

# ¿RETORNAR AL DIÁLOGO? (sobre la expresión filosófica)

Emilio Ichikawa Morin

«A León Abil, joven clérigo ya amigo de Cuba, que estudiaba Padres Griegos en la Roma de postguerra.»

## I

Una forma de emancipación aparecida hace mucho tiempo en Occidente ha hecho metástasis: la emancipación del orden. Las grandes creencias, ordenadoras de prácticas y discursos están siendo sometidas a una crítica progresivamente radical. El afamado «síndrome de la sospecha» procede por cuestionamiento: tras un derrumbe, otro más.

El «culto a las micrologías» es palpable y cuenta con toda legitimación que ofrece el pensamiento de corte postmoderno. Este hecho puede verificarse revisando cualquier plan editorial o en la definitiva fragmentación de la Sociología. En la investigación social la «micrologización» se ha vuelto casi indetenible; de estudios sobre el hombre se pasa a los del individuo, de ahí al de la mujer, al de la mujer en tal región, de tal país, de tal ciudad, de un barrio, de cierta edad; etc., hasta entregarnos, en el más extremo de los casos, la entrevista que el sociólogo hizo a X y donde se nos revela el estado de ánimo que tenía aquel día a las tres de la tarde.

---

**La Balsa de la Medusa**, 37, 1996.

Ante este estado de cosas, «metarrelatos» como el comunismo, el cristianismo, el liberalismo, el nacionalismo, los fundamentalismos, aparecen como extravagancias extemporáneas, independientemente incluso del papel real que puedan seguir jugando en nuestros días. La crítica generalizada a estas macrologías, por una parte, y la diferente dimensión política que ellas poseen, por otra, condiciona que la crítica postmoderna tenga un heterogéneo espectro de significados políticos, muy coherente, por cierto, con lo que postula. La modernidad puede ser elogiada y/o criticada, ofendida. Y la bofetada puede venir desde la «izquierda» (Marx) o desde la derecha (Gobineau).

Esta incredulidad es el resultado de un largo camino en la historia del pensamiento occidental allanado desde el siglo pasado por Marx y Nietzsche y todas las irreverencias posteriores hasta llegar a Foucault. Es el fruto, también, del descrédito histórico de todos esos metarrelatos a su paso por el poder. Ninguno pudo realizar la emancipación prometida, lo que consiguieron fue la instauración de una «nueva» dominación. O fueron, como diría Hirschman, o fútiles o perversos; y a tal punto, que ya hoy dejamos de luchar por la igualdad y apenas nos conformamos con una desigualdad legítima.

La crítica se desplaza en toda la línea. Desde el cuestionamiento teórico a los alcances cognoscitivos de las «macrologías», hasta sus niveles de instrumentalización más tangibles. Desde el materialismo dialéctico hasta el gobierno estalinista, desde la Ilustración hasta la «democracia en América», desde Lassalle hasta el nazismo. (Lassalle, recordemos, fue el primero en lograr una alquimia entre el socialismo, movimiento obrero y nacionalismo.)

En el polémico encuentro de intelectuales convocado hace unos años por la revista *Vuelta*, A. Heller dijo algo que es, de lo anterior, muy ilustrativo: «... el totalitarismo es un asunto moderno y el anticomunismo es postmoderno, porque si antes se creía que era posible subir al tren del progreso y sobrepasar todos los límites humanos, sociales y naturales con tal de lograrlo, ahora se sabe que ni es posible transformar ciertas cosas, ni hay prisas ni ganas de sacrificarse por llegar al mañana. Ahora se quiere una vida cómoda y vivible. Es hora de abandonar los trascendentalismos, las ideas que quieran dar respuestas totales y totalizadoras, las que quieran modificar las formas sociales humanas y las que quieran imponer sistemas y nociones». (*Letra Internacional*, 21/22, p. 48).

Es un acontecimiento con validez de hecho: las metacreencias o discursos estructurantes están siendo sometidas a una crítica radical, crítica que se ha hecho casi crucial y hasta ingenua. Estamos llegando a la cima de esa carrera

---

Emilio Ichikawa Morin es profesor en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana.

hacia la suspicacia comenzada hace más de un siglo y que subyace como la lógica más contundente del pensamiento occidental.

En el espíritu de la cultura occidental se alza una *metafísica del cuestionamiento*, una capacidad para la sospecha hasta ahora indetenida: de la métrica al verso libre, de éste a la página en blanco y de aquí al silencio.

De similar manera, el siglo v, ya cristiano, se sintió moderno y sabio ante la credulidad de los antiguos; los modernos dudaron de la verdad que los cristianos tenían por revelada y apelaron a un nuevo tipo de ella: la verdad investigada. Nietzsche, Adorno y Horkheimer sospecharon de la ciencia; Foucault sospechó de la sospecha y Derrida hasta de las posibilidades de su expresión.

La historia del pensamiento discursivo occidental es una carrera hacia la suspicacia. Cae una ingenuidad tras otra en pos de una incredulidad que parece tender a lo absoluto. Después de esto es probable que la metafísica sea reivindicada. Todo depende de lo que signifique haber llegado dudando a aquello de lo que no es posible dudar.

Esta encrucijada nos lleva a discutir las alternativas de creación que quedan. En filosofía existen dudas. No obstante, quien ha revisado la literatura sabe que, más allá del cuestionamiento, ella continúa brillante como siempre. A pesar de esto, la filosofía no puede dejar de revisarse y tomar en cuenta pronósticos como los que Italo Calvino proyectó hacer, poco antes de su muerte, ante el «Charles Eliot Norton Poetry Lectures» para el próximo milenio: reciclar las imágenes usadas en un nuevo contexto que les cambie el significado o hacer el vacío para volver a empezar de cero.

Hemos llegado a una encrucijada histórica y epistemológica, la duda sobre las posibilidades mismas de discursar nos recomienda hacer silencio o emprender una construcción teórica vergonzante plagada de cotas y disculpas. En tal situación, la filosofía aparece como indigna hasta de una existencia vestigial. Ella, orden de los órdenes, está demandando una nueva legitimación. No es esta ni siquiera una circunstancia histórica y teórica similar a la que enfrentó Heidegger; al ser cuestionada la misma posibilidad de «dudar en-de-para algo», *se agota, para la filosofía, el chance de vivir de su propio cuestionamiento.*

## II

En filosofía, tanto como en el arte y la experiencia estética, han sido criticadas las macrologías; sin embargo, la situación no es la misma. Mientras que el arte puede atomizarse sin perjuicio alguno para su estimación, la filosofía no puede hacerlo sino dañando «el ansia de totalidad» que la distingue.

La filosofía es orden o, cuando menos, *ansia simbólica* de orden. En las condiciones descritas anteriormente, la existencia de un saber como el filosófico roza prácticamente con la imposibilidad.

Para que, a pesar de todo, pueda legitimarse al menos *un tipo de saber en conexión con un tipo de tradición discursiva*, que es como entiendo hoy la filoso-

fía, habría que apelar a ciertas reformas. Quizá el mantener un código referencial asentado en la historia de la filosofía, nos permitiría seguir hablando hoy del filosofar, aun cuando las reformas lesionen algunos de los elementos más simbólicos. Uno de los cambios atañería, sin dudas, a la forma de expresión filosófica.

Una importante *mutación simbólica* de la filosofía debe producirse en su *género*. Y hablo de simbolismo una vez más ya que si nos atenemos a una verificación histórica factual, la filosofía no ha conocido *un* género, sino un diverso número de ellos que van desde el poema hasta la máxima epigramática. Sin embargo, y aunque paradójicamente pueda resultar lo más escaso, lo que representa a la filosofía desde el punto de vista de su forma expresiva es el *tratado sistémico*. Es quizá un estereotipo que obedece más a una idealización de su intencionalidad que a una práctica real, pero lo cierto es que tal es su cualidad. Es por esta razón que cuando se habla de obras filosóficas, nos vienen a la mente como paradigmas indiscutibles la *Ética*, de Spinoza; la *Crítica de la razón pura*, de Kant, y la *Ciencia de la lógica*, de Hegel. Incluso Kant y Hegel serían los filósofos por excelencia por atestiguar un pensamiento supuestamente sistémico en todos sus desplazamientos. En las condiciones de imposibilidad para acceder a una experiencia histórica total, una filosofía de la historia (pues descarto una filosofía de la naturaleza) solamente puede ser legítima en los límites de un cambio de género que le permita su legitimación en la nueva condición histórica.

Si su objetivo es filosófico, tanto el tratado como el ensayo, deben resolver lo diverso a través de una clave simple. El mismo Hegel vio en la rusticidad del genio germano la materia prima del talento especulativo de los alemanes. Según él, aquellos bárbaros no disponían sino de algunas ideas simples y primitivas con las que debían explicar todo el mundo que les rodeaba. Ahí estaba el germen del talento especulativo: resolver lo diverso en lo simple, en lo uno (uni-versal).

A diferencia del tratado, el ensayo filosófico es más veloz. Las ideas se resuelven en transiciones más rápidas y, desde el punto de vista de la lógica argumental, menos justificadas. El ensayo presupone u obvia demostraciones en las que el tratado se detiene; en ocasiones de capítulo a capítulo, de epígrafe a epígrafe, de inciso a inciso.

En las condiciones actuales, el tratado resulta «demasiado lento». En el imperio del marketing sería la forma menos eficaz en que puede aparecer el pensamiento discursivo. De hecho, ha resultado exitoso en contadas ocasiones, gracias a que «el público entendido» es bastante numeroso y, cuando coincide, es un mercado altamente caro.

El ensayo tiene muchos elementos a favor; sin embargo, en su clase filosófica está demasiado emparentado aún con el tratado. Lógicamente el ensayo filosófico debe mantener una coherencia discursiva, debe partir y volver al lugar desde donde se hizo. Es decir, el ensayo recorre, en una escala reducida, la misma lógica del tratado. Por otra razón, las mismas objeciones que se le

hacen a uno por sus intenciones macrológicas y totalitarias, son posibles hacérselas al otro aunque con menos énfasis. El proyecto sigue aferrado al orden, a la trama rígida, a la tiránica no-contradicción de las formas. La emancipación que logra la filosofía en sus marcos es notable pero, como todo parece indicar, insuficiente.

### III

En un trabajo titulado «Filósofos y novelistas» (*Letra Internacional*, 21/22) el filósofo norteamericano Richard Rorty hace la siguiente suposición: Occidente es destruido por un cataclismo y debe ser juzgado por otras culturas a partir de alguna sobrevivencia cultural. Si escogemos entre dos tipos de huellas, las de los filósofos o las de los novelistas, ¿cuál será la imagen resultante?

Lo que hace Rorty es acentuar la diferencia entre unos y otros a fin de mostrar que la imagen provocada sería notoriamente distinta. Su opción, extraña tratándose de un filósofo, es concluyente: «Lo que he intentado argumentar es que los occidentales debemos esta conciencia (la de la idea de libertad y tolerancia-E.I.) más a nuestro novelistas que a nuestros filósofos» (p. 69). Ni más ni menos: Occidente no es el desastre total sino una amalgama de bondades y maldades; lo primero hay que agradecerse a los Dickens, lo segundo a los Heidegger.

Creo, junto con Rorty, que, a pesar de todo, Occidente merece un elogio. Es la cultura más telúrica y dinámica de cuantas se conocen. Es, ciertamente, también autoritaria, pero esos pecados no los ha ejercido en virtud de una debilidad sino de una fuerza desbordante.

Antes de presentar la línea divisoria entre filósofos y novelistas que propone Rorty, lo primero que hay que dejar sentado es que tal distinción resulta demasiado tajante. Hubiese sido más recomendable separar (cosa que en su texto se confunde) la filosofía de la novela.

De cualquier manera, el resultado ya está: los filósofos elucubran teorías y los novelistas, historias; son estos últimos y no los primeros la parte sana y esperanzadora de Occidente.

Según Rorty, la gran ventaja de la novela sería su movilidad, mientras que la desventaja de la filosofía su rigidez. Estos atributos se concretan en puntos específicos:

– La filosofía está condenada a un orden rígido y será, por ello, naturalmente sectaria y autoritaria (en forma y contenido), mientras la novela será tolerante.

– La teoría es totalitaria ya que disuelve lo individual; la novela resalta lo diverso-individual, es esto precisamente el móvil de su existencia.

– La novela propone una moralidad pluralista, mientras que la moral en su expresión ético-filosófica es dictatorial y compulsiva.

Las ideas que Rorty desarrolla se sustentan en algunas tesis sostenidas por Milan Kundera en *El arte de la novela*, sin percatarse que el novelista checo es precisamente una objeción a la tesis.

Rorty no se detiene a analizar a los novelistas-filósofos; acota que esta unión es válida, incluso, fértil, pero en aquellos casos en que la teoría funciona en un segundo plano, digamos que como *sostén y facilitadora* de la expresión novelística. Este sería el caso, por ejemplo, de Dickens e incluso de Orwell; más acá, agrego, puede ser también el de U. Eco y, como ya había dicho, del propio Kundera.

Esa convergencia es evidente, por eso no comprendo por qué Rorty acepta, siguiendo a Kundera, que la crítica a la Ilustración que hacen Adorno y Horkheimer es de un corte diferente a la que hace, por ejemplo, Flaubert. Aquellos también creyeron que la Ilustración había torcido sus propósitos no sólo en sus fracasos, sino incluso en su propia victoria; a lo sumo, se les podría acusar de ingenuidad («traición» es el severo veredicto de Foucault) al confiar en que esa torcedura era rectificable, al creer todavía en la potencialidad redentora de la dimensión utópica. En todos los demás puntos, la crítica que hacen de la Ilustración coincide con el consenso diacrónico Flaubert-Kundera-Rorty. (Rorty, por cierto, no es un novelista, y vale aquí el emplazamiento de Derrida: ¿cuándo estará la novela de Rorty?)

La denuncia, que aparece en *Dialéctica de la Ilustración*, de la marcha sin-copada entre «la estupidez progresiva» y el «progreso de la inteligencia» está en el mismo camino que la intentada por Kundera en su glosa a Flaubert: «Flaubert descubrió la estupidez. Me atrevo a decir que es el mayor descubrimiento de un siglo tan orgulloso de su pensamiento científico. Claro está que, incluso antes de Flaubert, la gente sabía de la existencia de la estupidez, pero se la concebía de una manera diferente: como simple falta de conocimiento, un defecto corregible mediante la educación. La visión de Flaubert de la estupidez no da paso a la ciencia, la tecnología, la modernidad, el progreso; por el contrario, progresa a la vez que lo hace el progreso» (cit. por Rorty, *ibid.*, p. 67).

La afinidad entre la línea de Adorno y Horkheimer, por un lado, y la de Flaubert y Kundera por el otro, demuestra que, a pesar de la tesis de Rorty, filósofos y novelistas pueden llegar a grandes complicidades y, si la suerte lo permite, a grandes fidelidades. No obstante, no deja de ser cierto que la «expresión tratadista» de la teoría, aun cuando se presente como «ensayo crítico», lesiona mucho la movilidad de la expresión.

En el tratado, lo mismo que en el ensayo, el filósofo se siente obligado a ser fiel a una idea que constantemente está tentado a traicionar. Presenta un argumento y, cuando descubre la falibilidad de su proposición, siente culpa, un gran peso que lo inmoviliza, y ruboriza ante sus lectores u oyentes.

Caer en contradicción es el abismo de la consecuencia filosófica; el filósofo está limitado en las posibilidades de su pensamiento: él debe pensar lo que piensa, nada más. En la filosofía moderna, y este es el gran dilema, *es «casi» imposible ser absolutamente moderno*, los filosofemas de «vanguardia» apenas

pueden sostenerse sin incurrir en faltas de consecuencias con respecto a ellos mismos. Cuando esto sucede, no queda más remedio que *hacer alguna cota expiatoria* y continuar adelante. Es decir, la filosofía tiene que hacer algo que no le está permitido, tiene que sobrevivir transgrediendo sus propias reglas de juego.

Un novelista pasaría menos apuros: él puede pensar incluso lo que no piensa. Puede ser consecuente con su juego siendo inconsecuente con su pensamiento. En la novela existen márgenes mucho más amplios para «decir» que en la filosofía. Por supuesto, no es que en la novela no existe «orden», lo que sucede es que ese «orden» es de otro tipo. Existen márgenes donde la expresión novelística es posible; como alguien ha dicho, «hay cosas que en una novela no se pueden hacer», o no se pueden hasta que sus propias reglas se redefinen. Al respecto García Márquez ha dicho que cuando un hombre se convirtió en cucaracha, comprendió que podía ser escritor. No antes.

La novela pudiera ser el género metafísico por excelencia. Una red computarizada total y una novela absoluta serían la objetivación más fiel del espíritu metafísico de Occidente: un tejido de agregados coordinados desde un centro, una trama donde Aristóteles y Hegel no fueran sino dos personajes. Aquí estaría resuelta esa sed de absoluto que tipifica a la especulación metafísica desde los griegos hasta nosotros. La filosofía se realiza fuera de la filosofía, en un orden total: tecnológico y literario.

En la *Crítica de la razón pura* Kant dijo: «El pensamiento es el conocimiento por conceptos». Pero al postularlo le quedaba vedado afirmar lo contrario.

Filosofar es universalizar, disolver los accidentes en un flujo general, es, por tanto, renunciar. El filósofo debe buscar consecuencia en su pensamiento. Si experimenta una ruptura en el rumbo, debe explicarlo, si no tiene tiempo de hacerlo, ya lo hará la propia crítica filosófica. A nadie se le ocurriría objetar a una novela porque aparezcan en ellas ideas dispares y hasta contradictorias. En ella todos pueden hablar. Una coexistencia espacial no agresiva entre personas, edades, aspiraciones. Eso es la novela: la utopía política del liberalismo europeo.

De estas diferencias entre géneros da cuenta J. F. Lyotard al glosar un artículo de Claude Lefort («Le corps interposé»; *Passé Présent*, 31 de abril, 1984). Lyotard afirma que la crítica es un género impotente contra el poder burocrático y el orden monolítico *ya que lo reproduce*. Puede tratarse incluso de un ensayo crítico contra la burocracia, de todas formas, no logra un cuestionamiento real de fondo. «Por el contrario, hay más bien entre ellas (la crítica y la burocracia-E.I.) una afinidad o una complicidad. Una y otra buscan ejercer un control complejo sobre el dominio al que cada una se aplica». (Lyotard, J. F., *La postmodernidad explicada a los niños*. Gedisa, código 2.326, p. 103). Ese fue, según creo, el mensaje esotérico de Orwell cuando decide escribir una novela contra el totalitarismo y no una crítica ensayística o tratadista.

La filosofía ha de reconsiderar, sobre todo en nuestras actuales circunstancias, sus posibilidades expresivas. Debe tener en cuenta que es muy difícil alcanzar ideas nuevas con un vocabulario ya obsoleto, frecuentemente extraño y en los marcos de un género expresivo rígido. Es por esta razón que debe revisarse el universo literario de la novela, específicamente de la novela hispanoamericana.

Este afán no es nuevo, no significa más que otro intento por situar a la filosofía de frente a la vida; la misma aspiración marxista y jovenhegeliana enfocada ahora desde la perspectiva formal de la expresión filosófica.

La filosofía debe redefinir su género, su símbolo expresivo; ha de plantearse un orden más afín con el orden del mundo en que vivimos. Un orden que desdeñe el orden porque, como alguien afirma en *La despedida* (de Kundera es la obra, no sé si la idea): «... el ansia de orden pretende convertir el mundo de los hombres en el reino de lo inorgánico en el que todo marcha, funciona, sometido a un orden suprapersonal. El ansia de orden es al mismo tiempo ansia de muerte, porque la vida es una permanente alteración del orden. O dicho al revés: el ansia de orden es el virtuoso pretexto con el cual el odio a la gente justifica su acción devastadora».

Abogamos sencillamente por una filosofía que «altere el orden» sin que abandone su tradición milenaria. Ella no debe anclar definitivamente en el mundo de los hombres y si ese mundo se ha atomizado, debe asumir la fractura como un hecho.

Se trata de que la filosofía sea, una vez más, un saber exitoso, y para ello debe aprovechar todas las oportunidades. Según Italo Calvino, «el gran invento de Laurence Sterne fue la novela toda hecha de disgresiones, ejemplo que seguirá después Diderot. La divagación o disgresión es una estrategia para aplazar la conclusión, una multiplicación del tiempo en el interior de la obra, una fuga perpetua» (Calvino, I. *Seis propuestas para el próximo milenio*. Edic. Siruela, Madrid, 1989, p. 59). En consecuencia, la filosofía puede experimentar una expansión de corte novelístico. Puede disgregarse, dilatarse y aplazar la conclusión. Tal vez deba hasta evitarla. La forma expresiva burocrática y totalitaria a que el tratado y el ensayo crítico la condenaban no tiene que ser obligatoria; mejor: es perjudicial.

La filosofía es una representante privilegiada de la cultura e historia de Occidente. Más de una época ha sido presidida por su espíritu y sus debates. Sin embargo, una contradicción oculta en su seno la ha venido empujando a un callejón sin salida: aspiro a ser total bajo una forma unilateral. Esto no explicar porqué, en una entrevista con su traductor al español (Fernando Valenzuela), M. Kundera haya afirmado que la novela es la única posibilidad que le queda al hombre para reflexionar sobre la vida en su totalidad, excluyendo a la filosofía: «Sí. La filosofía ya ha perdido la capacidad de hacerlo. El desarrollo de la ciencia europea conduce a una especialización mayor. La uni-

versalidad que fue el ideal de Goethe, se ha convertido en algo anticuado y sospechoso, síntoma de falta de seriedad científica» (*Cuadernos informativos UNE-FAC*, p. 32).

Si volvemos a la enigmática prescripción de Rimbaud: «Seamos absolutamente modernos», no podemos dejar de preguntarnos: ¿acaso es eso posible?, ¿ser modernos no es, entre otras cosas, el constante sacrificio de lo que postulamos como moderno? Si la filosofía moderna quiere ser absolutamente moderna, tiene que atentar contra sí misma. La muerte de la filosofía, es, desde este punto de vista, la forma en que ella misma ha tratado de hiperrealizar su modernidad.

En un pasaje de *La inmortalidad* titulada precisamente así, «Ser absolutamente modernos», Kundera escribe: «Oyó la risa de Brigitte y en ese momento se le ocurrió una nueva definición, la más paradójica, la más radical. Le gustó tanto que casi se olvidó de su tristeza. Esta era la definición: ser absolutamente moderno significa ser aliado de sus sepultureros». Si esto es así, la filosofía no puede ser absolutamente moderna sino aliándose al opuesto de lo que se postula y eso no lo pudo alcanzar en su forma expresiva tradicional. La filosofía se ultramoderniza cuando se autoniega, cuando se hace brillante argumentando contra sí misma, cuando populariza su muerte. Este programa puede concretarse aliando por igual a sus cultores y sus cuestores: Celso y Tomás; Fichte y Nietzsche, Hegel y Kierkegaard; Marx y Comte; Heidegger y Mach; Sartre y Foucault; Habermas y Derrida.

Con toda razón se podrá argumentar que esa coexistencia dispar no es nueva en filosofía. Es cierto, aunque contemporáneos, Platon hizo coincidir para bien de la filosofía, a Sócrates y Protágoras en el espíritu de más de una de sus obras, pero ¿de qué género se prendió su argumento filosófico?, pues del diálogo y es precisamente eso lo que estamos postulando: un cambio de género ilustrado en la consigna «Retornar el diálogo».

## V

El filósofo puede tratar de ser algo más que el personaje monologante de su obra, puede ir más allá de la soledad didáctica de su sabiduría. Aunque pierda dominio ganará en voz. Aristóteles se puso y agotó en sus tratados metafísicos; pero Platón ¿quién fue Platón? Se le identifica con el parlamento de Sócrates en sus diálogos, pero fue seguramente más: fue de alguna manera también Protágoras, Cratilo o cualquier otro. Platón reinó sobre todos ellos como no pudo reinar Schopenhauer sobre Hegel cuando lo criticaba.

En el intenso flujo discursivo de hoy, donde tantos argumentos filosóficos resultan equivalentes, el «diálogo», la manipulación de las proposiciones, incluso de las contrarias, se convierte en una posibilidad expresiva nada despreciable para la filosofía.

Por este motivo, a menos que nos conformemos con una coexistencia hipócrita entre puntos de vistas diferentes, hay que buscar otras maneras de hacer fluir el pensamiento. Es aquí donde yo creo que el diálogo, la novela u otra alternativa expresiva, con la que pueda experimentar la filosofía podría ser provechosa. Resultaría interesante conducir una controversia obligando a los autores a moverse según nuestra propia lógica, Platón, Tomás, Hegel, no serían ya autores sino personajes, no hay que forzar una elección, no hay que precipitar un final sino, como recomienda Italo Calvino para la novela, *deja fluir eficientemente el tiempo* para ver qué sucede.

En el prólogo a la edición de Seix Barral (1987) de *La vida está en otra parte*, Carlos Fuentes hace una afirmación fatídica: «Franz Kafka inundó de sombras luminosas un mundo que ya existía sin saberlo. Ahora el mundo de Kafka sabe que existe. Los personajes de Kundera no necesitan amanecer convertidos en insectos porque la historia de Europa central se encargó de demostrarles que un hombre no necesita ser un insecto para ser tratado como un insecto. Pero: los personajes de M. Kundera viven en un mundo donde todos los presupuestos de la metamorfosis de Franz Kafka se mantienen incólumes con una sola excepción: Gregorio Samsa, la cucaracha ya no cree que sabe, ahora sabe que cree».

La filosofía tiene que renovarse para no dejar de ser; y si lo logra, si vence, tratará de doblegar ese orden que aniquila la gracia de lo humano. Protestará y se rebelará por el hecho de que, sin serlo, son tratados los hombres como si fueran insectos; todos los hombres, incluyendo a los filósofos y también a los novelistas.

Abril 1993