto entre el sentido y lo inmediato. Esto es, *si saber es cosa distinta de conquistar el derecho a estar en presencia de acciones y no de hechos*, cosa distinta de llegar a causas vivas en lugar de conformarse con relatos ajenos aprendidos.

El niño -que es de todo el hombre lo más requerido de aprendizaje- se obstina en hacer la experiencia de lo posible, desoyendo las voces adultas de peligro y sufriendo los a veces devastadores efectos de su impericia. Pero necesita *hacer la experiencia*, y su fascinación por lo desconocido no se mitiga escuchando una voz de alerta o un consejo disuasorio. Las palabras valen para él, pero no entonces, porque aquello que atrae su atención -un precipicio, un caramelo, un cuarto oscuro- sencillamente no es equiparable a una explicación verbal. Y cuando un niño “empieza a aprender”, o pone en lugar de la experiencia directa otra experiencia de lo mismo aunque no la suya, está a un tiempo entrando en la juventud y poniéndose en contacto con lo sabido.

Sin embargo, el sabio es quien recorre el camino de lo sabido hasta el punto de desandararlo y situarse en la fundación del sentido que es el presente. En consecuencia, todo lo sabido puede saberse (otra vez) pero ningún saber puede ser sabido sin sucumbir como tal. Porque lo sabido evita el estar ausente del no-saber mediante una información que, acatada, aleja el contacto con su objeto y preserva la forma más radical de la ignorancia. Se diría que el acto mismo de comprender o captar exige algo semejante a la amnesia, como si sólo entonces pudiera celebrarse el encuentro:

“Un signo, tal somos, y sin sentido,
muertos a todo sufrimiento, y casi
hemos perdido nuestra lengua
en país extraño.”

Estas palabras de Hölderlin corresponden precisamente al comienzo de un himno llamado *Mnemosyne*. Se pide a la

sabiduría que abra una casa para el viviente y le haga pasar al otro lado del signo que es el sentido, aunque sea reanimándole también al dolor; de hecho, el dolor es una incómoda prerrogativa de lo vivo. Ahora bien, poner al hombre donde está implica facultarle para ver y escuchar por sí, para hacer la experiencia de un universo que de alguna manera aguarda a cada individuo específico reservándole una visión irrepetible de su curso. El saber remueve los obstáculos que demoran o entorpecen dicha visión, y en esa medida se endereza primariamente contra el estado de cosas dado en general; lo sabido presenta la fijeza y regularidad del signo, que en su abstracción entrega como experiencia la memoria de una abreviatura opaca, y frente a ese patrimonio de decisiones tomadas (por otros) y hechos establecidos (por otros también) busca pura y simplemente un sentido *actual*. Porque saber es una disposición de la vida, mientras lo sabido constituye un archivo de experiencias, que en el mejor de los casos quizá sirva a título de nuevo contraste para quien desconfíe de su propio sentir.

Por eso mismo, el sabio sólo tiene dos atributos recurrentes como individualidad determinada. Es, en primer término, capaz de dar su parte a lo sabido y manejar sin sumisión el archivo heredado de asertos. Pero, en segundo término, es alguien que se ha aventurado en lo inculto y trae de ese viaje sentidos cegados hasta él. Ambas disposiciones de ánimo son en realidad sus medios de supervivencia mientras carga con el doble frente de lo indescubierto y lo sabido. Todo cuanto en definitiva puede lograr su determinación de saber es toparse con una visión cuyo objeto no cabe en ninguno de los frentes, al no regir para ella ni el estatuto de lo ignorado ni el de lo sabido. Esa dimensión literalmente intermedia no tiene otro rasgo común que el de producirse en la experiencia una invención precisa de realidad, respecto de la cual él mismo tiende a considerarse casual depositario. Sin embargo, la invención precisa de realidad que acontece en él, y para él no hace sino ofrecer un objeto en la plenitud de su acción, algo efectivamente captado o sentido donde la verdad no proviene del acuerdo entre signos sino de un ánimo expuesto.

El conocimiento que el entendimiento filosófico proporciona es uno e idéntico con el *yo* que el entorno cultural conforma, y no subsistiría un solo segundo si el velo de la amnesia cayera sobre él. Por eso mismo las líneas finales de la

Fenomenología del Espíritu celebran “la memoria, forma superior de la substancia.” Pero si algo resulta buscado en la aventura del saber es una orientación que *no* dependa de mapas sino de las propias cosas definidoras del paradero, una magnanimidad o un criterio que no descansen sobre los criterios sino sobre su punto de partida —común o diferencial— en la experiencia.

Todo lo que no sea esto es suministrar opinión (sobre la opinión, naturalmente) e impartir juicios subjetivos, parciales. De ahí el valor inmutable del acto poético, donde se rompe con la falsa objetividad de la información mnémica. Y si Spinoza decía que el hombre libre (el que “ama” la “substancia”, según la *Ética*) es quien menos piensa en la muerte, se debe a que el saber busca la eternidad inmediata habiéndose decidido mortal, cosa idéntica a cancelar las *prerrogativas* del ego. Una de ellas es imponer al individuo su propio estupor aterrado ante la muerte, tan inexplicable y brusca para el propio yo como un olvido. Pero tiempo y finitud no son sinónimos; el tiempo es el orden de las señales, y la finitud el nervio de lo señalado. El sabio perfecto se aproxima al perfecto amnésico, que procede por visiones instantáneas de la presencia y no por asociaciones de juicios clasificados, con lo cual existe sobre la eternidad fugaz. En ese individuo la falta de recurso a lo sabido determina toda experiencia como pasión debida a un agente o como alucinación directa. Ahora bien, la unidad de esos contrarios es la experiencia misma y la ley de su devenir.

Por supuesto, el amnésico absoluto es tan hipotético como el sujeto trascendental kantiano, y no carece de parentesco con su contenido. Pero sin semejante descubrir la presencia por sí habrá tanta riqueza de símbolos como pobreza de sentido, y creer que no hay tal posibilidad es ya la usura de la memoria en acción, ese agujero griego en el cántaro de su almacenamiento gracias al cual la existencia retenida va siendo automáticamente vaciada. Sin la grieta que el genio mitológico discierne en el recipiente de Mnemosyne la memoria sería simplemente la vida y la totalidad de sus trayectorias. Con ella es la realidad del tiempo, desproporción entre la presencia y la ausencia favorable a esta última, aburrimiento.

Este amnésico *sabe*, y todo lo que no es saber se va desvaneciendo en el olvido. Cabría pensar que sin recuerdo también el saber sucumbe, pero esto es justamente lo que no

puede acontecer ni con el amnésico ideal ni con el amnésico concreto. Se olvidan cosas tales como el nombre, la nacionalidad, el motivo de hallarse en cierto lugar, etc., nunca aquello que fue objeto de una experiencia vivida. Aunque no recuerde sus odios y sus alegrías, siente odio o alegría; aunque no disponga de criterios aprendidos, sí dispone de reacciones; aunque no conozca el nombre de las presencias, tiene su presencia. Lo que hay en él o lo que ha llegado a experimentar está impreso de modo indeleble, porque carecer de memoria no significa que se interrumpa la metamorfosis de los ánimos y sus accidentes. Como el árbol, *hace* físicamente la memoria en los círculos concéntricos de su tronco, en la constitución y el pormenor de su cuerpo. El ejercicio del saber deja así huellas, pero no son huellas mnémicas, presencias ausentes, sino las visiones mismas, que aquí quedan como un poder de acción y allí como una cicatriz, aquí como una arruga y allí como una tendencia.

Vale la pena tener ante los ojos que todas esas huellas sin memoria son precisamente lo *inolvidable* de la vida, aquello que está ahí con o sin ayuda de los signos. Como sostuvo Platón, las cosas verdaderas las *supimos siempre*; sólo tardamos más o menos en darnos cuenta, y cuando advienen es bajo la forma de un “claro” o un “naturalmente”. Por lo mismo, es estéril y vana toda pedagogía distinta de la que tiene por meta dar nacimiento a la experiencia objetiva, a lo innato o inolvidable. Lo que no sucumbe en el silencio no nació de la palabra. De igual modo puede descansar confiada una naturaleza en sí misma, aceptando el despliegue original de su contenido. Sin duda, el olvido y la precariedad corroen todo cuanto brotó sabido ya en la memoria y existe sobre ella. Pero aquello que el recuerdo tiene de constatar lo perpetuo o la eternidad de ciertos objetos se sostiene en el viviente sin esfuerzo partiendo del instinto y la experiencia actual del sentido; su principio no tiene ocaso, y cuando muere es dando nacimiento. Tal es la diferencia entre la patria del yo y la patria del individuo, entre el idealismo ético con su “seguro” dominio trascendental y el pensamiento libre. Un poeta pensaba al traducir la Octava Elegía de Rilke:

“El animal tiene su ocaso detrás, en lo ya pasado, y su alba

delante. Nosotros nada delante —excepto deseo— y detrás, el *recuerdo*"¹.

Entiendo que se nombra aquí una diferencia involuntaria respecto del animal en el hombre. En esa Elegía, Rilke dice casi de entrada:

"Siempre es Mundo,
y jamás Ningún-lugar sin No:
lo puro, incustodiado, que se respira y
sin fin *sabe* y no codicia. El niño
se pierde allí en silencio y es sacudido.
O tal otro muere y *lo es*".

La diferencia entre el hombre y el animal concierne al *estado de naturaleza*. Para bien o para mal, en todo o en parte, el hombre ha perdido y sigue perdiendo ese estado, el estatuto de un viviente que tiene como experiencia substancial la vida misma y cuya operación es un pensamiento. Naturaleza es tener substancia. Por eso sería torpe identificar el estado de ella con ideales pastoriles o con la nostalgia del buen salvaje corrompido por la sociedad. Cuando esos limbos se enunciaron regía aún la conciencia —pública— el concepto personal y ético del dios, y en esa medida la naturalidad a reconquistar estaba teñida de culpa y resentimiento. Estado de naturaleza, ontológicamente entendido, no indica en principio ni goce ni dolor; indica no cultural a secas, no surgido de crimen o de pacto alguno y mucho menos por causa de su utilidad para un tercero, como el objeto técnico. Natural es lo que vive actualizando su poder, sin requerir artífice ni reflexión. Lo que significa "Dios ha muerto" es: hemos perdido excusa para la sumisión. Y ello implica preguntarse: ¿dónde hallar —si cabe tal— aquello que existe por sí mismo? Lo divino seguirá siendo por eso un concepto de la libertad del pensamiento, pero durante demasiado tiempo ha sido la cadena de su esclavitud. El hecho de morir como cosa distinta de la naturaleza es así morir la alternativa en general. Ha muerto todo salvo lo que sabe y nada quiere. Para la caduca conciencia infeliz el deber es

1. Manuel Sáenz de Heredia, comentario a su traducción —aún inédita— de las *Elegías de Duino*.

no sentir deber alguno, entregarse a lo que hay y tomarlo en la medida de sus fuerzas.

Dicho de otro modo, el saber es ante todo una preparación para el arte, entendido como el vivir mismo y la única existencia acorde con la libertad y el goce. La ciencia es un medio para alcanzar el arte o un trabajo administrativo en otro caso, y el arte se distingue de ella —como de lo agradable, lo útil y lo moral— porque está desinteresadamente vivo en el interior de la vida y *crea*. Aquello que para la ciencia constituye un *trabajo* interminable por definición es para la saludable impiedad del arte contacto con el sentido, fusión de conciencia e inconsciente. Y todo artista es así testimonio de lo gratuito que sólo admite ejercicio y escapa siempre al aprendizaje. Como Schelling decía, “el organismo viviente presenta todavía en estado de indivisión aquello que la producción estética representa tras la división, pero reunido”.²

2. *Sistema del Idealismo Trascendental*, cap. final, “Naturaleza de la obra de arte”, par. 2; *Sämmtliche Werke*, t. III, p. 607.