



*To discard our roots. Tragedy and modernity  
in the political philosophy of Patxi Lanceros*

## *Para (des) echar (nuestras) raíces*

*Tragedia y modernidad en la filosofía política de Patxi Lanceros*

JONATAN CARO REY

Universidad de Deusto  
jonatan.caro@deusto.es

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.004>

Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 95-118



Recibido: 15/04/2019

Aprobado: 02/10/2019

## Resumen

El artículo interpreta la esquiiva filosofía lanceriana sirviéndose retóricamente de los juicios kantianos de la cantidad: universalidad, particularidad, singularidad. Tratamos de mostrar cómo desde la obra de Lanceros nuestra condición occidental tardomoderna puede caracterizarse como *universalmente cansada*, interpretando la respuesta *particular* del autor como la propuesta de un *ethos* político que, bebiendo de Benjamin y del pensamiento trágico, cifra en la *impertinencia hermenéutica* su santo y seña, su cometido. Tarea que permite caracterizar al autor como un pensador *singularmente impío*.

**Palabras clave:** *límite; ética; metafísica; judaísmo; barbarie.*

## Abstract

This article analyses Patxi Lanceros' elusive philosophy from the point of view of the Kant's theory of judgement, under the category of quantity: Universal, particular and singular. Using Lanceros' work as source, this paper tries to prove that our late modern western condition may be characterized as *universally worn out*. This conclusion is reached by interpreting the author's *particular* response to the proposal of a political ethos, which bases its identity and mission on hermeneutic impertinence. This thesis is founded on Benjamin and on tragic thought. The outcome of this idea may characterize the author's line of thought as *singularly ungodly*.

**Keywords:** *Worn out modernity, tragedy, politics, hermeneutics, impertinence.*

Para Verónica Villamil, mi estrella danzarina.  
*Im-pertinentes, nos pertenecemos de forma di-ferente... y di-ferida .*

## 1. “... y el verbo se (des)hizo carne”: nota preliminar sobre el estilo lanceriano

DESDE EL PRINCIPIO (y sólo en principio) *taciturno* y *desolado* el estilo lanceriano escoge su lector. Trampa del autor que se asegura así *desde el comienzo* cierta afinidad *e-lectiva*, garantía de la recepción benevolente de su obra. Lo logra con una doble estrategia: haciendo que su pensar-decir sea *de palabra* y *dé la palabra*.

Por lo primero su filosofía es *taciturna, melancólica*. Inflexible con los heroísmos intelectuales y sarcástica con las banalidades de la Academia, la escritura de Lancersos (se) exige extrema coherencia cuando de cuestionar los sistemas y pensar las alternativas se trata. Con la verdad (o su contrario) no se negocia. Ni siquiera con uno mismo. Por esta intrínseca tendencia a *dar la palabra* su escritura taciturna se antoja a la vez *desolada, despoblada*. La “mitología” lanceriana no busca recurrencia ritual alguna de sus relatos fundadores: ni construye templos para su recepción hermenéutica, ni los consagraría si los hubiese. Siempre atenta a Nietzsche, la escritura lanceriana se propone “para todos y para nadie”. En su (re)elaborado verbo se percibe una decidida *soledad*; se nota el frío de las montañas. Soledad con un enorme poder de convocatoria. Decididamente creativo y literario el estilo lanceriano exhibe y celebra su trabajada capacidad de seducción: e-voca lo que el discurso académico no se atreve siquiera a sugerir; con-voca a los militantes de los márgenes de la filosofía... o a los simples curiosos de su(s) periferia(s); re-voca lo que presuponíamos (in)cierto... o no. Y por fin (pero desde el principio) in-voca el pensamiento propio del lector y (le) pro-voca apalabrarlo.

Cabe la sospecha nietzscheana acerca de si el ingenio literario de Lancersos sea acaso una estrategia para ocultar una falta de fondo o/y compromiso. Porque, como advertía Zarathustra, «también la chusma es ingeniosa»<sup>1</sup>. ¿Chusma que da carnaza a la chusma? Sin embargo, todo ingenio (*Geistreich*), como Nietzsche nos advertía desde otras preocupaciones, mantiene su conexión radical con el espíritu (*Geist*). Y Lancersos apura dicha relación: su verbo se hace carne pero no carnaza; su carnosidad (plástica, maleable) está cargada de ambivalente espíritu, de ambigua profun-

<sup>1</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Gredos, Madrid, 2002, p. 73.

didad; se hace consumible (atractiva, deseable) pero no a cualquier precio y desde luego no por cualquiera; sólo el lector que esté dispuesto a *consumirse* a sí mismo en el proceso del pensamiento, puede consumir el estilo lanceriano.

Esta (pre)disposición a *consumirse*, a *agotarse*, que se exige al lector como condición de posibilidad (categórica, sin paliativos), es ya una soterrada forma de compromiso con lo que a su reflexión preocupa. Pues el pensamiento lanceriano nace, en efecto, bajo el signo del agotamiento, del *cansancio*. El cansancio de la Modernidad.

Hay quienes han visto por ello en la inmanejable carnosidad del verbo lanceriano escepticismo, relativismo y otros tantos de los secuaces que en nuestro imaginario configuran el “panteón postmoderno”. Pero, siempre esquivo y decididamente inclasificable, tras la aparente renuncia y el representado relajo ante el pensamiento sistemático, el carnoso verbo de Lanceros desprende el aroma propio de un rigor (ya) inusual. La ficción lanceriana no logra persuadirnos, si es que lo intenta: su renuncia al titánico sistema no eclipsa la proteica exigencia (por continuar con la mito-logía) que guía el pensar y dicta las siempre (re)ajustadas palabras del filósofo. El ingenio elevado a la genialidad: el verbo deshecho carne para profundizar en un espíritu demasiado descarnado. El propio de una modernidad filosóficamente apática, políticamente cínica. Estas páginas exponen el compromiso que percibimos tras el seductor ingenio lanceriano: *la propuesta de un ethos político trágico, destructivo e impertinente como respuesta a un prolongado cansancio de la civilización moderna.*

## 2. Consenso y condena. Universalmente modernos, cansados, civilizados

*Que otros se lamenten de que los tiempos son malos; yo me quejo de su mediocridad, puesto que ya no se tienen pasiones. ...Por eso mi alma se vuelve siempre al Antiguo Testamento y a Shakespeare. Aquí se tiene en todo caso la impresión de que son hombres los que hablan, aquí se odia y se ama de veras, se mata al enemigo, y se maldice a su descendencia por todas las generaciones; aquí se peca.*

S. KIERKEGAARD, Diapsálmata.

LA FILOSOFÍA LANCERIANA NACE bajo el signo de una equidistancia que, sólo tal vez, motive desde el principio la seductora ambigüedad de su estilo. La modernidad es su preocupación; el respeto inicial, su premisa metodológica.

La preocupación no permite eludir la crisis que las voces postmodernas denunciaban, (ya) en su momento, en torno a la precaria vigencia o la penosa indigencia del espíritu moderno. La modernidad, líquida o debilitada para algunos, cínica o corrosiva para otros, ya no podía ser (con)celebrada, en efecto, con la misma natu-

alidad ilustrada que otrora vociferase discursos (teóricos y prácticos) acerca de un Tiempo Nuevo... hacia el fin de la Historia. De toda historia...

Atento a estas voces postmodernas y proclive como ellas al *desacato*, el metodológico respeto lanceroiano rehúsa no obstante el *desprecio* como opción exegética: el declinar (o la declinación) de lo moderno no equivale sin más a su descalabro; la Modernidad (mal que bien, de un *modo* u otro) permanece:

...se aprecian muchos puntos de fuga, pero ninguna ruptura, ningún nivel acentuado que permita proponer una discontinuidad fundamental. Ni la tragedia de la segunda guerra mundial, ni el entremés del 68, ni el (añádase, si es menester, una denominación de género literario) colapso del socialismo real están necesariamente vinculados a un eventual fracaso de la modernidad. Y es que, posiblemente, el declive de lo moderno no depende de la eventualidad del fracaso de un proyecto sino de la modalidad de su triunfo, del sesgo de su realización<sup>2</sup>.

Buenas razones avalaron (las pretensiones de) nuestra Edad de la Razón. Otras tantas buenas razones las cuestionaron. Equidistante tanto de las euforias continuistas como de las rupturistas, el calificativo que Lanceros elige parece capaz de elevarse a descriptor del *pathos* universal<sup>3</sup> que quizá pudiera *con-sensuar* (etimológicamente) los diversos modos de ser *aún* modernos. Pues, más o menos condescendientes o disidentes con nuestra propia condición moderna, parecemos, en cualquier caso, un tanto (o muy) *cansados*.

Cansados: *hartos* y *agotados*. Hartos de Ella, agotados por Ella: *hartos* de sus promesas (históricas, inmanentes) incumplidas; *agotados* de tanto esfuerzo exigido en balde o, al menos, para no demasiado. Tanto las razones que acreditan la promesa como las que legitiman el esfuerzo siguen siendo buenas: aún se perciben restos de aquella autoculpable y/o inducida minoría de edad frente a la que Kant definió el proyecto ilustrado. Sólo que quizá se ha olvidado, y Lanceros lo recuerda, que el proyecto kantiano no sólo se sostenía en el *logos*, sino en el *pathos*. Desde *¿Qué es la Ilustración?* y *La disputa de las facultades*, Kant perfila el fundamento del esfuerzo moderno aferrándose no sólo a la convicción racional derivada de su discurso acerca de una humanidad madura y autoconsciente contrapuesta a una autoculpable minoría de edad que claudicaba ante la tutela del dogma. Lo hace atendiendo también a la necesaria adhesión pasional a dicho proyecto racional, fruto del *entusiasmo*<sup>4</sup>. Esta pasión desbordante fue, en efecto, lo que en sus escri-

<sup>2</sup> Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Hiria, Bilbao, 2000, pp. 13-14.

<sup>3</sup> Acotado obviamente el espacio (y el tiempo) a la modernidad occidental.

<sup>4</sup> Lanceros, P., *La modernidad cansada...y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 35 - 41.

tos sobre filosofía de la historia ofrecía la clave para entender el calado moral de la Revolución Francesa, a pesar de sus terroríficas contingencias históricas: ¡Libertad, Igualdad, Fraternidad! Grandes Ideales, apasionantes y dignos de euforia frente a minucias históricas. Incluso para el categórico Kant, la calificación moral de la Revolución Francesa dependía del *bien mayor* al que apuntaban estos ideales, a los que era lícito “sacrificar” los (por) *menores* de la Historia. Por este entusiasmo ideal (le) fue posible creer en la *Libertad,...* a pesar de las intensivas políticas policiales del Comité de Salvación Nacional; en la *Igualdad,...* a pesar del tortuoso camino que llevó del sufragio censitario al “universal”, masculino en cualquier caso; y en la *Fraternidad,...* a pesar de la guillotina. El mismo entusiasmo que destacó, de nuevo, en otra Revolución *moderna*, esta vez la Rusa, con sus promesas de un paraíso social en el que el sujeto alienado encontraría la reconciliación plena: consigo mismo, con los otros, con la naturaleza. No es preciso recordar, emulando a Goya, qué siniestros (y cuan extensos) monstruos produjo este nuevo sueño *eufórico* de la razón (esta vez proletaria). Nos son tan históricamente cercanos que, en nuestra política actual, adversarios y detractores de la izquierda han podido rentabilizar la idea de su amenazante latencia en los nuevos movimientos políticos de ideología social-comunista.

Pues bien, todo este entusiasmo es lo que está en el punto de mira del acercamiento lancero a la Modernidad: sin menospreciar las revisiones de la misma desde las contradicciones y las perversas consecuencias del despliegue de su programa racional (más bien todo lo contrario, basta reparar en la insistente referencia a Weber y a ilustres epígonos suyos, como Yolanda Ruano de la Fuente), lo que parece haberse deteriorado para Lanceros es no sólo (y quizá no tanto) el *logos*, cuanto el *pathos* de la Modernidad. Desde aquí cabe apreciar el bello comienzo de *La modernidad cansada*:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del hastío. Se ha eclipsado la flamante estrella del entusiasmo, ha pasado el verano de las utopías, se ha apagado la llama de las revoluciones. La hora presente es otoñal, vespertina, estéril, como mujer ajada por los años, como mujer que tras una larga historia de alumbramientos y abortos llega a la vejez agotada y rota, cansada por el esfuerzo, sin ánimo para dar cobijo.<sup>5</sup>

Hartos y agotados de tanta promesa frustrada y de los insuficientes frutos de tanto esfuerzo, el espacio en el que es posible vivir esta (post)modernidad tardía se manifiesta ajeno a las metáforas hospitalarias, descarta la posibilidad del *cobijo*. Decepcionada de las retóricas del *Paraiso* (supuestamente recuperable o alcanzable),

---

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 31.

la modernidad cansada sustituye las utópicas del pasado o del futuro por las tópicas del presente, encontrando su lugar apropiado en una geografía ajena a toda Tierra Prometida: en la *ciudad*.

Y si la inspiración bíblica de esta *idea espacial* es evidente (y explícita) en la literatura lanciaeriana, es en Walter Benjamin donde encuentra un compañero con el que pensar su *temporalidad* correspondiente: el tiempo de la ciudad (moderna) es *tiempo objetivado, tiempo sin historia*, tiempo sin sentido. Pues sólo puede tener sentido el tiempo (en el) que (se) teme o espera el pasado o el futuro, la restauración o el progreso. Pero en la urbe moderna, cansada de utopías, no cabe esta experiencia, no hay proyecto de recuperación o superación capaz de dotar de sentido a las múltiples experiencias metropolitanas. No parece posible *reconocer* (ni en sentido epistemológico ni en sentido político) un pasado o un futuro dignos de ejercer como criterio desde el que valorarlas. En la ciudad moderna las experiencias “colisionan entre sí”, se asocian y disocian en un marco vacío de convivencia que permite “lecturas contrapuestas” y “ordenamientos diversos”.<sup>6</sup>

Sin temor ni esperanza, demasiado cansados de lo uno y de lo otro, los sujetos modernos (individuales y colectivos) residen en la ciudad sin llegar a (co)habitarla. Sabiendo que no comparten procedencia ni destino, no participan- no pueden, no quieren - en UN proyecto. Y consecuentemente tampoco *van* a ningún lado. La ciudad moderna no es, a pesar de los sueños *cosmo-politas* de Kant, el escenario del *entusiasmo*. Y menos en el sentido etimológico del sustantivo:

En tierra perdida, al este del Edén, Caín edificó la primera ciudad. Patriarca de una estirpe maldita, portador del sello del crimen, objeto de la ira divina, se atrincheró en la ciudad, más allá de los límites del Paraíso abandonado, enfrentado a la hostil naturaleza, quizá perdido para la promesa, pero rescatado para el relato... Así aparece consignada en la Biblia la formación de la primera ciudad. Su origen no es divino, sino humano - demasiado humano -. Incluso el trabajo, fruto temprano del pecado original, es idea de Dios, mandato de Dios. La ciudad, por el contrario, es el primer *artefacto*, el primer constructo al margen de la economía divina... El paso secular <sup>7</sup>”.

En esta actualidad plena (no transitoria)<sup>8</sup>, en este *tiempo sin historia* incapaz de inspirar, de arrebatar, de generar entusiasmo (*en theos asmos*), los sujetos modernos y cansados diseñan su propio espacio: la ciudad. Un espacio tan inclusivo como insolidario, tan civilizado como indiferente, tan público como individualista, tan neutral como apático.

---

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 85-91.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>8</sup> Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, *Op. cit.*, pp. 21-29.

### 3. Compasión y compromiso. Particularmente destructivos, trágicos, impertinentes.

*¿Así acabamos todos? Una vida en conflicto, sin tiempo para tener amigos...  
Y cuando llega a su final, sólo nuestros enemigos dejan rosas.*

RORSCHACH ante la tumba de Blake, Watchmen

EN AQUELLOS *TIEMPOS* (*ya*) modernos de escasa *pasión* Kierkegaard volvía al Antiguo Testamento y a Shakespeare. Ante la *apatía* de nuestros *espacios* (*todavía*) modernos Lanceros elige otros referentes pasionales y otros cómplices. De entre todos ellos (Nietzsche, Foucault,...) destacamos uno, por su persistencia y resistencia en el discurso y transcurso de la prosa lanceriana. Ya ha sido convocado: se trata de Walter Benjamin.

A través de él se alinea nuestro escritor con el *carácter destructivo* bien entendido: no el que busca la demolición de lo que es, sino el que persiste en recordar, con la mirada puesta en los escombros, lo que ha sido y lo que deja de ser. Desde la inspiración benjaminiana la destrucción no se ejerce, en efecto, a favor de nada ni contra nada, salvo a favor de todo y contra el olvido... del pasado...y del presente. Su única finalidad es “hacer sitio”, dejar espacio, permitir ser tanto a lo que es como a lo que fue. Es por ello que el pensamiento y el carácter destructivos se ejercen siempre en el *presente* y a favor y en contra del mismo:

1. Por un lado, contra cualquier *presente* que olvide el valor (el aura diría Benjamin) de lo *pasado* que aún merece estar *presente*. Inspirado por la pintura *Angelus Novus* de Klee, Benjamin imagina el horror de un *ángel de la historia* que, empujado hacia el futuro por un huracán del progreso que violenta sus alas, no puede detenerse a cuidar y socorrer un pasado y un presente que se deshacen en ruinas sobre ruinas. Donde esa apuesta de futuro (la nuestra) ve los pilares del progreso, el ángel ve escombros; el pasado que para nosotros no representa más que una cadena de datos que pueden ser registrados, es para el ángel de la historia la experiencia de una *catástrofe* que puede llegar a ser olvidada.
2. Por otro lado, se ejerce contra cualquier *presencia* que cortocircuite las *posibilidades presentes*, las múltiples presencias que conviven con esa otra hegemónica que pretende e intenta negarlas (sometiéndolas u omitiéndolas). Esta es la única circunstancia ante la que ese ángel de la historia estaría dispuesto a *arruinar* algo con sus propias manos, el único proyecto “edificante de futuro”

que justificaría la desolación y la reducción a escombros de alguna presencia, llevaría como emblema esta sentencia lancericiana: “edificar la posibilidad”<sup>9</sup>.

Desde ambas claves, y no desde de la apática indiferencia de la ciudad moderna, cabe entender el *coleccionismo* de Benjamin: no se trata de registros inertes de cualquier cosa, depurada de su aura; se trata de la puesta en valor de todo lo que fue y lo que es, de la multiplicidad exuberante de posibilidades: de las posibilidades pasadas que aún podemos hacer presentes, resguardándolas de ese huracán del progreso que ya ha arruinado y hecho insalvables, irrecuperables, demasiadas de ellas; y de las posibilidades del presente, minorizadas, reducidas o negadas por el espíritu indiferente del *catalogador* que, frente a la respetuosa pasión del *coleccionista*, impone su lógica externa a todo “lo que es el caso”, haciéndolo entrar en razón (es decir, en su orden). Contra ese Presente, contra esa abusiva Presencia, Lanceros se hace cómplice de Benjamin en la tarea de la destrucción, sin utopías catalogadoras y con un firme espíritu crítico:

El carácter destructivo no conoce meta, carece de seguridad respecto del futuro, no legitima la crítica a partir del postulado utópico, sino a partir de la insatisfacción del presente herido. Aún si la utopía se diluye en el horizonte, aún si sus perfiles no atraen o su seguridad se pierde, la crítica es autosuficiente: si no seduce el futuro, la exige el presente”<sup>10</sup>.

En efecto, atenta al presente herido, la crítica lancericiana evita el utopismo<sup>11</sup>. Pero la ausencia de Utopía no equivale a renunciar al fuego de la pasión, la cual, como en el caso del cómplice elegido (o encontrado), se evidencia en la belleza de su escritura, trabajada cuidadosamente, al detalle, con marcado gusto estético. Frente a la apatía de una tardomodernidad indiferente, la escritura de Lanceros, por sí sola, por su mera existencia, supone ya una reivindicación de la pasión; de una forma de pensar y escribir profunda e intensamente pasional que, de hecho, algo tiene que ver, intempestiva y solapadamente, con aquel *pathos* postmodernamente perdido del *entusiasmo*.

Sólo que la divinidad que arrebató a Lanceros, haciendo de él un filósofo *entusiasta* (por más que taciturno y desolado), no procede de los dioses Olímpicos que apadrina(ba)n la *experiencia épica*, propia de aquellos conquistadores héroes homéricos que afirma(ba)n su voluntad *por encima de todo*. Dioses y héroes cuya utopía (precisamente) justificaba, gobernaba y sometía cualquier presencia (divina

<sup>9</sup> Lanceros, P., *La modernidad cansada*, op. cit., p. 69.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>11</sup> Al menos en su (per)versión distópica: la que sacrifica los pasados y los presentes a la Presencia con la excusa del Futuro.

y humana), administrando bajo el poder propio las subordinadas posibilidades ajenas. El carácter destructivo que Lanceros comparte con Benjamin se enraíza (nutre y crece) en un *pathos necesariamente* distinto: el que subyace a la *experiencia trágica*. En ella los nombres de los dioses y de los héroes olímpicos se escriben con minúscula, pues a pesar de su poder sobre humanos, titanes y dioses del inframundo, siempre descubren un límite mayor que, pese a sus frustrados intentos de sobrepasarlo, escapa inexorablemente a su (fuerza de) voluntad: el *Destino*.<sup>12</sup>

En efecto, el Destino vela por los derechos del Olimpo y del Hades, de los vivos y de los muertos, del presente y del pasado, de los conquistadores épicos y de los miserables sometidos, de los dioses y de los humanos en su constante interrelación. Limitando las pretensiones unilaterales y exclusivistas de unos y otros, el Destino rechaza la lógica dramática que exige un acto de clausura y un vencedor.<sup>13</sup> Frente a la gramática del Drama, que eleva a los altares el “punto final”, el Destino trágico castiga la *hybris* de los que pretenden serlo todo y para siempre, cantando, como auténtico corifeo de cualquier escena, la vigencia eterna de la única justicia auténtica: la de los “puntos suspensivos”. Los enemigos enfrentados no dejarán de estarlo. Su diferencia es real, hiere la realidad, la hace conflictiva, agónica. Pero en ningún momento pueden pretenderse por encima del otro, ni (a la postre) más que el otro. En la Tragedia los dioses del día y de la noche, el Olimpo y el Hades, los vivos (presentes) y los muertos (no tan pasados), se hermanan entre sí en relación a una fuerza que, subyacente y superior a todos ellos, no dicta otra sentencia (providente) que la de la necesidad de asumir la *contingencia* como suerte propia, como el propio destino (*Moirá, Aisa*). Contingencia que, por sí misma, por su simple consistencia, remite incesantemente a los derechos de lo otro, de la alteridad frente a la cual se construye la identidad propia.<sup>14</sup>

Esta sensibilidad trágica resulta evidentemente conforme a las demandas de “dejar ser” del carácter destructivo, por lo que no es de extrañar que el *ethos* lanceriano, coherente con sus referencias, se reconozca en el *pathos* trágico que reformula con expresiva belleza:

Porque no es real el día o la noche, la fatua elección entre el bien y el mal; ni es real cualquier unilateralidad de cuantas la historia consume y de las que alardea. Lo real es la

<sup>12</sup> Lanceros, P., *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 110 - 126. Por razón de espacio nuestras referencias se restringen a la mitología griega. Pero no es la única teología trágica que nuestro autor ha estudiado con pormenorizada atención. Sin ir más lejos cabe recordar Lanceros, P., *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Trotta, Madrid, 2001.

<sup>13</sup> Al respecto de la diferencia entre Drama y Tragedia puede consultarse el interesante ensayo de Trías, E., *Drama e identidad*, Destino, Barcelona, 1983. La obra de dicho autor es, además, una referencia decisiva de la filosofía lanceriana.

<sup>14</sup> Una vez más la referencia es Trías, E., *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969

contradicción, la mutua pertenencia y la lucha. Lo real es aquello que desde el principio ha convocado a la expresión y al pensamiento en el drama de la totalidad escindida, el desgarramiento originario. La herida trágica”.<sup>15</sup>

Frente a una apática (tardo/post)modernidad indiferente, la filosofía lancericiana enraza en el *pathos* trágico y se alinea con el *ethos* destructivo: *sensible* a las relaciones que *integran la realidad sólo en la tensión* (irresoluble en unidades perfectas, siempre sospechosas de excesiva parcialidad), asume y prosigue la *tarea* benjaminiana de abrir espacio(s) y tiempo(s), sobre todo allí donde parecen negarse. Se trata pues de respetar, como tales, las *tensiones que nos unen* para, desde el reconocimiento de su insuperabilidad plena, *dejar ser... y no ser*.

Pues bien, sin pretensiones reduccionistas, nos permitimos proponer dos conceptos como claves exegéticas para comprender el modo en que Lanceros operativiza este *compromiso trágico y destructivo* a la hora de pensar filosóficamente (en) la realidad y (en) su gestión política. Tales términos son *hermenéutica e impertinencia*. El primer término describe la *adscripción* del autor a una familia filosófica, su apuesta general ante la diversidad de opciones; el segundo la *prescripción* que realiza desde tal raigambre, su propuesta particular frente a los problemas radicales de su tiempo.

En efecto, a partir de *La herida trágica*, Lanceros se ubica en la Hermenéutica contemporánea, influenciado y acompañado por las hermenéuticas de Andrés Ortiz-Osés y Eugenio Trías. Pero ya en *La modernidad cansada* se insinúa tal familiaridad cuando en el último capítulo, precisamente aquél en el que se reflexiona la relación entre la modernidad y la filosofía trágica, se invoca una deidad que, junto con el Destino, parece la única capaz de *entusiasmar* a Lanceros:

La figura angélica (=mensajera) de Hermes se resiste a legitimar cualquier extremo en la medida en que anuda e implica todos ellos: dioses y mortales, anverso y reverso, uno y múltiple, ser y apariencia”.<sup>16</sup>

Respetuoso con la unificante tensión trágica que apasiona a Lanceros, familiar a la angélica ética benjaminiana con la que se compromete, Hermes apadrina la forma de pensamiento a la que nuestro autor puede (acaso) pertenecer: la hermenéutica. Corriente para la que el mundo siempre es mundo interpretado (Rilke) mediante el lenguaje.

<sup>15</sup> Lanceros, P., *La herida trágica*, op. cit., p. 90.

<sup>16</sup> Lanceros, P., *La modernidad cansada*, op. cit., p. 107.

Para la hermenéutica contemporánea el lenguaje *funda* el mundo de los humanos: es, literalmente, su *destino*. Pues del lenguaje propio no se puede escapar. Tampoco cabe elegirlo. En el lenguaje se nace y se crece, se ama y se odia, se admite y se rechaza... en el lenguaje se *crea* lo que ese mismo lenguaje permite que sea *creíble*. El lenguaje muestra la contingencia propia del humano ubicado en un contexto lingüístico junto a otros muchos, revelándose como el fenómeno (esencial) más radical y más inmediato de esa sabiduría trágica que nos enseña la limitación de nuestro ser como el destino propio. Por ello el ser humano no es (no puede ser) *transparencia pura y monólogo conclusivo*, presencia autosuficiente y autónoma. Enraizado, nutrido y desarrollado en el lenguaje de su particular, dado e insalvable con-texto (y no es casualidad que las circunstancias del mundo propio se denominen, precisamente, con-*texto*), el humano sólo puede ser, con Hölderlin, *signo a descifrar* (para otros y para sí mismo) y *diálogo incesante* (consigo mismo y con los demás).<sup>17</sup>

Ahora bien, como adelantábamos, la adscripción lanceriana no responde a la monótona repetición de lo que otros hermeneutas ya han realizado. Su propuesta es personal y su *pertenencia* a la hermenéutica (atenta según lo dicho a lo revelador del propio lenguaje) se plantea, de hecho, bajo el signo de la *impertinencia*. Si sus dos maestros (iniciales e iniciáticos), Andres Ortiz-Osés y Eugenio Trías, desarrollaron *hermenéuticas simbólicas y fronterizas*, respectivamente, la de Lanceros puede ser definida, en efecto, como una *hermenéutica impertinente*. Leemos en *Verdades frágiles, mentiras útiles*:

La impertinencia hermenéutica – el *post* que nos excluye de y nos incluye en el ámbito de la modernidad cansada – es el rasgo distintivo de nuestra condición limítrofe y cómplice: pertenencia diferida y pertenencia diferente”.<sup>18</sup>

Esta categoría de la *im-pertinencia* facilita una percepción comprensiva del programa hermenéutico que, desde la inspiración trágica como alternativa al cansancio moderno, operativiza el compromiso lanceriano con la destrucción benjaminiana de todo presente y toda presencia extrema. La hermenéutica im-pertinente nos posibilita la aceptación de la *pertenencia* ineludible a nuestro sustrato moderno (frente a todo excesivo canto de sirena postmoderno), pero lo hace con la distancia crítica frente al presente al que pertenecemos, reflejada, a través del guion que une y separa el término “pertenencia” del prefijo *im*. Prefijo que, conceptualmente, se traduce en el reconocimiento (trágico) de que toda pertenencia es *diferente* (espa-

<sup>17</sup> Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles*, op. cit., pp. 49 – 51.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 15.

cialmente, aquí y ahora) y, por eso mismo, *diferida* (en el tiempo) en relación a una supuesta pertenencia plena e ideal. Lo contrario, la exclusión de toda diferencia y de todo aplazamiento, sería confundir la *pertenencia* con la *absorción*: proceso por el que dejamos de pertenecer a un medio para confundirnos con él, diluirnos en él.

Pues bien, desde esta doble estrategia, que, atenta al lenguaje (como buena hermenéutica contemporánea), subraya las *diferentes* formas de pertenencia, *disfrutando* en el tiempo las pretensiones de su absorción (homogeneidad, uniformidad,...), es posible entender el acercamiento de la filosofía política lanceriana a nuestras grandes (y clásicas) pertenencias politológicas. Las cuales, sin pretender exhaustividad, podemos resumir en dos triángulos conceptuales que dibujarían, respectivamente, el *sujeto político* moderno y el *modo de legitimar y ejercer su poder*.

### 1. *El sujeto político: Nación, Estado, Globalización*

Siguiendo el trabajo de Hobsbawm, Lanceros recuerda que hacia 1780 la palabra *nación* deja de ser un índice empleado académicamente en la clasificación historiográfica para convertirse en la “marca de lealtad política moderna”.<sup>19</sup> En efecto, en el contexto de las revoluciones burguesas, las señas de identidad comunitarias (lengua, religión, costumbres, recuerdos históricos,...) proporcionan un sustrato (pasional) eficaz a la hora de dotar de contenido al sujeto político que busca sustituir a una monarquía nobiliaria y una nobleza monárquica *defenestradas* en los dos sentidos que la RAE reconoce al verbo. Las nacionalidades culturales se transformaban (por absorción) en nacionalismos políticos: la nación exigía Estado.<sup>20</sup> Ecuación inducida que, como evidencia el debate actual (o más bien la vociferación) acerca de las soberanías nacionales catalana y española, ha persistido en nuestro imaginario político. Sobre ella trabaja la *impertinencia* lanceriana, evidenciando las perversiones provocadas por el olvido de la *diferencia* entre la identidad cultural y el poder político.

Ante todo atiende a la automutilación, pues para asegurar una *unidad* desde la que fuera posible constituir el Estado, fue necesario acotar las semejanzas y las relaciones, prescindir de dialectos y manifestaciones culturales minoritarias o disidentes (incómodas) aún en el seno de las “mismas” comunidades de pertenencia. El filósofo bilbaíno ilustra (y ejerce) la crítica dialogando con su contexto inmediato:

... la secular polémica en torno a la lengua vasca...ratifica lo expuesto. Si constata una persistente identidad cultural, no da por el contrario, muestras de una voluntad política

<sup>19</sup> Lanceros, P., *Polica mente. De la revolución a la globalización*, Anthopos, Barcelona, 2005, p. 79.

<sup>20</sup> Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles*, op. cit., p. 173.

secesionista y desintegradora. De Garibay a Astarloa - pasando por Poza o Larramendi - se observa la común insistencia en la perfección de la lengua vasca, a la que se califica como *primera lengua de las Españas*.<sup>21</sup>

El mecanismo nacionalista, guiado por la clave politológica schmittiana (amigo/enemigo), excluye la legitimidad de las diferencias en el seno de una misma comunidad cultural. Por ello la nación, como afirma Lanceros, *nació ciega al pluralismo*.<sup>22</sup> Todo porque se trata de transformar esa comunidad cultural en un sujeto político (un Estado nacional) capaz de oponerse al *enemigo* (de turno) frente al cual se autodefine la propia nación, ya sea dicho enemigo España, en el caso del nacionalismo arañiano o la monarquía en el caso de las revoluciones burguesas. La mutua enemistad, el odio visceral al enemigo, muestra la clave de la propia identidad nacional mucho más que las particularidades compartidas. Si en el *extremo* se odian, en el fondo los enemigos co-inciden en su perversa necesidad de (auto)definición recíproca. Se trata de *enemigos íntimos* que están dispuestos a acabar con el otro. Pero ante cuya tumba no sería extraño verles depositar rosas.

Primera pretensión de fundar el sujeto político moderno que la hermenéutica impertinente de Lanceros desmiente o, al menos, matiza: comunidad cultural y Estado nacional se *pertenecen políticamente* sólo de forma *diferente*, porque la *constitutiva diversidad* de la primera sólo en parte está representada en el segundo; porque la *constituyente unidad* de éste sólo en parte cuenta con el respaldo de aquella. *Diferencia* que exige a su vez la posibilidad de *diferir*, en el debate y en el tiempo, la lealtad de *su* pueblo (el *del* Estado) y la legitimidad de *su* Estado (el *del* pueblo).

Es cierto que, avanzando la modernidad, la democracia representativa trató de acortar la distancia de esta impertinencia. Fue dando lugar (y tiempo) a más voces. Pero el Ejecutivo no se libró de su intrínseca tendencia antipluralista, pues por más que abriese a debate sus políticas, por más que permitiese al pueblo hablar (*parlar*, parlamento) su principio continuó siendo *regio*. Pues, si es cierto que el Estado moderno nació con ansias de suprimir una monarquía despótica, separada e insensible con respecto al pueblo, no lo es menos que heredó su aura de *sacralidad*. El Estado nacional moderno cortó, a favor del pueblo, la cabeza del rey.<sup>23</sup> Pero lejos de enterrarla, la colocó sobre sus hombros. La retórica de la *soberanía* (*el soberano uno y único*,... por supuesto... o por decreto) es el indicador más evidente

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 168.

<sup>22</sup> Lanceros, P., *Polica mente. op. cit.*, p. 85.

<sup>23</sup> *Op. cit.* pp. 86-87.

de que la atávica *sacralidad monárquica* fue heredada por un Estado nacional que, consecuentemente, continua(ba) *separando*<sup>24</sup> al pueblo de *su* poder. Totalmente de acuerdo con la afirmación foucaultiana según la cual “a pesar de las diferencias de épocas y objetivos, la representación del poder ha permanecido hechizada por la monarquía”, la conclusión de Lanceros no es menos expresiva ni contundente al respecto:

... continuamos, fieles y devotos, prestando juramento a esa fantasmagoría ideológica de la multitud coronada que nos ofrece una narcótica satisfacción: la *soberanía popular*, la *soberanía nacional*.<sup>25</sup>

Soberanía nacional y popular que, confundida con (o inducida por) el embrujo criptomonárquico, delega por confiada seducción, o abandona por desengañada dejadez, el ejercicio de la política en manos del *poder ejecutivo* del Estado: aquel poder que según Weber detenta el “monopolio de la fuerza legítima”, coactiva, violenta y necesaria para *ejecutar eventualmente* –cuando es inevitable– el mandato del pueblo; y para *ejecutar efectivamente* – siempre que sea necesario – al propio pueblo.

A tenor de estas *im-pertinencias* podría parecer que el verbo lanceriano cede a la anarquía a la hora de precisar el sujeto político (post)moderno. Pero no. Y es que en tiempos de globalización la renuncia al Estado, lejos de suponer una reivindicación de las diferentes pertenencias socioculturales, puede derivar en la renuncia, quizá irreversible, a las mismas. Pues para Lanceros *globalización* no significa *fundamentalmente* ampliación multilateral de las perspectivas, con sus pertenencias y sus respectivas diferencias, aunque ésta sea, en efecto, una consecuencia parcial y relativa de tal proceso. Significa ante todo (y más bien por el contrario) la “progresiva” extensión a escala planetaria de una particular estrechez de miras: la del capitalismo occidental. Apréciase el matiz: no se trata de la extensión global de la(s) cultura(s) occidental(es). La *globalización* no equivale, sin más, a *mundialización*: extensión de un *mundo*, en cuanto articulación sociocultural de significados y sentidos. Lo que se extiende a nivel global no es el mundo occidental, con su ya consignada variedad de pertenencias y diferencias. Lo que se extiende es el *cibercapitalismo*, una forma homogénea (por más que diversificada a efectos operativos) de explotación social y económica que “apenas entiende de valores y poco de sentido”.<sup>26</sup> Y si desde luego

<sup>24</sup> Según la etimología latina de la *sacralidad* y el *sacerdocio*, donde, como se sabe, es esencial la acción de *separar* y la calidad de ser algo *separado*.

<sup>25</sup> *Op. cit.* pp. 104-105.

<sup>26</sup> Lanceros, P., *El robo del futuro. Fronteras, Miedos, Crisis*, Abada: Madrid, 2017, p. 109.

no atiende demasiado a los valores y al sentido de las diferentes culturas en las que no surgió y en las que se va “infiltrando”, tampoco representa (la totalidad de) los valores fundamentales del Occidente donde se desarrolló y nutrió. Valores que se ven, en su cada vez más degradada pluralidad, igualmente afectados y corroídos por la globalización.<sup>27</sup>

Pues bien, en este contexto global(izado), y siempre atento desde Hegel<sup>28</sup> al poder filosófico de la *mediación*, Lanceros reivindica el Estado como *sujeto políticamente (im)pertinente*: “Junto al mercado y la comunidad, y frente a ellos, el Estado es la institución propia de la esfera política (moderna)”.<sup>29</sup> Pero acto seguido se marca el carácter propio del estatismo lanceriano, si así cabe hablar: “El Estado no es (o no debe ser) una emanación natural de la comunidad – su protuberancia o extremo político – ni una franquicia del mercado – su sistema de protección militar y policial”.<sup>30</sup> Impertinente con respecto a un mercado cibercapitalista que nada sabe de culturas ni valores (o más bien al que nada le importan), tanto como de los comunitarismos radicales que, como condición de pertenencia a una comunidad territorial entendida como Nación, exigen excluir todo *diferenciarse* y todo *diferir* sustanciales, el Estado lanceriano reivindica su *artificialidad*, su carácter de *acuerdo*, de *contrato* firmado por las diferencias que pertenecen de pleno derecho a la sociedad (más que comunidad) que lo avala.<sup>31</sup> Contrato que, coherente con su artificialidad, con su falta de naturalidad o esencialidad, puede y debe ser constantemente revisado por quienes lo (a)firman. Pues el objetivo del Estado no es otro que equilibrar políticamente las diferencias socioculturales que existen o que van surgiendo, con vistas a facilitar la convivencia de la pluralidad en las comunidades de *pertenencia*. Sin negar jamás dichas diferencias o dicha pertenencia ni *ad intra* (exceso comunitarista, nacionalista) ni *ad extra* (exceso globalista, cibercapitalista). La legitimidad de su poder coactivo depende por entero de que se entregue a dicho objetivo:

La sociedad es acción colectiva y el Estado representa esa acción colectiva, es *co-acción*. La sociedad es vínculo y el Estado representa ese vínculo, es *ob-ligación*. A la acción colectiva y al vínculo social nadie es ajeno; y nadie, supuesto o superpuesto, los bendice o los dirige.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Recuérdense, a modo de ejemplo, el ensayo-informe de Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama: Barcelona, 2006.

<sup>28</sup> Los que le conocemos (algo) sabemos que son incontables las veces en que Lanceros ha revisado la filosofía hegeliana del derecho.

<sup>29</sup> Lanceros, P., *Política mente*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 191.

## 2. El método político: Democracia, Ley, Crisis

Acorde con la sentencia aristotélica Lanceros parece aceptar que ningún otro método alternativo al democrático podría hacerse cargo de la tarea propia de este sujeto político: “Todo el mundo está de acuerdo (y eso no es malo) en que «la democracia es – al menos – el menos malo de los regímenes posibles»”. Pero dicho método no escapa a su incisiva crítica: “pocos consienten en investigar las zonas (materiales, espirituales y morales) en las que la democracia se pudre. Y esas zonas, si no me equivoco, no dejan de ensancharse”.<sup>33</sup> Lanceros investiga las *pertenencias* fundamentales que, desde su fundación griega, han configurado las diferentes (per)versiones de nuestra(s) democracia(s). No sea que a fuerza de desatender estos márgenes putrefactos (por la funesta manía de *dar por sentado* lo que quizá no se *asiente* en terreno adecuado) corramos el riesgo de sustituir el menor de los males (políticos) por males mayores. Y la primera pertenencia que define la Democracia es la Ley.

A partir de la reforma de Clístenes (507-506 a.C.) la palabra *nómos* se instala en el vocabulario político desplazando otras formas de entender el ejercicio de la justicia (*thémis*, *díke*)<sup>34</sup>. Frente a los abusos del tirano (de turno) o de la costumbre (de siempre) humana o divina ejercidos sobre el pueblo entendido como familia (*genos*), el *nómos* asegura que todos por igual (*demos*) participan de la ley: en primer lugar porque deciden sobre ella en asamblea; en segundo lugar porque, puesta *por escrito*, es accesible a “todos”, se sustrae al oscurantismo y al capricho de los poderosos.

Ahora bien, Lanceros nos exige recordar que esta épica triunfal de la fundacional democracia de Atenas (con Pericles como consagrado paladín) es contrarrestada por su hermana gemela, la cual define, como ya hemos mostrado, el proyecto lanceriano: *la tragedia*. Emparentando la batalla de Salamina con Esquilo como combatiente, con Sófocles como coreuta de la gesta y con Eurípides por su nacimiento, la hagiografía ateniense percibió una unidad de fondo entre la tragedia y su ciudad democrática. La tragedia no es un ornamento estético de la polis griega: es una de sus más insignes instituciones. En el momento en que el pueblo-familia (*genos*) comienza a ser sustituido por el pueblo-ciudad (*demos*), la institución trágica consagra la *duda* o la *crisis* introducida en el mundo de aquellos héroes que, *genea*-lógicamente unidos a los dioses y *gen*-éricamente consagrados por la tradición, habían producido o inducido hasta entonces el ejercicio de la ley (*thémis*, *díke*). Escribe Lanceros:

<sup>33</sup> Lanceros, P., *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012, pp. 14-15.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 41.

No es, sin duda, posible desembarazarse, sin más, de la epopeya, del mito y de los héroes; no es posible el cruel y definitivo olvido; o una amnesia colectiva, aparentemente redentora pero, en el fondo, impía. Pero sí es posible la *ironía*. E ironía, en gran estilo, es la tragedia. No aquella ironía – nada desdeñable, por cierto – que se resuelve en humor; sino aquella otra – circunspecta, reflexiva, prudente – que consiste en tomar distancia, en despegarse de la “sustancia ética” en la que están inmersos en el héroe y el mito.<sup>35</sup>

Esta precaución frente al heroísmo (no necesariamente contra él) es lo que la tragedia aporta a la democracia. Con ella se alinea el pensamiento lanceroiano, mostrando las im-pertinencias que, sin restar valor político al “menor de los males” (y tal vez la fórmula aristotélica sea incluso exagerada en el caso de nuestro autor), impiden una lectura heroica de la democracia... por el bien de la misma.

En primer lugar porque no es exactamente cierto que todos los ciudadanos decidieran sobre la ley. Pues a pesar de la asamblea y del método del sorteo, la democracia ateniense no fue ajena a los órganos representativos (frente a su calificación equívoca como “democracia directa”) ni a métodos, más o menos indirectos, de (auto)selección de candidatos, como las multas y penas que los políticos podían sufrir si desempeñaban mal su cargo, y que podían llevarles a la ruina. Lo cual, sumado al carácter voluntario de la participación en el sorteo de cargos, suponía una clara medida disuasoria, tanto para los menos pudientes como para los menos preparados – no necesariamente menos inteligentes o capaces.<sup>36</sup> Lanceros no insiste en este punto, pero da por sentado (explícitamente) lo relativo del carácter participativo de la democracia ateniense. A lo cual se añade el hecho de que la accesibilidad de la ley frente al oscurantismo y la arbitrariedad de lo despótico, supuestamente garantizada por su escritura y publicación (pasiva, sin menosprecio de que además de publicación pueda dársele publicidad - por supuesto, cuando al poder conviene), se relativiza igualmente si entendemos que para ejercer dicho acceso es requisito poder comprenderla. En este sentido el oscurantismo arbitrario y despótico de la ley no se perpetúa sólo en el caso de la población analfabeta, progresivamente decreciente en nuestras sociedades modernas. No faltan ejemplos recientes de cómo nuestros ancianos, pese a saber leer, han sido “preferentemente” excluidos, mediante la complejidad del lenguaje técnico, de la capacidad de *decisión lúcida* sobre lo suyo.

Pero (y esto lo *trágicamente* decisivo) aún cuando aceptásemos el carácter común en cuanto pro-ducto y en cuanto acceso-rio de la ley, no hay que olvidar que ésta trata (o debería) de articular(se con) la justicia. Y, por más democrático que sea

<sup>35</sup> Op. cit., pp. 125-127.

<sup>36</sup> Una descripción concisa y suficiente de esta cuestión puede encontrarse en la obra de Manin, B. *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 2010.

el proceso por el que una demanda de justicia deviene ley, o por el que una ley se reconoce como justa, ningún heroísmo de la ley ni de la justicia puede sellar una coincidencia definitiva entre ambas:

“Fuera de la ley”, más acá o más allá de la ley; alegal en ocasiones; ilegal en otras, la justicia parece ser el nombre de un exceso: invisible e indivisible, indisponible y a menudo indispuesta con todo y con todos... Y no sólo la ley puede ser injusta. También la invocación a la justicia – su apropiación indebida – más allá de las leyes es, ocasionalmente, frecuentemente, el preámbulo de la catástrofe en forma de múltiples terrores. O, como afirmó el filósofo (y sin embargo amigo) Antonio Gómez Ramos en un contexto de discusión amable y con económica contundencia: “La ley sin justicia conduce al terror, la justicia sin ley conduce al terrorismo”.<sup>37</sup>

La crisis que la tragedia introduce, frente a todo heroísmo épico, entre la ley y la justicia (piénsese en *Antígona*) es signo de democracia; su olvido (cómodo o forzado), el indicador de su decadencia. La *ley* y la *crisis* son las dos pertenencias que, de forma diferente y diferida, nunca ajustable del todo al poder del pueblo y su(s) (in)justicia(s), definen la democracia. Ese mal menor. O ese bien relativo...sin alternativa (mejor, más común, más *res publica*) a la vista. Crisis que, como Lanceros afirma en su última obra publicada hasta la fecha, acumula etimológicamente (desde el verbo *krino*) múltiples significados que obligan a pensar nuestra democracia en ese desajuste entre la ley y la justicia: *buscar, juzgar y decidir en él y desde él*.

De entre todos esos significados, el que lo asocia a las patologías es el que acapara la atención de Lanceros, debido al ambiente igualmente patológico que el abuso de la palabra muestra en la actualidad sociopolítica. En nombre de la crisis se exige sacrificio y prolongación del sufrimiento, de la enfermedad, de la *in-firmitas*, esa falta de firmeza que, en términos de *in-consistencia*, *in-certidumbre* e *im-posibilidad*, parece caracterizar nuestro presente; en nombre de una crisis que no cesa...quizá porque no conviene. Y en esto la crisis, esencial para la democracia, deviene antidemocrática, al olvidar un punto crucial de su semántica sanitaria: que el enfermo sólo abraza el estado crítico (crucial, *decisorio*) de manera transitoria. Y acto seguido se decide su suerte (o su muerte):

Sólo una cosa niega, contumaz, la vieja instrucción de los diccionarios, e incluso el completo despliegue semántico: la posibilidad de “instalarse” en la crisis, la posibilidad de denominar *crítico* a un proceso que se prolonga, que se eterniza. Que promete no cesar. Las (im)posturas que advierten de una crisis duradera, las que toman medidas (algunas y no otras) frente a la crisis que se difiere, que se dilata sin término pero que tal vez sirva a

---

<sup>37</sup> *Op.cit.*, pp. 19-21.

(in)ciertos fines, son (im)posturas actorales o sobreactuaciones mezquinas con un punto de simulación: *hipócritas*.<sup>38</sup>

*Justicia, ley, crisis*. Pertenencias fundamentales de la democracia que Lanceros subraya desde su filosofía de la *im-pertinencia*, la cual exige reconocer la *pertenencia* mutua entre ley y justicia (frente a la arbitrariedad y el terrorismo) así como su *diferencia* (frente al absolutismo legalista y la castración política); pertenencias *diferidas* que ponen en el horizonte - más que utópico, irrealizable -, la posibilidad de cualquier *co-incidencia per-fecta* entre ambas. Y en medio (o más bien en la mediación) entre la ley y la justicia... la(s) *crisis*; *diferente(s)* de la actual, por cuanto esta última se quiere eternamente *diferida*, a fin de que todo cambio realizado (o perpetrado) en su nombre favorezca, traicionando la esencia *decisiva* de cualquier *estado crítico*, un único objetivo: que todo siga *igual*.<sup>39</sup>

#### 4. Confesión. Singularmente im-pío

*Él corta todo sarmiento que en mí no da fruto,  
y limpia todo el que da fruto para que dé más fruto.  
Vosotros estáis ya limpios gracias a la palabra que os he dicho.  
Permaneced en mí, como yo en vosotros.*

*Jn 15, 1-3*

SE HABRÁ ADIVINADO EL USO RETÓRICO de la analítica kantiana: *todos* modernos cansados; *algunos* trágicos y destructivos, impertinentemente comprometidos en cualquier (maldita) ciudad.

Queda el juicio *singular* (el mío) sobre el *singular* que nos convoca (Lanceros). Para cuyo carácter filosófico se me antoja preciso, sugerente, un adjetivo: *impío*.

Pues, de principio a fin, nuestro autor se muestra *irreverente* con todo Orden subyacente a las configuraciones político-culturales que, desde antaño y hasta el presente, insistentemente lo consagran en la(s) historia(s). Y especialmente impío frente a ese orden sagrado que, pese a sus querencias seculares, sigue siendo decisivo (y decisorio) en la modernidad.

Más aún, Lanceros parece intuir que la impiedad, lejos de ser una actitud desfasada, quizá sea más necesaria que nunca en nuestro tardío mundo moderno.

<sup>38</sup> Lanceros, P., *El robo del futuro*, op. cit., p. 115.

<sup>39</sup> *Op. cit.* pp. 122 y ss.

Pues tal vez el Orden Sagrado de la Modernidad resulta mucho más extensa e intensamente eficaz que los ordenamientos premodernos, en la medida en que, desencantada del mundo y desencantando el mundo, la Modernidad parece haber transferido el principio del orden del plano sociocultural a sus instituciones “públicas” (Estado, Democracia, Ley). Las cuales, precisamente por ello, quizá hayan retenido el aura de lo sagrado, excluyendo de tal consagración todo el “resto” secular (profano) de una sociedad que sólo indirecta y eventualmente *participa en y de ellas*.<sup>40</sup> Y los expertos (técnicos o más bien tecnócratas) sugieren *otra* casta sacerdotal que, con exclusión del pueblo – moderno y cansado, dispuesto a asumir sin demasiadas pegas su destino secular y contingente – velan por mantener el orden eterno (sagrado, real)... bajo cualquier cambio (profano, aparente). Nuevos dioses que encubren – esbirros y servidores mediante– el mismo orden de siempre: Sagrado, separado, puro, inaccesible, intocable. Y sin duda violento.

Atenta a esta aura sagrada del orden, la impiedad lancericiana despliega en una de sus últimas entregas una crítica feroz de las teo-tecnologías del poder. Y sin embargo, al final de dicha obra, tras cuestionar comuniones (de supuestos santos) y universalismos (unilateralmente consagrados), Lanceros sugiere la necesidad de rescatar, en este contexto de necesaria impiedad, un “modesto” borrón de tinta desparramado en el papel secante del pensamiento benjaminiano: la teología.

Desde el principio y hasta el fin, Walter Benjamin; desde el ángel de la historia que *La modernidad cansada* evocaba, hasta el borrón de tinta mesiánica que *Orden sagrado, santa violencia* invoca. Contra la desgarradora experiencia de ese ángel ante las ruinas debidas a ese huracán del progreso que consolida y perpetúa un tiempo vacío, homogéneo y sin historia, Benjamin oponía la fuerza revolucionaria de lo mesiánico.

El esquema de lo mesiánico es el de la irrupción catastrófica que modifica el estatuto del tiempo y pone fin a la (a esta) historia precipitando la salvación de todo y de todos: ya pasados, ya presentes, nunca futuros. Todo y todos citados: al Juicio Final. Que ese esquema y esa perspectiva provoquen un quietismo con tintes místicos o un activismo mesiánico o quiliástico con tintes revolucionarios, son dos posibilidades: dos borrones del mismo tintero. Que el segundo es más afín al pensamiento de Benjamin, es casi evidente; no en vano, el pensador alemán destaca, no sólo el carácter redentor del Mesías, sino su, acaso inseparable, carácter polémico: “El Mesías no viene sólo como Redentor; viene como vencedor del Anticristo”.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Lanceros, P., *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, 2014, pp. 11-25.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 212.

Frente a la *teleo*-logía progresista que asumía el sacrificio de las víctimas del presente y del pasado a favor del futuro, la *teo*-logía redentora que impide su olvido; frente a la lógica del tiempo homogéneo sin historia, la escato-lógica del instante mesiánico que irrumpe y finaliza esa pseudohistoria. La catástrofe mesiánica sirve a Benjamin y a Lancersos para pensar en una concepción y experiencia del tiempo histórico capaz de sustraerse a esa previsibilidad causal de una lógica temporal controlada por el orden sagrado (de las instituciones) que *cuenta* con la novedad *calculando* su incorporación al orden de siempre. Contabilidad de la crisis para que todo siga igual. Bajo el mismo orden.

El interés que la teología mesiánica, *cabe* Benjamin, tiene para un impío como Lancersos radica, por entero, en esta capacidad que su “lógica” (o su ética, su estética y su política, más bien) presenta para sustraerse (separación ontológica radical que le confiere el título de sagrado) a la cadena causal del progreso. Sin que las instituciones del tiempo homogéneo sin historia puedan desplegar, contra su irrupción, su astucia y su pericia. Pues no puede preverse cuándo y cómo irrumpe la experiencia mesiánica para finalizar la historia; pues no se puede contar con lo incontable, ni calcular lo incalculable. Este es su poder. Que desde esta teología se pueda educar nuestra sensibilidad estético-política para que, inspirados por ella, podamos hacer justicia a los *pasados y presentes sin Futuro* y construir verdaderas alternativas, es lo que obliga a la *im-piedad* lanceriana a una mínima pero sustancial profesión de (in)cierta fe:

Quizá sólo el borrón teológico haga posible una escritura de la historia como la que exige Walter Benjamin. Quizá sólo aquella vieja tinta conserve, borrosa o borrada, la imagen (otra imagen, siempre imagen) de una voluntad general que, por divina, quiere, y sólo quiere, la redención de todo y de todos. Como en el versículo (post)paulino de I Tim 2, 3-4: “Esto es bueno y grato a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”.

*Etsi Deus daretur*. Por un momento, por una imagen, por un borrón. Para ejecutar esa operación que, tras la historia, cuenta (con) otras historias. Y las cita – otro viejo motivo teológico, el de la apocatástasis – a la singular y total redención, en presente, en *el* presente y *como* presente: “Y así hasta el infinito, hasta que todo el pasado sea, en una apocatástasis histórica, incorporado al presente”. Todo el pasado, todos los pasados.

No pasa nada.

Ni el tiempo: contratiempo, de un papel de tinta en el papel secante.

Por (el) fin.

*Políticamente im-pertinente, mesiánicamente im-pío*, Lancersos i(nte)rrumpe con la teología (en) la modernidad. Pues es preciso detener, siquiera en algunos *Instantes*, ese tiempo homogéneo sin historia que nos vacía y cuyas injusticias son causalmente

prolongadas a través de crisis re-cursivas. Las cuales no hacen sino perpetuar el sa-grado orden de las instituciones modernas. Sin sus súbditos. A pesar de sus (in)fieles.

No se trata de aniquilarlas. La *im-pertinencia* lanceriana - ha de recordarse el matiz que nuestro autor reclama para el prefijo “im” - no es falta de pertenencia, sino *pertenencia diferida y diferente*. La catástrofe mesiánica busca detener la causa-lidad uniforme que fija trayectorias *ob-ligatoriamente* sostenidas (no necesariamente sostenibles, ni fáctica ni éticamente), no para deshacerse del pasado ni del presente, sino, al contrario, para posibilitar que los pasados y los presentes puedan tener otro(s) futuro(s).

Por eso Lancersos somete a revisión *arqueo-lógica* a la Modernidad, podando lo que en sus raíces (estatales, democráticas, críticas) impide que pueda brotar nada *difer(i)ente* de entre lo que *fue*, lo que *es* y lo que *podría ser*. No hay *alter-nativa* al respecto. Pues, desde el *principio* y hasta al *fin*, su pensamiento, *destrutivo y trágico*, no ha pretendido otra cosa que *abrir espacio* para que *lo otro* (lo verdaderamente *otro*, lo que desde nuestro “aquí y ahora” no podemos proponer) *pueda ser*.

*Im-piedad*: piedad *diferida y diferente*. La educación mesiánica (y toda educa-ción, no lo olvidemos, depende de la *fe* en sus cimientos) sirve al propósito de detener la *continuidad* del progreso moderno (no de detener el progreso moderno); de preparar, mediante la rigurosa poda de lo mórbidamente *crónico*, la posibilidad de otros futuros, no previstos ni calculados (requisito *in-dispensable*) en los que los arruinados de la Historia (pasados y presentes) puedan ser recordados y recreados; y los imposibles *por-venir*, cuanto menos, recibidos, escuchados. Una vez abiertos esos espacios y esos tiempos, cabe sospechar de todo Mesías que, monoteístamente, pretenda instalar(se en) la historia. Virtudes teologales de un *im-pío*: con *obstinada caridad* hacia las ruinas y *sin esperanza* en un Salvador Único para todos y para siempre, el filósofo ejerce la poda con *quebrada fe...* en la Modernidad.<sup>42</sup>

Cierto que la metáfora de la *poda* (alegóricamente rentabilizada en nuestros rela-tos bíblicos), al igual que la de las *raíces*, no será del gusto de Lancersos. Pues, siendo como son demasiado naturalistas<sup>43</sup>, cabe sospechar que no dejen demasiado espacio para imaginar más allá de lo que, según ellas, “es” natural; más allá de su “sentido común”.

Pero no parecía incoherente terminar (y *bautizar*) las páginas que hemos dedi-cado a este *singular* autor, *confesando* nuestra *comunidad im-pertinente* con su pensa-miento. Y nuestra *im-pía gratitud* hacia su sabiduría.

*Después de todo*, puede que tenga *Gracia*.

---

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 9.

<sup>43</sup> Lancersos, P., *Fuera de la ley*, *op. cit.*, p. 15.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Lanceros, P., *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Trotta, Madrid, 2001
- Lanceros, P., *El robo del futuro. Fronteras, Miedos, Crisis*, Abada: Madrid, 2017
- Lanceros, P., *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012
- Lanceros, P., *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Anthropos, Barcelona, 1997
- Lanceros, P., *La modernidad cansada...y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006
- Lanceros, P., *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, 2014
- Lanceros, P., *Polica mente. De la revolución a la globalización*, Anthopos, Barcelona, 2005
- Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la post-modernidad*, Hiria, Bilbao, 2000
- Manin, B. *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 2010
- Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Gredos, Madrid, 2002
- Sennett, R., *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama: Barcelona, 2006
- Trías, E., *Drama e identidad*, Destino, Barcelona, 1983
- Trías, E., *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.004>  
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 95-118