

Jean-François Lyotard
¿Por qué filosofar?

Cuatro conferencias

Introducción de Jacobo Muñoz

Paidós/I.C.E. - U.A.B.

Lyotard

¿Por qué filosofar?

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

Últimos títulos publicados:

23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt, *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin, *Personajes alemanes*
41. G. Bataille, *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault, *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz, *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre, *Verdad y existencia*
47. A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt, *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper, *El cuerpo y la mente*
51. P. T. Strawson, *Análisis y metafísica*
52. K. Jasper, *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty, *Pragmatismo y política*
56. P. Ricoeur, *Historia y narratividad*
57. B. Russell, *Análisis filosófico*
58. H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*
59. B. Rescher, *Razón y valores en la era científico-tecnológica*
60. M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*
61. H. Putnam, *Sentido, sinsentido y los sentidos*
62. T. W. Adorno, *Sobre la música*
63. M. Oakeshot, *Sobre el carácter del Estado europeo moderno*
64. M. Walzer, *Guerra, política y moral*
65. W. V. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*
66. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*
67. H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*
68. H. Albert, *Razón crítica y práctica social*
69. O. Höffe, *Justicia política*
70. G. H. von Wright, *Sobre la libertad humana*
71. H. White, *El texto histórico como artefacto literario*
72. G. Simmel, *La ley individual y otros escritos*
73. J. Dewey, *Viejo y nuevo individualismo*
74. M. Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*

Jean-Francois Lyotard

¿Por qué filosofar?

Cuatro conferencias

Introducción de Jacobo Muñoz

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona-Buenos Aires-México

Título original: *Pourquoi philosopher?*

Traducción de Godofredo González

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín Badosa

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© by Jean-François Lyotard
© 1989 de esta edición
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona,
08193 Bellaterra
<http://www.paidos.com>

ISBN: 84-7509-532-1
Depósito legal: B-19.674/2004

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción: la alternativa del disenso, <i>Jacobo Muñoz</i>	9
1. ¿Por qué desear?	79
2. Filosofía y origen	101
3. Sobre la palabra filosófica	121
4. Sobre filosofía y acción	145

INTRODUCCION

La alternativa del disenso

Por un conjunto de razones obvias, las tradiciones filosóficas tienen un carácter mucho menos definitivamente «nacional» que las literarias. Y podría incluso defenderse sin excesiva arbitrariedad que en esta coyuntura de «planeta-rización» carece ya de todo sentido el recurso, a propósito del pensamiento, filosófico o no, a tales señas de identidad. Con todo —y sin que ello equivalga a conceder demasiado juego a identificaciones tan globales como la propuesta, pongamos por caso, por Heidegger entre la capacidad de conceptualización filosófica y el genio griego y alemán—, no deja de resultar asimismo cierto que las producciones filosóficas deben algunos de sus rasgos más profundos a las culturas, en sentido *lato*, en las que en última instancia hunden sus raíces. Piénsese, por ejemplo, en el caso típico del pragmatismo americano.

Sea como fuere, cualquier posible empeño de calibrar a esta luz la versatilidad, el sentido de la novedad constante y la capacidad de sugestión

«mundana» de la filosofía francesa de nuestro siglo —por entrar ya en lo que aquí nos importa— nos llevaría muy lejos. Limitémonos, por tanto, en esa provisionalidad en la que siempre hay que moverse, a subrayar una vez más dicha fuerza de sugestión, inseparable de la bien conocida atención del mundo cultural francés a las grandes cuestiones del presente. O, más enfáticamente, a los fines esenciales de la razón humana —fines, a lo que parece, harto huidizos y aún cambiantes—, esos fines de los que hablaba Kant a propósito de los quehaceres de la «filosofía mundana». (Que en el país vecino siempre ha vivido en metabolismo más o menos fiel, todo sea dicho, con la filosofía «académica», excelentemente cultivada asimismo en él.) Y situemos en ese reino a Jean-François Lyotard.

Inútil insistir una vez más en que una de las claves de esa fuerza de sugestión mundana de buena parte de la filosofía francesa contemporánea debe buscarse en su vinculación a la política, en su obsesivo maridaje con esa «tragedia moderna» de la que hablaba Merleau-Ponty en un texto de comienzos de la década de los sesenta parcialmente dedicado al análisis, a un tiempo crítico y auto-crítico, del fenómeno.¹ «Durante veinte años» —ha escrito el propio Lyotard en una breve rememoración de los hitos o “cuadros” principales de su carrera— «estuve dedicado exclusivamente a escri-

1. M. Merleau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.

bir artículos de política inmediata.»² Sólo que con este dato Lyotard sugiere algo que desborda con mucho la literalidad de lo consignado. Porque más allá de esa actividad puntual, lo que está realmente en juego es el eco sostenido de su larga militancia reflexiva en el grupo de izquierda heterodoxa *Socialisme ou barbarie*; el poso y peso políticos, en sentido amplio, de sus «derivadas». La sustancia, en una palabra, de su obra toda, incluso en sus recodos más aparentemente alejados de las encrucijadas del espacio público.

* * *

El «marxismo crítico» —compatible, como parece de rigor en los filósofos de su generación y de su contexto, con cierto interés inicial por la fenomenología³— procuró, pues, y para ser más precisos, su primer gran marco de trabajo a Lyotard. El adjetivo «crítico» no cumple aquí una función retórica, por supuesto. De hecho, él mismo ha cifrado en su decisión de incorporarse al grupo *Socialisme ou barbarie*, y de *pensar* en esa dirección, el comienzo de su «deriva». «La deriva comenzó para mí», en efecto, «a principios de los años 50, cuando embarqué en la nave de esos locos que editaron la revista *Socialisme ou barbarie* y el periódico *Pouvoir ouvrier*, y que naufragaron o hicieron escala en los años 64-66, después de quince de

2. Tere Oñate, «Entrevista con J. F. Lyotard (París, 13/12/86)», *Meta*, vol. 1, n. 2, mayo de 1987, pág. 112.

3. J. F. Lyotard, *La phénoménologie*, París, P.U.F., 1954.

navegación de altura». ⁴ Una navegación cuyos horizontes se revelaron, por cierto, mucho más cargados —vistas las cosas desde la evolución consumada por el marxismo francés en las últimas décadas— de fuerza anticipadora de lo que un registro rápido de la anterior consideración permitiría sospechar. Detengámonos, pues, brevemente en ellos.

La revista *Socialisme ou barbarie* fue fundada en 1948 —el primer número vio la luz en marzo de 1949— como órgano de expresión de un grupo constituido en 1946 en el seno de la sección francesa de la IV.^a Internacional. El protagonismo que en el proyecto —y su realización— correspondió a Cornelius Castoriadis y a Claude Lefort, que en los primeros cincuenta sostuvo una significativa polémica con Sartre, ⁵ es ya un dato histórico. Este

4. *Ibid.*, *Dérive a partir de Marx et Freud*, París, U.G.E., 1973, pág. 11. (Se trata de una compilación de textos escritos entre 1968 y 1970, de la que hay trad. cast.: *A partir de Marx y Freud*, Madrid, Fundamentos, 1975.)

5. Los documentos principales de esta polémica entre un Sartre en el momento de su máxima vinculación al P.C.F. y a la tesis de la «unidad de destino» del proletariado universal y de la U.R.S.S., y un Lefort programáticamente volcado todavía a la crítica de la burocracia y de toda posible confusión entre clase y partido son los siguientes: J. P. Sartre, «Les Communistes et la Paix», *Les Temps Modernes*, n. 81, julio de 1952; n. 84-85, octubre-noviembre de 1952 (recogidos en *Situations VI*, París, Gallimard, 1964, págs. 80 y sigs.); C. Lefort, «Le marxisme et Sartre», *Les Temps Modernes*, n. 89, abril de 1953; J.-P. Sartre, «Réponse a Lefort», *Les Temps Modernes*, n. 89, abril de 1953 y, finalmente, C. Lefort, «De la réponse a la question», *Les Temps Modernes*,

remoto origen trotskysta puede resultar útil, ciertamente, a la hora de contextualizar la temprana y recurrente insistencia del grupo en el análisis crítico del estalinismo y de su carácter «contrarrevolucionario», así como de la especificidad, en cuanto estado dominado por una burocracia «constituida en clase dominante y explotadora en el pleno sentido del término» y protagonista de un genuino «capitalismo condensado», de la Rusia soviética.⁶ Con todo, es también un dato, y no menor, el pronto abandono, por parte del grupo, de toda posible ortodoxia trotskystizante, y aun de toda ortodoxia *tout court*, y el desarrollo de una crítica en profundidad de los puntos de vista del gran enemigo histórico de Stalin (y de otras corrientes «ultraizquierdistas» y supuestamente «antiburocráticas» por entonces de eco aún medianamente perceptible: bordiguistas, spartakistas, consejistas, etc.). La radicalidad del grupo, inseparable de su conciencia del «naufragio universal» de la clase obrera por obra de las grandes organizaciones burocráticas que en uno y otro mundo la manipulaban y de la decadencia e insuficiencia de un marxismo que se imponía revisar «revolucionariamente», era, pues, y por decirlo de un modo sumario, *absoluta*.

n. 104, julio de 1954. (Los trabajos de Lefort han sido reeditados en su obra *Elements d'une critique de la bureaucratie*, Ginebra, Droz, 1971.)

6. Véase «Conceptions et programme de *Socialisme ou barbarie*», *Etudes*, Bruselas, n. 6, octubre de 1960. (Reeditado en Cornelius Castoriadis, *La société bureaucratique 2*, París, U.G.E., 1973.)

Concebido como núcleo fundacional de una organización revolucionaria internacional, a un tiempo enemiga de toda burocratización y de todo dirigismo, autogestionaria y en cierto modo «espontaneista», programáticamente volcada al *poder directo* de los trabajadores, el grupo editor de *Socialisme ou barbarie* roturó desde fecha muy temprana —si se consideran las cosas desde la perspectiva general de la evolución de la izquierda francesa— un vasto ámbito de temas nada triviales relacionados con y derivados de su concepción del socialismo y de sus objetivos estratégicos. Un socialismo asumido —un tanto apocalípticamente, todo sea dicho— como organización consciente, por parte de los hombres mismos, de su vida en todos los terrenos, o lo que es igual, como gestión «consciente y perpetua» de la producción, de la economía, del Estado —en la medida en que perviva— y de la vida social en general por los propios productores, con la consiguiente eliminación de *todo* aparato de dirección «separada», de *toda* diferencia entre dirigentes y ejecutores en tanto que categorías estables. Un socialismo, en fin, en absoluto ignorante en su naturaleza programática de que la nacionalización de los medios de producción y la planificación de la economía no resuelven en modo alguno «el problema de la estructura de clase de la economía y de la sociedad», no significan, en una palabra, «la supresión de la explotación», una supresión con la que sólo cabrá contar cuando pueda realmente hablarse de *propiedad social colectiva*, esto es, cuando los trabajadores

ejerzan *directa e integralmente* —como corresponde a su condición de clase que sólo puede liberarse realizando por sí misma su poder— la gestión de la producción y de sus medios.

El catálogo de temas tratados en este marco —que fue asimismo, como hemos sugerido ya, el de una relectura crítica no menos radical del marxismo clásico— se impone, tras lo dicho, casi por sí mismo, pero no por ello deja de resultar menos cargado de fuerza innovadora *histórica y sistemáticamente hablando*: la relación entre la clase y sus organizaciones (partido, consejos obreros, comunas, etc.); el trabajo en cuanto vector de primer orden en las esferas de lo político y de lo ideológico, pero también de la vida cotidiana, con la consiguiente consideración de la emancipación del proletariado como asunción/reapropiación del trabajo humano en su realidad total; la radicalización del problema revolucionario, con la exclusión de las tradicionales vías reformistas —«¡socialismo o barbarie!»—; la crítica en profundidad del régimen soviético; la temática de la democracia proletaria total, del «poder obrero» sin «sustituisimo» de tipo alguno; el subrayado de la discontinuidad, de la rotura *cualitativa* que separa el socialismo del capitalismo, y el carácter de alternativa *global* que el primero reviste respecto del segundo; la tipificación de la burocratización como proceso dominante de la vida moderna, cuyo modelo debe buscarse en la organización de la producción típicamente capitalista: producción en serie de lo absurdo y forma soberana de lo imaginario en nues-

tra época; la temática global, en fin, de la compleja y multiforme *alienación de la vida* en las formaciones sociales contemporáneas.

Es posible, con todo, que el rasgo más llamativo del trabajo de *Socialisme ou barbarie* deba buscarse en la *aceleración* creciente de su ritmo analítico-explicativo y político-programático. Cier to es que la realidad sociohistórica concreta sobre la que incidía no le iba, en este sentido, a la zaga:⁷ final de la segunda guerra mundial; guerra fría; expansión del «régimen burocrático» soviético por media Europa; restauración y desarrollo sin precedentes de la economía capitalista; final de los imperios coloniales, en algunos casos traumático; crisis del estalinismo; revueltas populares contra la burocracia en toda una serie de países del Este, con la consiguiente caída —lenta, pero irreversible— del mito del socialismo más tarde adjetivado como «realmente existente»; crisis interna del sistema de valores y de las reglas-de-vida de las sociedades occidentales y vaciamiento teórico y «práctico» de las instituciones más características de estas mismas sociedades (escuela, ejército, prisión, familia...); crisis generacional; «rebelión juvenil»; desarrollo del «consumismo»; desideologización creciente; declive del espacio público.

Lo cierto es, en cualquier caso, que los resultados no dejaron de estar a la altura de este *tempo* un tanto febril que llevó en su día a Lyotard a caracterizar el grupo, con giro que nos es ya cono-

7. Véase Cornelius Castoriadis, «Introduction» a *La société bureaucratique* 1, París, U.G.E., 1973.

cido, como genuina «nave de locos»: una serie de escisiones, por parte de militantes de registro político-intelectual acaso menos rápido, desde la de Claude Lefort⁸ hasta la —formalmente consagrada en reunión de julio de 1963— de la «anti-tendencia» a la que perteneció el propio Lyotard;⁹ el paulatino abandono del marxismo como marco teórico-analítico y «roca dura», camino de una singular propuesta de «révolución sin Marx»; y, finalmente, la disolución, decidida por Castoriadis, del grupo en 1966. Exactamente en el momento de mayor penetración relativa de las ideas de *Socialisme ou barbarie*, en cuyas páginas y discusiones había ido anticipándose —con fuerza cada vez más reconocida por los estudiosos de este flanco del

8. Claude Lefort se escindió del grupo en un momento de «aflujo» al mismo de nuevos elementos por disconformidad con el tratamiento oficial de la cuestión clase/organización. Deben recordarse los sucesos políticos de ese año, 1958. (Otra «deriva»...)

9. En «Postface a *Recommencer la Révolution*» (*L'expérience du mouvement ouvrier* 2, París, U.G.E., 1974, págs. 373 y sigs.) Castoriadis reseña las resistencias presentadas por algunos militantes —constituidos en seguida en oposición interna dentro del grupo, con R. Maille, P. Brune y, «tras gran número de vacilaciones», J. F. Lyotard, como portavoces— a su propuesta de trabajar en clave crecientemente «posmarxista» sobre temas como la crítica de la sociedad de consumo, la educación, la crisis de la juventud, las mujeres, la familia, la sexualidad, la cultura, etc. Respecto de Lyotard, no deja de señalar asimismo Castoriadis que contrariamente a lo que cabría suponer, dada su adhesión a la oposición interna o «anti-tendencia», que acabaría por escindir formalmente de *Socialisme ou barbarie* en 1963, quedándose con *Pouvoir ouvrier*, «acogió siempre con entusiasmo» tales incitaciones temáticas.

pensamiento francés—¹⁰ toda una serie de temas/problemas, de enfoques, interrogantes, revisiones más o menos iconoclastas del «legado heredado» y posturas que alcanzarían muy poco después su verdadera difusión: en mayo del 68 y, en paradoja sólo aparente, al hilo de la «crisis del marxismo» publicitada y orquestada, casi seguidamente, a todo volumen, por los «nuevos filósofos».

Entretanto, la grandeza que aún cabía reconocer a la obra de Marx, una vez criticada hasta el fondo en sus ambiciones científicas y en sus (insuperables) limitaciones programáticas no radicaba ya, a ojos de Castoriadis, en la «ciencia económica imaginaria que hubiera podido contener, sino en la audacia y la profundidad de la visión sociológica e histórica a ella subyacente..., en su intento de unir análisis económico, teoría social, interpretación histórica, perspectiva política y pensamiento filosófico». Con lo que el camino hacia la ruptura con el marxismo en cuanto «teoría viva» quedaba finalmente abierto.¹¹ Y la tesis —propuesta

10. Véase, por ejemplo, O. P. Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura*, Milán, Feltrinelli, 1972, y Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, 1975. Poster sostiene y arguye incluso la anticipación en las páginas de *Socialisme ou barbarie* de temas y modos de hacer «fenomenológicos» propios del «marxismo existencial» de Sartre, Merleau-Ponty o el grupo *Arguments*.

11. Véase en este sentido la ya citada «Introduction» a *La société bureaucratique 2* de Castoriadis, así como la primera —y vibrante— parte, «Marxisme et théorie révolutionnaire» de la obra *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, de este mismo autor. «Partidos del marxis-

ya en un primer esbozo por el propio Castoriadis en sus textos de 1959 y sigs., *El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno*, desencadenantes de la decisiva escisión de la «anti-tendencia»— de que «en las sociedades del capitalismo moderno la actividad política propiamente dicha tiende a desaparecer»,¹² en orden a la cual la superfluidad de plataformas como *Socialisme ou barbarie* era evidente, venía, paralela y complementariamente, a adquirir, para algunos de aquellos viejos «navegantes de altura», la fuerza de lo obvio.

mo revolucionario» —escribe autoanalíticamente Castoriadis al filo del 68— «llegamos a un punto en el que se imponía escoger entre seguir siendo marxistas o seguir siendo revolucionarios.» La estación final —por ahora— de esta deriva posmarxiana de Castoriadis se identifica, como es sabido, con una reconstrucción de lo social-histórico en orden a la cual lo «imaginario radical» —esa capacidad inagotable de los humanos de crear significaciones desde la nada— es el elemento mismo de la sociedad y de la historia, el *humus* de todas las reglas simbólicas (lingüísticas, religiosas, sexuales, etc.) que gobiernan las actividades humanas.

12. Véase «La suspension de la publication de *Socialisme ou barbarie*», en *L'expérience du mouvement ouvrier 2*, loc. cit., págs. 417 y sigs. Dada la casi inminencia de los sucesos del 68 no dejan de resultar sorprendentes —aunque no por ello de menor coherencia *subterránea*— estas páginas de junio del 67, de las que extraemos un último testimonio crepuscular: «En una sociedad en la que el conflicto político radical está cada vez más enmascarado, ahogado, desviado y deja, en el límite, de existir, una organización política supestandamente construida no podría sino degenerar y periclitarse rápidamente. Porque, y ante todo, ¿dónde y en qué capa podría encontrar ese medio inmediato sin el que una organización política no puede vivir? Hemos hecho la experiencia negativa tanto por lo que respecta a los elementos obreros como por lo que afecta a los intelectuales».

Cada cual pasó, pues, a seguir su propio camino. A desarrollar su propia deriva. Aunque Lyotard y Castoriadis aún hubieron de vivir una última coincidencia —perfectamente coherente dados sus orígenes— a propósito de los sucesos del 68. «No hay que subestimar las inmensas posibilidades históricas que ofrecerá» —escribía Castoriadis al hilo mismo de los acontecimientos, cifrando su no por inesperada menos bienvenida verdad en las aspiraciones a la democracia directa, a la autogestión y a la autonomía absoluta presuntamente surgidas a la luz en mayo del 68— «el período histórico que se abre. La “tranquilidad” y el embrutecimiento de la sociedad capitalista moderna en Francia y tal vez en otros lugares han quedado destrozados por mucho tiempo. El “crédito del gaullismo” está por tierra; incluso en el supuesto de que logre aún sobrevivir durante algún tiempo, su talismán imaginario habrá quedado roto. Las direcciones burocráticas de encuadramiento de los trabajadores se han visto profundamente socavadas. Una fractura las separará a partir de ahora de los trabajadores jóvenes. Los políticos de la “izquierda” nada tienen que decir sobre los problemas que se plantean. El carácter a la vez represivo y absurdo del aparato de Estado y del sistema social ha quedado totalmente desvelado y nadie lo olvidará pronto. Las “autoridades” y los “valores” han sido denunciados, destrozados, anulados en todos los niveles. Pasarán años antes de que la enorme brecha abierta en el edificio capitalista sea colmada, en el supuesto de que pueda

llegar alguna vez a serlo».¹³ Lyotard, por su parte, no era menos contundente: «La crisis abierta en mayo de 1968 no es una “crisis”: nos hace entrar en un nuevo período de la historia. Lo que es puesto en evidencia y violentado por la crítica y la lucha no es únicamente el régimen político, sino el sistema social; y no solamente la propiedad privada del capital, sino la organización completa de la vida, todos los “valores” que las sociedades modernas, sean del Este o del Oeste, utilizan o fabrican, imponen o insinúan, para desarmar el deseo».¹⁴

13. C. Castoriadis, *La Brèche*, París, Fayard, 1968.

14. J. F. Lyotard, *Dérive...*, *loc. cit.*, pág. 23. En *Dérive* coexisten, en realidad, trabajos de índole muy diversa, y no sólo en orden a su temática o a su factura formal, lo que —unido a otras consideraciones acaso de más peso— impide considerarlo de otro modo que como un libro de encrucijada y laberinto. Parece obligado establecer en él, por ejemplo, una línea divisoria más o menos firme entre los trabajos escritos por Lyotard al hilo del 68 y del «movimiento del 22 de marzo», en el que desempeñó un papel de cierta importancia, caracterizables, ante todo, como *intervenciones* en aquellos sucesos o racionalizaciones *sui generis* de los mismos, y los surgidos, muy poco después, en el período ya de resaca histórica y teórica extremas que con rara celeridad sucedió a aquel, por lo que parece, *último* episodio del «entusiasmo» revolucionario europeo. Textos de *resaca*, en efecto; documentos programáticos de una «deriva» a *partir de* Marx y de Freud: «No es *una* orilla la que se abandona, sino varias a la vez; tampoco *una* corriente que arrastra y empuja (...) sino muchos empujes y tracciones» (pág. 8). Resaca/deriva que connota, central y dramáticamente, un período particularmente crispado de la producción teórica de Lyotard, cuya consumación resolutiva ha de cifrarse en su obra de 1974 *Economie libidinale*. Con un apéndice singular, claro es: esos textos de incitación/invitación paganizante —*Instructions*

* * *

A mediados de junio de 1968 Lyotard presentaba un texto al comité de acción de la Facultad de Nanterre, aprobado por los miembros presentes del mismo, en el que —al igual que en otros de este período que lo completan y precisan— la identificación con la naturaleza y fines del 68 era conceptualmente articulada y elevada a programa.¹⁵ Un programa crítico —«dependiente, en su éxito, por completo del fortalecimiento de la unión entre estudiantes y obreros»— del saber dominante y de sus formas; de la universidad burocrática y autoritaria, mera fábrica de hegemonía social; de la relación dirigentes/dirigidos; de la representación política indirecta y distanciadora, tal como

päïennes y *Rudiments päïens*, ambos de 1977— en los que Lyotard razonaba la necesidad de vertebrar en torno al paganismo todo un programa ante el que cediera «la vieja idea platónico-cristiana y su adaptación marxista». A propósito de ellos ha habado Lyotard hace muy poco de «desesperación»: «En ese momento hice libros que hoy calificaría de desesperados, bajo el título de paganismo (...). He desplazado completamente la problemática de esa solución pseudonietzscheana» (*Abc*, 28-5-89). Innecesario insistir en que esa «desesperación» ofrece y connota una de las claves centrales de la larga deriva de este período: «Todos los libros de esa época pertenecen a un momento muy preciso de mi devenir (...) un momento de toma de conciencia de que los grandes relatos —para mí, los grandes relatos marxistas— habían perdido todo valor y toda autoridad; nos hallábamos en una situación de no legitimidad generalizada».

15. «Preámbulo a una carta», en *Dérive*, *loc. cit.*, págs. 22 y sigs.

la ponían en escena sindicatos, partidos, instituciones culturales; del aparato de Estado enfrentado a la sociedad; del partido (falsamente autodenominado revolucionario) frente a las masas; de la organización carcelaria del trabajo productivo frente a la libre creatividad; de toda forma de burocratización; de la miseria de las formas en curso de vida cotidiana; de la explotación socioeconómica del trabajo; del edificio entero, en fin, de la explotación, de la opresión y de la alienación.

Frente a Althusser, Lyotard recuperaba así, devolviéndole su centralidad criticoanalítica, el concepto de alienación. Con él, sin embargo, aceptaba que dicho concepto no pertenece al orden de la reproducción del capital, objeto de la teoría en sentido *fuerte* o explicativo: «es» —escribía—¹⁶ «un hecho que pertenece al orden de la experiencia social, es decir, al orden que Marx llamaba “de las representaciones y de las percepciones”», *un agujero en la experiencia vivida del capitalismo*. De este modo podía asumir sin mayor problema la universalizadora caracterización, entonces «en la calle», del universo capitalista como hogar inhóspito de la alienación total. La sintonía era, por lo demás, obligada. Enlazando, en efecto, aún sin saberlo, con viejos temas de *Socialisme ou barbarie*, los protagonistas del 68 descubrían el carácter global de la opresión capitalista y al hacerlo razonaban por todos los medios a su alcance que el sistema dominado por ese modo de producción no

16. *Ibíd.*, pág. 212.

se basa exclusivamente en la explotación económica-social enfatizada por Marx, sino también en el conjunto de instituciones, de aparatos ideológicos, de relaciones interpersonales que lo reproducen y mantienen vivo. Que las relaciones de poder no coinciden, en una palabra, con las relaciones de clase, sino que las desbordan y configuran. O, por decirlo con otro léxico, que por mucho que el conflicto central sea el que opone, entre sí, a capital y trabajo —oposición que es, también, el espacio *clásico* de la principal forma de explotación conocida: la extracción de plusvalía—, hay otros muchos conflictos, otras muchas formas de dominación y otras muchas modalidades de explotación. Nada más lógico, pues, que el carácter global del movimiento: un movimiento de masas frontalmente opuesto al sistema cuya crítica incidía sobre la casi totalidad de los «aparatos de hegemonía», de la universidad a la escuela, de la familia a los medios de comunicación, de los hospitales y asilos a las cárceles.

Sobre el carácter en última instancia *utópico* del 68 poco queda ya por añadir. Con todo, tal vez no esté de más recordar que aquel movimiento tan inesperado y atípico como maximalista, tan cargado de aspiraciones «autogestionarias» y tan empeñado en formas nuevas de entender la democracia y la política —práctica de las asambleas, toma de la palabra, rechazo de la delegación y de las instancias intermedias—, pero también en «la revolución de la vida cotidiana» —en ese «cambiar la vida» del que Lyotard se hacía eco en

uno de sus textos más intensos de este período—¹⁷, alentó una *utopía radical* que marcó definitivamente a cuantos de una u otra manera tuvieron que asistir a su inquietante esplendor y a su rápida caída en lo que a un tiempo fue el triunfo y la derrota de una generación. (El caso español resulta, ciertamente, bien representativo de esta paradoja.) Huyendo de todo economicismo, esta utopía renunciaba a definir y tipificar la estructura y el funcionamiento de la sociedad propia de la «verdadera historia» —esto es, la hecha y dirigida consciente y racionalmente por productores libres asociados en el marco efectivo de una libertad, una justicia, una igualdad y un comunitarismo no vacíos— por recurso a categorías económicas, sociológicas o políticas. Su único eje preciso era el de los valores básicos que habrían de orientarla: la liberación de las fuerzas productivas sociales, la posibilidad de apropiación de las mismas por parte de todos los individuos, la superación de la división social del trabajo (junto a la superación de la división entre trabajo físico e intelectual y de todas las relaciones de subordinación y de sobreordenación, como, por ejemplo, la que tradicionalmente han mantenido entre sí hombres y mujeres), el dominio de la humanidad sobre su

17. «Deseo Revolución», *loc. cit.*, págs. 30 y sigs. Véase asimismo, para el entorno histórico y teórico general de esta propuesta de transformación de la vida cotidiana en el sentido de la configuración de un modo de vida *realmente* personal y hermoso en un marco superior no alienado, Agnes Heller, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Materiales, 1979, y *Para cambiar la vida*, Barcelona, Crítica, 1981.

propio proceso social de vida, el respeto a las minorías de todo tipo, el desarrollo universal de las capacidades creadoras de todos los hombres, la emancipación respecto de toda forma de opresión y represión. Era, en fin, la utopía de *una sociedad dinámica sin alienación* como aspiración que a un tiempo apunta a un valor central y se identifica con el objeto mismo de la construcción/aspiración utópica.

En realidad, estos valores —asumidos como radicalmente opuestos a los dominantes en y alentados por el sistema vigente— podían ser caracterizados, sin excesiva violencia, como la culminación y elevación a expresión máxima, incluso autocrítica, de los valores propios de la izquierda occidental desde su inicio organizativo, progresivamente generalizados: el igualitarismo, el colectivismo, la seguridad y estabilidad, la redistribución del poder, la responsabilización social en el uso de este poder, la participación política, la racionalidad crítica, la libertad positiva, etc. (Otros valores de esta misma tradición pasaban, habría que tener asimismo en cuenta, paralelamente a un segundo plano: el progreso indefinido, el poder supuestamente benefactor y emancipador del conocimiento científico como tal, el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas.)

Por otra parte, los portadores de esta utopía no hablaban simplemente de «configurar» una sociedad «hermosa y humana» (la «sociedad eroticoestética», por ejemplo, sobre la que tanto se fabuló, más o menos marcusianamente, por aque-

llas fechas), no afirmaban sólo su posibilidad, sino su condición de «deber ser» inexcusable. De ahí la otra cara de esta exigencia utópica: la de un deber hacer no menos radical. El propio de una praxis consciente de que «el sistema capitalista (...) puede recuperar lo que sea. Puede recuperarlo todo».¹⁸ Algunas de las páginas más candentes, más inasimilables en su maximalismo inflexible, del Lyotard del 68 están dedicadas, precisamente, a esta praxis.

Esta praxis —cuyo objeto es, por decirlo con palabras del propio Lyotard, y centrándonos ahora ya en él, la revolución como «ceremonia de reapropiación del mundo»¹⁹— renunciaba, de en-

18. J. F. Lyotard: *Dérive...*, pág. 225.

19. A pesar de su sobrecarga retórica, este lema de Lyotard traducía pregnantemente, sin duda, a palabra programática el espíritu que latía en muchos de los protagonistas anónimos del 68. Y, concretamente, en su crítica —muchas veces ni siquiera «racionalizada»— de la miseria social y vital de su mundo. Porque a la evidencia de la insostenibilidad de la tesis marxiana clásica de la miserabilización absoluta, en términos cuantitativos, del proletariado, los «revolucionarios» del 68 oponían a modo de constante *leit-motiv* la no menor evidencia de la miseria creciente de la sociedad contemporánea: la conciencia de una miserabilidad que acaso no contenía ya algunos de los rasgos de la vieja miseria físico-económica, pero que sí se había dotado, como contrapartida inquietante, de los complejos atributos de una nueva y más sofisticada miseria. Y así la idea de que el hombre se veía, a medida que acrecentaba su posesión material por medio del desarrollo económico y el avance tecnológico, creciente-mente desposeído de su capacidad de decisión, abrió paso a una crítica intensa de la miserabilidad moderna: psíquica, urbana, comunicacional, sexual, ideológica... Y con ello a la exigencia de una posibilidad y una capacidad *reales* de intervención activa y decisión a propósito de *todas* las dimensiones socialmente condicionadas de la vida. (Se diría, y se ha

trada, al ideal de la «eficacia»: «No hay eficacia revolucionaria, porque la eficacia es un concepto y una práctica de poder contrarrevolucionaria en su principio mismo. Hay una percepción y una producción de palabras, prácticas, formas, que pueden ser revolucionarias sin garantía si son lo bastante sensibles como para derivar según las grandes corrientes, los grandes *Triebe*, los flujos mayores que vendrán para desplazar todos los dis-

dicho muchas veces, que entre el mundo de finales de los ochenta y el del 68 se abren, tanto en el orden de las expectativas y apetencias del imaginario colectivo, como en el del estricto horizonte político, económico y social, diferencias de envergadura muy superior a lo que, dado el peso, relativamente escaso, del tiempo histórico transcurrido, cabría racionalmente esperar. Y, sin embargo, algunas de las demandas sociales más perceptibles en esta coyuntura de fin de milenio —la relativa, por ejemplo, a la potenciación del momento individual en la formación de la «voluntad general» o a la exigencia de una mayor y más determinante atención a la cuestión ecológica o, en fin, a la creciente reivindicación por parte de muy diferentes instancias de la sociedad civil a una más decisiva intervención en la gestión y control del Estado— podrían muy bien allegarse genealógicamente a la sustancia reivindicativa del 68. De ahí, tal vez, y dado, por lo demás, el carácter ambiguo de lo que aquí está, en definitiva, en juego, que Luc Ferry y Alain Renaut hayan podido caracterizar retrospectivamente, esto es, desde la óptica de *nuestros* días, el 68 en términos de eclosión del *individualismo*, una eclosión que en los ochenta estaría —como salta, por lo demás, a la vista— alcanzando su culminación genuina. Ciertamente es, con todo, que Ferry y Renaut no dejan de adjetivar el presunto individualismo del 68 como «militante», en cuanto volcado a la lucha por la democracia directa, la autogestión y la liberación del individuo respecto de las construcciones del sistema, y el actual como «narcisista y apático». Véase Ferry, L. y Renaut, A. 68-86 *Itinéraires de l'individu*, París, Gallimard, 1987, págs. 49 y sigs.)

positivos posibles y cambiar la noción misma de operatividad». ²⁰ Renunciaba asimismo al ideal de la consistencia del discurso y de la práctica política y/o filosófica argumentando contra la inconsistencia del discurso político y/o filosófico del adversario, sencillamente porque «semejante batalla es todavía una batalla por la razón, por la unidad, por la unificación de diversos; batalla racionadora de la que el vencedor no será ni éste ni aquél, sino que es, y ha sido siempre, la razón. Y la razón está ya en el poder, en el capital. Y nosotros no queremos destruir el capital porque no es racional, sino porque lo es. Razón y poder es lo mismo. Se puede disfrazar la primera con la dialéctica o la prospectiva; permanecerá, no obstante, la otra: prisiones, prohibiciones, bien público, selección, genocidio». ²¹ Tampoco se identificaba, por supuesto, con el viejo empeño programático ilustrado de la crítica («teórica», podríamos acotar): «Si no hay que añadir fe a la razón que alberga en las manos del totalitarismo climatizado de este fin de siglo tan racionador, no hay que dar tampoco confianza a su gran herramienta, su gran resorte, su reserva de progreso infinito, su negatividad fecunda, su dolor y su trabajo; es decir, a la crítica. Es necesario decirlo con claridad: no es verdad que una posición política, filosófica, artís-

20. J. F. Lyotard, *Dérive...*, loc. cit., pág. 12.

21. *Ibid.*, págs. 12-13. Esta crítica de la razón *falsamente unificante*, se aúna, en Lyotard a la del yo unitario y dador de unidad de la filosofía clásica: véase J. F. Lyotard, *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979, pág. 36.

tica, sea abandonada porque esté "superada"; no es verdad que la experiencia de una posición signifique inevitablemente el desarrollo hasta el agotamiento de todo su contenido y, por consiguiente, su conversión en otra posición en la que está conservada-suprimida; no es verdad que en la experiencia y en el discurso, la defensa de una posición vaya acompañada necesariamente de su crítica y conduzca a ocupar una posición que contenga negativamente a la primera, superándola. Esta descripción, que es la de la dialéctica del espíritu en Hegel, es también la del enriquecimiento del capitalismo en Adam Smith, la visión de la vida del buen alumno; y también la gruesa cuerda a la que los peles de la vida política cuelgan sus promesas de felicidad y con la que nos ahorcan.²²

Ninguna «pedagogía política», por tanto. Si acaso, una «a-pedagogía»: «Incluso los que introducen en la lucha una actitud y unos modos de acción profundamente diferentes, no están libres de la fraseología e ideología "políticas". Lo que no impide que lo importante sea esta nueva actitud que se manifiesta aquí y allá por el mundo. Criticar el sistema *prácticamente* [el subrayado es nuestro], obligándole a arrojar la máscara de la legalidad en la que envuelve las relaciones de explotación y alienación, y a manifestarse en su verdad. Se dirá que no es el boicot al taladro de los billetes de metro en tres estaciones lo que invertirá al capitalismo. Entendámonos bien: tam-

22. *Ibid.*, pág. 13.

poco lo hará la toma del poder por parte de un gran partido del tipo bolchevique. La última generación de revolucionarios parte de estas conclusiones; ha visto en mayo del 68 que una intervención en el lugar y momento adecuados, imprevisible para el adversario, era mucho más capaz de desequilibrar al sistema que cualquier otra consigna aplicada pasivamente. Se trata, en verdad, de a-pedagogía. Desde hace un siglo, el movimiento obrero marxista no hace más que *invertir* los procedimientos de sus adversarios de clase: líderes, jerarquía, grupos, escuelas, discursos, directivas, tácticas y estrategia que ofrecen la imagen invertida de sus modelos burgueses; no hay ninguna razón para pensar que los trabajadores accederán por sí mismos a la crítica práctica del sistema. Sin embargo, se puede intentar que los pecadores no tengan necesidad de curas para salvarse».²³

Que esta praxis nada tiene que ver, por último, con la vieja política, con la política en sentido tradicional, es cosa que a tenor de todo lo anterior se impone por sí misma. Si su objetivo último es la «reapropiación del mundo», su despliegue previo es destructivo: «El deseo que da forma y mantiene a las instituciones se articula en dispositivos que son cargas energéticas sobre el cuerpo, sobre el lenguaje, sobre la tierra y la ciudad, sobre las diferencias de los sexos y las edades, etc. El capitalismo es uno de estos dispositivos. No hay nada en él, ninguna dialéctica que le conduzca a ser su-

23. *Ibid.*, pág. 208.

perado en el socialismo. El socialismo, es evidente en la actualidad, es idéntico al capitalismo. Toda crítica, lejos de superar a éste, lo consolida. Lo que lo destruye es la deriva del deseo, la pérdida de carga; no allí donde la buscan los economistas (la repugnancia de los capitalistas a invertir), sino la pérdida de carga libidinal en el sistema del capital y todos sus polos. Para millones de jóvenes en el mundo, el deseo no se carga en el dispositivo capitalista, sino que no se reconocen y no se conducen como fuerza de trabajo a *valorar* en función del cambio, es decir, del consumo. Aborrecen lo que el capital insiste en llamar trabajo, vida moderna, consumo; todos los "valores" de nación, familia, Estado, propiedad, profesión, educación. "Valores" que se perciben como otras tantas parodias del único valor, el valor de cambio... Lo que la nueva generación realiza es el escepticismo del capital, su nihilismo. No hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir/morir. Pero este nihilismo es al mismo tiempo también la afirmación más completa. Contiene la liberación potencial de las pulsiones en relación a la ley del valor, en relación a todo sistema de conservación de las propiedades destinado a imponer la conservación de los términos de cambio y, a su vez, el cambio mismo como una "necesidad de hierro". Si es atacada la creencia en la necesidad, es contra el resorte mismo del capital, contra la pretendida necesidad en la igualdad en valor de términos de cambio hacia donde se dirigirá el golpe. En su

práctica, la joven generación anticipa esta destrucción». ²⁴

Que todo este planteamiento arroja un cierto déficit de concreción organizativa, por no repetir el viejo argumento del maximalismo o del utopismo abstracto, o simplemente del «irrealismo», es conclusión a la que no parece fácil sustraerse. Sobre todo desde ciertas —y arraigadas— posiciones. Pero, en definitiva, es su sustancia misma lo que le cierra la vía de las concreciones. Y, por supuesto, de esa primaria concreción de lo político a que dan cuerpo partidos y sindicatos obreros tradicionales. En efecto: «¿Acaso la política consiste finalmente en producir organizaciones susceptibles de reemplazar al poder tal como está hecho actualmente, después de haberlo destruido, es decir, de sustituirlo? [...] Creo que en el período actual, y esto implica ya cierto tiempo, es absolutamente evidente que, por una parte, la reconstitución de organizaciones políticas de tipo tradicional, aunque se presenten como izquierdistas, está destinada al fracaso, porque se instalan precisamente en el orden de la superficie social y son “recuperadas”, como se dice hablando normalmente, se inscriben en el tipo de actividad instituido por el sistema bajo el nombre de política, a la fuerza están alienadas, son ineficaces». ²⁵ O avanzando todavía un paso más: «Son progresistas como el capitalismo. Son materialistas, pero

24. *Ibíd.*, págs. 16-17.

25. *Ibíd.*, pág. 222.

como él. Son razonables de la razón capitalista. Quisieran suprimir la propiedad privada del capital por vías capitalistas. Hacen pasar por socialismo la disposición colectiva del capital por su jerarquía. Habiendo retenido de Marx que la fuerza de trabajo es todo el secreto de la plusvalía, *han hecho del proletariado asunto propio*.²⁶

Con todo, Lyotard no dejaba de operar con un determinado modelo real en su caracterización —más bien negativa, desde luego— de esta praxis «anti-política»: el puesto en obra al hilo de los acontecimientos del 22 de marzo. Esto es: la «acción ejemplar», el paso directo, no mediado por la burocracia organizativa, «aquí y ahora», a la crítica efectiva del sistema, a la unión «relampagueante» entre la teoría y la práctica.²⁷ Crítica inagotable, por lo demás, literalmente *interminable*, verdadera «revolución permanente», si se prefiere, dada la imposibilidad de pasar nunca a sosegar en sociedad perfecta (futura) alguna. «La crítica real del sistema» —escribía entre resolutiva y programáticamente en un texto significativamente titulado «Nanterre: aquí y ahora», y con ello abandonamos su propuesta—²⁸ «no puede hacerse (al menos en la actualidad y por una duración indeterminada) más que por intervenciones del tipo *aquí y ahora*, decididas y dirigidas por aquellos que las

26. *Ibid.*, pág. 34.

27. *Ibid.*, págs. 224-225.

28. ¿Situacionismo? ¿Espontaneísmo? Curiosamente, el propio Lyotard sale, aunque muy lacónicamente, al paso de esta última (posible) objeción; véase *ibid.* págs. 208 y 309.

lleven a cabo... La organización y su discurso, incluso si son revolucionarios por su significado, son de la misma esencia que aquello que atacan».²⁹

* * *

Al hilo del doble y discorde aldabonazo del 68, y en su estela inmediata, Lyotard consuma, pues, la primera gran singladura de su «deriva»: «Si es necesario enumerar las orillas de las que esta nave viene y se aleja: un cierto Freud, un cierto Marx».³⁰ Dos nombres que, unidos así por él mismo, han dado pie a la —evidentemente errada— caracterización de esta fase de su obra en términos de «freudo-marxismo». Porque Lyotard no da en avanzar reflexivamente en un marco conceptual más o menos vertebrado, al modo de la teoría crítica de inspiración francfortiana (de Horkheimer a Fromm y Marcuse), por el empeño de conjugar analíticamente el potencial crítico y explicativo del materialismo histórico, incluyendo en él la reconstrucción marxiana del modo de producción capitalista, y el de la teoría psicoanalítica en cuanto única psicología capaz de dar cuenta de la plasticidad y movilidad de las pulsiones humanas. Ni menos puede ser allegado, en cuanto presunto «freudo-marxista», al modelo reichiano, toda vez que su objeto no es el análisis de la «dúplice» alienación dominante en nuestro modelo civilizatorio (la debida, a un tiempo, a la explo-

29. *Ibid.*, pág. 206.

30. *Ibid.*, pág. 9.

tación y a la represión), ni el diseño de una praxis emancipatoria en el sentido de aquel heterodoxo y discutido discípulo de Freud.

En cuanto a Marx, aunque algunos de los supuestos centrales del aserto emancipatorio usualmente vinculado a su nombre se mantienen en los textos de este período y laten con mayor o menor fuerza bajo su superficie, lo relevante no es ya, ciertamente, esa relación, sino la revisión profunda de su legado a que Lyotard procede llevando, en definitiva, hasta sus últimas consecuencias la lógica autocrítica de *Socialisme ou barbarie*. La hipótesis, por ejemplo, de un sujeto revolucionario específico, central o «universal» —en el sentido en el que el proletariado industrial fue asumido así un día con rara univocidad— o, más marcadamente aún, la hipótesis según la cual la contradicción en la que en un momento dado de su desarrollo entran las fuerzas productivas con las relaciones de producción en que se enmarcan, contradicción asumida por ciertas lecturas de Marx como generadora de una situación «objetivamente» revolucionaria que pasa a serlo enseguida también «subjetivamente» son, obviamente, puestas ahora en cuestión por un Lyotard lleno de dudas acerca de la capacidad del sistema teórico de Marx para plausibilizar estrategias revolucionarias acordes con el transformado mundo contemporáneo. Y dispuesto, desde luego, a no aceptar ninguno de los elementos *objetivistas* clásicos del marxismo, incluida la propia teoría del derrumbe «inevitable» del capitalismo en cualquiera de sus

vertientes. En efecto: «Es necesario destruir la ilusión de que la historia universal es el tribunal universal, de que en ella se prepara y realiza algún juicio final».³¹

Algunos años después y desde la altura del tiempo consumado y de su propio análisis de esa «condición posmoderna» que vendría hoy, desde una óptica muy difundida, a ser la nuestra, Lyotard ha hablado, apuntando sobre todo a *Discurso, figura*, de trabajos «de luto, de duelo»: de duelo por el marxismo como «filosofía de la historia».³² De hecho, a lo que tan tempranamente han apuntado los dardos de Lyotard —pero también, como vimos, los del Castoriadis posmarxista— es a algo hartamente conocido y hartamente criticado ya desde *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, y *Marxismo y filosofía*, de Korsch, cuanto menos: las interpretaciones positivistas o filosófico-históricas del marxismo, en el sentido de una secularización de la vieja teología soteriológica de la historia, en orden a las que se ha sustentado la creencia —«científicamente fundamentada»— en el paso necesario, en un momento dado de la historia, del capitalismo al socialismo (por obra y en orden a las «leyes» de la historia, a la contradicción arriba citada o a algún otro *deus ex machina*). Por lo demás, aunque Marx fue ambiguo al respecto, en sus escritos tardíos puede detectarse un claro dis-

31. *Ibid.*, pág. 315.

32. T. Oñate, *loc. cit.*, pág. 112.

tanciamiento —más o menos *avant la lettre*— de esos planteamientos.

Como tantos otros teóricos activos en el 68,³³ Lyotard recurre, en realidad, a Freud —y con ello llegamos a la otra orilla de su deriva— por razones similares a las que un par de decenios antes llevaron a los «marxistas existencialistas» franceses a recuperar a Kierkegaard, razones retrotraíbles, todas ellas, a la necesidad, más o menos dramáticamente sentida, de replantear *la cuestión de la subjetividad*.³⁴ Y al hacerlo, Lyotard —que pasa

33. El propio Roland Barthes escribía en 1971: «El problema que nos planteamos es éste: cómo hacer que las dos grandes epistemes de la modernidad, a saber, la dialéctica materialista y la freudiana, se reúnan, se conjuguen y produzcan una nueva relación humana» (*Tel Quel*, 47, pág. 16).

34. Este replanteamiento de la cuestión de la subjetividad productiva y transformadora (en el plano político-revolucionario, a propósito del proceso histórico o incluso en relación con la práctica artística) debe ser, por supuesto, situado en el marco fuertemente «antihumanista» del pensamiento del 68, un pensamiento entre cuyos tópicos centrales figuraba, resuelto en registros muy diferentes, el de la «destrucción» del sujeto clásico. Pero debe ser también, y a un tiempo, entendido como un intento de ir ya más allá del estructuralismo en sentido estricto: hacia lo que no en vano se ha caracterizado de «postestructuralismo» (al que en rigor pertenecen los filósofos del deseo). No hará falta subrayar, claro es, lo central del papel desempeñado por los diferentes estructuralismos en este proceso a la subjetividad clásica. Sea como sujeto teórico del saber absoluto, sea como sujeto práctico de la ciencia, sea, en fin, como lugar idóneo de la libertad, el sujeto deja de ser para el estructuralismo lo que hay que reconstruir o descubrir para pasar a convertirse en lo que es preciso *disolver*, por decirlo al modo de Levi-Strauss. Desde esta óptica no hay, pues, plano alguno de saber universal que buscar o de cuya pérdida lamentarse;

a hablar insistentemente de posiciones de deseo, de flujos, de dispositivos económico-libidinales, de operaciones del deseo y de los grandes *Tri-*

sólo hay estructuras inconscientes de largo alcance que no dependen de ningún sujeto ni se alojan en conciencia alguna (por colectiva o «de clase» que sea). A la pregunta, por ejemplo, acerca de si el psicoanálisis puede o no fundamentar una antropología, Lacan daba en 1966 la siguiente respuesta: «El objeto del psicoanálisis no es el hombre... Por ello el psicoanálisis como ciencia será estructuralista hasta el punto de reconocer en la ciencia un rechazo del sujeto» (J. Lacan, *Significante y sutura en el psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, pág. 67). Y Althusser, por seguir con ejemplos concretos, llegó incluso a poner en cuestión la relación entre ideología y conciencia, caracterizando a la primera como profundamente «inconsciente»: sistema de representaciones que, sin tener nada que ver con la «conciencia», actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa... El signo (o, si se prefiere, el «significante») pasa, pues, con el estructuralismo a un primer plano, quedando, a la vez, eclipsado el sujeto como hipotético autor suyo. El signo, por otra parte, no deja de remitir sólo a un sujeto transcendental constituyente: tampoco remite a un objeto material (fáctico-mundanal) determinado. El signo sólo remite a otros signos, siendo el sujeto —a lo sumo— resultado del juego de referencias signo/signo. Y es en esas relaciones «formales» que los signos mantienen entre sí, en las *estructuras*, donde hay que buscar el sentido del signo: no en hipotéticos sujetos conscientes, dadores-de-sentido, ni en hipotéticos correlatos objetivos del objeto formal como tal. Lo que el discurso realiza no es, en fin, sino la estructura, lo no-dicho: lo que hace posible hablar, aunque no pueda decirlo el discurso. Con el consiguiente protagonismo del *código*, único *a priori*, en cuanto sistema de significación subyacente, capaz de dar cuenta de toda objetivación y toda subjetivación. A la luz de este enfoque los ideales legitimadores —«clásicos»— del discurso filosófico quedan «descentrados». Sin que ello mute, sin embargo, en un replanteamiento de la cuestión en el mismo plano, todo lo renovado que se quiera. Porque la ruptura que inaugura el estructuralismo no es

be...— se inserta en el marco, a un tiempo freudiano y posfreudiano, pero, en cualquier caso,

propiamente filosófica. Tanto en sus orígenes *lingüístico-semióticos* (del Círculo de Praga a Chomsky), como en sus aplicaciones a la *etnología* (Lévi-Strauss), a la *historia como ciencia* (Althusser) o al *psicoanálisis* (Lacan), el estructuralismo lucha por constituirse en un pensamiento fuertemente «metodológico», capaz de fundar esos saberes de problemático estatuto que son las «ciencias humanas». Y de fundarlos, claro es, rompiendo con la imagen de la filosofía en sentido «clásico»: como paradigma legitimador o síntesis última sancionadora. ¿Un empeño paradójico? En realidad, el estructuralismo creyó poder fundamentar la cientificidad de las ciencias humanas construyendo un paradigma (esencialmente metodologista) entre cuyos empeños centrales figuraba el de expulsar de ese campo al sujeto humano que las propias ciencias humanas habían conformado como objeto suyo desde el XVIII. Y aquí es donde hay que situar el *novum* relativo del postestructuralismo respecto de su (inevitable) *humus* estructuralista. No es, por supuesto, que vayan ahora a repensarse las condiciones de posibilidad de otro discurso legitimador, «verdadero», ni que se dé en el empeño de construir nuevos paradigmas de legitimación capaces de realizar el acuerdo armónico entre el sujeto/legislador del lenguaje y el mundo. Se intentará, por el contrario, mostrar —en coincidencia con cierta filosofía analítica— que todo discurso y todo pensamiento es directamente un acto; que todo discurso de saber remite a un mecanismo de poder (Foucault) y encarna dispositivos-de-deseo (Deleuze-Guattari, el propio Lyotard); que ningún discurso de deseo, como ningún mecanismo de poder, está sujeto a una subjetividad constituyente ni a una individuación estable; que ningún dispositivo de saber tiene su lugar idóneo en una cadena teleológica de significados universales; que la «represión del deseo» no puede interpretarse (al modo lacaniano) en términos de «herida universalizante» o marca semántica de la *condition humaine*; que la primacía de la *parole* sobre la *langue* no implica recuperación alguna de las hipotéticas «intenciones» de un sujeto fundador... En este marco —nada personoló-

decididamente contrario al Freud de Lacan,³⁵ de la *filosofía del deseo*.

El énfasis puesto en *el carácter positivo, productivo del deseo*, un deseo que hereda algunos de los rasgos de la voluntad de poder nietzscheana, puede ser asumido como rasgo central o, en cualquier caso, liminar y básico, de esta filosofía, cuya culminación teórica acostumbra a situarse en el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. Que esta recuperación de la concepción en definitiva spinoziana (y, como ya hemos sugerido, en cierto modo nietzscheana) del *deseo como potencia positiva, creadora y afirmativa*, lleva a la filosofía francesa del deseo de las últimas décadas a una ruptura con los enfoques clásicos —del platónico al freudiano ortodoxo— de la cuestión del deseo en términos, con cuantas ambigüedades se quiera, de *carencia*, es algo por completo evidente. (Carencia, falta,

gico, desde luego— hay que situar ese replanteamiento de la cuestión de la subjetividad a que aludíamos a propósito de la filosofía del deseo. De hecho, en fecha tan reciente como la del 1 de julio de 1985, Lyotard declaraba, en una carta a los enseñantes e investigadores investidos de la capacidad de proponer una candidatura para el Collège International de Philosophie, que incumbía al pensamiento contemporáneo la tarea de «arriesgarse más allá de los límites de la antropología y el humanismo». (Respecto de la problemática cuestión de la relación entre el presunto protoindividualismo del 68 y este marco general «antihumanista», véase Ferry, L. Renault, A., *La pensée 68*, París, Gallimard, 1988.)

35. Lyotard se opone también a la plena lingüístización lacaniana del inconsciente, insistiendo en la consideración, por parte de Freud, del proceso primario como no lingüístico, sino revelador de una energética que es la del deseo (*Dérive...*, *loc. cit.*, pág. 228).

herida...) Con todo, y como ya hemos dejado caer incidentalmente, el verdadero contrapunto de la filosofía positiva del deseo puesta en obra en el *Anti-Edipo* y en los textos de Lyotard a que hemos ido aludiendo, debe buscarse en Lacan. Detengámonos, pues, brevemente en su retorsión del enfoque clásico —tan implacable como poderosa—, tomando como eje el deseo mismo y su relación con la ley tal y como todo ello es conceptualizado en los citados espacios contrapuestos.

Allegar a la ley la función de prohibir el desorden y prescribir el orden (o instaurarlo) ha sido, a propósito del enfrentamiento *originario* del deseo y la ley, práctica común en la tradición psicoanalítica. De acuerdo con ello, la ley debe, para prohibir el desorden, nombrarlo, designarlo. Y al hacerlo se obliga, en lógica consecuencia, a *decir* lo que prohíbe. Y aquí dibuja su presencia el deseo. Porque si lo prohibido no lo estuviera por ser deseado, ¿qué objeto tendría la prohibición? Así enfocadas las cosas, la imputación de existencia *real* al deseo —un deseo previo a la prohibición— se impone por sí misma. O al menos así lo han aceptado tanto las corrientes psicoanalíticas atentas a los aspectos más literalmente energéticos de la teoría freudiana de la libido como los teóricos y analistas de observancia más o menos ortodoxamente «freudo-marxista» (Marcuse) o «contracultural» (Norman O. Brown). Para Lacan, en cambio, es la ley misma la que induce el deseo, un deseo que no puede sino desear lo que está prohibido, aunque es incapaz de percibirlo (y menos de

hacerse con ello) sino *en cuanto prohibido*. La ley es, pues, Ley del Deseo. En la medida en que todo deseo es función —o reflejo— de la ley, todo intento de transgresión de ésta conlleva, claro es, su abolición. Lo deseado es, en fin, deseado por estar prohibido, con lo que la fórmula clásica queda literalmente invertida. Y así, si la negación simboliza para Freud el marchamo del inconsciente, la prohibición pasa ahora a officiar para Lacan de «garante» del deseo. Con una obvia —y dramática— paradoja. Porque si poner una cosa como prohibida (la transgresión de la ley por el deseo, pongamos por caso) es ponerla como *posible*, también es ponerla, a un tiempo, como «contradictoria». No hay, en efecto, más deseo, desde este punto de vista, que el de lo prohibido (el de la transgresión de la ley). Y la transgresión implica la abolición y muerte del deseo, que no en vano muta muchas veces en deseo de muerte. Con lo que nos encontramos con que *el deseo es siempre deseo de algo imposible*: su realización conllevaría su extinción y, por ende, la imposibilidad última de tal realización. He ahí, en suma, lo abrasador del empeño: el deseo se sustenta en y merced a la prohibición del acceso a su objeto. Su relación con el *otro* primordial es una relación prohibida, toda vez que conllevaría la confusión del deseo con el otro y la concertada destrucción de ambos. De la prohibición de esta relación (imposible) surge, por otra parte, como efecto secundario positivo («civilizatorio», si se prefiere), la prescripción de las relaciones necesarias: es la

prohibición del incesto, por ejemplo, lo que produce la prescripción del matrimonio. De este modo acentúa Lacan los rasgos más pesimistas del freudismo: el deseo tiene su raíz en lo imposible; está condenado a no satisfacerse sino en el reino de los sueños. La represión precede, en fin, a todas las represiones: las explica. No parece fácil, desde luego, fundamentar una filosofía práctica sobre estas bases. En todo caso, Lacan no se priva de remitir a la (hipotética) lección que un moralista podría sacar de esta «ciencia melancólica» de no estar nuestra época «tan prodigiosamente atormentada por exigencias idílicas».³⁶ Tal vez, sí, la de una ética fuertemente estoica. Y, en tal caso, en escasa sintonía con la explosión «sesentayochista»...

Los filósofos del deseo enfocan, claro está, de modo muy distinto la cuestión. Desde su óptica un tanto extrema el deseo nada tiene que ver con la carencia ni con la privación, ni está ligado a la «ley»; el deseo es *productivo, constructivista, positivo*, y sólo existe «agenciado» o «maquinado». Es, dicho de otro modo, un proceso que ocurre en un «plano de consistencia» inmanente —el «cuerpo sin órganos» de Artaud recuperado por Deleuze y Guattari, la «gran película efímera» de Lyotard³⁷—, recorrido por partículas emitidas y flujos conjugados, esto es, por flujos que unas veces se agotan, se congelan o se desbordan, y otras se conjugan o se separan, por continuos de intensi-

36. J. Lacan, *Ecrits*, París, Seuil, 1966, pág. 852.

37. Véase J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, París, Minuit, 1974, págs. 9 y sigs.

dad, por bloques de devenir que se evaden tanto de los objetos como de los sujetos... No hay, en efecto, sujeto ni objeto del deseo: su única objetividad son los flujos. Ni es interior a un sujeto, ni tiende a un objeto: es inmanente a ese plano (al que no preexiste) en el que las partículas se emiten y los flujos se conjugan. También puede ser asumido como un sistema de signos: signos a-significantes con los que se producen flujos de inconsciente en un campo social.³⁸ Y, en consecuencia, los *modos de individuación* a que aquí se remite no son «subjetivos». Su modelo es, más bien, el *acontecimiento*, la *haecceidad* de los medievales: puntos de encuentro, grados de fuerza que se componen, instancias que pueden afectar y ser afectadas, entrecruces definidos por movimientos y reposos, pero también por efectos e intensidades. Frente al primado de la estructura y de la forma, el de las relaciones cinemáticas entre elementos no formados; en lugar de sujetos, individuaciones dinámicas a-subjetivas que constituyen los *agenciamientos* colectivos.

En cualquier caso, éste es el punto de llegada de la deriva de Lyotard «a partir de» Marx y de Freud. Articulado en dispositivos que son cargas energéticas, el deseo da forma y mantiene ahora para él las instituciones. Es la fuerza del deseo

38. Véase Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980. (La edición original es de 1977.) La excelente síntesis de la filosofía del deseo ofrecida por Deleuze en el marco de estos *Diálogos* ha sido muy tenida en cuenta en lo que sigue.

—del deseo de lo otro, de otras relaciones entre los hombres— lo que le permite ahora «explicar» el «heterodoxo» estallido del 68. La sociedad entera es, en fin, imaginada a esta luz como «un conjunto de hombres regidos por un sistema cuya función sería la de regular la entrada, la distribución y la eliminación de la *energía* que ese conjunto gasta para subsistir». ³⁹ Lo que, en definitiva, equivale a asumir el sistema social, con sus vínculos, repeticiones y accidentes, como un «sistema libidinal», un sistema sostenido por una «posición del deseo». El camino a la «economía libidinal» se sugiere así como inevitable. Como su designio central: mostrar lo que hay de pasional y pulsional en la economía política y lo que de una u otra manera hay de político en las pasiones y pulsiones; trazar, en suma, la anatomía «económica», la «economía», por decirlo al modo clásico, del «sistema libidinal», del *juego de afectos* en él operante. ⁴⁰

Se ha hablado no pocas veces, a propósito de todo este enfoque, de «neovitalismo»: del primado de una producción sin finalidad ni sujeto, auto-suficiente, plena de sí, genuina versión renovada

39. J.-F. Lyotard, *Dérive...*, *loc. cit.*, pág. 310.

40. Entre los protagonistas primeros de este empeño —tan diferente del «freudo-marxista»: paralelizar y complementar a Marx con Freud— de descubrir y caracterizar los modos y maneras en que la producción social y las relaciones de producción son una institución del deseo y los afectos y pulsiones tienen, a su vez, su lugar natural, digámoslo así, en la base o infraestructura, hay, en cualquier caso, que incluir también a Pierre Klossowski. (Véase *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969, así como «Sade et Fourier», *Topique* 4-5 y *La Monnai vivante*, Losfeld, 1970.)

de esa «vida» postulada por Nietzsche como unidad de voluntad de conservación y voluntad de potenciación de la propia vida, tan recurrente, bajo máscaras cambiantes, en la filosofía y en la literatura del último fin de siglo. Pero no es esto lo que más puede preocuparnos aquí. Sí, en cambio, por su ulterior peso en Lyotard, su latido pragmático: su rara y vigorosa reformulación de algunos de los supuestos más influyentes del pragmatismo. Y también su cripto-positivismo, de tan curiosas consecuencias ético-políticas: esa atmósfera de funcionamiento total, de saturación plena del ámbito entero de lo real-social que transmite, en clave casi filosófico-*natural*, esta filosofía.

Comencemos por el pragmatismo. Si el deseo sólo existe «agenciado», como ya hemos sugerido, su captación o concepción no podrá ocurrir nunca al margen de un determinado agenciamiento. La propia naturaleza «revolucionaria» del deseo hunde ahí sus raíces: en su tender constante a más conexiones y más agenciamientos, agenciamientos que son —cabría repetir— ese «lugar natural» suyo con el que, por lo demás, se funde y/o confunde. Por otra parte, ese proceso que es, en definitiva, el deseo, es inmanente al plano de consistencia —que hay, en cada caso, que construir— en el que los flujos se propagan y las partículas se emiten. Un plano en el que las haecceidades surgen a partir de composiciones de fuerzas y afectos no subjetivos y que es, en definitiva, la «vida pura del deseo». Dicho de otro modo: «El deseo es el operador efectivo que en cada caso se confunde

con las variables de un agenciamiento».⁴¹ Pues bien: incluso cuando es individual, la construcción del plano —sin cuyo despliegue, repetimos, no hay deseo— es una política, una de entre las diversas políticas de agenciamientos posibles: implica una dimensión «colectiva». Lo que, a su vez, obliga a definir los agenciamientos como «colectivos»: un conjunto de devenires sociales. (El propio deseo debe ser reinterpretado, a esta luz, como conjunto de afectos que se transforman y circulan en un agenciamiento simbiótico cuya definición debe buscarse en el co-funcionamiento de sus partes heterogéneas: el agenciamiento es la simbiosis, lo que una larga tradición ha llamado la «simpatía», el funcionamiento en la interrelación.) Esa «máquina social» que es todo agenciamiento colectivo entraña, por otra parte, dos vertientes: la propiamente maquínica del deseo, en la que en un *agenciamiento de efectuación* se organizan y reorganizan estados de cosas y de cuerpos, se penetran y se mezclan cuerpos, se transmiten afectos, etc., y la propia de un específico *agenciamiento colectivo de enunciación* al hilo del que los signos se organizan de una forma nueva, aparecen otras formulaciones, nuevos enunciados y regímenes de enunciados, un estilo diferente, en fin, para gestos igualmente nuevos (en el caso de la máquina feudal, por ejemplo, fórmulas de juramento, emblemas individualizadores del caballero, todo un sistema

41. Véase G. D. y C. P., *Diálogos*, loc. cit., pág. 117.

de «declaraciones», incluso un nuevo lenguaje para un nuevo tipo de amor...).

Desde este punto de vista, los enunciados no tienen, claro está, como causa un sujeto: el presunto «sujeto de la enunciación». Son el producto necesario de un superior agenciamiento que pone en juego, en nosotros y fuera de nosotros, poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos y acontecimientos. Y operan como variables funcionales que no cesan de entrecruzar sus valores o sus segmentos. La unidad real mínima no es, pues, aquí la palabra, ni la idea o el concepto, ni menos —contra el estructuralismo— el significante: es el agenciamiento como tal. Enunciados y estados de cosas son piezas y engranajes de dicha unidad. Reciben del agenciamiento su significado: las condiciones de su génesis y plenificación y las reglas de su uso. Al modo de los juegos del lenguaje/formas de vida del último Wittgenstein —ese gran orquestador de la visión pragmático-perspectivística del lenguaje y de la vida— los agenciamientos constituyen, pues, el único horizonte al que aún cabría allegar, sin excesiva infidelidad, el estatuto de «trascendental». El pluralismo de los juegos del lenguaje defendido por Wittgenstein encuentra también un eco, dicho sea de paso, en ese «politeísmo de los deseos» postulado por el Lyotard «libidinal» en el camino ya de su ulterior propuesta —no menos pluralista— de sustitución de un único contrato social válido de modo general por una multiplicidad de contratos localmente determinados. (Programa éste paralelo

ase inseparable de, su tardía defensa del reconocimiento de la diversidad y especificidad irreducibles de los juegos del lenguaje y de las formas de vida, de su «inconmensurabilidad», de esa imposibilidad de traducirlos a un juego común en orden a la que toda «reconciliación forzada» se revela como el sueño de un nuevo totalitarismo.) Tampoco hará falta insistir mucho, por lo demás, en lo escasamente afín de estas posiciones filosófico-lingüísticas con la ortodoxia estructuralista.⁴²

Al sustituir, por otra parte, esta filosofía, en su saturación del entero ámbito de lo posible, cualquier aspiración a verdad objetiva, esa verdad que el militante revolucionario creía percibir, por ejemplo, en la teoría que a un tiempo le explicaba los mecanismos de funcionamiento del modo de producción capitalista y le orientaba en su acción, por el simple *deseo de verdad*, vehículo de lo que en realidad no es sino un «ideal moral», el ideal

42. En esa suerte de neopragmatismo que, a su modo, es la filosofía del deseo, la prioridad absoluta es concedida, a propósito del lenguaje, y como no podía ser de otro modo, a la pragmática en cuanto genuina «micropolítica» del mismo. Con varias (y obvias) consecuencias: la negación —anti-chomskyana— de universales o invariantes de la lengua, así como de una competencia lingüística anterior y distinta a las *performances* concretas y efectivas; el primado conferido a los agenciamientos de enunciación —trasunto de los juegos del lenguaje/formas de vida del último Wittgenstein, como ya hemos sugerido—; la postulación, en fin, de la existencia de varias lenguas en toda lengua y de todo tipo de flujos en los contenidos emitidos... De ahí, por lo demás, las coincidencias en materia de filosofía del lenguaje entre estos autores y algunos sociolingüistas como Weinreich o Labov. (Véase, en este sentido, G. D. y C. P., *Diálogos*, loc. cit., pág. 130.)

socialista,⁴³ Lyotard lleva su argumento hasta la constatación de que el capitalismo, que es cínico y que no sólo no cree en nada, sino que destruye, con ademán nihilista, toda creencia, es más revolucionario que ese agenciamiento de cuño religioso al que llamamos «socialismo». Con la lógica consecuencia de caracterizar como reaccionaria o inútilmente reactiva toda protesta contra el estado de cosas existente. En una suerte de recuperación singular del lema mefistofélico según el cual «cuanto peor, mejor», lo que Lyotard juzga recomendable ahora es otra cosa: acelerar la tendencia cínica, cruel, del capitalismo. Si éste «liquida», con su instauración del primado de la venalidad universal cuanto la humanidad ha considerado santo y justo, el programa mefistofélico parece claro: «hacer aún más líquida» esa liquidación.⁴⁴ ¿Cripto-positivismo? ¿Mero cinismo a propósito de un mundo con cuyo definitivo triunfo parece obligado ya contar,⁴⁵ como tantas veces se le ha

43. Véase «Le désir nommé Marx», en *Economie libidinale*, loc. cit., págs. 117 y sigs.

44. J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, París, U.G.E., 10/18, 1973, pág. 47. A propósito de *Economie libidinale* el propio Lyotard ha escrito, retrospectivamente, lo siguiente: «En el fondo es un libro de desesperanza. Esa especie de grito imposible que esconde una vasta melancolía vestida de alegría, de histrionismo, refleja también una cierta lectura de Nietzsche. Es ciertamente un libro de decepción e insatisfacción profunda. Lo que quiero decir podría resumirse así: «todo está bien porque todo está mal». (T. Oñate, «Entrevista a Lyotard», loc. cit., pág. 112.)

45. He aquí cómo formula Lyotard, al hilo de su esbozo de un álgebra de los afectos y las pasiones, la constatación de que ni las sociedades capitalistas llevan dentro de sí el

reprochado? Poco importa. En cualquier caso, en este Lyotard que —consumando una reflexión iniciada ya en su juvenil «nave de locos»— no duda en afirmar la inexistencia de una «región subversiva»,⁴⁶ no opera, a diferencia de lo que es, por ejemplo, el caso de Klossowski, la hipótesis del eterno retorno ...

* * *

Más capacidad de pervivencia ha demostrado, tal vez, la *estética libidinal* a que Lyotard da cuerpo en su obra central de este período, *Discurso, figura*.⁴⁷ Incluso por sus líneas de fuga: esa recons-

germen de su propia destrucción y superación, ni a la teoría de Marx le es dado plausibilizar cabalmente estrategias revolucionarias: «La unificación del cuerpo de Marx, que exige la anulación de la perversidad polimorfa del capital en beneficio de la consumación del deseo de amor genital, no es posible. El fiscal no alcanza a *deducir* el alumbramiento de un nuevo y bello cuerpo (*in*)orgánico (parejo al de las formas precapitalistas) que sería el socialismo, a partir de la pornografía del capitalismo. Si hay un cuerpo del capital, éste es estéril, no engendra nada: excede la capacidad del discurso teórico en tanto que de unificación» (*Economie libidinale*, *loc. cit.*, pág. 120).

46. Véase *Economie libidinale*, *loc. cit.*, págs. 126 y sigs.

47. La *estética* —rótulo, por cierto, generalmente evitado por Lyotard— ocupa un lugar importante en la producción global del autor de *La condición posmoderna*. Para una inteligente valoración de la *estética* del último Lyotard en cuanto «*estética de la metrópolis*» —frente a la *estética* aún centrada en la *polis* de Benjamin e incluso, aunque con la conocida reluctancia, del propio Heidegger— véase Maurizio Ferraris, *Tracce. Nichilismo. Moderno, Posmoderno*, Milán, Multhipla, 1983, págs. 94 y sigs. Para Ferraris, la *estética* del Lyotard tardío es una *estética posmoderna* en cuanto *estética*

trucción, en larga búsqueda inquisitiva, frenética en ocasiones, del proceso de emergencia y consolidación del arte moderno desde la quiebra del espacio clásico, de las gramáticas otras y de los juegos de transgresión a que, evadiéndose siempre, obedece. Y su larga lección sobre lo que enseña el cuadro, ese objeto en el que asoma el engendrarse de los objetos: acuarelas del último Cézanne, azules y amarillos en Van Gogh, el chorro verde del famoso retrato de Matisse... Una lección que no lo es, obviamente, de «técnicas de lectura»: desde el programático alejamiento lyotardiano de todo empeño de convertir el inconsciente en un discurso, con la consiguiente omisión de lo energético en complicidad con toda la *ratio* occidental, «que mata el arte y a la vez el sueño»,⁴⁸ mirar un cuadro no significa sino «trazar caminos y co-trazar caminos, pues, al hacerlo, el pintor ha abierto imperiosamente (aunque lateralmente) caminos a seguir, y por lo mismo su obra es este bullir consignado entre cuatro listones, que recobrará un movimiento, una vida, gracias a un ojo».⁴⁹ Un ojo que es, pues, la fuerza, tesis que obligará, ante todo, a Lyotard a ajustar cuentas con la fenome-

de la repetición pura (y no de la diferencia crítica o de la repetición política), centrada más bien en el simulacro que en la obra y, finalmente, trascendental, en cuanto que reconoce «reflexivamente» y *de iure* lo que *de facto* ha sobrevenido con la pérdida de legitimidad de lo moderno: la muerte del fundamento y el principio —desde luego *afirmativo*— de la «errancia» de los sujetos «constitutivamente nómadas».

48. J.-F. Lyotard, *Discurso, figura, loc. cit.*, pág. 33.

49. *Ibid.*, pág. 33.

nología de la percepción más o menos allegable a la autoridad de Merleau-Ponty. Con la consiguiente preeminencia de lo *figural*. «Figura»: no un supuesto accesible gracias a la sola negación/transgresión de un orden, sino (afirmativamente) posición libidinal en sí misma. Uno de esos dispositivos económico-libidinales, en fin, que distribuyen la energía en cometidos y funciones. Y acaso el más «heterodoxo», el de mayor fuerza de autoafirmación innovadora, toda vez que al impedir que la figura penetre en las palabras siguiendo su juego despótico, *lo que se lleva es a las palabras mismas a decir la preeminencia de la figura, a significar el otro de la significación*.

Se trata, en fin, con Cézanne —un Cézanne cuyo trabajo sobre el espacio permite, a ojos de Lyotard, descubrir un dispositivo figural de captura y distribución de energía libidinal— y con Klee o Mallarmé, con cierto Freud y cierto Frege, de devolver las armas al espacio figural. Con cierto Freud, sí, porque al subrayar Lyotard esta operación del deseo, una operación que se expresa esencialmente como subversión (del significante, del código, del espacio regimentado), privilegia el *proceso primario* freudiano, en el que la energía psíquica fluye libremente, esto es, fuera del control inhibitor del yo, pasando sin trabas de una estación a otra según los mecanismos del desplazamiento y la condensación. Lo privilegia, ciertamente, toda vez que a sus ojos es en esa acción no sometida sino —a lo sumo— al principio del placer, en ese fluir, donde se reconoce el deseo. Un

deseo cuyo espacio de manifestación es —nos dice ahora Lyotard— precisamente lo figural. Desde el supuesto, claro está, de que entre el espacio figural y el textual no hay, como se afirma recurrentemente en esta estética, sino una relación de irreductibilidad.

Se insinúa así una concepción «destruccionista» del arte que a la vez que permite reconstruir las revoluciones artísticas en términos de transgresión de órdenes cosificados —y Lyotard mismo desconstruye magistralmente algunas de estas transgresiones: la que con Massaccio rompe el equilibrio medieval entre lo figural y lo discursivo, la del trazado revelador en un dibujo de Picasso, la de la «buena forma» mutada en «mala» forma dionisiaca en los *drippings* de Pollock, la de la poesía surrealista en el orden del discurso, etc.—, confiere a la actividad artística posclásica, esto es, aquella cuya función no pertenece ya al sistema de integración social, *la tarea de desconstruir todo lo que se presenta como orden, la de mostrar que por debajo de ese «orden» late lo que el orden mismo reprime*. En este sentido —en cuya roturación Lyotard coincide tantas veces con Adorno— el formalismo estético, lo que suele llamarse investigación «de vanguardia», el «anti-arte», etc., son incluso elevados por Lyotard al rango de única actividad crítica verdaderamente eficaz, toda vez que es la única funcional y/o ontológicamente situada «fuera del sistema»...

La larga y orquestada crítica de Lyotard al primado del significante marca, por último, un hito

más en el proceso de alejamiento de toda esta filosofía de la ortodoxia estructuralista.⁵⁰ En ocasiones las letras son, según esta teoría, cortes, objetos parciales estallados, y las palabras, bloques indescomponibles, flujos indivisos: signos a-significantes, en cualquier caso, que remiten al reino del deseo. Y que en su identidad quebrada —como la del lenguaje del libro de Mallarmé, dotado del poder de ser visto y no sólo leído-oído, de figurar y no sólo de significar— se sustraen al dominio de un significante cuyos efectos expresan letras y palabras según una regulación exegética. Como, en las artes plásticas, ocurre con *lo figural puro*, que abre, a lo sumo, como en Klee, «esos entremundos que tal vez sólo son visibles para los niños, los locos, los primitivos». Y como, en fin, ocurre en el sueño, donde lo que trabaja no es el significante, sino lo figural.⁵¹

* * *

La publicación, en 1979, de un informe sobre el saber en las sociedades más desarrolladas —un

50. Para una crítica un tanto irónico-visceral del *parcours* antilacanianiano de esta filosofía y, concretamente, del Lyotard libidinal, véase Lardreau, G. y Jambet, Ch., *L'ange*, París, Grasset, 1976.

51. Véase Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Seix Barral, 1973, págs. 251-252. Con todo, los autores consideran que «a pesar de su tentativa por ligar el deseo a un sí fundamental, Lyotard vuelve a introducir la carencia y la ausencia en el deseo, lo mantiene bajo la ley de la castración con el riesgo de traer de nuevo con ella a todo el significante, y descubre la matriz de la figura en el fantasma, el simple fantasma que oculta la producción deseante, todo el deseo como producción efectiva».

genuino «escrito de circunstancias», por tanto—encargado poco antes a Lyotard por el Conseil des Universités del gobierno de Quebec, a iniciativa de su presidente, supone, sin duda, una inflexión importante en la trayectoria de este filósofo. Consumadas tanto su disolución de toda dialéctica en mera energética como su crítica de los conceptos medulares de sujeto, representación, significante, signo y verdad como eslabones de una cadena a cuya quiebra total había que proceder,⁵² superada toda teleología histórica y toda confianza en cualquier forma de resolución (posible) de las escisiones modernas en una (futura) sociedad emancipada —en el sentido de la autotransparencia y la autorreconciliación—, Lyotard pasaba a incitar, como es bien sabido, con *La condition postmoderne*,⁵³ una discusión internacional tan cargada de vitalidad como de malentendido. Los fundamentos efectivos de su mirada inquisitiva —más descriptiva que explicativa en sentido fuerte, desde luego,

52. «El sujeto» —escribía Lyotard en 1982 en unas páginas de «estética afirmativa»— «es un producto de la máquina de representación que desaparece con ella». En realidad, como tantas otras figuras del postestructuralismo francés, un motivo heideggeriano...

53. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979. (Trad. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.) Posteriormente, Lyotard ha completado y, en algunos casos, revisado irónicamente algunos de los tópicos de *La condition postmoderne* en *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986. (Trad. cast.: *La posmodernidad [explicada a los niños]*, Barcelona, Gedisa, 1987.) Los artículos y declaraciones de Lyotard sobre el tema, en polémica muchos de ellos con algunos de sus intérpretes u opositores, no han hecho sino crecer desde entonces.

pero siempre fiel a la materia en juego— aún tardarían unos años en ser formulados. *Le Différend*, en efecto, la más cargada de sus obras, sin duda —al menos hasta la fecha—, no vería la luz hasta 1983.⁵⁴

Pero inflexión no siempre equivale a ruptura. Y, desde luego, no en este caso. No pocos de los motivos de este período —desde el viraje pragmático hasta esa relativa atmósfera *post-histoire* a que dan cobijo las páginas de sus últimos libros, incluyendo, claro está, ese recorrido final por la estética de Kant en términos de atención a lo transdiscursivo del arte y a la categoría de lo *sublime*⁵⁵— laten ya, en efecto, en las obras de corte

54. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, París, 1983. Hay trad. cast. de esta obra con el título de *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988. Ocurre, sin embargo, que el castellano «diferencia» no recoge en absoluto la carga semántica del neologismo «différend». Un *différend* es, en efecto —a distancia del mero y siempre resoluble litigio— un caso de conflicto entre cuanto menos dos partes cuya resolución equitativa se revela como *impossible* por ausencia de una regla susceptible de ser aplicada a las dos argumentaciones enfrentadas. Y que, en consecuencia, remite a una inconmensurabilidad *radical* en el orden del lenguaje y de las reglas de razonamiento que siempre hace injusticia —no menos radicalmente— a una de las partes enfrentadas. Sería, pues, preferible aquí la literalidad de la voz «diferendo», a pesar de todo...

55. La estética de lo sublime que en una vigorosa *Aufhebung* de temas del último Kant esboza Lyotard no parte, claro está, a diferencia de lo que en su opinión reclama Habermas a las artes y a la experiencia que éstas procuran, de la hipotética necesidad de que aquéllas se doten de la capacidad de «tender un puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento del discurso de la ética y la política, franqueando así un pasaje hacia la unidad de la experiencia» (*La posmodernidad explicada...*, loc. cit., pág. 13).

«libidinal». E incluso esa recuperación del marxismo —un marxismo secularizado; ciertamente, que nada «garantiza» ya, y menos aún resolución

Tal unidad, inseparable de una concepción de lo moderno como proyecto de constitución de una unidad sociocultural en el seno de la cual todos los elementos de la vida cotidiana y del pensamiento «encuentren su lugar como en un todo orgánico», es, de entrada, imposible (e indeseable) para Lyotard. Y todo deseo de identidad, seguridad, apropiación y encuentro de un espacio público «definido» cae, a sus ojos, bajo la sospecha de no traducir efectivamente sino una subterránea «llamada al orden». Lyotard parte, claro está, de otro designio: «Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible de la experiencia transparente y comunicable... Guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre» (*loc. cit.*, pág. 26). En este sentido, la estética de lo sublime que Lyotard esboza, radicalizando a Kant, repudia la impaciencia «transvanguardista» por liquidar la herencia de las vanguardias, pero también todo realismo «estabilizador» y todo academicismo: «El capitalismo tiene por sí solo tal poder de desrealizar los objetos habituales, los papeles de la vida social y las instituciones, que las representaciones llamadas «realistas» sólo pueden evocar la realidad en el modo de la nostalgia o de la burla... El clasicismo parece interdicto en un mundo en el que la realidad está tan desestabilizada que no brinda materia para la experiencia, sino para el sondeo y la experimentación» (*loc. cit.*, pág. 15). Enemiga del eclecticismo, en el que Lyotard no percibe sino «el grado cero de la cultura general contemporánea», la estética posmoderna aquí en juego tampoco se confunde con la estética «moderna» de lo sublime, que es *nostálgica*: «Es una estética que permite que lo impresentable sea alegado tan sólo como contenido ausente, pero la forma continúa ofreciendo..., merced a su consistencia reconocible, materia de consuelo y de placer». Lo posmoderno, en cambio, sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común

final alguna en términos de concordia del curso de la historia— como «sentimiento *du différend*»⁵⁶ que corona su larga reflexión sobre las disonancias irremediables de nuestro mundo, hunde sus raíces en alguna de las vetas profundas de la producción de *Socialisme ou barbarie*.

la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas, sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable» (*loc. cit.*, pág. 25). Lejos, pues, de interpretar lo sublime en términos de «elevación», Lyotard lo asume en su función intensificadora, potenciadora; algo que ocurre cuando la imaginación fracasa y no consigue un objeto capaz, aun cuando sólo sea en principio, de establecerse de acuerdo con un concepto. Lo que, en definitiva, no deja de remitir, a su vez, a la categoría, tan central para Lyotard, de *incommensurabilidad*. En el caso de Kant —del que, como ya hemos subrayado, parte un Lyotard convencido de que «en la estética de lo sublime encuentra el arte de lo moderno su fuente y la lógica de las vanguardias sus axiomas»—, de «incommensurabilidad de la realidad en relación con el concepto». Para una interesante consideración de los paralelismos entre la estética negativa de Adorno y la estética posmoderna de lo sublime de Lyotard, véase A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und post-moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985, esp. págs. 54 y sigs. Wellmer, que enjuicia la estética de Lyotard como modernismo estético *radical* o modernismo accedido a autoconsciencia —muy en sintonía con su interpretación del posmodernismo de la línea más o menos lyotardiana como autoilustración radical del legado ilustrado— percibe, con todo, entre ambos una diferencia central entre muchas similitudes. Diferencia resumible en la llamada de atención sobre la ausencia en Lyotard, de una ilusión última de reconciliación anticipada por la obra de arte, de una nostalgia última por algo «presente» en ella y sólo en ella...

56. Véase J.-F. Lyotard, *Le Différend*, *loc. cit.*, pág. 246. Véanse asimismo los reveladores párrafos finales de *El entusiasmo*, Barcelona, Gedisa, 1987.

La intencionalidad originaria de *La condición posmoderna* es, pues, de acuerdo con los datos disponibles y la factura misma de la obra, de orden *epistemológico* (en el sentido de una epistemología que hace tanto de la filosofía como de la sociología de la ciencia momentos suyos). Ahora bien —y ahí hay que cifrar uno de los secretos de la gran difusión de esta obra—, por mucho que *La condición posmoderna* sea un informe sobre el estado del saber en las sociedades industriales avanzadas, en las que la ciencia pasó a ser, hace ya mucho, la fuerza productiva central y el conocimiento tiende a ser traducido en cantidades de información de acuerdo con un imparable movimiento de puesta en circulación de los conocimientos según las mismas redes que la moneda, lo que está llevando a una (nueva) división de los mismos entre «conocimientos de pago» y «conocimientos de inversión», su radio efectivo se revela finalmente como mucho más amplio. No podía ser de otro modo, claro está, dada la decisión lyotardiana de operar de acuerdo con el principio de que «no se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece», una sociedad de cuyo funcionamiento es elemento central el saber mismo.⁵⁷ O también: «Saber y poder son dos caras de la misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que convie-

57. J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna*, loc. cit., pág. 33.

ne decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno». ⁵⁸

Desde estos supuestos, y de acuerdo con esta intención analítica en ampliación constante —como la fiebre evolutiva del propio Lyotard, cuyo pensamiento es una auténtica *work in progress*—, la sociedad y la cultura contemporáneas, en cuanto sociedad «postindustrial» y cultura «posmoderna», respectivamente, son definidas como aquéllas en las que la cuestión de la legitimidad se plantea de un modo *nuevo*. Esto es, más allá de los grandes relatos (o metarrelatos) legitimadores —sea cual fuere el modo de unificación con el que operaban— del pasado. Lyotard reconstruye este proceso de auge y decadencia de los grandes relatos de acuerdo con lo que podríamos llamar una nueva versión de la teoría de los estadios, en este caso tres. De acuerdo con ella, en las sociedades premodernas la función legitimadora —cohesionadora y unificante— correspondía a metarrelatos de orden mítico o religioso. A partir de la Modernidad, y tras la universalización de la compulsión fundamentalista —o justificacionista— propia de la ciencia natural exacta, toma cuerpo un nuevo paradigma de legitimación del saber y de su alvéolo social: la legitimación por y en orden a un discurso de «la» racionalidad, que, en este sentido, da cuerpo, para Lyotard, y es vehículo de una razón «totalizadora», máscara vi-

58. *Ibid.*, pág. 24.

sible del deseo de unidad, de reconciliación, de armonía universal... En realidad ese discurso es un metadiscurso, en la medida en que se trata de un discurso en el que es estipulada la forma pura del discurso justificado (o fundamentado) como tal, esa a la que deberán adecuarse cuantos discursos particulares aspiren a ser legítimos. Muchas son las figuras con las que históricamente se ha presentado ese metadiscurso: el relato ilustrado de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y del principio de la igualdad ante la ley (la «razón» ilustrada); el relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto (el Espíritu o la Razón absolutos del Idealismo); el relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la transformación revolucionaria, en clave socialista, de las relaciones capitalistas de producción; el relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial... pero *también* el «sistema» de los estructuralistas ortodoxos y de los teóricos de sistemas a la Luhmann y el discurso universal de la comunicación libre de dominio de las teorías del consensus dialógico de Habermas o Apel.

A la luz de la tesis central de Lyotard —fuertemente enraizada y razonada en su filosofía del lenguaje: esa filosofía pragmática de inspiración tardowittgensteiniana que alcanza su expresión mayor en *Le Différend*⁵⁹— del pluralismo irreductible

59. En la filosofía del lenguaje de Lyotard destacan, desde un principio, algunas tesis centrales: la propiamente ago-

de los juegos del lenguaje y de las formas de vida, así como del carácter, no menos irreductiblemente «local», de todos los discursos, acuerdos y legitimaciones, todas estas figuras de la razón total comparten, más allá de sus diferencias, unos supuestos básicos: la aspiración a la universalidad —a la validez universal— y la postulación y defensa de un medio homogéneo de la racionalidad situado por encima de todos los discursos particulares (esto es: por encima de los diferentes juegos lingüísticos). Nada tiene, pues, de extraño que Lyotard perciba la filosofía de Hegel como instancia

nística, según la cual «hablar es combatir, en el sentido de jugar»; la relativa a la constitución del lazo social, que asume como «hecho de jugadas de lenguaje», lo que no quiere decir, claro está, que para Lyotard toda relación social sea de ese orden, sino, simplemente, que los juegos del lenguaje son «el mínimo de relación exigido para que haya sociedad»; la de la existencia de una pluralidad de juegos del lenguaje heteromorfos y obedientes a procesos de constitución que en modo alguno pueden integrarse, más o menos reductivamente, en, ni menos derivarse de, un juego superior y/o unificante; la de que los argumentos son *acciones* —actos de lenguaje— en las que late una determinada fuerza, que es, en definitiva, la que condiciona su posible verdad; etc., etc. La sistematización de todo ello debe, no obstante, buscarse en *Le Différend*. Aquí Lyotard distingue, por ejemplo, precisando la noción wittgensteiniana de juego del lenguaje, entre «régimenes de frases» —normalmente heterogéneas: descriptivas, interrogativas, ostensivas, valorativas, prescriptivas...— y «géneros de discurso» —en ocasiones no menos inconmensurables: cognoscitivos, persuasivos, epidícticos, trágicos, cómicos, dítirámicos...—; tipifica las causas de los *différends*; recorre con soberana atención a los ejemplos históricos, las diferentes formas de argumentación; elabora una teoría de la proposición, del nombre y del «referente», etc., etc. Siempre, claro es, en clave *pragmática*.

que concentra en sí misma la modernidad especulativa y totalización simbólica de todos los relatos citados, relatos que remiten, generalmente, a un futuro que se ha de producir, esto es, a una Idea que se debe realizar (sea la del progreso, la de las luces, la de la libertad, la de la emancipación o el socialismo, etc.) y que ofrecen un marco proyectivo en el que ordenar «racionalmente» la infinidad de los acontecimientos.

Al igual que la razón ambiciosa de unidad y totalidad —de dación global de sentido— que vehiculan, estos relatos pierden, finalmente, su función legitimadora en el orden científico y en el social —a pesar de ciertas apariencias y de algún que otro rebrote⁶⁰— y con ello pierden su propia legitimación. No otro *factum* recubre, en el fondo, el rótulo de «lo posmoderno»...

Las raíces de esta des-legitimación se interrelacionan en un nada simple entramado del que Lyotard privilegia algunos componentes. Por ejemplo, el relativo al decurso de la institucionalización universitaria del saber. Lyotard reconstruye, en efecto, la sustancia de la universidad clásica alemana desde el punto de vista de su intento —razonado en claves diferentes, pero reducibles, en última instancia, a un *phylum* común— de unificar dos clases de discursos, el del conocer y el del querer, el denotativo de las ciencias, que aspira a la «verdad», al conocimiento «verdadero» de ese mundo

60. Apunto, claro es, a las propuestas habermasianas. Para una confrontación Lyotard/Habermas, véase M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

del que se ocupan las ciencias positivas, y el de la práctica ética, social y política, que comporta necesariamente decisiones y estipulación de obligaciones, es decir, «enunciados de los que no se espera que sean verdaderos, sino justos».⁶¹ Esta unificación es indispensable, en efecto, para la *Bildung*, para el tipo de formación a que aspira el proyecto humboldtiano, por ejemplo, «que consiste no solamente en la adquisición de conocimientos por los individuos, sino en la formación de un sujeto plenamente legitimado del saber y de la sociedad».⁶² Y así, el sujeto legítimo queda constituido a partir de la síntesis —supuestamente conseguida— entre la búsqueda de causas verdaderas en la ciencia y la persecución de fines justos en la vida moral y política: dos instancias que *no pueden dejar de coincidir*. En la variante hegeliana, es a la filosofía a la que incumbe la interrelación de instancias en un juego de lenguaje que las entrelaza «como momentos del devenir del Espíritu, y, por tanto, en una narración, o más bien metanarración racional».⁶³ Entre las muchas causas del fracaso de este empeño legitimador Lyotard destaca dos. La *pérdida de sentido* del espíritu científico acaecida a raíz de una autoaplicación —de consecuencias «nihilistas»— de la aspiración a verdad científica a esta misma verdad, que ya en su día descifró Nietzsche, con la conocida *desfun-*

61. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, loc. cit., pág. 65.

62. *Ibid.*, pág. 65.

63. *Ibid.*, pág. 66.

damentación: «La jerarquía especulativa de los conocimientos deja lugar a una red inmanente y por así decir “plana” de investigaciones cuyas fronteras respectivas no dejan de desplazarse. Las antiguas “facultades” estallan en instituciones y fundaciones de todo tipo; las universidades pierden su función de legitimación especulativa». ⁶⁴ Y, en segundo lugar, la evidencia de la imposibilidad de contar con un metadiscurso universal: a la ciencia ya no le es posible legitimar, en cuanto metalenguaje último, todas las otras formas de conocimiento y de acción. También aquí imperan la desfundamentación y el pluralismo: «En esta diseminación de los juegos de lenguaje, el que parece disolverse es el propio sujeto social. El lazo social es lingüístico, pero no está hecho de una única fibra. Es un cañamazo donde se entrecruzan al menos dos tipos, en realidad un número indeterminado, de juegos de lenguaje que obedecen a reglas diferentes». O: «La ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje. Por ejemplo, el de la prescripción se le escapa. Pero ante todo no puede legitimarse en sí misma como suponía la especulación». ⁶⁵ La no pertinencia del intento habermasiano de rescatar la idea de una emancipación de la humanidad como sujeto universal por la vía de la reglamentación de las «jugadas» permitidas en todos los juegos, con la consiguiente delegación de la legitimación de los enunciados a su contribución a esa emancipación,

64. *Ibid.*, pág. 75.

65. *Ibid.*, pág. 77.

hunde aquí también sus raíces. El consenso no puede, en efecto, ser para Lyotard más que «un estado de las discusiones, nunca su fin. Este es más bien la paralogía». Y, por otra parte, la heteromorfía de los juegos del lenguaje y su procedencia de reglas pragmáticas heterogéneas impide, a sus ojos, aceptar que todos los interlocutores puedan ponerse de acuerdo «acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos de lenguaje». ⁶⁶ En su estado actual, el propio saber —en algo así, para Lyotard, como una «revolución permanente»— refuerza esta conclusión: «Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fracta, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia posmoderna hace la teoría de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica». ⁶⁷

Imposible no citar, por último, la glosa —en este catálogo de causas de la caída de los grandes relatos legitimadores— que en *La posmodernidad (explicada a los niños)* se dedica al ideal emancipatorio del progreso: «La promesa de libertad es para todos nosotros el horizonte del progreso y su legitimación. Todos conducen o creen conducir hacia una humanidad transparente para sí misma, hacia una ciudadanía mundial... La clase política continúa discurrendo de acuerdo con la retórica de la emancipación. Pero no

66. *Ibid.*, pág. 117.

67. *Ibid.*, pág. 107.

consigue cicatrizar las heridas infringidas al ideal "moderno" durante casi dos siglos de historia. No es la ausencia de progreso, sino, por el contrario, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del norte y la pobreza del sur, la desculturación general con la crisis de la Escuela, es decir, de la transmisión del saber...».⁶⁸

Inseparable de todo este proceso de deslegitimación de los grandes relatos legitimadores es, en fin, esa «liquidación» del proyecto moderno que —frente a un Habermas que lo considera, simplemente, como aún no consumado, «*unvollendet*»—, subraya Lyotard. En un caso límite, «Auschwitz» nos procuraría fundamento más que suficiente para razonar la «no realización» trágica de la Modernidad. Y, sin embargo, «la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana, es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a la vez, simula que ha de realizarlo».⁶⁹ La manera en que, finalmente, se ha impuesto ésta por entero en un mundo dominado por el *criterio de performatividad* del sistema social: el único criterio *visible* de pertinencia admitido...⁷⁰

68. *La posmodernidad (explicada a los niños)*, loc. cit., págs. 97-98.

69. *Ibid.*, pág. 30.

70. Lyotard analiza agudamente el *modus operandi* de este criterio allí donde considera que más radicalmente se ha impuesto en su función legitimadora: en la investigación

* * *

Se ha hablado, en ocasiones, del «pesimismo» de Lyotard. De hecho, él mismo ha apuntado esa posible consecuencia de sus análisis: «Se puede sacar de este estallido», de esta diseminación de los juegos de lenguaje, de ese proceso en el que nuevos lenguajes se añaden a los antiguos a la vez que surgen los lenguajes-de-máquina, las ma-

y en la enseñanza. En efecto: «La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante profesionalista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino: ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender?» (*La condición posmoderna*, pág. 94). De este modo, pues, la relación con el saber que mantienen enseñantes, estudiantes, *savants* e investigadores ya no es «la de la realización de la vida del espíritu o la de la emancipación de la humanidad; es la de los utilizadores de unos útiles conceptuales y materiales complejos y la de los beneficiarios de esas actuaciones. No disponen de un metalenguaje ni de un metarrelato para formular la finalidad y el uso adecuado. Pero cuentan con el *brain storming* para reforzar las actuaciones» (*ibid.*, pág. 96). Desde el punto de vista de la optimización de las actuaciones como instancia legitimadora del sistema, de todo sistema regulado, y dado que la enseñanza y la investigación tienden cada vez más a no ser ya sino un subsistema del sistema social, el criterio de performatividad ofrece, por lo demás, «ventajas» que Lyotard no duda en catalogar: «Excluye, en principio, la adhesión a un discurso metafísico, requiere el abandono de las fábulas, exige mentes claras y voluntades frías, sitúa el cálculo de las interacciones en el puesto de la definición de las esencias, hace asumir a los jugadores la responsabilidad, no sólo de los enunciados, sino también de las reglas a las que los someten para hacerlos aceptables. Saca a plena luz las funciones pragmáticas del saber...» (*ibid.*, pág. 112).

trices de teoría de los juegos..., «una impresión pesimista: nadie habla todas esas lenguas, carecen de metalenguaje universal, el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia, se ha hundido en el positivismo de tal o tal otro conocimiento particular, los *savants* se han convertido en científicos, las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas que nadie domina, y por su parte, la filosofía especulativa o humanista sólo anula sus funciones de legitimación, lo que explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o la reducción al estudio de lógicas o historias de las ideas allí donde ha desistido por realismo». ⁷¹ Y, sin embargo, no ha dejado de subrayar el lado positivo de toda esta *pérdida de universalidad* y todo este *aumento de la complejidad*: la ampliación del ámbito de lo que puede saberse y de lo que puede decirse y la consiguiente incitación constante a «hacer que la humanidad esté en condiciones de adaptarse a unos medios de sentir, de comprender y de hacer muy complejos» en la mayoría de los dominios, incluido el de la vida cotidiana, unos medios que «exceden lo que (ella misma) reclama». ⁷² Desde el supuesto, claro está, de una re-definición del «saber», de ese saber científico «posmoderno» en cuya pragmática percibe Lyotard —de manera no precisamente pesimista— «poca afinidad con la búsqueda de

71. *La condición posmoderna, loc. cit.,* pág. 77.

72. *La posmodernidad explicada..., loc. cit.,* pág. 99.

performatividad». ⁷³ Este saber redefinido como «investigación de inestabilidades», por ejemplo, no produce lo conocido, sino lo desconocido, «sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor *performance*, sino el de la diferencia comprendida como paralogía». Y remite, en definitiva, al modelo del «sistema abierto», un sistema cuya inestabilidad principal da más posibilidades al disenso que al consenso. A esta luz el disenso se revela, pues, como *innovativo* y *creador*, a diferencia del consenso, que tiende a la clausura del horizonte y al conservadurismo, dado —además— su silenciamiento de los antagonismos irreductibles y su tendencial reabsorción de la diversidad en una falsa unidad. ⁷⁴ En cualquier caso, la reconstrucción de la pragmática del saber científico posmoderno a que procede Lyotard en los capítulos finales de su obra parte del supuesto de que en la medida en que es *diferenciadora*, «la ciencia ofrece en su pragmática el antimodelo del

73. *La condición posmoderna, loc. cit.,* pág. 99.

74. En el límite, el primado del consenso se le aparece a Lyotard como «terrorista», como lo es, a sus ojos, el comportamiento del sistema descrito por Luhmann: «Se entiende por terror la eficiencia obtenida por la eliminación o por la amenaza de eliminación de un «compañero» del juego de lenguaje a que se jugaba con él. Este «compañero» se callará o dará su asentimiento, no porque sea rechazado, sino porque se le amenaza con ser privado de jugar... (el terror) dice: adapte sus aspiraciones a nuestros fines, si no...» (*La condición posmoderna, pág. 114*). Y como lo es, también, la teoría habermasiana de la «situación ideal de habla» y de la búsqueda de un consenso universal por medio del *Diskurs* o diálogo de argumentaciones.

sistema estable».⁷⁵ Otra cosa es, por supuesto, la deuda que esa reconstrucción pueda tener con el énfasis principal de Lyotard en el pluralismo y la inconmensurabilidad, con esa agonística general de la que parte y de la que no deja de extraer —paralelamente a como hace Habermas con su propia «pragmática universal»— sus conceptos (¿analíticos, explicativos, taxonómicos, meramente descriptivos...?).

También cabría señalar alguna vacilación —o indeterminación— en Lyotard en orden a su propia posición respecto de esa presunta «condición posmoderna», de la que explícitamente, aunque acaso con no demasiada autocoherencia, dice que es «tan extraña al desencanto como a la positividad ciega de la deslegitimación».⁷⁶ En los pasos finales de *La condición posmoderna* Lyotard declara, por ejemplo, que es preciso llegar a una idea y una práctica de la justicia «que no esté ligada a las del consenso», ese consenso que violenta la radical heterogeneidad de los juegos y de las reglas y violenta la fuerza innovadora del disenso. Pues bien: «El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje es un primer paso en esta dirección. Implica, evidentemente, la renuncia al terror, que supone e intenta llevar a cabo su isomorfismo. El segundo es el principio de que, si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las «jugadas» que se hacen, ese consenso *debe* ser local, es decir, obtenido de

75. *La condición posmoderna*, loc. cit., pág. 115.

76. *Ibid.*, pág. 10.

los «jugadores» efectivos y sujeto a una eventual rescisión. Se orienta entonces hacia multiplicidades de metaargumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metadescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo». ⁷⁷ O en formulación algo más gráfica: «Reconocer a la multiplicidad o inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje relacionados entre sí su autonomía, su especificidad, no reducirlos unos a otros; seguir una regla que a pesar de todo no dejaría de ser una regla general: “dejad jugar... y dejadnos jugar en paz”». ⁷⁸ Que la caracterización de la posición de Lyotard como un «liberalismo político postutópico» ⁷⁹ tiene, a la luz de lo anterior, alguna plausibilidad, es cosa que cae por su peso. Como sería también el caso si lo sugerido fuera, a este mismo efecto caracterizador, algo así como un neo-contractualismo. O una forma sutil de positivismo, no tan ajena, por cierto, a la (cuanto menos argüible) de su período «libidinal». Y, sin embargo, su constante atención a las heridas incicatrizables y a los «diferendos» (como el planteado entre el pueblo judío aniquilado y sus verdugos nazis, de lenguajes y argumentaciones literalmente inconmensurables, pero con una suerte de inconmensurabilidad que se cobra víctimas bien claras, o el existente a propósito de la consideración de la fuerza de trabajo como una mercancía más por un juego de lenguaje

77. *Ibid.*, pág. 118.

78. Conversación entre J. F. Lyotard y J. P. Dubost, en *Tod der Moderne*, *loc. cit.*, pág. 131.

79. A. Wellmer, *op. cit.*, pág. 53.

que, siendo el de una de las partes, veda al trabajador la verbalización *significativa*, en ese juego, de la sinrazón que sufre); su conciencia de los «abismos de la heterogeneidad» que silencian las filosofías de la historia del XIX y del XX, su insistencia —que el mismo Popper podría hacer, por ejemplo, suya— en cómo «los pasos prometidos por las grandes síntesis doctrinales terminan en sangrientos callejones sin salida»,⁸⁰ todo ello, en fin, lleva más bien a situar a Lyotard, con su constante crítica de todo primado del «sistema» y de la «totalidad», de toda lógica-de-la-identidad reductivista, y su razonada propuesta de una *alternativa del disenso*, en paisajes algo más radicales.⁸¹ Acaso no demasiado definidos, desde luego. Pero difícilmente podría ser de otro modo dado su cultivo de la conciencia crítica y de la lucidez sobre las grandes escisiones de nuestro mundo y, a la vez, su renuncia a toda perspectiva utópica de transformación del mismo, al menos en el sentido de las viejas doctrinas de la emancipación o del progreso. Pero nadie como él mismo para explicitar esa *vigilante* indeterminación —que tal vez habría, vistas las cosas desde un ángulo más amplio, que retrotraer al general desconcierto del pensamiento crítico tras el «diluvio» de las dos últimas décadas—: «La pro-

80. J. F. Lyotard, *Le Différend*, loc. cit., pág. 258.

81. A esta defensa de los fueros de lo irreductible hay que allegar la crítica explícita de la destrucción de las tradiciones locales por las condiciones capitalistas y su expansionismo homogeneizador desarrollada por Lyotard en *Le mur du Pacifique*, París, Galilée, 1979.

mesa de emancipación era recordada, defendida, expuesta por los grandes intelectuales, categoría surgida de las Luces, guardiana de los ideales y de la república. Quienes en nuestros días quisieron perpetuar esta tarea», negándose a reconocer y profundizar en la magnitud de la crisis, «con sólo encarar una resistencia mínima a todos los totalitarismos y que, imprudentemente, han designado la causa justa en el conflicto de las ideas entre ellas o de los poderes entre ellos, los Chomsky, los Negri, los Sartre, los Foucault, se equivocaron dramáticamente. Los signos del ideal se han embrollado».⁸²

¿Cinismo? No ha dejado tampoco, claro está, de apuntarse tal sospecha a propósito de esta (presunta) atmósfera de «indeterminación» lyotardiana que acabamos de glosar... Sólo que no se trataría sino, a lo sumo, de un cinismo modulado —y, en este sentido, «superado»— por *la pasión de la resistencia*. De la resistencia, tras la caída de la metafísica, que no cabe ignorar, y desde un racionalismo propiamente crítico, al pragmatismo ambiental, que «bajo su apariencia liberal no es menos hegemónico que el dogmatismo»;⁸³ una resistencia que implica la lucha contra la pseudorracionalidad impuesta por el capitalismo, contra el principio de performatividad irrestricta, por el momento del disenso en el proceso de construcción de los conocimientos dentro de la comunidad ilustrada, por las «justas disociaciones», que fun-

82. *La posmodernidad explicada...*, loc cit., págs. 111-112.

83. *Ibíd.*, pág. 84.

dan una «política de las micrologías semejantes a la mirada de Adorno y «trazan una línea de resistencia inmediata contra el «totalitarismo» presente»,⁸⁴ por la activación de los «diferendos», para los que reclaman «justicia». Lo que significa «instituir nuevos destinatarios, nuevos destinadores, nuevas significaciones, nuevos referentes, para que la sinrazón pueda expresarse y para que el querellante deje de ser una víctima.»⁸⁵

Trazar, en fin, una línea de resistencia al «desfallecimiento» moderno, en esta coyuntura de desaparición de los intelectuales en sentido tradicional (Voltaire, Zola, Sartre...) y de los partidos, cuya época ha pasado y en este mundo en el que el éxito consiste, ante todo, en *ganar tiempo*, exactamente lo que no procura el pensamiento, que más bien hace perderlo.⁸⁶ En ese marco inserta, en cualquier caso, el propio Lyotard su *alternativa del disenso*.

* * *

Los textos cuya traducción castellana presentamos hoy corresponden a cuatro conferencias impartidas en la Sorbona parisina en el otoño de 1964. Su verdadero objeto no es *prima facie* tanto la filosofía, como el filosofar, lo que no deja de tener su coherencia. Y, en este caso, enriquecida con esa (futura) constante lyotardiana de atención a los grandes fines de la razón humana, por decirlo al modo de Kant. Lo que hace de ellos, en

84. *Ibid.*, pág. 86.

85. *Le Différend*, *loc. cit.*, pág. 29.

86. Véase *La posmodernidad explicada*, *loc. cit.*, pág. 47.

definitiva, un ejercicio estimulante de introducción en la práctica misma del pensamiento crítico. Los futuros temas de Lyotard —desde el deseo al lenguaje y su primariedad— están ya todos aquí. Y su contexto es el de una «filosofía de la sospecha», fuertemente crítica de las (falsas) instancias «ideológicas», calcinadora de las pseudorracionalizaciones al uso, que emite signos de futuro...

No se trata, sin embargo, de limitar y condicionar al sentido actual de la figura de Lyotard el valor de estos textos. Lo que tampoco constituiría, de todos modos, una limitación restrictiva, dado que a la naturaleza de la cosa corresponde su historia, como es bien sabido, y nada tan instructivo como los recorridos genéticos... Incluso a propósito de un continente teórico tan polimorfo, tan hirviente y desasosegado, tan en movimiento constante como el lyotardiano. No. Estos textos constituyen por sí mismos lo que dicen constituir: una introducción *desde dentro* al filosofar. Y una introducción que escoge la vía privilegiada de la autoconsciencia misma del filosofar —de la metafilosofía, si se prefiere— como marco idóneo para su ejercicio y despliegue. Largamente acreditada, tampoco en este caso defraudará esa vía al lector afín. O, al menos, así nos atrevemos a suponerlo aquí.

JACOBO MUÑOZ

Universidad Complutense de Madrid

*Cuatro conferencias dadas a los estudiantes de
Propedéutica en la Sorbona (octubre-noviembre
de 1964)*

1. ¿POR QUE DESEAR?

Es una costumbre de los filósofos iniciar su enseñanza mediante la pregunta ¿qué es la filosofía? Año tras año, en todos los lugares donde se enseña, los responsables de la filosofía se preguntan: ¿dónde se halla?, ¿qué es? Freud coloca entre los actos fallidos el hecho de «no lograr encontrar un objeto que se había colocado en algún lugar». La lección inaugural de los filósofos, que se repite una y otra vez, tiene cierta semejanza con un acto fallido. La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está. Aparece y desaparece: se oculta. Un acto fallido es también la ocultación de un objeto o de una situación para la conciencia, una interrupción en la trama de la vida cotidiana, una discontinuidad.

Al preguntarnos no «¿qué es la filosofía?», sino «¿por qué filosofar?», colocamos el acento sobre la discontinuidad de la filosofía consigo misma,

sobre la posibilidad para la filosofía de estar ausente. Para la mayoría de la gente, para la mayoría de ustedes, la filosofía está ausente de sus preocupaciones, de sus estudios, de su vida. Incluso para el mismo filósofo, si tiene necesidad de ser continuamente recordada, restablecida, es porque se hunde, porque se le escapa entre los dedos, porque se sumerge. ¿Por qué pues filosofar en vez de *no* filosofar? El adverbio interrogativo *por qué* designa, al menos mediante la palabra *por* de la que está formado, numerosos matices de complemento o de atributo: pero esos matices se precipitan todos en el mismo agujero, el abierto por el valor interrogativo del adverbio. Este dota a la cosa cuestionada de una posición admirable, a saber, que podría no ser lo que es o, sencillamente, no ser. «Por qué» lleva en sí mismo la destrucción de lo que cuestiona. En esta pregunta se admiten a la vez la presencia real de la cosa interrogada (tomamos la filosofía como un hecho, una realidad) y su ausencia posible, se dan a la vez la vida y la muerte de la filosofía, se la tiene y no se la tiene.

Pero el secreto de la existencia de la filosofía pudiera estribar precisamente en esta situación contradictoria, contrastada. Para entender mejor esta relación eventual entre el acto de filosofar y la estructura presencia-ausencia, conviene examinar, aunque sea rápidamente, qué es el *deseo*; porque en filosofía hay *philein*, amar, estar enamorado, desear.

Respecto del deseo quisiera indicarles solamente dos temas:

1. Hemos adquirido la costumbre —y la filosofía misma, en la medida en que acepta una cierta manera de plantear los problemas, ha adquirido la costumbre— de examinar un problema como el del deseo bajo el ángulo del sujeto y del objeto, de la dualidad entre quien desea y lo deseado; hasta el punto de que la cuestión del deseo se convierte fácilmente en la de saber si es lo deseable lo que suscita el deseo o, por el contrario, el deseo el que crea lo deseable, si uno se enamora de una mujer porque ella es amable, o si es amable porque uno se ha enamorado de ella. Debemos entender que esta manera de plantear la cuestión pertenece a la categoría de la causalidad (lo deseable sería causa del deseo, o viceversa), que pertenece a una visión dualista de las cosas (por una parte está el sujeto y por otra el objeto, cada uno de ellos dotado de sus propiedades respectivas) y, por lo tanto, no permite afrontar seriamente el problema. El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo *otro* (el objeto, si se prefiere, pero precisamente, ¿es el objeto deseado en apariencia el que de verdad lo es?) está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia. Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo tampoco lo desearía. Si se vuelve a los conceptos de sujeto y de objeto, el movimiento del deseo hace aparecer el supuesto objeto como algo que ya está ahí,

en el deseo, sin estar, no obstante, «en carne y hueso», y el supuesto sujeto como algo indefinido, inacabado, que tiene necesidad del otro para determinarse, complementarse, que está determinado por el otro, por la ausencia. Así, pues, por ambas partes existe la misma estructura contradictoria, pero simétrica: en el «sujeto», la ausencia del deseo (su carencia) en el centro de su propia presencia, del no-ser en el ser que desea; y en el «objeto» una presencia, la presencia del que desea (el recuerdo, la esperanza) sobre un fondo de ausencia, porque el objeto está allí como deseado, por lo tanto como poseído.

2. De ahí se desprende nuestro segundo tema. Lo esencial del deseo estriba en esta estructura que combina la presencia y la ausencia. La combinación no es accidental: existe el deseo en la medida que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más que esta fuerza que mantiene juntas, sin confundirlas, la presencia y la ausencia.

Sócrates cuenta en el *Banquete* que Diotima, una sacerdotisa de Mantinea, le describió así el nacimiento del amor, Eros: «Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, em-

briagado de néctar —pues aún no existía el vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse hacer un hijo por Poros. Se acuesta a su lado y fue así como concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza, un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella.*

La condición, el destino de Eros procede, evidentemente, a decir de Diotima, de su herencia: «Siendo, pues, hijo de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre al raso y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y un sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive,

* Platón, *Diálogos*, III. Madrid, Editorial Gredos, 1986, págs. 248-249.

cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico.» *

El relato de Diotima, el mito del nacimiento de Eros, está dotado sin duda de una gran fecundidad. Fijémonos al menos en esto:

— Primero, el tema según el cual Eros es engendrado el mismo día en que Afrodita, la Belleza, su objeto en definitiva, viene al mundo; hay una especie de co-nacimiento del deseo y de lo deseable.

— Después, esta idea de que la naturaleza de Eros es doble; no es dios, no es hombre, participa de la divinidad por parte de su padre, que se sentaba a la mesa de los dioses y estaba henchido (henchido de bebida) por la borrachera divina del néctar, es mortal por parte de su madre, que mendiga, que no se basta a sí misma. Así pues es vida y muerte, y Platón insiste en la alternancia de la vida y de la muerte en la vida de Eros. Es como el avé fénix, «si muere una tarde, a la mañana siguiente resurge de sus cenizas» (Apollinaire: Canción del mal amado, *Alcools* 118). Se puede ir incluso un poco más lejos: el deseo, por ser indigente, tiene que ser ingenioso, mientras que sus hallazgos terminan siempre por fracasar. Eso quiere decir que Eros continúa bajo la ley de la Muerte, de la Pobreza, tiene permanentemente necesidad de escapar de ella, de rehacer su vida, precisamente porque lleva la muerte en sí mismo.

* *Ibid.*, pág. 249.

— Finalmente el deseo es hombre y mujer a la vez que vida y muerte. Eso quiere decir que en el texto de Platón la pareja de opuestos vida-muerte se identifica, al menos en cierto modo, con la pareja de opuestos macho-hembra. El padre de Eros simboliza lo que en el deseo acerca el amor a su objeto, su encuentro, mientras que su madre, la pobreza, encarna lo que los mantiene separados. En este texto la atracción es viril y el rechazo femenino. No podemos ahora profundizar en este punto, pero debemos recordar al menos que Eros, por más que sea del sexo masculino, en realidad es hombre y mujer.

Serge Leclaire, discípulo del doctor Jacques Lacan, en un trabajo para la Société Française de Psychanalyse (mayo de 1956, *La Psychanalyse*, 2, 139 y sigs.), caracterizaba el síntoma de la histeria por el interrogante no formulado: ¿Soy hombre o mujer?, mientras que, según él, el síntoma de la obsesión consistiría en la pregunta: ¿Estoy vivo o muerto? De este modo, encontramos en la interpretación moderna de las neurosis la idéntica doble ambigüedad que Diotima encuentra en Eros: la de la vida y la del sexo. La enfermedad actúa sobre esta incertidumbre como un revelador: el enfermo no consigue clasificarse aquí o allá, situarse en la vida o en la muerte, en la virilidad o en la feminidad. La revelación que nos depara la enfermedad no sólo nos proporciona la prueba de la actualidad de Platón, no sólo manifiesta hasta qué punto la búsqueda freudiana es un eco de los problemas centrales de la filosofía, sino que tam-

bién nos ayuda a comprender que el *sí* y el *no*, que el binomio contrastado, como dice Leclair, binomio cuyos polos se distancian en la neurosis, gobierna nuestra vida (y no sólo nuestra vida amorosa), que incluso cuando estamos en el anverso de las cosas, de nosotros mismos, de los otros, del tiempo o de la palabra, su reverso no deja de estar presente ante nosotros: «cualquier relación a la presencia tiene lugar sobre un fondo de ausencia» (Lacan). Así, pues, el deseo, que por esencia contiene esta oposición en su conjunción, es nuestro Maestro.

¿Es necesario que nos preguntemos qué hay que entender por deseo, y de qué hablamos cuando hablamos de él?

Ya habrán comprendido ustedes que es preciso que nos libremos de la idea corriente, heredada, de que haya una esfera del Eros, de la sexualidad, aparte de las demás. Según ella, tenemos una vida afectiva con sus problemas específicos, una vida económica con los suyos, una vida intelectual consagrada a cuestiones especulativas, etc. Evidentemente esta idea no sale de la nada. Intentaremos explicarnos al respecto más adelante. Pero si, por ejemplo, la obra de Freud ha tenido y sigue teniendo el eco que ya conocen ustedes, sin duda alguna, no es por haber visto la sexualidad por doquier, lo cual no es más esclarecedor que ver por doquier la economía como hacen algunos marxistas, sino porque ha comenzado a poner en comunicación la vida sexual con la vida afectiva, con la vida social, con la vida religiosa, en la medida en que la ha

sacado de su ghetto, y ello sin reducir las demás actividades a la libido, sino profundizando la estructura de las conductas y comenzando a revelar una simbología quizá común a todas ellas.

Para seguir con nuestro tema, que es el de la relación del deseo con el contraste entre atracción y repulsión, podríamos ilustrarlo con numerosos ejemplos. Así, permaneciendo muy cerca del tema Eros, para comenzar y para interesar de cerca a los más literatos de entre ustedes, lo que cuenta Proust en *La fugitiva* es el deseo, pero con un matiz particular, el deseo en su crepúsculo, es Eros en tanto que hijo de Pobreza, el peso de la muerte en el deseo; lo que Proust describe y analiza es el paroxismo de la separación, la separación duplicada: la que es consecuencia de la muerte de Albertina, a la cual hay que añadir la que alimentaba —entre Marcel y la joven cuando ésta aún vivía— los celos de Marcel. La muerte de Albertina crea una determinación particular del deseo que es el duelo; pero no suprime el deseo, puesto que los celos continúan infundiendo la sospecha hacia la muerta; ahora bien, los celos son una especie de condena a muerte de la mujer viva, un rechazo de su presencia. Tras la mujer presente yo veo *la misma mujer distinta*; destruyo su presencia y forjo de ella una imagen que no conozco. La ausencia que, debido a la sospecha de Marcel, existía ya cuando Albertina estaba presente, se duplica con la ausencia que resulta de su muerte y que es alimentada por la presencia persistente de la joven.

He aquí, si ustedes quieren, una ilustración inmediata y un ejemplo accesible del deseo. Pero está bien claro que todo el libro, toda *La búsqueda del tiempo perdido*, se inserta en la misma luz crepuscular; no es sólo una mujer a la que no se consigue tener en carne y hueso, es también una sociedad que se deshace, los otros a quienes la edad hace irreconocibles, y, ante todo, un tiempo que esparce sus momentos en vez de mantenerlos unidos. Dejemos el crepúsculo, la lección que sin duda quiere darnos Proust con su libro, y quedémonos con uno de estos temas, al que los más historiadores de entre ustedes pueden ser sensibles, el tema según el cual la historia y la sociedad contienen también la alternativa de la atracción y de la repulsa y que, por lo tanto, muestran la evidencia del deseo. No sería demasiado aventurado leer la historia de Occidente como el movimiento contradictorio en el cual la multiplicidad de las unidades sociales (de los *individuos*, o de los *grupos*, por ejemplo de las clases sociales) busca y falla su reunión consigo misma. Esta historia está marcada hasta el día de hoy por la alternativa, tanto dentro de las sociedades como entre ellas, de la dispersión y de la unificación, y esta alternativa es completamente homóloga a la del deseo. Así como Eros necesita todo el ingenio que ha heredado de los dioses a través de su padre para no caer en la indigencia, así también, puesto que la civilización está amenazada de muerte, es decir de indigencia de valores, y la sociedad está amenazada de discontinuidad, de interrupción

de la comunicación entre sus partes, nada hay definitivamente logrado y tanto la una como la otra tienen una permanente necesidad de ser reconquistadas, de juntarse en ese impulso que, como dice Diotima del hijo de Poros, «avanza con todas sus fuerzas sin reparar en obstáculos». En tanto que socialidad e historicidad, nosotros también vivimos sobre un fondo de muerte y pertenecemos también al deseo. Debe quedar claro pues que por la palabra deseo entendemos la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro.

Creo que ahora podemos volvernos hacia la filosofía y comprender mejor de qué modo ella es *philein*, amor, probando en ella las dos características que hemos distinguido hablando del deseo.

Al final del *Banquete*, Alcibíades, ebrio (y como él mismo afirma: la verdad está en el vino), hace el elogio de Sócrates, junto al que ha venido a acostarse. Nos interesa un fragmento de ese retrato, a nosotros que intentamos comprender por qué filosofar; es el fragmento en que Alcibíades cuenta lo siguiente: convencido de que Sócrates está enamorado de él, puesto que al filósofo se le ve buscar asiduamente la compañía de bellos jóvenes, decide ofrecerle la ocasión de sucumbir; y Sócrates, frente a esta ocasión, le explica su situación del modo siguiente: en fin, dice Sócrates, tú has creído encontrar en mí una belleza más extraordinaria aún que la tuya, de otro orden, oculta, espiritual; y tú quieres intercambiarla, tú quieres darme tu be-

lleza para tener la mía; eso sería un buen negocio para ti, si al menos yo poseyera realmente esa belleza oculta que tú sospechas; sólo que no es seguro; debemos reflexionar juntos. Alcibíades cree entender que Sócrates acepta el trato, tiende sobre él un manto y se desliza junto a él. Pero en toda la noche no pasa nada, cuenta Alcibíades, ¡nada que no hubiera pasado «de haber dormido con mi padre o con un hermano mayor». Y Alcibíades añade: «El resultado es que no había manera de enfadarme y dejar de frecuentarle, ni de descubrir de qué modo podría conducirlo hacia mi propósito (...)? No encontraba una salida, yo era su esclavo como nunca nadie lo ha sido de alguien, no hacía más que girar en torno a él como un satélite» (*Banquete* 219 d-e).

Mediante este relato Alcibíades nos describe un juego, el juego del deseo, y nos revela con una maravillosa inocencia la posición del filósofo en este juego. Examinémoslo un poco más detenidamente.

Alcibíades cree a Sócrates enamorado de él, pero él desea lograr que Sócrates le «diga absolutamente todo lo que sabe» (217 a). Alcibíades propone un intercambio: él concederá sus favores a Sócrates, Sócrates responderá dándole a cambio su sabiduría.

Asediado por esta estrategia, ¿qué puede hacer Sócrates? Busca el modo de neutralizarla, y, tal como veremos, la respuesta queda bastante ambigua.

Sócrates no rehúsa la proposición de Alcibíades.

des, no refuta su argumentación. Ninguna burla respecto a la hipótesis, necesariamente un poco presuntuosa, de que Sócrates está enamorado de Alcibíades; ninguna indignación ante la propuesta de un intercambio; apenas una pizca de ironía sobre el «sentido de los negocios» de Alcibíades.

Lo que hace Sócrates, ni más ni menos, es poner en tela de juicio este «negocio redondo», y preguntarse en voz alta dónde está la ganancia: eso es todo. Alcibíades quiere cambiar lo visible, su belleza, por lo invisible, la sabiduría de Sócrates. Al hacer esto corre un enorme riesgo: porque puede suceder que, si no hay sabiduría, no obtenga nada a cambio de sus favores. Este negocio redondo es una apuesta, no un en paz o doble, sino, en el mejor de los casos, un en paz, y en el peor, una dura pérdida. ¡Es arriesgado!

Como ven, es como si Sócrates tomase las cartas de Alcibíades después de haber enseñado las suyas y le mostrase que esas cartas no le permiten ganar con seguridad, que la situación no es la de una compra al contado, sino la de una compra a crédito en la que el deudor, Sócrates en este caso, no es solvente a ciencia cierta. Sócrates ha mostrado su juego, pero resulta que él «no tiene juego». Respecto de la estrategia de Alcibíades, ya no puede suceder nada, puesto que esta estrategia se basa en el intercambio de la belleza por la sabiduría, y Sócrates declara no estar seguro de poder corresponder. Pero Alcibíades interpreta esta declaración como un regateo, por ello reitera, esta vez mediante gestos en vez de palabras, su primera

propuesta. Pero bajo el manto no encuentra un amante, sino, como él mismo dice, ¡un padre! Sócrates permanece pues a la expectativa y Alcibíades queda en el error.

Alcibíades permanece en el error hasta el final de su relato, cuando interpreta de nuevo la actitud de Sócrates como una estrategia superior a la suya; él quería conquistar al filósofo y es conquistado; dominarle (puesto que así poseería su propia belleza y la sabiduría obtenida de Sócrates), pero finalmente él es su esclavo. Sócrates ha sido más astuto que él, le ha pillado; los papeles que Alcibíades atribuía a Sócrates y a sí mismo al comienzo de la partida se han invertido: el amante ya no es Sócrates, es Alcibíades.

Incluso se puede decir que al presentar la historia de esta manera ante Sócrates, precisamente cuando está tumbado a su lado como sucede en la noche de la que nos habla, no hace sino repetir el mismo desvarío que le empujó a hacer su primera propuesta. Va un poco más lejos, pero persiste en la misma estrategia; quiere convencer a Sócrates de que está totalmente vencido, sin defensa, y por consiguiente sin peligro, y que ciertamente esta vez Sócrates no tiene por qué temer, o, si prefieren, de que tiene todas las de ganar haciendo el intercambio. Es como el mercader de alfombras que corre tras el comprador obstinado en su oferta de 50.000 para decirle: tened, os la *regalo* por 55.000.

Pero esta comparación que aflora espontáneamente nos obliga a reflexionar: ¿es de verdad un

error, un desvarío por parte de Alcibíades? ¿No se trata más bien de que Alcibíades, al insistir en la actitud inicial, trata de desbaratar el juego socrático? A fin de cuentas, el esclavo es el amo del amo (Hegel). Y la mejor jugada de la pasión consiste en que, si no puede obtener quitando, está dispuesta a conquistar dándose. De hecho Alcibíades juega su juego, y, a su manera, lo hace bien, porque, finalmente, Sócrates fracasa: no ha sido capaz de que Alcibíades acabe aceptando la neutralización que le proponía.

¿Qué quiere, pues, el filósofo? Cuando declara no estar seguro de poseer la sabiduría, ¿lo hace sólo para atraer mejor a Alcibíades? ¿Es Sócrates sólo un seductor más sofisticado, un jugador más sutil que entra en la lógica del otro y le prepara la trampa de una debilidad fingida? Eso es lo que cree Alcibíades, y eso es lo que Alcibíades mismo, como acabamos de decir, intenta hacer. Eso es lo que creerán también los atenienses, que no querrán dejarse convencer de que Sócrates no tiene otro propósito que el de interrogarles acerca de sus actividades, de sus virtudes, de su religión, de su ciudad, y que le harán sospechoso de introducir de tapadillo nuevos dioses en Atenas, para terminar decidiendo su muerte.

Sócrates sabe bien lo que creen los demás, comenzando por Alcibíades; pero él mismo se considera un jugador superior. Decir, como hace; que le falta sabiduría no es sólo para él una simple finta. Por el contrario, es la hipótesis de la finta la que constata hasta qué punto hay falta de sabiduría,

puesto que ella supone, en su ingenua astucia, que el filósofo es realmente sabio y que dice lo contrario sólo para intrigar (en los dos sentidos de la palabra) más fácilmente. Ahora bien, creer que Sócrates tiene una sabiduría que se puede intercambiar, vender, ésa es precisamente la locura de Alcibíades.

Para Sócrates la neutralización de la lógica de Alcibíades es el único objetivo perseguido; porque esta neutralización, si tiene éxito, significaría que Alcibíades ha comprendido que la sabiduría no puede ser objeto de intercambio, no porque sea demasiado preciosa para encontrarle una contrapartida, sino porque jamás está segura de sí misma, constantemente perdida y constantemente por buscar, presencia de una ausencia, y sobre todo porque ella es conciencia del intercambio, intercambio consciente, conciencia de que no hay objeto, sino únicamente intercambio. Sócrates intenta provocar esta reflexión suspendiendo la lógica de Alcibíades que admite la sabiduría como un haber, como una cosa, una *res*, la lógica reificante de Alcibíades y de los atenienses.

Pero no puede romper ahí el diálogo, retirarse de la comunidad y del juego, porque necesita que esta ausencia sea reconocida por otros. Sócrates sabe muy bien que tener razón él solo contra todos no es tener razón, sino estar equivocado, estar loco. Al abrir su propio vacío, su propia vacancia ante la ofensiva de Alcibíades, quiere abrir en él el mismo vacío; al decir a sus acusadores que toda su sabiduría consiste en saber que no sabe nada,

insiste en provocar la reflexión. Y creo que tenemos una confirmación suficiente de que justamente es ésa la lógica de Sócrates, su juego en el juego de los demás: esa confirmación es que acepta beber la cicuta; porque si hubiera desorientado al adversario sólo para cogerle mejor, para dominarle, no hubiera aceptado la muerte. Muriendo voluntariamente les obliga a pensar que verdaderamente no tenía nada que perder, que él no tenía nada en juego.

Lo que quiere el filósofo no es que los deseos sean convencidos y vencidos, sino que sean examinados y reflexionados. Diciendo que sabe que no sabe nada, mientras que los demás no saben y creen saber y tener, y muriendo por ello, quiere dar testimonio de que hay en la petición, en la petición de Alcibíades por ejemplo, más de lo que ella pide, y ese más es un menos, una pequeñez, que incluso la posibilidad del deseo significa la presencia de una ausencia, que quizá toda la sabiduría consista en escuchar esta ausencia y en permanecer junto a ella. En vez de buscar la sabiduría, lo que sería una locura, le valdría más a Alcibíades (y a ustedes, y a mí) buscar por qué busca. Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo. Por eso el camino en que se encuentra Alcibíades desorientado no conduce a ninguna parte, es un *Holzweg*, como diría Heidegger, «la pista que deja hasta la orilla del bosque la leña que el leñador recoge». Seguid esa pista: os dejará en el corazón del bosque.

Eso no significa que Sócrates no estuviera ena-

morado; ya se lo he dicho a ustedes, ni una vez niega que la belleza de Alcibíades sea deseable. No preconiza en modo alguno el desprendimiento de las pasiones, la abstinencia, la abstracción lejos del siglo. Por el contrario, hay amor en la filosofía, es su Recurso, su Expediente. Pero la filosofía está en el amor como en su Pobreza.

La filosofía no tiene deseos particulares, no es una especulación sobre un tema o en una materia determinada. La filosofía tiene las mismas pasiones que todo el mundo, es la hija de su tiempo, como dice Hegel. Pero creo que estaríamos más de acuerdo con todo esto si dijéramos primero: es el deseo el que tiene a la filosofía como tiene cualquier otra cosa. El filósofo no es un sujeto que se despierta y se dice: se han olvidado de pensar en Dios, en la historia, en el espacio, o en el ser; ¡tendré que ocuparme de ello! Semejante situación significaría que el filósofo es el inventor de sus problemas, y si fuera cierto nadie se reconocería ni encontraría valor en lo que dice. Ahora bien, incluso si la ilación entre el discurso filosófico y lo que sucede en el mundo desde hace siglos no se ve inmediatamente, todos sabemos que la ironía socrática, el diálogo platónico, la meditación cartesiana, la crítica kantiana, la dialéctica hegeliana, el movimiento marxista no han cesado de determinar nuestro destino y ahí están, unas junto a otras, en gruesas capas, en el subsuelo de nuestra cultura presente, y sabiendo que cada una de esas modalidades de la palabra filosófica ha representado un momento en que el Occidente buscaba

decirse y comprenderse en su discurso; sabemos que esta palabra sobre sí misma, esta distancia consigo misma no es superflua, sobreañadida, secundaria con respecto a la civilización de Occidente, sino que, por el contrario, constituye el núcleo, la diferencia; después de todo sabemos que estas filosofías pasadas no están abolidas, ya que seguimos oyéndolas y contestándolas.

Los filósofos no inventan sus problemas, no están locos, al menos en el sentido de que hablan. Quizá lo sean —pero entonces no más que cualquiera— en el sentido de que «ça vent à travers eux» (una voluntad les traspasa) están poseídos, habitados por el sí y el no. Es el movimiento del deseo el que, una vez más, mantiene unido lo separado o separado lo unido; éste es el movimiento que atraviesa la filosofía y sólo abriéndose a él y para abrirse a él se filosofa. Se puede ceder a este movimiento por vías de acceso muy diversas: se puede ser sensible al hecho de que dos y dos son cuatro, que un hombre y una mujer forman una pareja, que una multitud de individuos constituyen una sociedad, que innumerables instantes constituyen una duración, que una sucesión de palabras tienen un sentido o que una serie de conductas conforman una vida, y al mismo tiempo estar convencido de que ninguno de esos resultados es definitivo, que la unidad de la pareja o del tiempo, de la palabra o del número permanece inmersa en los elementos que la forman y pendiente de su destino. En una palabra, el filosofar puede

precipitarse sobre nosotros desde la cumbre más insospechada de la rosa de los vientos.

No hay pues un deseo propio del filósofo; Alain decía: «Para la filosofía cualquier materia es buena, con tal que sea extraña»; pero hay una forma de encontrar el deseo propio del filósofo. Ya conocemos esa particularidad: con la filosofía el deseo se desvía, se desdobra, se desea. Y entonces se plantea la cuestión de por qué desear, ¿por qué lo que es dos tiende a hacerse uno, y por qué lo que es uno tiene necesidad del otro? ¿Por qué la unidad se expande en la multiplicidad y por qué la multiplicidad depende de la unidad? ¿Por qué la unidad se da siempre en la separación? ¿Por qué no existe la unidad a secas, la unidad inmediata, sino siempre la mediación del uno a través del otro? ¿Por qué la oposición que une y separa a la vez es la dueña y señora de todo?

Por eso la respuesta a «¿por qué filosofar?» se halla en la pregunta insoslayable ¿por qué desear? El deseo que conforma la filosofía no es menos irreprimible que cualquier otro deseo, pero se amplía y se interroga en su mismo movimiento. Además la filosofía no se atiene sino a la realidad en su integración por las cosas; y me parece que esta inmanencia del filosofar en el deseo se manifiesta desde el origen de la palabra si nos atenemos a la raíz del término *sophia*: la raíz *soph* —idéntica a la raíz del latín *sap*—, *sapere*, y del francés *savoir* y *savourer*.* *Sophon* es el que sabe saborear; pero

* Igualmente válido para los verbos castellanos saber y saborear, puesto que es idéntica la raíz de donde proceden.

saborear supone tanto la degustación de la cosa como su distanciamiento; uno se deja penetrar por la cosa, se mezcla con ella, y a la vez se la mantiene separada, para poder hablar de ella, juzgarla. Se la mantiene en ese fuera del interior que es la boca (que también es el lugar de la palabra). Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salir de su cauce.

Así pues, no es casual que la primera filosofía griega, aquellos a quienes curiosamente llamamos los presocráticos —del mismo modo que a los toltecas, a los aztecas y a los incas los llamamos precolombinos—, como si Sócrates hubiera descubierta el continente filosófico y como si hubiéramos reparado en que ese continente ya estaba ocupado por ideas llenas de vigor y de grandiosidad (como decía Montaigne de las capitales indias de Cuzco y México), no es una casualidad el que esta primerísima filosofía esté obsesionada por la cuestión del uno y de lo múltiple y a la vez por el problema del Logos, de la palabra, que es el de la reflexión del deseo sobre sí mismo: y es que filosofar es dejarse llevar por el deseo, pero recogiénolo, y esta recogida corre pareja con la palabra.

Hoy por hoy, si se nos pregunta por qué filosofar, siempre podremos responder haciendo una nueva pregunta: ¿por qué desear? ¿Por qué existe por doquier el movimiento de lo uno que busca lo otro? Y siempre podremos decir, a falta de respuesta mejor: filosofamos porque queremos, porque nos apetece.

2. FILOSOFIA Y ORIGEN

En una obra de juventud, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1801), Hegel escribe: «Cuando la fuerza de la unificación desaparece de la vida de los hombres, cuando las oposiciones han perdido su relación y su interacción activas y han adquirido la autonomía, aparece entonces la necesidad de la filosofía» (Lasson, I, 14).

He aquí una respuesta clara a nuestra pregunta: ¿por qué filosofar? Hay que filosofar porque se ha perdido la unidad. El origen de la filosofía es la pérdida del uno, la muerte del sentido.

Pero, ¿por qué se ha perdido la unidad? ¿Por qué los contrarios se han hecho autónomos? ¿Cómo es que la humanidad, que vivía en la unidad, para quien el mundo y ella misma tenían un sentido, eran significantes, como dice Hegel en el mismo pasaje, ha podido perder este sentido? ¿Qué ha pasado? ¿Dónde, cuándo, cómo, por qué?

Hoy vamos a examinar esta cuestión del origen de la filosofía desde dos puntos de vista diferentes. Primero, vamos a situarnos al borde de la filosofía, en su origen, y tratar de captar, al amparo de la palabra de uno de los más grandes pensadores griegos, Heráclito, ese momento trágico

por excelencia en que la unidad del sentido aún se puede atestiguar, aún está presente en la vida de los hombres y al mismo tiempo se retira, se oculta. Después, reflexionando sobre el hecho de que la filosofía tiene una historia, pasaremos a hacer una crítica de esta idea misma de origen, a fin de mostrar que el motivo que hay para filosofar es permanente, actual.

Comenzaremos volviendo a la cita de Hegel para entenderla mejor: ella manifiesta claramente que la filosofía nace a la vez que algo muere. Este algo es el poder de unificar. Este poder unificaba las oposiciones que, sometidas a él, estaban en relación e interacción viva. Cuando este poder languidece, la vida de la relación y de la interacción va hacia su ocaso y lo que estaba unido se hace autónomo, es decir, ya no acepta más ley ni más posición que la suya. Donde reinaba una ley única que gobernaba los contrarios, predomina ahora una multiplicidad de órdenes separadas, desórdenes, un desorden. La filosofía nace en el luto de la unidad, en la separación y la incoherencia, un poco al estilo del inicio de *El zapato de raso*. Hegel escribe en la misma obra: «La escisión (la di-sensión, la dis-cordia, la duplicación, Entzweiung) es la fuente de la necesidad de la filosofía» (Lasson, I, 2).

Así pues, ¿de qué unidad o de qué poder de unificación habla Hegel? O bien —lo que viene a

* El autor hace aquí un juego de palabras que en la traducción se consigue sólo a medias.

ser lo mismo—, ¿cuáles son los contrarios, las oposiciones cuya escisión, cuya duplicación coincide con la llegada de la filosofía? He aquí lo que dice Hegel en el mismo pasaje: «Las oposiciones que bajo la forma de espíritu y de materia, de alma y de cuerpo, de fe y de entendimiento, de libertad y de necesidad, etc., y de otras muchas formas en círculos más restringidos eran antaño significantes y sostenían todo el peso de los intereses humanos...». Detengámonos aquí un momento y volvamos a esta enumeración.

Las oposiciones que antaño eran significantes «sostenían, pegado a ellas, todo el peso de los intereses humanos», dice Hegel. ¿Qué significan esos intereses? ¿Cómo pende su peso sobre las oposiciones? Eso quiere decir que lo que interesa a los hombres, lo que se encuentra pues entre ellos, lo que los une unos a otros y que a la vez une su vida a sí misma, eso, ese interés, pendía con todo su peso de estas oposiciones, estaba suspendido de ellas. Un interés, es decir una relación que pende de contrarios, de lo opuesto, hace de esos contrarios una pareja. En la pareja se da la unidad de la separación y de la unión. Esta unidad es una unidad viva, ya que no cesa de tener que hacerse *pese* a los términos que une, puesto que esos términos se contrarían, y de hacerse *según su capricho*, puesto que son sus elementos, lo que la compone. La pareja, en el sentido corriente de una unidad de esos dos contrarios que son el hombre y la mujer, nos proporciona sin duda una ilustración inmediata de esos contrarios, la ilustración

de una de esas «otras muchas formas» en que las oposiciones pueden ser significantes «en círculos más restringidos», como dice Hegel. El adulto y el niño ofrecen el mismo interés, lo mismo que el día y la noche, el invierno y el verano, el sol y la lluvia, la vida y la muerte: otros tantos «círculos restringidos» de los cuales pende efectivamente el interés humano, otras tantas parejas en las que la alternancia de sus términos mide la vida como «el yambo fundamental o relación de una grave y de una aguda», como dice Claudel, llena de ritmo la vida no sólo de las palabras sino también de las cosas.

Pero los contrarios que cita Hegel no son éstos, son «el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, etcétera», no son inmediatos, no pertenecen a círculos restringidos. Ya los conocemos: esas oposiciones significantes son filosóficas, son reflejas. La pareja formada por la fe y el entendimiento, por ejemplo, es la expresión especulativa del interés humano en la cristiandad, de san Agustín a santo Tomás, y puede que hasta Kant, pasando por san Anselmo; es la conjunción y el desmembramiento del pensamiento cristiano y de la vida cristiana entre lo dado, que dimana del amor, y lo que puede conquistarse en el orden de la razón, entre el misterio y las luces.

Pero si estas expresiones de la oposición entre los términos son ya filosóficas, ¿nos encontramos ya en la separación, en el luto de la unidad de los contrarios? ¿Cómo pueden darse pues simultáneamente la tesis de que la filosofía nace

con semejante separación y la tesis de que el poder de unificación gobierna aún oposiciones que la filosofía considera temas?

Terminemos de entender la frase de Hegel y estarán ustedes de acuerdo en que esa frase afirma dos cosas aparentemente incompatibles: «Las oposiciones que antaño eran significantes (en forma de parejas espíritu-materia, etc.) han pasado, con el progreso de la cultura, a la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza —es decir con respecto al concepto universal—, entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta» (Lasson I, 3). ¿Será menester pues disociar la filosofía *de* y *en* la vida y la filosofía *de* y *en* la separación, tal como hemos dicho? ¿O habrá que comprender más bien que la escisión con la cual aparece el deseo de filosofar no quiere decir simplemente la consiguiente separación de los términos, sino que esta escisión mantiene en sí misma, bajo una forma nueva, la unidad que ella misma destruye? He ahí un enigma.

Pese a todo, quizá podamos encontrarle una respuesta situándonos al margen de la filosofía para comprender qué ocurre, en el pensamiento occidental primitivo, con la cuestión de lo uno y de lo múltiple, de la cuestión de la unidad de los contrarios. A Heidegger le gusta decir que Occidente es el país donde se pone el sol, la tierra del atardecer. Cuando el sol se esconde, los hombres duermen, el mundo se disipa: dormir es retirarse de las cosas, de los hombres y de uno mismo a un mundo aparte. «Para los despiertos —dice He-

ráclito en el mismo sentido (fragmento 89)—hay un mundo único común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular.» El pensamiento griego, por ser un pensamiento occidental, entra ya en el atardecer; pero es también la mañana del pensamiento, su despertar. Escuchemos pues a Heráclito, Heráclito de Efeso en Jonia, que hablaba a principios del siglo v antes de nuestra era: oiremos e intentaremos retener la más rotunda afirmación de que lo uno está ahí, en lo múltiple, que lo que buscamos lejos está al alcance de la mano, que la razón del mundo no está en ninguna parte más que en el mundo; pero también ahí podremos apreciar la caída de la noche, la amenaza de la muerte, la escisión de la razón y de la realidad.

He aquí primeramente dos fragmentos en los que las oposiciones, como dice Hegel, dan testimonio de su unidad:

Fragmento 8: Todo sucede según discordia.

Fragmento 10: Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas.

En otros fragmentos, la fuerza original de la unidad se manifiesta en todo su esplendor, a la vez que el objeto mismo del pensamiento filosófico, el *λογος*, se revela como permanencia junto a esta fuerza:

Fragmento 50: Cuando se escucha, no a mí, sino a la razón (*λογος*), es sabio (*σοφόν*) convenir en que todas las cosas son una (*ομολόγειω*).

Fragmento 33: Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno.

Fragmento 41: Una sola cosa es lo σοφόν: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas.

Pero esta misma unidad que guía y a la cual es prudente, sabio (σοφόν) conocer, en otros fragmentos se la llama con un nombre que merece nuestra atención:

Fragmento 80: Es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad.

Fragmento 53: Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.

Lo uno se llama también la guerra, lo que une se llama también lo que divide. Quizá sea a causa de esta oposición instalada en el corazón de lo que guía todas las cosas por lo que Heráclito dice en el fragmento 32: Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus. Pero con toda seguridad es porque la conjunción de lo uno que une, la armonía, y de lo uno que divide, la guerra, tiene por doquier fuerza de ley por lo que Heráclito dice en el fragmento 54: La armonía invisible vale más que la visible. Pero donde tendremos el pleno mensaje del efesio es, sobre todo, en el fragmento 93: El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos (σημαίνει).

Creo que estamos ante el núcleo del pensa-

miento de Heráclito, porque este señor, este dueño, es el dios, el saber que guía todas las cosas atravesándolas/traspasándolas y haciendo que combatan mutuamente, es lo uno y es la guerra; y nosotros comprendemos que por una parte no hable claramente, que no pueda desenmascarar su juego para hacérselo leer abiertamente: y es que nada existe fuera de las cosas que él gobierna, solamente él es su ordenamiento, su armonía; digamos, si ustedes quieren, que no posee un juego, sino que *es* el orden según el cual los valores, los colores de las cartas —es decir todo lo que existe— se suceden oponiéndose; o también que es el código mismo que dota al juego de sus reglas y que organiza la sucesión de las jugadas como una historia significativa, y este código no existe fuera de las cosas que él estructura y hace significar sin que por eso sea él mismo una cosa. Y por otra parte comprendemos también que el dueño y señor que tiene su oráculo en Delfos —es decir Apolo, el sol— no *oculte*, esto es, no oculte su juego, comprendemos que su propósito no sea engañarnos, darnos una pista falsa, como haría precisamente un adversario en un juego: de hecho él no es un jugador, sino el código que regula el juego y según el cual actúan los jugadores. Este código no *se oculta*, Dios no se esconde tras una cortina de nubes, no juega al escondite con nosotros, no «aparta su faz de nuestra mirada», como creía san Anselmo (Proslogion 9) y como cree el cristianismo, no nos ha expulsado de su morada (¿por qué habría de hacerlo?), está ahí en la medida que un

código puede estar: está —y eso es exactamente lo que dice Heráclito— como signifiante, como lo que hace señas, es decir lo que de las cosas hace señales.

No podemos aquí adelantarnos más en esta dirección indicada por Heráclito. Volvamos a nuestra pregunta: ¿De qué modo este pensamiento es crepuscular? ¿Cómo la filosofía se anuncia en él, si se entiende por filosofía, con Hegel, lo que crea necesidad cuando las oposiciones pierden fuerza, cuando caemos en la escisión, en la disensión?

Lo que nos da una pista a este respecto es este fragmento 54 que nos dice que la armonía invisible vale más que la visible; esto significa al menos que la armonía, la unidad, está fuera de nuestra vista, de nuestro alcance. Pero aún más el fragmento 108 que declara con una especie de desencanto redoblado: de cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio (σοφόν) es distinto de todas las cosas. Este «distinto de todas las cosas» suena de manera singular en medio de las evocaciones constantes de la presencia de lo uno en lo múltiple, de la identidad profunda de la guerra y de la armonía. ¿Cómo el λογος, que es lo uno, puede estar separado de todo, cuando todo es uno? Esta unidad separada es como unidad perdida, puesto que está alejada de lo que ella misma une. Y en nuestro fragmento, esta nostalgia que procede de la separación se agrava con un nuevo desencanto: Nadie consigue saber esto, conocer este retiro del σοφόν. Porque —es lo que nos dice el fragmento 2—

aunque el λογος, la razón, es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular. Estos son sin duda esas personas que no saben escuchar ni hablar (frag. 19), y de las que el fragmento 9 dice: asnos que preferirían la pajaza al oro. Ustedes observan que el tono se eleva; que la sobria serenidad del «todo es uno» se enmaraña de amargura y de invectiva y que, como un filósofo cualquiera, Heráclito acusa a los fantasmas del pensamiento individual y a las coartadas de los supuestos valores.

Todo esto son signos. Signos de que el pensamiento de Heráclito —el tema de que la unidad está en la multiplicidad como su armonía y su contradicción a la vez— no es compartido, no es común, sino que se opone a los demás pensamientos y valoraciones.

Ahora ya podemos entender un poco mejor estos fragmentos: por una parte dicen que no hay que buscar la unidad, dios, si no es en la diversidad, porque ella es la regla, el código; dicen que la dialéctica, es decir la superación de la escisión, el comprender que la unidad de un triángulo no se encuentra en el espíritu (el de dios o el del matemático), sino en la relación de las tres líneas cuya intersección dos a dos lo forman; o que la unidad del mundo no se halla en otro mundo (inteligible, por ejemplo), ni mucho menos en un intelecto que reuniría sus partes, sino en la disposición y la composición (es decir la estructura) de sus elementos; del mismo modo que un período musical halla su unidad en la conjunción, en la

cadena de las oposiciones de valor y de duración de las notas que lo componen.

Pero estos fragmentos dicen, por otra parte, que esta armonía, que es a la vez la polémica de los elementos entre ellos mismos, ya no se oye ni se expresa, que los hombres ya están soñando, es decir se han retirado al calor de sus mundos separados, y que, finalmente, si es menester atestiguar la unidad, como hace Heráclito, es porque está perdiendo sus testigos, es decir, perdiéndose.

Así pues, la pregunta planteada vuelve de nuevo a los labios: ¿Por qué la pérdida de la unidad y la autonomía de los contrarios? ¿Qué ha pasado? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Por qué?

He aquí unas preguntas tajantes. Pero no hay que dejarse intimidar por su aspereza. Si fuera cierto que la razón, el λογος, el uno, se perdió un buen día en el pasado, nosotros ya no sabríamos ni siquiera que la unidad es posible, que hubo una vez unidad, incluso su pérdida se habría perdido, su muerte habría muerto, del mismo modo que un muerto deja de estar muerto, de ser un verdadero difunto, cuando ya no se visita su tumba con ofrendas, cuando ya no hay nadie que pueda recordar su imagen; entonces desaparece su misma desaparición, jamás ha existido. Así pues, si la unidad de la que hablan Hegel y Heráclito fuera algo que ha muerto de esta forma absoluta, hoy ni siquiera podríamos experimentar su ausencia, el deseo, ni podríamos tampoco hablar de ella.

Por consiguiente, la forma tajante de nuestra pregunta, ¿por qué se ha perdido la razón, la uni-

dad?, se suaviza inmediatamente ante una materia difícil de manejar. Esta materia es el tiempo, que conserva lo que pierde. La pregunta planteada invita a responder como historiador, en cualquier caso a buscar una respuesta como historiador; por ejemplo a buscar detalladamente qué pudo suceder en Grecia, en la época en que se gestó el nacimiento de la filosofía. Está fuera de toda duda que tenemos mucho que aprender de tal búsqueda: no sólo porque aún no conocemos bien el origen de la filosofía (su origen en el sentido histórico, en el sentido en que el historiador habla del origen, a veces incluso de los orígenes, de la revolución francesa o de la guerra del 14) y esta búsqueda puede enseñárnoslo, sino también porque no podemos dudar ni un instante de que esta actividad singular que se llama filosofar es del mismo signo y comparte la misma suerte que todas las demás actividades, es decir que lleva las señales de su tiempo y de su cultura, que las expresa y las manifiesta a la vez, que es, como la arquitectura, el urbanismo, la política o la música, una parte necesaria *de* ese todo y necesaria *a* ese todo que es el mundo griego.

Sin embargo, al plantear la cuestión a la manera tajante del historiador se corre el peligro de menoscabarla. Démonos cuenta de que con la pregunta ¿por qué filosofar? no nos planteamos un problema de origen, y eso por dos razones:

— Ante todo porque lo que nos ocupa no es tanto el nacimiento de la filosofía como la muerte de algo, muerte que está en estrecha relación con

el nacimiento. Puede ser interesante, en cuanto historiador, fechar el nacimiento de la filosofía, por ejemplo tomando como origen el instante en que pueda detectarse la primera palabra del más antiguo filósofo conocido (suponiendo que se sepa ya lo que se dice cuando se habla en este caso de «filósofo»). Pero el historiador encontrará sin duda mayor dificultad para determinar la muerte de lo que llamamos la razón o la unidad, para definir qué es lo que se debe llamar razón o unidad; le será muy difícil determinar el momento en que en una sociedad, la sociedad griega de las ciudades de Jonia por ejemplo, las instituciones que regulan las relaciones del hombre con el mundo se aproximan o se alejan lo suficiente —en cualquier caso cambian lo suficiente de magnitud aparente y a un ritmo lo suficientemente sensible— como para que se reflexione sobre ellas, para que se llegue a plantear la cuestión de su razón, para que los hombres se pregunten por qué hacen lo que hacen. No se ha tomado ninguna Bastilla, no ha rodado ninguna cabeza, cosas que permitirían decir: ese día se perdió la razón; y la primera gran pérdida que el historiador puede anotar en el pasivo de Grecia no es la de la unidad o de la razón, es la de Sócrates, que da testimonio, bien al contrario, de que Atenas no quiere o no puede oír la voz mediante la cual la falta de razón se expresa y la emprende contra los hombres y las cosas.

— Pero sobre todo —y ésta es la segunda razón de que al preguntarnos «¿por qué filosofar?» no nos planteamos un problema de origen en el

sentido histórico de la palabra— porque la filosofía responde en este sentido, ya que ella misma tiene o es una historia. Henos aquí de nuevo ante el tema del tiempo.

Hay una historia de la filosofía, una historia del deseo para el σοφόν, para el Uno, como dice Heráclito. Esta historia quiere decir sin duda que hay una sucesión discontinua de pensamientos o de palabras que buscan la unidad: de Descartes a Kant las palabras cambian, y por lo tanto también los significados, el pensamiento que circula en las palabras y las mantiene juntas. Un filósofo no es el heredero de un patrimonio al que intenta hacer fructificar. Pero sondea e interroga la manera de preguntar y de responder de sus predecesores, en la que él ha sido educado, «cultivado» como suele decirse. Ya lo he dicho, cada vez partimos de cero, porque cada vez hemos perdido el objeto de nuestro deseo. Debemos volver, por ejemplo, sobre el mensaje que nos envían los textos de Platón, descodificarlo y volverlo a codificar, hacerlo irreconocible, para llegar quizás a reconocer en él el mismo deseo de unidad que nosotros mismos experimentamos. Esto equivale a decir que el hecho de que la filosofía tenga una historia, o mejor aún que sea historia, tiene un significado filosófico, ya que las soluciones de continuidad, los cortes que segmentan y que miden la reflexión filosófica y la muestran en el tiempo (precisamente como una historia), prueban exactamente que no damos con el sentido, que el esfuerzo del filósofo por reunir las partículas de sentido en el

cuenco de *una* palabra sensata debe comenzar cada día. Husserl decía que el filósofo es un eterno principiante.

Sin embargo esta discontinuidad es el testimonio contradictorio de una continuidad. El trabajo de toma y daca que tiene lugar entre filósofos significa al menos que en ambos anida el mismo deseo, la misma carencia. Cuando examinamos una filosofía, quiero decir un conjunto de palabras que forman un sistema, o, por lo menos, tienen un significado, no lo hacemos sólo para descubrir su tendón de Aquiles, la clavija mal ajustada o mal apretada sobre la que bastará dar el empujón para que el edificio se derrumbe; incluso cuando el filósofo critica el concepto del Inteligible en Platón por ejemplo y llega a la conclusión de que es ininteligible, no es que se vea empujado a ello por un cierto instinto de muerte, por un impulso irreprimible de destruir las diferencias, de incrementar la oscuridad que nos hace difícil la comunicación de Platón, de ahogar su mensaje en «el ruido y la pasión» de «una historia contada por un estúpido».

No, sería justamente lo contrario lo que sucedería si el instinto de muerte (ustedes saben que es una expresión que aparece en las obras de Freud) gobernase realmente las relaciones entre los filósofos; Freud explica que este impulso hacia la nada se expresa en la *repetición*. Quien mata efectivamente a Platón, al contenido de su palabra, es quien se identifica con Platón, quien quiere ser Platón, quien intenta repetirlo.

Pero la crítica filosófica, al poner de manifiesto

la no consistencia del sistema, busca su inconsistencia (en el sentido fuerte), busca desvelar una consistencia más estrecha, más tenue y más fuerte, una pertinencia mayor a la cuestión del Uno. En resumen, hay más de un filósofo, Platón precisamente, o Kant, o Husserl, que, en el transcurso de su vida, efectúa él mismo esta crítica, vuelve sobre lo que ha pensado, lo deshace y vuelve a comenzar, ofreciendo la prueba de que la verdadera unidad de su obra es el deseo que procede de la pérdida de la unidad y no la complacencia en el sistema constituido, en la unidad recobrada. Lo que es cierto de un filósofo lo es también de la serie de todos ellos; la discontinuidad que nos muestra la historia, la mezcla de lenguas que en ella intervienen, la interferencia de los argumentos sólo pueden tener para nosotros el valor tan irritante, tan decepcionante, de actos fallidos, de malentendidos, de quidproquos, de desorden, en la medida en que las palabras que se dicen dan testimonio de un deseo común, compartido; y mientras deploramos o ridiculizamos la torre de Babel filosófica, alentamos a la vez la esperanza de una lengua absoluta, estamos a la expectativa de la unidad.

Esta unidad no se ha perdido, pues, definitivamente; el hecho de que haya una historia de la filosofía, es decir, una dispersión, una discontinuidad esencial a la palabra que quiere pronunciar esta unidad, prueba sin duda que no poseemos el sentido; pero que la filosofía sea historia, que el intercambio de razones y de pasiones, de argumentos entre los filósofos se lleve a cabo en una amplia

escala bien determinada, en cuyo seno está sucediendo algo, quizá como en un juego de cartas o de ajedrez, eso es la prueba de que los trozos recordados por la diversidad de los individuos, de las culturas, de las épocas, de las clases, de la tela del diálogo filosófico, forman un conjunto, que hay una continuidad, que es la del deseo de la unidad. La escisión de la cual habla Hegel no ha pasado, sino que es precisamente en la actualidad permanente, absoluta, de esta escisión, en la pérdida continua de la unidad, donde la filosofía puede diversificarse, perder la continuidad. La separación de antaño es la misma de hogaño, y, puesto que antaño y hogaño no están separados, la separación puede ser su tema común. El deseo de unidad es la prueba de que esa unidad falta, pero también la unidad del deseo demuestra su presencia.

Nos habíamos preguntado por qué y cómo se perdió la unidad. Esta pregunta procedía de aquel interrogante: ¿por qué desear?, el cual, a su vez, era una derivación de nuestro problema: ¿por qué filosofar? Quizás ahora entendamos un poco que la cuestión de la pérdida de la unidad no es simplemente histórica, no es una cuestión a la cual el historiador puede responder completamente mediante un trabajo titulado «Los orígenes de la filosofía». Acabamos de constatar que la historia misma, y de modo especial la historia de la filosofía (pero es verdad de cualquier historia), manifiesta en su textura que la pérdida de la unidad, la escisión que separa la realidad y el sentido, no

es un *acontecimiento* en esta historia sino, por así decir, su *motivo*: los criminalistas entienden por motivo aquello que impulsa a obrar, a matar o a robar; la pérdida de la unidad es el motivo de la filosofía en el sentido de que es lo que nos impulsa a filosofar; con la pérdida de la unidad, el deseo se reflexiona. Pero los musicólogos llaman también motivo al período del canto que domina toda la pieza, que le da su unidad melódica: la pérdida de la unidad domina de esta forma toda la historia de la filosofía, que es de hecho una historia.

Si quisiéramos pues situar en el siglo VII o bien en el V antes de nuestra era el índice histórico de un supuesto origen de la filosofía, nos expondríamos simplemente al ridículo que arrastra todo genetismo. El genetismo cree poder explicar al hijo por el padre, lo ulterior por lo anterior; pero olvida, no sin futilidad, que si es verdad que el hijo procede del padre —porque no hay hijo sin padre—, la paternidad del padre depende de la existencia del hijo y no hay padre si no hay hijo; cualquier genealogía debe leerse al revés (así es como ha llegado a la conclusión de que la criatura es el autor de su autor, que el hombre ha creado a Dios lo mismo que Dios ha creado al hombre). El origen de la filosofía está en el día de hoy.

Una última observación: al decir eso, nuestra intención no es pasar una esponja sobre la historia y actuar como si no hubiese habido veinticinco siglos al menos de palabra, y palabra reflexiva, de deseo que se traduce en palabra. Lo que quiero

decir es exactamente lo contrario: dar a esta historia su poder y su presencia, su «fuerza de unificación» (Hegel) real, tomarla en serio, equivale a comprender que su motivo, la cuestión de la unidad, no cesa de inquietarla. Porque si existe una historia (lo dijimos la semana pasada) es porque la conjunción de los hombres con ellos y con el mundo no se da de manera irreversible, porque la unidad del mundo para el espíritu, la unidad de la sociedad para sí misma, y la unidad de estas dos unidades necesitan permanentemente que sean restablecidas; la historia es la huella que deja detrás de sí la búsqueda y la espera que se abre ante ella. Pero estas dos dimensiones, la del pasado y la del futuro, sólo se pueden situar a ambos lados del presente porque éste no está aún colmado, porque encubre una ausencia en su permanente actualidad, porque no ha conseguido la unidad. Proust decía que el amor es el tiempo (y también el espacio) que se hace patente en el corazón; la unidad de la falta de unidad es lo que hace desplegar el abanico de la historia. Ustedes han comprendido que la filosofía es historia de este modo, no de manera fortuita, por añadidura, sino por su misma constitución, ya que ambas van en búsqueda del sentido.

Ya sabemos por qué es menester filosofar: porque se ha perdido la unidad y porque vivimos y pensamos en la escisión, como dice Hegel; también sabemos que esta pérdida es actual, presente, no pérdida en sí, y que no hay una unidad, por así decirlo, transtemporal de esta pérdida. Tendre-

mos que preguntarnos qué es lo que tiene que ver el filosofar con esta pérdida única, permanente, del sentido, de la unidad, que se pierde constantemente. Lo veremos en la próxima oportunidad.

3. SOBRE LA PALABRA FILOSOFICA

La palabra deseo, que fue el objeto de nuestra primera reflexión, viene del vocablo latino *de-siderare*, cuyo primer significado es comprobar y lamentar que las constelaciones, los *sidera*, no den señal, que los dioses no indiquen nada en los astros. El deseo es la decepción del augur. Ya hemos dicho que la filosofía, en tanto que pertenece al deseo y que es quizá lo que hay en él de indigencia, comienza cuando los dioses enmudecen. Sin embargo, toda la actividad filosófica se basa en la palabra. ¿Cómo es posible una palabra sensata cuando no hay signo que indique el sentido que se debe pronunciar? ¿Qué podemos decir cuando el silencio es absoluto tanto en nosotros como fuera de nosotros? Si al hombre se le considera no solamente «medida μέτρον de todas las cosas» según el pensamiento de Protágoras —lo que implica no obstante que esas cosas tengan su propia dimensión fuera del hombre, y dirijan la toma de medidas—, si el hombre por su palabra se tiene por fuente y fundamento de todo sentido, como está de moda decirlo dejándose llevar por un humanismo existencialista o «marxista», en todo caso baladí, entonces, como decía Dimitri Karamazov, «todo está permitido», ya no hay verdadero ni fal-

so, podemos decir —y hacer también— cualquier cosa, todo es absurdo, o indiferente.

Quisiera que examinásemos hoy la relación de la filosofía con la palabra, atendiendo especialmente a la índole de tal relación. Bajo el prisma de esa contradicción es como conseguiremos apreciar, creo yo, la posición especial de la filosofía en la palabra y la necesidad de tal posición. Ustedes comprenderán que, por una parte, si nada habla —un poco a la manera en que Camus trata de hacernos comprender en *El extranjero* que nada habla a Meursault, que todo le es indiferente—, que si nada habla cuando el filósofo toma la palabra, esta palabra no es una respuesta, no enlaza con el significante allí presente, no prosigue un diálogo ya comenzado, sino que aventura sus palabras en la noche tenebrosa, divaga, hace ruido; por lo tanto, ¿para qué filosofar? Pero si, por otro lado, todo habla, si los colores, los olores, los sonidos responden, si una lengua matemática dispone los átomos, los planetas, los cromosomas en un discurso coherente, si la historia de los hombres o de un hombre es como el desarrollo de un relato ya escrito, si incluso los mitos que pueblan nuestros sueños se formulan en una especie de vocabulario y se articulan al modo de una sintaxis que constituye el inconsciente, entonces, una vez más, ¿por qué filosofar? ¿Qué más, qué otra cosa podemos decir que lo que ya se dice? No hay nada que añadir, y esta vez el discurso filosófico ya no es un ruido absoluto, sino el parloteo de un papagayo.

Comencemos aclarando algunos aspectos de la palabra, para liberarnos de algunos prejuicios pseudofilosóficos.

En primer lugar es corriente creer que primero se piensa y después se expresa lo que se ha pensado, y que eso es hablar, expresar. El pensamiento se concibe como una sustancia interna, oculta, de la que la palabra no sería más que la sirvienta y la mensajera delegada de asuntos exteriores. Debemos liberarnos completamente de este concepto que hace del pensamiento una cosa, una *res*, de esta concepción reificante. Por lo que respecta a lo que tenemos entre manos, debemos comprender que pensar es ya hablar. Todavía no pensamos si no podemos nombrar lo que pensamos. Y seguimos aún sin pensar si no somos capaces de articular conjuntamente lo que hemos nombrado. La experiencia habitual de que nos falten las palabras para decir lo que queremos decir no significa en modo alguno que nuestro pensamiento esté ya ahí, armado de pies a cabeza, y que las palabras que lo tendrían que transportar al exterior no acudan a la cita. Cuando no encontramos las palabras, no es que sean ellas las que falten a nuestro pensamiento, es más bien nuestro pensamiento el que falta a lo que le hace señales.

Esta primera observación nos lleva a revisar otras dos ideas comúnmente aceptadas, la primera de las cuales es que el sujeto que habla es el autor de lo que dice. Quizá se acuerden ustedes de aquel fragmento de Heráclito citado anteriormente que comienza diciendo: «Oyéndome, no a

mí sino al Logos...». Este fragmento indicaba ya que el verdadero sujeto del decir no es «el que dice», sino lo dicho. La palabra francesa «sujet» (en castellano «sujeto»), por lo demás, da razón de este doble sentido: no designa tanto al que habla cuanto aquello de lo que se habla. Y el lenguaje popular también reserva su ironía para aquel que se escucha cuando habla: la verdadera palabra jamás se escucha a sí misma, sino que intenta dejarse guiar por lo que quiere decir. Sería inacabable si hiciéramos comparecer aquí a todos los testigos del proceso de la subjetividad. Contentémonos con las reflexiones de John Keats en una carta a Woodhouse (27 de octubre de 1918): «Por lo que respecta al carácter del poeta (...), tal carácter no existe por sí mismo —el poeta no tiene yo—, es todo y nada —no tiene nada en propiedad—, goza de la luz y de la sombra, disfruta de la vida, sea ésta bella o desgraciada, noble o plebeya, rica o pobre, mediocre o elevada (...).

«Un poeta es el ser menos poético que existe, porque no tiene identidad. Está constantemente informado o a punto de informar otro cuerpo. El sol, la luna, el mar, los hombres y las mujeres, seres dotados de impulso, son poéticos y poseen algún atributo permanente. El poeta no lo tiene; no tiene identidad; es seguramente la menos poética de todas las criaturas de Dios.»

Pero esta declaración de Keats corre el peligro de abrir la puerta a otro fantasma no menos frecuente que el del Yo: el fantasma de la Musa. El sentido de las cosas sería el que dictara y nosotros

no tendríamos más que copiar; la palabra sería hablada antes de que la pronunciáramos. Bastaría con ponernos a escuchar al mundo, al hombre, para oírlos decir lo que tienen que decirnos. Cuando menos éste sería el caso de los más favorecidos del lenguaje, de los «inspirados», de los «entusiasmados», como dice Platón en *Ion*.

Pero las cosas no son tan simples, y no se puede estar en paz con la palabra situándola por doquier. Cuando afrontamos la tarea de hablar, para contar una historia, para describir un lugar o un rostro, para demostrar la propiedad de una figura geométrica, no nos basta con afinar el oído, porque no es cierto que el mundo, las cosas, los hombres, las combinaciones en el espacio hablen claramente. Seguramente hay algún sentido que se adelanta a nuestras palabras y las atrae, pero hasta que el frente —por así decir— de las palabras no lo aborde, en tanto ese sentido no haya encontrado asilo en su cohorte, permanecerá oscuro, inaudible, como algo inexistente. De modo que si es cierto que hay que oír ese sentido para poderlo decir, resulta que hay que haberlo dicho para poderlo oír. Al hablar actuamos siempre en dos registros a la vez, el registro del significante (las palabras) y el del significado (el sentido), nos encontramos entre signos, nos rodean, nos paran o nos arrastran, «vienen» o no vienen, e intentamos ordenarlos desde el interior, colocarlos para que produzcan sentido; y al mismo tiempo nos hallamos al lado del sentido para ayudarle a refugiarse en nuestra palabra, para que no se marche, para impedirle es-

capar. Hablar es ese vaivén, ese co-nacimiento del discurso y del sentido, y es ilusorio contar con que lo que queremos decir nos llegue provisto de su bagaje de signos articulados, envueltos ya en palabras. En caso contrario se trata de la frase hecha, de la letra muerta del «buenos días» o del «¿cómo estamos?», que habla justamente para no decir nada.

Y si es así, si tenemos que trabajar conjuntamente con el lenguaje y el sentido para que den de sí el uno al otro, como una costurera dice que un paño da de sí o como un marinero dice que su barco da de sí al viento, es que la palabra articulada introduce el sentido que capta en un sistema simbólico más diferenciado, más improbable —como dicen los teóricos de la información— que aquellos en los que permanecía en silencio y adonde ella va a buscarlo. El sentido se modifica por decirse, por eso decir algo, nombrarlo, es crearlo, no de la nada, sino instituyéndolo en un nuevo orden, el del discurso. Ustedes encontrarán mil ejemplos de esto: miradas, sonrisas, palabras furtivas, silencios, han tramado algo entre un hombre y una mujer, una complicidad; pero cuando el uno o el otro declaran esta relación, cuando se declara, entonces cambia, por el solo hecho de que ahora está fijada a uno y a otro, de que ha obtenido el derecho a la palabra, pese a que uno u otro, o los dos, se nieguen a ello. En otro orden de cosas: entre los marinos del acorazado «Potemkin», sometidos a humillaciones; hay miradas de reojo, puños apretados, gestos que tramam la revuelta;

pero lo que transforma el descontento en motín, la revuelta en revolución, también es aquí la palabra que designa ese sentido aún oculto, lanzándolo a plena luz del día, al puente delantero del navío tras haberlo sacado de sus crujías, la que recupera el significado latente en el movimiento espontáneo y lo deja abierto a un nuevo rebote.

La palabra cambia lo que pronuncia, lo cual nos permite comprender este co-nacimiento, aparentemente enigmático, de los signos y del sentido. Porque es cierto que la situación amorosa o la revolución no preexisten en cuanto tales a las palabras que las designan como amorosa o como revolucionaria, y en ambos casos quien toma la palabra para decir «esto es lo que ocurre» parece crear lo que dice, ser su autor, y es lógico que sea éste quien, ante el tribunal del amor o frente a la represión contrarrevolucionaria asuma la situación como si él la hubiera creado, con las palabras que pronunció: es que esas palabras son algo más que palabras. Pero también es cierto que su palabra no pudo lograr un cierto eco más que en la medida en que captó con ella lo que ya existía allí antes de que fuese pronunciada: de otra forma hubiera caído en terreno baldío.

Pensar, es decir hablar, quizá consista en esa incómoda situación que obliga a prestar oído al sentido cuchicheado para no disfrazarlo, y convertirlo por lo tanto en un discurso articulado para que no se pierda.

Creo que avanzaremos en la comprensión de lo que es el pensamiento (y también la filosofía)

cuando hayamos decidido acabar con «teorías», como la del espíritu, la conciencia, la razón, etc. Porque si el pensar puede ser verdadero, lo es porque no existe una sustancia, o una facultad, o una función pensante, independiente de lo que piensa. Lo es en la medida en que se concede la palabra a la cosa pensada en sí misma, en persona, como decía Husserl. Sin embargo, si este matiz tiene la gran ventaja de librarnos de aporías, de callejones sin salida que el dualismo o el subjetivismo oponen a la comprensión del pensamiento, y de ahorrarnos los monótonos, los interminables argumentos sobre la prioridad del espíritu sobre la materia, o del sujeto sobre el objeto (o a la inversa), no deja por eso de crear otras dificultades, sobre todo la siguiente:

¿Cómo se explica que las cosas accedan a la palabra, que el lenguaje articulado pueda captar el sentido que gira en torno a las cosas, a los gestos, a los rostros y a las situaciones? ¿Qué armonía preestablecida reina pues entre la palabra y lo que dice hasta el extremo de que su objeto recibe de ella su identidad?

Quisiera subrayar un aspecto del lenguaje sobre el cual debemos precisar algo. Uno no habla solo, e incluso cuando lo hace, no está solo.

Hablar es comunicar. Pero esta expresión comporta ya en potencia un nuevo prejuicio, o más bien otra manifestación del mismo prejuicio que hemos señalado: la comunicación sería la operación que garantiza la transmisión de un mensaje preparado a uno de los polos del sistema. Expre-

sar sería sacar al exterior lo que permanecía en el interior, lo mismo que se airean las alfombras. No hay nada de eso. Nuestra experiencia de una palabra viva no es la de la recitación de un discurso prefabricado. Es la de una puesta a punto ante el interlocutor, ante las preguntas que nos dirige y que nos obliga a dirigir hacia lo que pensábamos, hacia nuestro propio mensaje, o lo que creíamos que lo era. Es la experiencia de un juego, es decir de un intercambio, de una circulación de signos, y para que este intercambio no caiga en la pura y simple repetición, en la petrificación de los interlocutores en su respectiva posición, la comunicación implica también el intercambio de roles, implica que yo no sea simplemente yo-mismo con mis razones y mis pasiones, sino también el otro con las suyas, e implica del mismo modo que el otro sea también yo, es decir que el otro sea el otro de sí mismo, el distinto de sí mismo. Así pues, si nosotros hacemos conjuntamente una palabra, hacemos —como diría Heráclito— su armonía, su unidad, con la guerra incluso que mantenemos uno contra otro.

Nunca se puede entender cómo es posible la comunicación si se comienza por encerrar cada mensaje, el del otro y el mío, en nuestras subjetividades respectivas. En ese caso nos encontraríamos ante un problema bastante similar al mencionado (el del paso del sentido silencioso a la palabra sensata): habría que descifrar el enigma de una pura interioridad, la del otro, que, no obstante, sería accesible a otra interioridad, la mía.

Pero hablar es pensar —es inmediatamente comunicación—, es decir lleva en sí la capacidad de estar al otro lado del yo, fuera por así decir (¿pero dónde está el adentro?) y no vale la pena puntualizar, con los psicólogos de la infancia, que el aprendizaje de la lengua es correlativo al aprendizaje de la ubicuidad, que el niño comienza a hacer uso de las personas y de los tiempos de la gramática, y por lo tanto a articular realmente el sentido que pronuncia, en el instante en que es capaz de intercambiar —en el juego o en la configuración familiar real— su rol, por ejemplo, con el del padre, con el del hermano pequeño, o con el de la madre.

Al entrar en el orden del lenguaje, que es también el del pensamiento, entramos en el orden de la socialidad; porque tomamos posesión de un sistema —o bien el sistema toma posesión de nosotros— de signos fonéticos —la lengua de nuestra cultura—, mediante el cual no sólo se puede articular en un discurso el sentido silencioso, sino que, de igual modo, lo que tenemos que decir encuentra inmediatamente el camino que lleva a los otros por el hecho de que ese sentido todavía inarticulado recorta sus palabras en una red de signos a la que pertenecemos tanto el otro como yo.

Esta disgresión rápida por el examen de la palabra quizá nos ayude ahora a comprender un poco mejor qué es la palabra filosófica, la filosofía como palabra y —puesto que ése es nuestro problema— por qué necesitamos esta palabra.

Los diversos caminos que acabamos de seña-

lar conducen todos a la misma encrucijada: que la palabra viene de un lugar más lejano y profundo que el del hablante, que envuelve a los interlocutores y que, de manera inarticulada, está ya presente en lo que todavía no se ha dicho. Quizás en ninguna otra parte encontremos mejor balance de estas conclusiones que en dos pasajes del *Art poétique* de Paul Claudel: «Hace tiempo en Japón, al subir de Nikko a Chuzenji, vi, bastante distantes y yuxtapuestos por la alineación de mis ojos, cómo la masa verde de un arce concordaba con la silueta de un pino. Estas páginas comienzan un texto forestal, la enunciación arborescente, hecha en junio, de un nuevo Arte poético¹ del universo, de una nueva Lógica. El órgano de la antigua era el silogismo, el de ésta es la metáfora, la palabra nueva, la operación que deriva de la existencia simultánea de dos cosas diferentes. El punto de partida de la primera es una afirmación general y absoluta, la atribución al sujeto de una vez para siempre, de una cualidad, de un carácter. Sin precisar el tiempo o el lugar, *el sol brilla, la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos*. Al *definirlos*, crea los individuos abstractos, establece entre ellos series invariables. Su forma de proceder es la nominación. Todos esos términos, una vez precisados, clasificados en géneros y especies en las columnas de su repertorio, mediante el análisis uno por uno, los aplica a cualquier materia. Yo comparo esta lógica a la primera parte de la

1. Poiein = hacer.

gramática que determiná la naturaleza y la función de cada una de las palabras. La segunda lógica es como la sintaxis, que versa sobre el arte de unir las, y ésta es la que practica ante nuestros ojos la naturaleza misma. Sólo hay ciencia de lo general, sólo hay creación de lo particular. La metáfora,¹ el yambo fundamental o relación de una grave y de una aguda, sólo existe en las páginas de nuestros libros: es el arte autóctono que emplea todo lo que nace. Y no hablemos de azar. La plantación de este bosquecillo de pinos, la forma de esta montaña no son el efecto del azar más de lo que lo puedan ser el Partenón o este diamante sobre el que envejece el artífice para pulirlo, sino más bien el producto de un tesoro de designios mucho más rico y más sabio. Las pruebas que yo aduzco pertenecen a la geología y al clima, a la historia natural y a la historia humana; nuestras obras y sus medios no difieren de las de la naturaleza. Yo entiendo que cada cosa no subsista por sí misma, sino en una relación infinita con todas las demás. Si desmonto todos los órganos de una planta o de un insecto, no por eso lo sabré ya todo, lo mismo que no lo sabré todo del Misántropo o del Avaro por el hecho de descomponerlos en escenas. Me queda por saber en qué *esta* hoja, *este* insecto es esencialmente diferente, y mediante ello de qué modo es necesario, *qué hace ahí*, su posición en el conjunto, su papel en el desarrollo de la pieza. Si el cerezo y el arenque son tan prolí-

1. Con su transposición a las otras artes: «valores», «armonías», «proporciones».

ficos, no lo son para ellos mismos, sino para las muchedumbres rapaces a quienes nutren. Se dice que el tiempo pasa, sí: algo *sucede*, un drama infinitamente complejo de actores entremezclados que la acción misma introduce o suscita» (págs. 50-52).

«Conocer, pues, es existir: lo que falta a todo el resto.

»Nada termina en sí mismo; todo está diseñado tanto desde dentro por sí mismo como desde fuera por el vacío en el que trazaría su forma ausente, lo mismo que cada trazo está guiado por los demás. El lago pinta el blanco cisne que flota sobre él en el óvalo del cielo, el ojo de buey, la pradera y la pastora. La ráfaga de viento al mismo tiempo arrasa, se lleva la espuma de la mar, la hoja y el ave del zarzal, el gorro del campesino, el humo de los villorrios y el repique de los campanarios. Como un rostro invadido poco a poco por la inteligencia, cuando nace el alba, los reinos vegetal y animal han acabado de dormir. Así se proponen los temas comunes a la reflexión de cosas diversas. Toda la faz de la tierra con la hierba que la cubre y los seres que la pueblan es sensible como una placa herida por el sol fotográfico. Es un vasto taller donde cada cual intenta *reflejar* el color que toma del centro solar.

»Las cosas se pueden conocer de dos formas, es decir, en el sentido de este párrafo, de completarse en extensión revelándose como contiguas, o como complementarias. Todas se inscriben en una forma más general, se ordenan en un *cuadro*: encontrar esa mirada a la que ellas se *deben* es

cuestión del punto de vista que hay que buscar. Y así como nosotros conocemos las cosas por la determinación de un carácter general que les otorgamos, del mismo modo las cosas se conocen entre ellas por la explotación de un principio común, a saber, la luz parecida a un ojo que ve. Cada una obedece a la necesidad de ser vista. La rosa o la amapola cumple la obligación de ser roja al sol como otras flores la de ser blancas o azules. Un verde no sería más capaz de existir por sí mismo que una masa sin sus puntos de apoyo. Cada nota de la gama evoca y supone las demás. Ninguna pretende por sí sola satisfacer el sentimiento. Existe con la condición de no ser lo que tocan las demás, pero con la condición no menos indispensable de que las demás toquen en su lugar. Hay conocimiento, hay obligación de una para con la otra, vínculo de unión pues entre las distintas partes del mundo, como entre las del discurso para formar una frase legible» (págs. 72-75).

En este segundo pasaje se destaca sobre todo el carácter parlante del concierto universal: si el mundo es un lenguaje es porque cada cosa en él se opone a las demás y las llama para adquirir sentido.

Ahora bien, si abren el *Curso de lingüística general* * de Ferdinand de Saussure encontrarán en él las siguientes observaciones: «En la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos en-

* Buenos Aires, Ed. Losada, 1945.

tre los cuales se establece; pero en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos» (pág. 203).

«Entre ellos (los signos) no hay más que oposición» (pág. 204).

«En la lengua, como en todo sistema semiológico, lo que distingue a un signo es todo lo que lo constituye» (pág. 205).

«Dicho de otro modo, la lengua es una forma y no una sustancia» (pág. 206).

Volvamos ahora a Claudel con la llave de Saussure: Claudel dice simplemente que la realidad es por completo la lengua que habla Dios.

Ahora bien, el filosofar comienza precisamente cuando Dios enmudece, en tiempos de desamparo, como decía Hölderlin, en el momento en que se pierde la unidad de la multiplicidad que forman las cosas, cuando lo diferente deja de hablar, lo disonante de consonar, la guerra de ser armonía, para utilizar las palabras de Heráclito.

La paradoja de la filosofía consiste en ser una palabra que se alza cuando el mundo y el hombre parecen haberse callado, en ser una palabra que *de-siderat*, desea, una palabra a la que el silencio de los astros ha privado de la palabra de los dioses.

Tomen ustedes la obra de Claudel por ejem-

plo, en la que lo poético y lo religioso se confunden: esa obra extrae su energía, su poder de cautivar, de lo que establece en un mundo completamente poblado de signos y de lo que no duda en descifrar por doquier (incluso en la gran hoguera sensual del *Partage de midi*), una misma palabra, ese verbo que ya estaba al principio. El filósofo, por el contrario, es aquel que comienza a hablar en busca de ese verbo, quien no lo tiene al principio, y quiere tenerlo al final, el que no termina nunca de tenerlo.

Ustedes me dirán que, después de todo, el profesional de la fe, el sacerdote, tampoco está —lo mismo que Claudel— en posesión de la semántica divina, que debe arriesgarse a interpretar unos signos, que también él es libre, en el sentido primigenio de que no conoce todas las cláusulas del pacto que le vincula a la lógica de Dios, que puede y que debe equivocarse.

Cierto, pero esa fe es ya una fe enferma, y el mundo cristiano es ya un mundo enfermo, un mundo en el que el hijo de Dios ha encontrado la muerte, una cultura, ustedes lo saben muy bien, que ha debido hacer un lugar a la filosofía, es decir a la cuestión de su sentido, a la búsqueda de su inteligencia (como decía san Anselmo). Esa religión puede integrar a su código incluso la equivocación, es decir la falta de código.

Además, por otra parte, la ciencia ha podido comenzar precisamente en este mundo. Ahora bien, la labor de la ciencia es nada menos que elaborar una lengua capaz de hablar exactamente de las

cosas sin que éstas puedan desmentirla. Y el proyecto de esta lengua, que tiene las matemáticas por gramática, se apoya ante todo en la convicción perfectamente irreligiosa de que la cifra se ha perdido, de que los hechos ya no hablan, de que hay que inventar una nueva lógica, una axiomática, no para que el diálogo del espíritu con las cosas pueda reanudarse, deseo que la ciencia jamás ha abrigado, sino al menos para que las enunciaciones del sabio hallen en el mundo esta especie de respondedor mudo, de conformidad impenetrable, que ofrece una experimentación lograda. Por más que se diga que la diferencia entre el hechicero y el sabio, el chamán y el médico, estriba en que el primero, un poco como Claudel, está imbuido de la simbólica universal, a la que el mismo pertenece y que su palabra sólo es eficaz en la medida en que es oída por los hombres de su cultura —incluido él mismo— como la palabra que ordena el universo, mientras que el sabio no se somete a otra cosa que a la fría ausencia de tal simbólica, fascinado por el azar, la contingencia, el desorden; sabe que no puede aglutinarlas en un orden, en una red de razones o de leyes, si no es construyendo él mismo este orden a partir de signos inciertos; incluso cuando, mediante una teoría, parece haber cedido la palabra a la unidad que sufría en la multiplicidad de hechos, no cesa de sospechar que esa unidad no sea sino el eco de su propio discurso. Hay un desencanto de la ciencia. La boga de los antibióticos, de los misiles y de los psicoanalistas, dando la impresión de crear en

los profanos esa mezcla de creencia y de temor que es el signo de lo sagrado, manifiesta más bien su ausencia.

Si el sabio huye con un desprecio indignado ante su propia popularidad es precisamente porque en modo alguno sueña con restablecer o establecer una simbólica general del mundo, una religión; se sabe solo ante un mundo silencioso.

La palabra filosófica no es la de la fe ni tampoco la de la ciencia. No está de lleno en la simbólica, en la lógica de la metáfora, en la que todo es signo; pero tampoco acepta que la significación esté enteramente a su cargo y se vea en la necesidad, como el sabio en el laboratorio, de hacer a la vez las preguntas y las respuestas.

La filosofía, enfrentada a la poética, dice —como acabo de explicarles a ustedes de la cristiandad— que es menester que esta palabra, tan segura de no ser más que portavoz, invente al menos el sentido que revela, o que en todo caso halle las palabras en las que ese sentido pueda tomarse. Después de todo, Moisés estaba solo en lo alto del monte Sinaí y únicamente Dios podría atestiguar que no manipuló un poco las tablas de la Ley. Decir esto es poner en su lugar el riesgo que hay en la palabra, su fuerza activa de conversión del sentido inarticulado en discurso.

Pero, por otra parte, la filosofía, opuesta al formalismo de la axiomática científica, permanece atónita ante esta extravagancia; una lengua construida en el vacío y que, pese a todo, encuentra cosas que se dejan decir por ella; la filosofía re-

calca la frase ingenua de Einstein según la cual «lo que hay de incomprensible en el universo es que sea comprensible»; así pues, pregunta a la ciencia si el edificio aparentemente tan abstracto, tan desvinculado de las intuiciones por medio de las cuales llegamos a las cosas y las cosas a nosotros, no descansa no obstante en una conjura originaria del cuerpo y del mundo, de lo sensible (que se puede percibir con los sentidos) y de lo sensible (que puede sentir), del silencio y de la palabra, sobre un coloquio anterior a todo diálogo articulado. Esta vez decir esto equivale a devolver su rango a la responsabilidad de la palabra, a su verdad, a su fuerza pasiva para dar testimonio de un sentido ya presente.

El filósofo dirige también hacia su propia palabra esta doble crítica o esta reflexión de doble vertiente; gracias a ello la palabra filosófica se define e irrita también a todo el mundo. Decíamos hace un instante que al hablar nos hallamos a ambos lados a la vez, al lado del sentido y al del significante, para hacer que se junten. La palabra filosófica lleva esta ubicuidad hasta el extremo, hasta el paroxismo, no está por completo en lo que dice, no se deja, o trata de no dejarse, llevar por el impulso autónomo de sus temas, quiere detectar las metáforas, desmenuzar los símbolos, poner a prueba las articulaciones de su discurso, y eso la lleva a formar una lengua lo más depurada posible, a buscar una lógica y axiomas rigurosos sobre los cuales y con los cuales se pueda pronunciar un discurso sin intermitencias, sin lagunas, es decir

sin inconsciente. La proposición con que comienza la primera parte de la *Ética*: «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia» (entiéndase Dios); proposición que rechina como el diamante sobre vidrio, pertenece a la vocación de la transparencia, como toda la obra del tallista de lentes que es Spinoza.

Pero, al mismo tiempo, el discurso filosófico no se pertenece a sí mismo, no se posee, y sabe que no se posee, y espera ardientemente no poseerse. Porque si no hubiera en su discurso más que lo que una conciencia limpia quisiera colocar, no habría nada; la palabra filosófica estaría vacía como una sala antes del espectáculo, como una axiomática, es decir como una lógica de cualquier cosa, de un objeto en general, y desde ese momento su capacidad de captar significados ocultos, de articularlos para hacerlos circular, para hacerlos compartir por todos los demás, su capacidad de hallar eco en otro porque ella misma produce eco, de hacerse entender porque ella misma entiende, se habría aniquilado. No sería difícil encontrar en el caminar aparentemente sin desmayo del pensamiento cartesiano a lo largo de las *Meditaciones*, las fisuras, las discontinuidades, las sombras que interrumpen el trayecto luminoso de las razones; hay un sentido latente que no se posee, que se intercala en las lagunas del sentido manifiesto y que desune los segmentos que recorta y a la vez los mantiene juntos. Después de todo, ¿qué otra cosa dice el mismo Descartes cuando, el cogito firmemente asegurado en la segunda *Meditación*, re-

conoce en la tercera que ese punto de fijación absoluto está a su vez anclado en otro fondeadero, que es Dios, y que cuando decimos «yo pienso», decimos que Dios, que eso, piensa en nuestro pensamiento? La palabra filosófica sabe que puede ser oída también como el relato de un sueño, como una palabra en la que eso habla, a la vez que ella sueña realmente que tiene los ojos perfectamente abiertos. Por eso el tiempo de los sistemas de la metafísica ha pasado ya.

Comprendan ustedes que no obtendrán de la filosofía una respuesta a su pregunta si no se lo piden todo; también para el niño llega un momento en que la madre ya no puede ser la respuesta para todo. Por más que los filósofos den su palabra, ésta contiene a la vez menos y más de lo que les pedimos. Contiene menos porque el discurso que nos ofrecen continúa inacabado, sin conseguir completarse a sí mismo, bastarse, como por ejemplo parece hacerlo un diccionario donde cada palabra remite paulatinamente a todas las otras y a nada más: pero el filósofo no consigue olvidar que esta cadena de signos, esta especie de recurrencia infinita en forma de círculo presupone nuestro acceso inicial a la lengua, que para poder situarnos en la corriente de las palabras tenemos que estar ya dentro con toda nuestra experiencia aún no dicha, y saber que es esta presencia de lo no-dicho en el decir lo que conforma su verdad antes de cualquier definición. Pero la palabra filosófica contiene más que lo que cree dar, justamente porque arrastra más sentido que lo que ella

quisiera, porque hace aflorar a la superficie sin designarlos, significados subterráneos, y merece una audiencia comparable a la del poeta o a la del soñador.

La verdad hacia la que la palabra filosófica apunta explícitamente, falta; y sólo es cierta en la medida en que está al margen de lo que dice, en la medida en que habla al margen. De su relación con la verdad se podría decir lo que escribía Du Bellay en el soneto XII de *L'Olive*:

Lo oscuro me resulta claro y la luz oscura;
Soy vuestro y no puedo ser mío (...)
Quiero recibir y no puedo pedir.
Así me hiere, y no quiere curarme
Ese viejo niño, arquero ciego, y desnudo.

La palabra filosófica no captura el deseo; por el contrario, su dueño es ese viejo niño desnudo.

Al principio dijimos que con la filosofía el deseo se reflexiona. Nosotros sabemos que esta reflexión, esta insistencia, se la debemos a la palabra, más exactamente a esa palabra que se deja hacer y que no se deja hacer a la vez por lo que tiene que decir, lo mismo que Sócrates acepta el deseo de Alcibíades, pero cuestionándolo. Vemos que la reflexión, la palabra, por más pactada que sea, no exime al filósofo de la ley del deseo, de la ceguera y de la herida del arquero, esa infancia mediante la cual el mundo nos inviste. La oposición entre ausencia y presencia y el movimiento que nace entre los extremos, los encontramos pues en el

centro mismo de la palabra; por una parte está el desarrollo del discurso en busca de su pleno sentido, está la penuria de significado de cualquier palabra, y por otra parte está el enclaustramiento de la palabra en el sentido, su exceso de significado, su riqueza. La palabra es filosófica no porque espere responder mediante vocablos, mediante un sistema, nítido como un fantasma, a la cuestión que plantea el deseo, sino solamente porque sabe que, como toda palabra, es asida, incluso cuando su mayor deseo es asir.

Reflejándose en la palabra filosófica, el deseo se reconoce como ese *demasiado* y ese *demasiado poco* significado, que es la ley de toda palabra.

Hoy podemos responder al «¿por qué filosofar?» con una nueva pregunta: «¿por qué hablar?». Y puesto que hablamos, ¿qué es lo que hablar quiere decir y no puede decir?

4. SOBRE FILOSOFIA Y ACCION

En la primera de las cuatro lecciones, que hoy se acaban, intentamos poner de manifiesto que la filosofía pertenece al deseo tanto o más que cualquier otra cosa, que no es de una naturaleza distinta a la de cualquier otra pasión «simple», sino simplemente ese deseo, esa pasión que se curva hacia sí misma, se refleja; ese deseo, en definitiva, que se desea.

En la segunda vimos que querer buscar el origen de la filosofía es una empresa algo vana, porque la carencia que soportamos, y que suscita la filosofía —la pérdida de la unidad— no es algo pasado, no es antaño, sino este aquí y ahora, es decir no cesa de repetirse, que de este modo la filosofía tiene su origen en sí misma, y que por eso es historia.

En la tercera examinamos lo que pueda ser la palabra filosófica y concluimos que, en resumidas cuentas, esta palabra no puede encerrarse en un discurso coherente y suficiente (ilustrábamos esta imposibilidad mediante el ejemplo de un diccionario), sino que está siempre más acá de lo que quiere decir, que no dice lo suficiente, y que está a la vez más allá, que dice demasiado, y finalmente que lo sabe.

Si reunimos todo eso tendremos que concluir que, francamente, filosofar no sirve para nada, no conduce a nada, puesto que es un discurso que no obtiene jamás conclusiones definitivas, ya que es un deseo que se arrastra indefinidamente con su origen, un vacío que no puede llenar. Eternamente necesitado, viviendo de la palabra como de un recurso, el filósofo hace un triste papel ante sus colegas, los cuales sí que tienen cosas que enseñar. ¿Para qué sirve filosofar?, se le pregunta. El eco de un tribunal de Atenas, un día cualquiera del año 399 antes de nuestra era, responde que, efectivamente, no sirve para nada, y ese eco clama desde lejos contra el filósofo: ¡muera!

En nuestras naciones desarrolladas hoy ya no se mata a los filósofos, al menos dándoles de beber un buen trago de cicuta. Pero se puede matar la filosofía sin necesidad de envenenar al filósofo. Se puede impedir al filósofo estar ahí, que se halle presente con su falta en la sociedad, que se dirija por ejemplo al responsable del culto y le pregunte inocentemente qué es la piedad, como hacía Sócrates. Se le puede impedir al filósofo hacer eso, se le puede relegar a cualquier lugar, aparte, de tal forma que su vacío no haga demasiado ruido, demasiada discordancia en la rica melodía del desarrollo. En definitiva, el filósofo interpretará el mundo que está fuera, en el umbral: eso no molesta a nadie. Incluso de vez en cuando pueden salir de este rumiar enclaustrado una o dos «ideas», ideas que pueden ser utilizables si hubiera técnicos hábiles y pacientes que lograsen interpretarlas

como instrumentos para transformar las cosas y sobre todo los hombres.

La última, la undécima tesis sobre Feuerbach, escrita por el joven Marx hacia 1845, dice: «Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de distintas maneras; se trata de transformarlo». Yo creo que tenemos en esta tesis de Marx un buen punto de partida para reflexionar sobre la amplitud real de la impotencia, de la incapacidad, de la ineficacia de la filosofía. Pese al carácter perentorio de la fórmula del joven Marx, veremos que las cosas no son tan simples, y eso lo comprenderemos no contra Marx y el verdadero marxismo, sino gracias a ellos; que no están a un lado los que hablan y a otro los que obran.

Dijimos la semana pasada que el decir transforma lo que se dice; y, por otra parte, que no se puede obrar sin conocer lo que se quiere hacer, esto es, sin decirlo, sin discutirlo, con uno mismo o con los demás. Eso conlleva dos razones para restablecer el contacto entre la filosofía y la acción, pero profundicemos un poco más esta invasión recíproca del decir y del hacer.

Hay en el marxismo una crítica aparentemente decisiva, radical de la filosofía. El carácter radical de esta crítica resulta precisamente del hecho de que Marx da a la filosofía su plena dimensión, tomándola completamente en serio, y no contentándose con mandarla a paseo por incontinencia verbal. Marx no sólo muestra que la filosofía es una reflexión separada de la realidad, poseedora de una

existencia espiritual escindida de la existencia a secas, como acabamos de decir, sino que muestra además que esta reflexión aparte está habitada de manera inconsciente por la realidad, por la existencia y por los problemas del hombre real, por la problemática social real. Lo que el marxismo llama ideología (y la filosofía se halla en primera clase de la ideología) no es simplemente una representación autónoma de la realidad: el filósofo, el pensador, estaría en su rincón, delirando solo y, en definitiva, la humanidad arrastraría consigo a través de su historia, sin provecho alguno, pero también sin gran perjuicio, esos locos charlatanes que serían los filósofos. No, Marx no ha menospreciado de ese modo la lección de Hegel, no ha olvidado que el contenido de una posición falsa no es falso en sí mismo, sino sólo si se lo aísla, si se lo toma como absoluto, y que si, por el contrario, se toma junto con aquello de donde se separó, ese contenido se presenta como un momento, como un elemento de la verdad en marcha.

De este modo, incluso una falsa conciencia, incluso una ideología como la reflexión filosófica, aparentemente la más refinada (pongamos la de Plotino o la de Kant por ejemplo), tiene su razón en sentido marxista, es decir, hunde sus raíces, por su misma problemática, en esa realidad con la cual su cima, su culminación parece desconectarse por completo.

Si, por ejemplo, desde la filosofía de Descartes hasta la de Kant, la libertad aparece como un tema cada vez más central para la concepción del hom-

bre y del mundo, como un concepto cada vez más decisivo en la teoría, es porque en la práctica se está fraguando, creciendo una corriente que sumergirá a Europa con la Revolución francesa y después de ella; es porque un nuevo mundo social y humano está en gestación dentro del antiguo que le impide expansionarse y porque encuentra en la problemática filosófica de la libertad una expresión posible de su propio deseo. No una expresión preparada desde siempre (por ejemplo, la libertad no es un tema predominante en la filosofía griega), sino más bien una especie de receptáculo ideológico en el que esta corriente, este nuevo mundo, podrá descansar, depositar sus aspiraciones. Y mientras la corriente sea oprimida en la realidad, mientras un deseo real no pueda manifestarse, no pueda, es decir, no tenga el poder, el poder de organizar los hombres y las cosas según él mismo, ese deseo, esa corriente se expresa de otra forma, se disfraza, juega al poder en otro ámbito de la realidad. Ahí tenemos la ideología, la filosofía.

Esta concepción, digámoslo de paso, está muy cerca de la de Freud en cuanto a la situación que atribuye a lo falso, a lo mistificado. Para Freud, al menos en un primer contacto (y quizá superficialmente), es también el conflicto de la libido, de los impulsos, con los datos de la realidad —en particular el conflicto de la tendencia del niño a ver a la madre como protección, como seguridad absoluta, como respuesta a todo, con la prohibición de conservarla para sí, de hacerla su esposa aunque

sólo fuera de manera imaginaria— el que suscita precisamente estas «ideologías» en el sentido analítico que se da a los fantasmas del sueño, de la neurosis, o incluso de la sublimación.

Aquí es donde la crítica marxista de la filosofía adquiere toda su profundidad. La filosofía no es falsa como lo es el juicio que manifiesta que la pared es verde cuando en realidad es roja.

Es falsa en cuanto que traslada a otro mundo el mundo «metafísico», en tanto que sublima, como diría Freud, lo que pertenece a éste y solamente a éste.

Es cierto pues que hay una verdad de la ideología que responde a una problemática real que es la de su tiempo, pero su falsedad consiste en que la respuesta a esa problemática, la manera misma en que informa, en que plantea los problemas del hombre real, sale fuera del mundo real y no conduce a resolverlos.

Se puede decir que esta caracterización de la filosofía es una crítica radical, porque implica que, en definitiva, no existe dimensión específicamente filosófica, ya que las cuestiones filosóficas no son cuestiones filosóficas sino cuestiones reales transcritas, codificadas en otro lenguaje, mistificado y mistificador por el hecho de ser otro. La realidad de la filosofía procede solamente *de la irrealidad de la realidad* por así decir; procede de la carencia que experimenta la realidad, procede de eso que el deseo de otra cosa, de otra organización de las relaciones entre los hombres, que se gesta en la sociedad, no consigue liberar de las viejas formas

sociales. Debido, pues, a que el mundo humano real tiene una carencia, a que hay en él deseo (para Marx ese mundo humano es a la vez el mundo individual y el mundo interindividual, social), la filosofía puede construir en esa carencia un mundo no-humano, metafísico, un allende, un más allá.

Ven ustedes que Marx no hace trampas con la filosofía, la toma en su cualidad más profunda, la del deseo, y la muestra como hija del deseo.

Pero él pone a la vez de manifiesto, a causa de su misma situación, la impotencia esencial de esta filosofía. Tomada bajo el ángulo de Marx, la filosofía va en busca de su fin: quisiera dar por medio de la palabra una respuesta definitiva a la cuestión de esa carencia que se halla en su mismo origen. (Observen de paso que esta apreciación de la filosofía como un presunto discurso total, suficiente, procede de la influencia de Hegel sobre Marx: Hegel decía que lo Verdadero es el Todo, que lo Absoluto es esencialmente Resultado, es decir, que sólo al final es lo que es de hecho.) Para Marx, lo mismo que para Hegel, la filosofía busca la muerte de la filosofía, he ahí su verdadera pasión. Esta muerte significaría, en efecto, que ya no hace falta filosofar; y si ya no hiciera falta filosofar, eso querría decir que la carencia que constituye la base de esa necesidad de filosofar, el deseo, se habría colmado. Pero precisamente la filosofía, entendida como ideología en el sentido de Marx, es incapaz de ponerse fin a sí misma, de poner un término a sus días, porque su existencia depende de esa carencia que existe en la realidad

humana, porque se apoya en esa carencia para intentar colmarla mediante la palabra, y porque la palabra filosófica, por ser filosófica, es decir ideológica, es decir alienada, no puede colmar la carencia real, ya que habla al margen, más allá, en otra parte. Es como buscar la solución a los problemas que encuentra un individuo en la realidad mediante la elaboración de un sueño coherente.

El «ahora se trata de transformar el mundo» significa, pues, que hay que modificar la realidad, cambiar la vida de tal forma que ya no haya que soñar, quiero decir filosofar, que debemos tomar posesión de nosotros mismos no en este mundo separado y desequilibrado del sueño nocturno, sino a la luz del día, en ese mundo que todos nosotros tenemos en común, cuando tenemos los ojos abiertos y la mirada nueva o inocente, cuando estamos en pie. ¿Y qué puede el filósofo en relación a esa exigencia realista, él que yace en la oscuridad de un allende?

Pero volvamos ahora con el mismo Marx y con toda la historia del mundo desde hace un siglo, historia tan profundamente marcada por el marxismo, hacia esta acción a la luz del día que él nos propone, hacia esta «transformación del mundo», a la que apela con la impaciencia y la cólera de aquello que no puede esperar, la undécima tesis sobre Feuerbach.

Lo primero que hay que decir, evidente para un marxista pero que vale la pena subrayar, es que la práctica, la acción de transformar la realidad, no es una actividad cualquiera: no toda acti-

vidad transforma realmente su objeto. Hay falsas actividades —las aparentemente eficaces— que obtienen un resultado inmediato, pero que no transforman realmente las cosas. Un político en el sentido corriente, un dirigente en el sentido ordinario, que tiene una agenda llena hasta los topes de entrevistas, que tiene cuatro teléfonos sobre el escritorio y dicta tres cartas a la vez, que por su elocuencia hace vibrar salas abarrotadas, que tiene bajo sus órdenes a 20.000 personas, no es alguien que necesariamente transforme la realidad. Puede ser simplemente alguien que mantiene, que conserva las cosas, las relaciones entre los hombres, en su estado anterior, o bien que las desarrolla o las ayuda a desarrollarse procurando que no haya roces, es decir sin aceptar en el fondo que ese desarrollo transforma realmente lo que se desarrolla (como si una madre quisiera que su hijo se desarrollara, pero sin permitirle no obstante que se haga un adulto so pretexto de que ya no sería su niño, un niño como al principio).

Las actividades de este género, ya sean conservadoras o reformistas, están alejadas por igual de una acción transformadora. Una acción transformadora, en el sentido en que lo toma la fórmula de Marx (vista bajo el ángulo desde el que hemos abordado este problema, que es el de la relación entre la filosofía y la acción), consiste en destruir o en contribuir a destruir lo que hace posible la falsa conciencia, la filosofía, la ideología en general, en colmar prácticamente la carencia en la que tiene su origen la desorientación ideológica.

Dicho esto, ¿en qué consiste tal transformación? Se comprende ahora hasta qué punto para Marx (y para nosotros que tenemos sobre él la ventaja irreversible de un siglo de práctica suplementaria, de práctica que se quería marxista) la acción no es un asunto sencillo, una simple operación.

Transformar el mundo no significa hacer cualquier cosa. Si hay que transformar el mundo es porque hay en él una aspiración a otra cosa, es porque lo que le falta ya está ahí, es porque su propia ausencia está presente ante él. Y eso es lo único que significa la famosa frase: «La humanidad sólo se plantea los problemas que está en condiciones de resolver». Si no hubiera en la realidad lo que los marxistas llaman tendencias, no habría transformación posible y, como decíamos el otro día hablando de la palabra, todo estaría permitido, se podría no solamente decir sino hacer cualquier cosa. Si hay que transformar el mundo es porque él mismo ya se está transformando. En el presente hay algo que anuncia, que anticipa y que llama al futuro. La humanidad en un momento dado no es sencillamente lo que aparenta ser, lo que una buena encuesta psicosocial podría fotografiar (por eso es por lo que esta clase de encuestas del tipo fotografía es siempre decepcionante, por la pobreza de los clichés a los que da lugar), la humanidad es también lo que aún no es, lo que de manera confusa intenta ser.

Para emplear otra terminología, la que utilizábamos en la última lección, digamos que ya existe un sentido que ronda por las cosas, por las

relaciones entre los hombres, y que transformar realmente el mundo es liberar ese sentido, darle pleno poder.

Es visible ahora la profunda analogía que hay entre hablar y hacer. Se ha dicho que el hablar recogía y elevaba al discurso articulado un significado latente, silencioso, «envuelto —como dice Merleau Ponty— en la vaguedad de la comunicación muda». Y se ha dicho también que es este significado, a la vez presente y ausente, el que dota a esta transcripción que es la palabra no sólo de plena responsabilidad, de riesgo de errar, sino también de la posibilidad de ser verdadera.

Ahora bien, este mismo problema es el que se le plantea a la acción, es decir, a la transformación del mundo: ¿cuál es el sentido latente en la realidad, cuál es la aspiración, el deseo? y ¿cómo expresarlo para que pueda actuar, es decir, para que tenga el poder?

La acción transformadora no puede dejar de ser una «teoría» en el verdadero sentido de la palabra, es decir, una palabra que se arriesga a decir «he ahí lo que pasa, he ahí adonde conduce eso», y por este solo hecho comienza a organizar al menos en el discurso este Eso; una palabra que desea realmente el deseo de la realidad, o que desea con el mismo deseo que la realidad.

«No basta —decía Marx— con que el pensamiento busque la realización, es menester además que la realidad busque al pensamiento» (*Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).

El pensamiento y la palabra solamente pueden ser verdaderos si la realidad viene al pensamiento, si el mundo viene a la palabra.

Vemos, pues, que la acción, entendida como transformación del mundo (la única merecedora de ese nombre), supone —y ahí estriba su garantía potencial— ese poder paradójico de pasividad del que hablaba Keats en la carta que leíamos el otro día. Hay que recibir para poder dar, hay que oír para poder decir, hay que recoger para poder transformar, y quizá no fuera una casualidad el que los griegos tuvieran la misma palabra para designar la acción de recoger y la de decir λέγω.

«Lanzándose a la acción» como suele decirse, no se libra uno —incluso menos que nunca— de esta necesidad, de esta ley de la deuda, como decía Heráclito, que hace de la acción y de la palabra, de mi relación con otro, de mi existencia corporal, un intercambio. Es menester la ceguera propia de nuestro tiempo, la temible falsificación del sentido mismo del obrar, para confundir, como lo hace nuestra civilización, la acción y la manipulación, la acción y la conquista. Marx sabía —aunque sus sucesores oficiales lo han olvidado por completo en la realidad, incluso si las palabras de Marx están aún en sus labios— que hacer es también dejarse hacer, y que esta pasividad requiere la mayor energía.

Llegados a este punto del análisis, y sin haber abandonado ni un ápice la crítica marxista de la filosofía, podemos plantear la cuestión de la acción, de la transformación del mundo, tal como

ella se plantea efectivamente: ¿cómo saber que la lectura que vamos a dar de la realidad es correcta; que la aspiración, la tendencia en la que vamos a apoyar nuestro trabajo transformador, es realmente la aspiración, la tendencia que preocupa efectivamente al mundo? Tras la crítica de la ideología, debe quedar claro que para el marxismo no hay tablas de la ley, ninguna revelación.

No podemos creer en una palabra ya hablada en otra parte, en una ley establecida en el más allá y que llegaría del fondo de las cosas. (A fin de cuentas no lo hay para nadie, lo dijimos el otro día, y eso es lo que piensa Marx: porque el cristiano mismo tiene que reinventar la Ley que cree escrita desde siempre, tiene que volver a escribirla, o más bien escribirla él mismo, en sus elecciones cotidianas, en sus relaciones con los demás y consigo mismo, en lo que cree tener que aceptar y en lo que cree tener que rechazar; los cristianos, como ellos mismos me podrán confirmar, no se verán menos obligados que los demás a discutir, a establecer acuerdos, a reunir consejos o concilios —aunque la absoluta trascendencia de la ley no se viva como tal, no se pueda vivir en sentido estricto, no sea «visible»—.)

Eso quiere decir que en el campo de la historia y de la sociedad, en el ámbito de las relaciones entre los hombres tomados en su devenir, no hay una ley escrita que determine el sentido de la historia y el de la sociedad; eso quiere decir que hay que abandonar la idea que ha dominado y sigue dominando a la filosofía de la historia y de la

acción, una idea metafísica precisamente. La idea de que todo ese desorden de las sociedades que se desarrollan sobre posiciones y a ritmos diferentes, de que el conflicto, la lucha entre las clases sociales, de que todo eso conduce a la revolución como vía de solución, de que todo eso va hacia su fin como el río va a la mar. No se puede esgrimir un sentido de la historia del que uno se creería poseedor, propietario, para descodificar el orden aparente y hacer aparecer el orden real, en definitiva para hacer una política infalible. No hay política infalible. Nada se adquiere.

De esa falibilidad de la acción el marxismo nos da al menos una buena razón, sobre la que hay que reflexionar, razón que nos aproxima a las relaciones entre filosofía y acción. He aquí esa razón: si es verdad que el mundo pide ser transformado es porque hay un sentido en la realidad que pide acontecer; pero si es verdad que ese sentido pide acontecer, es que su advenimiento se ve *impedido* de alguna forma.

Permítanme un pequeño rodeo que creo esclarecerá las cosas. En un libro que ha tenido y que sigue teniendo una gran resonancia sobre la manera de pensar y de actuar de nuestra sociedad (este libro lleva por título en francés *Cybernetique et Societé*),* el autor, Norbert Wiener, escribe que la verdadera visión del mundo para el sabio no puede ser maniquea sino agustiniana.

* Trad. castellana: *Cibernética y sociedad*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

Y con ello quiere decir: «La negrura del mundo (entiéndase su opacidad, su carácter ininteligible, su desorden) es negativa y se reduce a la simple ausencia de blancura (es decir de claridad, de razón, etc.).

(Esta es la concepción agustiniana: no existe un principio autónomo del mal, del error.)

»Mientras que —prosigue Wiener— en el maniqueísmo la negrura y la blancura pertenecen a dos bandos opuestos, alineados el uno frente al otro» (págs. 177-178, ed. cast.).

Es muy cierto que el mundo físico, por ejemplo, no opone una resistencia unánime a los esfuerzos que hacemos para comprenderlo. No oculta su sentido expresamente para desorientar y derrotar al sabio. Sólo que cuando se trata de la sociedad, de la historia, de la política (en definitiva, del problema de la comunidad humana), ¿es justo ese rechazo del maniqueísmo, es decir de una concepción según la cual hay un adversario enfrente que hace su papel contra mí, que soy el suyo?

Volvamos a las palabras de la problemática marxista: ¿por qué la sociedad, grávida de un sentido, atormentada por un espectro, como dice el inicio del *Manifiesto*, asediada por una carencia, no puede alumbrar sin violencia esta significación? ¿Por qué no consigue manifestar claramente lo que tiene, sino porque es impedida? Y si se le impide hacerlo, ¿no será porque hay una armada bien alineada, porque hay un adversario frente a esa aspiración que se esfuerza decididamente por contenerla?

Pero no basta con decir esto, porque incluso el marxismo no es tan ingenuamente maniqueo como parece creerlo Wiener. Sabe muy bien que no hay dos adversarios alineados uno frente a otro como las piezas de un tablero antes de la partida; sabe que la partida ya comenzó hace bastante tiempo, que las piezas están mezcladas unas con otras y unas contra otras, que forman un conjunto de relaciones de complemento y a la vez de enfrentamiento. Eso quiere decir que el adversario no se halla fuera, sino también dentro.

Hay que entender este «dentro» con la mayor penetración posible: el adversario está dentro de mi mismo pensamiento.

La ruptura de la sociedad en clases sociales es también la ruptura de la práctica, es decir de la transformación silenciosa de las relaciones sociales, con la teoría.

La interpretación de la realidad, la comprensión del enunciado de lo que desea realmente la sociedad, y por lo tanto la misma teoría revolucionaria, a los ojos del marxismo, está separada de la práctica, está casi continuamente sitiada por lo que Marx llama las ideas dominantes, que son, dice, las ideas de las clases dominantes. La vinculación entre teoría y práctica se ve así expuesta continuamente al error, a la mistificación. Por consiguiente, para Marx la palabra no puede llegar hasta lo que tiene necesidad de ella de una manera sencilla, inocente por así decir, sino contradictoria. El movimiento hacia otra cosa, que anima a la sociedad, su carencia absoluta, que Marx veía

encarnada en el proletariado, en esa clase social, decía, «con la que no se ha cometido una injusticia particular, sino una injusticia radical», el proletariado, en tanto que falta y movimiento, no puede tener acceso espontáneo al lenguaje y a la articulación, a la teoría y a la organización. Entre este deseo en tanto que sentido tácito que es, y este deseo del deseo en tanto que sentido explícito que tiene que ser para resolver efectivamente la escisión y el desorden en los cuales se encuentra sumergido, al igual que toda la sociedad, existe la posibilidad y el riesgo de una palabra, de una teoría y de una organización que está, por principio y para comenzar, separada de ese deseo, aislada del proletariado y que debe situarse al unísono de tal carencia para poder reflejarla.

Estamos siempre en lo cierto porque el sentido latente de las cosas, del mundo que nos circunda, entre nosotros y en nosotros, se apoya en la palabra, sostiene y guía el sentido que se articula; pero no estamos en lo cierto porque una separación mantiene la realidad total más allá de lo que nosotros podemos decir al respecto, más allá de nuestra «conciencia». Pensar, desde el punto de vista de la acción —aunque es cierto de cualquier forma—, no es entrar en lo ya pensado, no es entrar en una articulación ya establecida, es ante todo luchar contra lo que separa (hoy, en el mundo en que nos hallamos) el significado del significante, contra todo lo que impide al deseo tomar la palabra y con la palabra el poder.

Por eso el marxismo está muy lejos del ma-

niqueísmo. La teoría (comenzando por el marxismo mismo) se ve continuamente socavada por su posición social e histórica como ideología, está constantemente amenazada no por traiciones, como dicen los maniqueos, sino desde el interior, por la caída en lo ya pensado, por la degeneración en lo establecido. El capitalismo no es un «campo» como se dice hoy en día, es esa opacidad que se desliza entre los hombres y lo que hacen, entre el hombre y los demás, y también entre el hombre y lo que piensa; este capitalismo no sería difícil encontrarlo, en cuanto reificación, como decía Lukacs, en pleno centro del marxismo oficial, en el seno mismo de la llamada buena conciencia revolucionaria.

Pero nos preguntábamos si sirve de algo filosofar, ya que la filosofía, según su propio testimonio, no encierra historial alguno, no concluye ningún sistema y, rigurosamente hablando, no conduce a nada.

He aquí una respuesta: no se librarán ustedes del deseo, de la ley de la presencia-ausencia, de la ley de la deuda, no encontrarán refugio alguno, ni siquiera en la acción, porque ésta, lejos de ser un refugio, les expondrá más abiertamente que cualquier meditación a la responsabilidad de decir lo que hay que decir y hacer (es decir, anotar), a la responsabilidad de oír y transcribir, por su cuenta y riesgo, el significado latente del mundo «sobre el cual», como suele decirse, quieren ustedes actuar.

No pueden transformar este mundo si no es

comprendiéndolo, y la filosofía puede parecer un adorno anquilosado, un pasatiempo de señorita de buena familia (porque no hace aviones supersónicos o porque trabaja en casa y no interesa casi a nadie); la filosofía puede ser todo eso y lo es realmente: pero es o puede ser también ese momento en que el deseo que está en la realidad viene a sí mismo, ese momento en que la carencia que padecemos en cuanto individuos o en cuanto colectividad se nombra y al nombrarse se transforma.

¿Terminaremos algún día —dirán ustedes— de experimentar esa carencia? ¿Nos dice la filosofía cuándo y cómo podemos acabar con ella? O bien, si ella sabe —como hoy parece saberlo— que esa carencia es nuestra ley, que toda presencia se da sobre un fondo de ausencia, ¿no sería lo más legítimo y razonable abandonar toda esperanza, volverse un estúpido? Pero tampoco encontrarán ustedes refugio en la estupidez, porque no es estúpido el que quiere: tendrían que eliminar la comunicación y el intercambio, tendrían que llegar al silencio absoluto. Pero no existe el silencio absoluto precisamente porque el mundo habla, aunque sea de una manera confusa, y porque ustedes mismos continuarían al menos soñando, lo cual ya es mucho cuando no se quiere oír nada.

He aquí, pues, por qué filosofar: porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no lo está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho

y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra.

En verdad, ¿cómo no filosofar?

Jean-François Lyotard

¿Por qué filosofar?

¿Por qué filosofar? está constituido por cuatro conferencias dadas a los estudiantes de propedéutica en la Sorbona por Jean-François Lyotard. En ellas el conocido filósofo francés, que tanta notoriedad pública ha alcanzado últimamente por su teorización de las actitudes posmodernas, propone una introducción *desde dentro* al filosofar. Esta introducción, que escoge la vía privilegiada de la autoconciencia misma del filosofar —o de la metafilosofía, si se prefiere— como marco idóneo para su ejercicio y despliegue, aborda ya la mayor parte de los futuros temas de Lyotard. Desde el deseo hasta el lenguaje y su primariedad, tales temas aparecen insertos en el marco más general de una “filosofía de la sospecha”, fuertemente crítica de las ideologías dominantes y demoledora con las seudorracionalizaciones al uso, rasgos ambos que justifican suficientemente la condición de “pensador incómodo” que se le suele atribuir. El resultado final es un texto representativo tanto de la problemática como del estilo filosófico de este autor. Un texto, en suma, en el que se consigue tratar de una manera renovadora el tema más antiguo del discurso filosófico —su propia naturaleza—. La introducción ha corrido a cargo de Jacobo Muñoz, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

www.paidos.com

ISBN 84-7509-532-1