

COMUNIDADES DEL TIEMPO, TEMPORALIDADES DE LO COMÚN:
EL PROYECTO ESTÉTICO DE LUIS OYARZÚN¹

*COMMUNITIES OF TIME, TIME REGIMES OF THE COMMON:
THE AESTHETIC PROJECT OF LUIS OYARZÚN*

Alejandro Valenzuela A.
Universidad de Chile
aovalenz@gmail.com

RESUMEN

Este artículo estudia el *Diario íntimo* (1995) de Luis Oyarzún a la luz de la teoría de la comunidad estética desarrollada por Immanuel Kant en la *Crítica del juicio*. En concreto, se pretenderá mostrar de qué modo Oyarzún proyectó una suerte de educación estética del hispanoamericano con el fin de promover una nueva visión del *nosotros* en Hispanoamérica. En último término, tanto el concepto de comunidad como el de temporalidad nos permitirán repensar algunos de los conceptos centrales del pensamiento de Oyarzún —visión, titanismo, dominación, etc.— y, a su vez, ponderar la originalidad de su proyecto estético para Hispanoamérica.

PALABRAS CLAVE: Luis Oyarzún, experiencia estética, comunidad, temporalidad.

ABSTRACT

This article studies the *Diario íntimo* (1995) by Luis Oyarzún, from the point of view of the theory of the aesthetic community developed by Immanuel Kant in his *Critique of Judgment*. More precisely, I pretend

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt “Patrimonialismo y casuismo en el ensayo literario hispanoamericano 1930-2015. Cohesiones simbólicas negativas en su enunciación y figuras textuales” (N° 1160230). El investigador responsable de este proyecto es el Dr. Roberto Hozven. Una primera versión de este trabajo fue leída en el *Congreso Chile Transatlántico*, celebrado en la Pontificia Universidad Católica de Chile del 16 al 19 de agosto de 2016. El título de esa primera versión fue “Reflexiones sobre la temporalidad hispanoamericana en el *Diario íntimo* de Luis Oyarzún”.

to show how Oyarzún projected a sort of aesthetic education of Hispanic America in order to produce a new conception of their common existence. Hopefully, both concepts of ‘community’ and ‘time regime’ will help us to comprehend, in a different manner, some of the key concepts of Oyarzún’s thinking—vision, titanism, domination, etc.— and, at the same time, appreciate the originality of the aesthetic solution he projected for Hispanic America.

KEY WORDS: *Luis Oyarzún, aesthetic experience, community, time regime.*

Recibido: 14 de marzo de 2018.

Aceptado: 12 de diciembre de 2018.

La experiencia amorosa intenta congruencias imposibles

Luis Oyarzún

Quisiera limitarme en esta ocasión a esbozar una posible entrada de lectura al *Diario íntimo* (1995) de Luis Oyarzún, un hilo conductor que oriente la navegación crítica a través del inmenso cuerpo de anotaciones que el filósofo, ensayista, poeta y narrador chileno acumuló por cerca de veintitrés años (1949-1972). Oyarzún—quisiera recalcarlo de entrada— es, sin embargo, el autor de un diario íntimo, no de un sistema o un ‘conjunto razonado de conceptos’ (Althusser); en consecuencia, el hilo de lectura que aquí propongo—un hilo que procede ligando, dando consistencia: apostando a la *organización de un pensamiento*— no será finalmente apenas otra cosa que una circulación posible—un método: una estrategia de lectura—, la auscultación de cierto grupo de recurrencias que, a la postre, tal vez consigan bosquejar, aunque sólo sea imaginariamente, un territorio de sentido(s), un plano hipotético de navegación. En concreto, mi propuesta es pensar—un pensar que explica, que produce legibilidad— el concepto de ‘comunidad’ como principio de orientación crítica en la lectura del *Diario íntimo*. Pero más que en el concepto mismo de ‘comunidad’, quisiera pensar en el prefijo ‘con’ que está inscrito en él y que, a su vez, forma parte de una constelación de conceptos centrales para entender el pensamiento de Oyarzún—me refiero, por cierto, a conceptos como ‘comunicación’, ‘comunión’ o ‘contemplación’. Hacia la figura de este *cum*, de este ‘ser-con’ o ‘ser junto-a’, quisiera apuntar a lo largo de este escrito. Mi propuesta, en este sentido, es interrogar a Oyarzún en cuanto pensador del *cum*. Pero este *cum*—y aquí se juega, a mi juicio, la dificultad de todo el asunto— es asumido por él al interior de una reflexión fuertemente determinada por la impronta de la finitud. Es sólo desde la finitud, desde el ‘espacio de la caída’, como lo llama Oyarzún, que la pregunta por el *cum* puede ser sostenida en toda su radicalidad. Este acento puesto simultáneamente sobre los límites del sujeto y sobre un cierto aventurarse más allá de esos límites hacia el encuentro de otras existencias finitas, es lo que inscribe al pensamiento de Oyarzún—tal será al menos mi propuesta interpretativa, mi mapa de lectura— en un horizonte kantiano de reflexión. Lo que quisiera demostrar

es que los pensamientos de Oyarzún y de Kant riman, o al menos sugerir que desde esa rima puede volver a abrirse o leerse la obra de Oyarzún. Se trata, a fin de cuentas, del modo en que cada uno de ellos pone en escena la pregunta propiamente moderna por el destino de la comunidad en el ámbito de la finitud. Para un pensamiento que se mantiene fiel a los límites de una existencia finita, la comunidad —como escribe Roberto Esposito— “... es inseparable de la alteridad y, en consecuencia, del límite que esta interpone frente a toda hipótesis de fusión como unidad orgánica” (137). El *cum*, desde esta perspectiva, es más un índice de distancia que de cercanía, un ‘ser junto-a’ necesariamente atravesado por la imposibilidad de su propia realización.

Una parte importante del *Diario íntimo* es ocupada por las querellas que Oyarzún entabló con las lógicas comunitarias de su época —su querella con el comunismo, por cierto, en primer lugar. En cuanto pensador del *cum*, su operación crítica podría ser descrita como una denuncia de la pobreza con que la procedían los colectivos de su propio tiempo histórico. Para Oyarzún, esta pobreza pareciera expresarse ante todo a través de dos rasgos negativos: primero, una marcada tendencia hacia la supresión de la individualidad, y luego una idea de lo común atravesada por una economía libidinal displacentera. El primer rasgo aparece en lo que Oyarzún a menudo llama ‘comunidades sustractivas’, concepto que alude a aquellas formaciones en las que lo común es construido por medio de una nivelación de los individuos que lo integran². El displacer, por su parte, pareciera expresarse en la figura de la ‘masa’, una forma de cohesión negativa sostenida por el pegamento de un ‘desagrado’ que liga a los cuerpos. “¿Es una simple ilusión de presentimiento que uno tiene en nuestras sociedades de hallarse en un pantano densamente poblado de animálculos semivegetales que forman una especie de baba?” (70) —escribió Oyarzún en 1950. Estas referencias plásticas al mundo natural no son en absoluto gratuitas. Para Oyarzún, el hispanoamericano

² Estas ‘comunidades sustractivas’ responden a la lógica de lo que Carlos Franz concibe como nuestro deporte nacional favorito: la práctica del imbunche. Una comunidad sustractiva es una comunidad de imbunchados, una comunidad de hombres unidos por un rebajamiento recíproco, por el afán de “...cortar las alas de lo que se eleva, derribar la grandeza, mutilar lo que sobresale, y enterrar lo que se asoma” (Franz 19). El imbunche, en este sentido, es una pegajosa telaraña de irrealizaciones que deja en un estado de suspensión existencial a aquello que atrapa en sus redes, una trama que actúa inoculando la impotencia que la constituye. Se imbuncha porque se ha sido imbunchado, porque la comunidad del imbunche nos encierra a todos en los estrechos límites de un presente sin futuro, de una ‘posibilidad que nunca será’: “[el imbunchado es] uno de esos hombres cuyos orificios han sido cosidos y sus miembros amarrados o cortados para —sin matarlo— reducirlo a la inexpresividad total, a una pura posibilidad que nunca será” (Franz 18). El líder de una comunidad sustractiva no es mejor que los hombres a quienes subordina: su potencia se compone de impotencias, su poder es la instauración de un régimen común del no-poder, un régimen de la negatividad.

aún no ha logrado librarse del orden natural; éste viviría en un mundo inmediato en el que las pasiones de los individuos son gobernadas por las imposiciones heterónomas de la materia. En un mundo sin espíritu —el espíritu es para Oyarzún la distancia que hace posible la postulación de un orden—, la comunidad es reemplazada por la sujeción colectiva a la fuerza de los titanes, por la inmanencia de una vida que se hace y deshace a sí misma en contactos de pasión. La norma de este mundo es el ‘goce’ (Kant), es decir, la satisfacción individual obtenida por inmediato cumplimiento en la materia. Entre titanes, el único encuentro posible es la lucha entre goces individuales —encuentro que forzosamente acaba con la sujeción del más débil al cumplimiento del goce del más fuerte. Esta castración o ‘imbunchamiento’ marca el surgimiento de una ‘comunidad sustractiva’, la aparición de una comunidad orientada por el goce exclusivamente individual del titán. Oyarzún acuña la expresión ‘escepticismo vitalista’ para describir este infinito juego de fuerzas en que la vida se manifiesta como un poderío sin objeto, como un dinamismo ciego que despliega su potencia al interior del orden cerrado de la naturaleza.

El culto a la vida supone al mismo tiempo un culto ciego al tiempo presente. La intensidad de la presencia es la vara de medición del hispanoamericano. Ni el futuro ni el pasado —las dos figuras temporales de la ausencia— tienen espacio alguno en el espacio americano. Sólo reina entre nosotros la vida del tiempo presente: “No hay aquí otro alimento que el hombre vivo —anota Oyarzún—. ¡Qué poco importantes son los muertos en este continente! No influyen aquí sino los vivos. Y a causa de esta misma vitalidad, éstas son las tierras de la juventud y del poder. Vivimos nuevos tiempos homéricos” (85). En el cuadro que Oyarzún intenta poner ante nuestros ojos, la expresión “tiempo homérico” menta algo más que un mundo heroico gobernado por la fuerza. El “tiempo homérico” es a la vez una estructura temporal, un modo de concebir el acontecer. Se recordará seguramente la famosa tesis de Erich Auerbach: el mundo de Homero no es un mundo histórico sino un mundo legendario. Lo que en él acontece es anterior a la historia porque ninguna acción está en condiciones de modificar la sustancia inmutable del mundo. El orbe legendario de Homero está cerrado sobre sí mismo, es ajeno a todo cambio. En él se cuenta “únicamente [con] un presente uniformemente objetivo e iluminado” (Auerbach 13). Si esto es así, si efectivamente la temporalidad de la pasión o del goce es el presente, no debiéramos sorprendernos de que el cuadro hispanoamericano de Oyarzún incluya la figura del ‘planificador’. En realidad, sólo quien está fuera de la historia podría pretender planear la historia. Sólo quien confía en el carácter inmutable de su presente podría imaginar que el futuro no será más que una extensión de cuanto acontece en su propio tiempo. A semejanza del orden natural, donde sólo lo posible es posible, el planificador está encerrado en un ‘tiempo endurecido’ (Oyarzún) donde nada que no esté presente podrá llegar alguna vez a hacerse presente. En este mundo, la promesa del futuro —y volveremos más adelante sobre este asunto de la promesa— no puede instalarse más allá de las exigencias

del orden presente, no puede deshacerse de esa presencia excesiva que impide que el tiempo se abra: “El espíritu proyectista es la forma nueva, tecnológica, de una vieja pasión: la sed de dominio. Hoy el ambicioso se viste de planificador y promete a la masa, con la falsa certeza de las cifras, aquello que la masa quiere que le prometan, para entregar su asentimiento” (Oyarzún 401). Algo similar ocurre con las interpretaciones dogmáticas sobre la marcha de la historia: en la medida en que la acción reposa sobre una teoría segura, la conciencia de quien actúa se vuelve inmediatamente a-histórica; ella pierde su condición de conciencia histórica en el momento en que la necesidad confisca la contingencia que es necesaria para que haya historia. Sólo en una sociedad mecánica o natural puede darse un futuro a disposición del presente.

Ni el santo ni el animal tienen un sentido histórico. En ambos casos el mundo es gobernado por la necesidad: en la esfera del santo, por la necesidad del espíritu; en la esfera del animal, por la necesidad natural. El poeta, para Oyarzún, es el mejor índice de nuestra condición finita: “Luchan en todo ser la vida y el cielo [...] El santo es el único que no acepta un compromiso entre el cielo y la vida. Él no cede y vive de cuerpo entero en el amor celeste. En el poeta, la tensión es máxima. ¿Quién goza, sufre más que él la celestialidad de todas las cosas y al mismo tiempo su doblez?” (106). Sólo el hombre, un ente finito simultáneamente exiliado de la infinitud de la *pura* trascendencia (el orden santo) y de la infinitud de la *pura* inmanencia (el orden animal), está en posición de asumir en plenitud su condición histórica³. La finitud que resulta del cruce entre estas dos faltas es lo que funda la temporalidad propiamente humana e inaugura, a la vez, la posibilidad de la historia, la posibilidad de tener una historia. “No escribiríamos nuestra historia sin la conciencia de que los sucesos son irretornables —escribe Oyarzún—, de que la vida es irrepetible, de que el instante es perecedero y único. Me parece que la Historia y no sólo la historiografía, es el resultado de una mutación en la conciencia del tiempo” (144). Esta “mutación en la conciencia del tiempo” sólo estará disponible para el hispanoamericano cuando logre despegarse de la presencia excesiva a que lo someten las exigencias del orden natural. La corriente de la vida en la que existe el titán no es un curso histórico por la sencilla razón de que en ella la acción no logra trascenderse a sí misma en ninguna dirección,

³ En realidad, sólo nuestra finitud nos permite pensar la historia como una marcha infinita, es decir, pensar el tiempo histórico como una marcha siempre abierta. La filosofía de Kant, al igual que el pensamiento de Oyarzún, conecta expresamente estas dos dimensiones: “...la plena adecuación de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente [o éticamente] necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito*, hacia esa plena adecuación, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad” (*Crítica de la razón práctica* 146).

de que en ella todo obrar se consume en el goce presente e individual del sujeto de ese obrar. Para que haya ‘Historia’ —y no puede haberla sin una acción que se proyecte en el tiempo más allá de sí misma— es necesario que el obrar rompa el círculo cerrado del goce individual para inscribirse en un horizonte común de sentido. En el pensamiento de Oyarzún, los conceptos de “historia” y “comunidad” se co-pertenece —el uno abre al otro, cada uno de ellos es requerido por su par complementario. “No hay ahora fe en la historia universal —señala Oyarzún— porque no hay sentimiento de la comunidad universal humana y éste no existe a causa de la inautenticidad de las relaciones interpersonales” (144). En el caso específico del hispanoamericano, Oyarzún, al igual que otros ensayistas y pensadores de mediados del siglo XX como Héctor Murena, Ernesto Mayz Vallenilla o Leopoldo Zea, denuncia a menudo nuestra falta de sentido histórico. Su interpretación de este fenómeno es, sin embargo, diferente: para Oyarzún carecemos de conciencia histórica porque aún no hemos logrado conciliar el sentimiento de comunidad y el sentimiento de lo personal. El hispanoamericano vive encerrado en él mismo, siendo una y otra vez presa de la angustia, a la que Oyarzún define como “...un desajuste entre el sujeto y el objeto, entre nuestra conciencia y el mundo [...] Ella nos viene de sentirnos de pronto sin amigos, mudos o sordos —mudos ante sordos, o mudos ante oídos bien dispuestos, o sordos ante quien se dirige a nosotros, o hablando a sordos” (326). Sin la superación de esta clausura nunca podrá darse un verdadero encuentro con el otro, y por tanto tampoco la comprensión de la historia como una tarea común —o, más bien, como la tarea de lo común. Es importante notar, sin embargo, que estaríamos cometiendo un error si proyectásemos esta “comunidad humana” bajo la forma del futuro de la humanidad, al modo del marxismo. Oyarzún nos impone la tarea de pensar al hombre en su radical finitud, es decir, sin el recurso a una humanidad abstracta que planearía por sobre los hombres concretos que pueblan la historia. Para Oyarzún, el único futuro posible es el futuro abierto por y desde nuestra condición finita.

La arena política hispanoamericana es un campo de relaciones sociales modeladas por la angustia: cada uno está en ella como un mudo o un sordo ante el resto, sin la disposición a ser mediado por la mirada de sus pares. Nuestra *polis* está internamente fracturada, divorciada en su estructura de todo horizonte común del obrar o de la más mínima posibilidad de diálogo. La política, nos dice Oyarzún, es un juego sin *nosotros*, un juego de apariencias sin un fondo común entre los ciudadanos que la observan y los políticos que la juegan:

Cada día veo mejor que la política tiene inevitablemente sus leyes propias, las del poder, sin otra relación con la vida real del resto de los hombres que la recurrencia verbal a sus intereses, de acuerdo con las reglas del juego. Ni al Presidente de la República ni a ministros o parlamentarios tiene por qué interesarles el bien común, desde que están allí, en el estadio del poder, como

los jugadores de foot-ball en la cancha —independientes de los espectadores, convertidos en espectáculo. Los alaridos de aplauso o repulsa forman, para ellos, parte del juego, pero no son en absoluto reales (Oyarzún 196).

Esta estructura política es intrínsecamente titanésca: el goce individual es en ella la norma de acción, aun cuando retóricamente —la “recurrencia verbal” de que habla Oyarzún— se postule la idea de un bien común. En cuanto obrar inmanente o juego privado sin mediación del *nosotros*, el obrar político en Hispanoamérica carece de la estructura temporal que haría de él un obrar auténticamente histórico, un obrar que, trascendiéndose en el otro, lograra a su vez trascenderse en el tiempo —esto es, pasar del cierre del goce presente al placer duradero de una construcción común de sentido. Para Oyarzún —recordémoslo—, no hay historia sin un sentimiento de comunidad, sin la trascendencia abierta por un espacio común de co-participación subjetiva. Roberto Hozven explica con claridad el funcionamiento interno de esta *polis* rota: “El estadio político visto por Oyarzún es una guillotina, la intersubjetividad está descabezada de raíz: ni las actividades políticas están mediadas por mi subjetividad (ellos no hacen nada *por mí*) como tampoco mi subjetividad está integrada en sus actividades (yo no hago nada *a través* de ellos; ellos no hacen nada *conmigo* ni *por mí*)” (108). En el campo político, prescindir de los espectadores es condenarse al mismo tiempo a la ceguera: sin la vigilancia crítica de los espectadores, sin la participación activa de su mirada, el jugador pierde la posibilidad de contemplarse a sí mismo desde una perspectiva más amplia que le permita trascender sus actos individuales e inscribirlos en el horizonte de un todo más vasto. Evidentemente, esa totalidad imposible no es más que una ‘Idea’ (Kant), un principio regulativo para la acción, pero en cuanto tal logra dibujar los contornos de un marco universal que posibilita una vigilancia sobre las inclinaciones individuales que buscan servirse del espacio público para satisfacer sus propios intereses. Toda universalidad se pierde cuando los jugadores deciden despachar a los espectadores —a la opinión pública— y obrar por cuenta propia. Esta pérdida es doble: mientras unos acaban actuando como ‘hormigas en un universo ciego’ (Oyarzún), entregados al movimiento en banda del escepticismo vitalista, los otros no pueden sino perder todo entusiasmo o toda vinculación afectiva al percatarse del abismo que se extiende entre lo que ocurre en el campo de juego y ellos mismos⁴. Para Oyarzún,

⁴ En su célebre análisis sobre la Revolución Francesa, Kant señala expresamente la importancia que tiene el entusiasmo de los espectadores al momento de evaluar críticamente el peso o el significado histórico de un determinado evento social. Jean-François Lyotard, quien ha seguido de cerca esta línea de la filosofía kantiana, conecta además este entusiasmo con el surgimiento de un sentimiento de lo comunitario: “...el entusiasmo requiere un sentido comunitario, o común, apela a un «consenso» que no es más que *sensus*

ese *nosotros* afectivo es el soporte de toda lógica comunitaria que busque ir más allá de la mera postulación ideológica o externa de una unidad compartida.

¿Cómo se funda un *nosotros* en un orden natural sin historia orientado por goces individuales? Esta fundación supone la efectuación de una triple apertura: la del orden natural por el (des)orden del espíritu; la del tiempo presente por una diferencia interna con respecto a sí mismo; y la del goce individual por la instauración de un placer compartido, por el placer de un cierto ser-en-común. ¿Qué tipo de praxis o de experiencia sería capaz de promover simultáneamente esta triple apertura? Oyarzún sólo tiene una respuesta: este camino es el de la experiencia estética. En este sentido, lo que el ensayista chileno se propone es poner en marcha una verdadera ‘cura estética’ del hispanoamericano. En un mundo gobernado por pasiones, sólo la experiencia estética podría enseñarnos a domeñar esos goces individuales y destructivos para fundar sobre el sentimiento de lo común el placer de un *nosotros* compartido. Para Oyarzún, la revolución en el campo social ha de venir precedida por una revolución en el campo de la sensibilidad, por el ensayo de una nueva relación con el mundo. El cuerpo estético prefigura el cuerpo comunitario: él produce la posibilidad de un *nosotros* en medio de la realidad. Por ello, no debiera sorprender que la crítica de Oyarzún a la sociabilidad hispanoamericana suponga también una crítica al cuerpo (del) hispanoamericano: “Se vive [aquí] para el aire libre o para el intestino, para el interior del cuerpo. El mundo exterior no entra por los ojos sino por la boca [...] Me sorprende la importancia que tiene en Chile lo ciego y extra-estético del cuerpo, la ignorancia chilena del universo visual” (96). En otras palabras, el proyecto estético de Oyarzún busca producir a partir de cada cuerpo singular —*every body*, diríamos en inglés— la idea o el horizonte posible de una totalidad —*everybody*. El cuerpo estético nunca está subordinado al reparto de lo sensible, a la parte que a cada parte le toca en parte. La operación que define al cuerpo estético es la suspensión de la existencia material del mundo —esa dimensión donde sólo se tienen goces privados— con el fin de favorecer el placer común de un juego libre con su forma. ‘Ver con la boca’ es ver sin distancia, un acto que aún no ha suspendido el consumo material del objeto. Es lo contrario a lo que Oyarzún llama ‘ojo civilizado’, un ojo o un tipo de mirada que se constituye precisamente mediante la interposición de una distancia entre la pupila y el objeto. Lo que la experiencia estética puede enseñarle al hispanoamericano es justamente a producir esta distancia, a ‘despegarse’ del imperio titánico y tiránico de la fuerza natural y de la presencia para poner en juego su propia autonomía. Para retomar una imagen de José Enrique Rodó, habría que decir que el arte es para Oyarzún uno de los yunques de la vida, uno de los talleres donde el hombre adquiere precisamente la forma de hombre. El arte modela

indeterminado, pero *sensus* de derecho; es una anticipación inmediata y singular de una república sentimental” (87).

la vida, la encumbra, la arranca de lo particular para entregarla a la comunicación universal de la experiencia humana. Esto es lo que la teoría estética de Schiller llama ‘figura viva’, una feliz coincidencia entre la materia y la forma, una transfiguración que mediante la belleza abre las puertas de lo común, del nosotros.

Ahora bien, ¿qué dinámica interna es puesta en juego cuando, desde una perspectiva kantiana, alguien emite el juicio de que tal o cual cosa es bella? De acuerdo al filósofo alemán, “[e]l juicio de gusto mismo no *postula* la aprobación de cada cual [...]; sólo exige a cada cual esa aprobación como un caso de la regla, cuya confirmación espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás. El voto universal es, pues, sólo una idea” (*Crítica del juicio* 142). La particularidad del placer estético está en que permite pensar la figura de una suerte de subjetividad universal: es un hombre concreto en una experiencia concreta con un objeto concreto el que afirma que ese objeto es bello, pero al mismo tiempo ese hombre concreto procede *como si* ese placer que experimenta internamente fuera a la vez un placer común o un placer generalmente reconocido, *como si* cualquier hombre estuviese también en condiciones de experimentarlo. Sin embargo, puesto que esa figura de lo común ha sido producida por un sentimiento y no por un concepto, la comunidad estética no puede de ningún manera imponerse como una necesidad lógica, como la *obligación* universal de experimentar ese placer. El sujeto del juicio estético sólo ‘espera’ la adhesión de los demás, o, mejor aún, funda esa comunidad de sentimiento sobre la esperanza de su eventual llegada. En este sentido, la experiencia estética interrumpe el goce presente con la promesa de una comunidad futura fundada sobre un placer compartido. Se trata, si se quiere, de la introducción de una ‘universalidad en suspenso’. El porvenir de la promesa germina el tiempo presente, lo preña con la esperanza de una comunidad aún no cumplida. “[E]l contacto con el espíritu —escribe Oyarzún— transfigura la nostalgia en esperanza, ensancha al yo y lo olvida...” (352). Este futuro no es el producto de una perspectiva abstracta sobre una eventual humanidad futura, sino lo que emerge en el presente del sujeto bajo la forma de lo no realizado una vez que éste es expuesto a su propia diferencia. En otras palabras, la promesa de la experiencia estética hiende el presente con la fuerza de una ‘Idea’ (Kant) que no consigue presentarse más que bajo la forma indirecta de la promesa, bajo la forma del ‘aún no’. El arte, en consecuencia, abre para nosotros el espacio de una posibilidad imposible —el *cum* como distancia, se recordará—, de un orden que no se revela sin presentarse al mismo tiempo bajo la forma de lo velado, como un más allá separado e inaccesible, por siempre ajeno a nuestra existencia finita: “...el orden propio del arte no tiene nada que ver con el orden social [...] Es el orden que se impone desde dentro —desde dentro del Cosmos, del Espíritu— sobre las ultimidades, que ningún sistema social podrá nunca ordenar, a menos que algún Cristo venga a suprimir la muerte, la enfermedad, la incomunicación sobre la tierra, en un segundo Reino” (Oyarzún 317). Esta es, precisamente, la potencia del espíritu frente al recinto cerrado de lo posible de la naturaleza: la potencia de la

insatisfacción, la potencia de lo que (aún) no es⁵. Desde este punto de vista, la oposición que Oyarzún traza a menudo entre el acto de ver y el acto de dominar supone también una oposición entre dos estructuras temporales diferentes. Mientras que el tiempo de la visión trabajaría con un tiempo germinativo, con un tiempo que otorga tiempo al diferir la presencia mediante la promesa, el tiempo de la dominación sería lo que Oyarzún llama ‘tiempo de la corteza’, un tiempo que en lugar de dar tiempo lo consume, un tiempo vacío que no puede sino agotarse en su realización presente. En ocasiones, Oyarzún utilizará la expresión “historia providencial” para referirse a la irrupción súbita de estas ‘oportunidades’ en que el círculo cerrado del presente histórico se excede a sí mismo. En último término, la dignidad del hombre se juega en la respuesta a este ‘más’, a este instante de trascendencia que abre la inmanencia: “No sólo me siento en cada instante libre para responder a esa voz que continuamente me habla ofreciéndome caminos. Además, sé que ella no es sino el Amor que me exige respuesta...” (Oyarzún 56).

Ahora bien, el ‘instante’ estético abre en teoría dos formas diferentes de lo común que se siguen de los dos juicios de gusto trabajados por Kant, el de lo bello y el de lo sublime. No me parece que sea infructuoso preguntarse por el tipo específico de comunidad estética que Oyarzún buscó promover. ¿Se trata, en efecto, de ‘comunidades bellas’ o de ‘comunidades sublimes’? Pienso —y esto no es sino una hipótesis provisoria de trabajo— que ambas modalidades de lo común están presentes en el pensamiento de Oyarzún, e incluso que ambas coexisten en ella en medio de una suerte de tensión irresuelta. Lo que pareciera estar en juego entre un tipo y otro de comunidad es el modo en que el sujeto individual de la experiencia estética se articula

⁵ En este punto y en muchos otros —por ejemplo, en la fascinación compartida por los escritos de Leonardo da Vinci—, el pensamiento de Luis Oyarzún muestra sorprendentes coincidencias con algunas de las ideas de Paul Valéry. De acuerdo al poeta francés, el hombre “...[l]leva lo que es necesario para estar descontento con lo que lo contentaba. Es a cada instante algo distinto de lo que es. No forma un sistema cerrado de necesidades. Extrae de la satisfacción no sé qué exceso de potencia que trastrueca su gozo” (49). Más adelante, describe al ‘espíritu’ como lo que “[o]pone el pasado al presente, el porvenir al pasado, lo posible a lo real, la imagen al hecho. Es a la vez lo que se anticipa y lo que se demora: lo que construye y lo que destruye; lo que es azar y lo que calcula; es, por lo tanto, lo que no es, y el instrumento de lo que no es” (50). Para el análisis que estamos desarrollando, me parece central captar la relación entre este ‘instrumento de lo que no es’ y el hecho de que el espíritu funciona abriendo la temporalidad —el presente abierto por el pasado, y el pasado, a su vez, abierto por el porvenir. Para Oyarzún, “[l]a tarea del espíritu, fuente de todo humanismo, aun del marxista, ha de ser reincorporar al tiempo en el espacio, es decir, misteriosamente hacer de la muerte una instancia de vida” (349). ¿No es la muerte de que habla Oyarzún también un ‘instrumento de lo que no es’, la interrupción de la vida por su reverso inasible?

con el horizonte comunitario que surge de esa misma experiencia. En otras palabras, esta distinción nos obliga a preguntarnos de qué manera el sujeto es marcado por la diferencia que marca la irrupción de lo comunitario. De acuerdo a Roberto Esposito, el lugar que ocupa esa diferencia condiciona el carácter bello o sublime de la comunidad. En una comunidad bella lo común es proyectado bajo la forma de una diferencia externa que funciona como límite entre los diferentes sujetos. Lo común aquí es precisamente el *entre*, el espacio de la intersubjetividad. La experiencia de la belleza pareciera indicar que el diálogo, es decir, la posibilidad de comunicar o producir un contacto *entre* sujetos, es el camino para remontar la irremontable diferencia externa que media entre cada existencia finita. La comunidad bella modela lo común a partir de la apertura dialógica entre los hombres: “Triunfa aquí la espesura de la vida —anota Oyarzún—, una especie de selva o de río torrencial, indescifrable, que lo arrastra todo [...] No hay distancia estética. Emoción y objeto se confunden. No hay trascendencia (estética) y por lo mismo no hay diálogo sino monólogo...” (297). El titán, hundido hasta el fondo en la inmanencia de la existencia natural, desconoce por completo la dimensión intersubjetiva del diálogo; para él sólo existe la expresión informe, el caudaloso monólogo del yo. El titán utiliza al mundo de espejo, pues no ve en él más que amigos o rivales: ama a quien le devuelve su reflejo, odia a quien se lo niega. Su conciencia-espejo, su relación profundamente imaginaria (Lacan) con el mundo, está encerrada en los límites de las condiciones particulares de su propia experiencia. Nada sabe el titán de un acto de visión, de la apertura amorosa del ojo civilizado. Su ‘ver’ no es otra cosa que ‘mal ver’, un negar al otro para (im)ponerse en su lugar. Su visión carece por completo de gusto, de aquella facultad que en la filosofía de Kant abre la dimensión del *nosotros*: “El gusto es, pues, la facultad de juzgar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada (sin intervención de un concepto)” (*Crítica del juicio* 237). Para el filósofo alemán, la experiencia estética nos prepara para un cierto pensar ‘transitivo’ o comunitario, para el ensayo de la posibilidad de pensar en el lugar de cualquier otro o de reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista universal. Esta universalidad, sin embargo, no es una universalidad sin sujeto(s), una posición situada sobre la existencia finita de los hombres. La universalidad estética es una universalidad sensible, no conceptual. Como señala Hannah Arendt, una de las comentaristas más lúcidas sobre el problema de la comunidad en la filosofía kantiana, ese “...elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad⁶” (125). La comunidad bella, en suma, permuta un

⁶ Al referirse a este ‘modo de pensar extensivo’, Arendt enfatiza que no se trata de una universalidad ubicada más acá de las contingencias subjetivas, sino más allá de ellas, es decir, un modo de pensar que se amplía a sí mismo atravesando críticamente cada una de esas posiciones individuales. “Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en

concepto de vida por otro: la vida del orden natural, donde imperan exclusivamente las expresiones del yo, por la vida del orden del espíritu, donde se vuelve posible la comunicación entre hombres finitos. La operación del espíritu, sin embargo, no cancela el orden natural, sólo lo armoniza con la nueva vida que él instala: la vida propiamente humana.

La experiencia de lo sublime, en cambio, como señala el propio Kant, trabaja a partir de una interrupción de la vida, de una violencia ejercida contra la existencia del sujeto en el orden sensible. La comunidad que surge aquí como promesa del juicio de gusto no remite a la superación de la diferencia *entre* sujetos, sino más bien a la superación del propio sujeto en cuanto diferencia interna que impide la constitución de lo común. Puesto de otro modo, lo que la experiencia de lo sublime nos enseña es que la forma misma del sujeto, es decir, su propia condición finita, es lo que se interpone entre un sujeto y otro. La comunidad sublime necesita destituir al sujeto para poder constituirse. “El arte siempre está demasiado cerca —dice Oyarzún— y sus objetos son, al fin, las cosas tales como son para la conciencia deslumbrada o desquiciada o la experiencia que se escudriña y cosifica, figurándose que se trasciende, sin real trascendencia. La trascendencia real exige una especie de muerte, para romper no sólo el límite del espacio, sino, mucho más, romper el espejo del tiempo” (435-436). Es ese ‘espejo del tiempo’, donde el hombre finito contempla cada vez los límites de su existencia finita, lo que ha de ser atravesado para entrar verdaderamente a lo comunitario. Sin espejo, empero, sin una imagen sensible que encarne lo sublime comunitario, el hombre, una criatura obligada por su origen finito a sobrellevar una existencia en el tiempo y en la materia, debe limitarse a sostener el lugar de lo común como un lugar vacío, como la figura misma de lo imposible. En último término, la experiencia sublime nos revela que en lugar de luchar *por* la instalación de lo comunitario debemos luchar *contra* cualquier proyecto o ideología que se proponga como su realización. Para Kant, la llegada del reino de los fines, de un espacio de libertad en el que todos los hombres se contemplen sin ejercer violencia alguna entre ellos, es un ideal que ha de ser pospuesto de manera indefinida. El bien supremo es una tarea siempre pendiente, una falta estructural. En la medida en que no supone el cumplimiento o la realización de un contenido específico —como si el bien no fuera más que alcanzar esto o aquello—, sino la producción de una universalidad formal a la que nunca podría colmarse con una meta o un fin particular, el destino moral del hombre es lo que lo orienta en el tiempo histórico hacia

que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. Con todo, esta generalidad no es la generalidad del concepto [...] Está, por el contrario, íntimamente conectada con lo particular, con las condiciones particulares de las perspectivas que hay que atravesar para alcanzar el propio «punto de vista general» (Arendt 85).

un punto que precisamente por no ser nunca un punto definido en el tiempo no hace más que retroceder en la distancia. El mal, en realidad, desde la perspectiva kantiana, equivale a renunciar a la autonomía del sujeto para ceder el móvil de la acción moral a algún objeto o tarea específica. El mal, paradójicamente, es la voluntad de *realizar* el bien, la lógica titanesca de quien confisca la libertad del resto para señalarle desde afuera el camino que ha de ser seguido. Lo que la experiencia de lo sublime nos enseña es que la comunidad sólo puede captarse negativamente, que el espacio que ella abre carece de las condiciones para la proliferación material de una existencia finita. “La comunidad —escribe Esposito— debe ser defendida por un diafragma que no podemos atravesar para no caer en ella, para que no nos atrape completamente el remolino de un Objeto que sería nuestra perdición en cuanto sujetos” (143).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Tr. Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Auerbach, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Tr. Ignacio Villanueva, Eugenio Ímaz. México: FCE, 1950.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Tr. Carlo Molinari. Madrid: Amorrortu Editores, 2003.
- Franz, Carlos. *La muralla enterrada (Santiago, ciudad imaginaria)*. Santiago: Planeta, 2001.
- Hozven, Roberto. *Escritura de alta tensión. Desafío de Luis Oyarzún*. Santiago: Catalonia, 2010.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Tr. Manuel García Morente. Barcelona: Espasa Libros, 2013.
- . *Crítica de la razón práctica*. Tr. Dulce María Granja Castro. México: FCE: UAM: UNAM, 2005.
- Liotard, Jean-François. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*. Tr. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Oyarzún, Luis. *Diario íntimo*. Ed. Leonidas Morales. Santiago: Departamento de Estudios Humanísticos, Universidad de Chile, 1995.
- Valéry, Paul. *Política del espíritu*. Tr. Ángel J. Battistessa. Buenos Aires: Losada, 1997.