

¿POR QUÉ FILOSOFAR?
CUATRO CONFERENCIAS

(1964)

Jean-François Lyotard

Edición electrónica de
www.philosophia.cl / Escuela de
Filosofía Universidad ARCIS

ÍNDICE

¿Por qué desear? / 3

Filosofía y origen / 13

Sobre la palabra filosófica / 22

Sobre filosofía y acción / 32

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

¿POR QUÉ 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, embriagado 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, 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 ave 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.

— 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 Leclair, 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 también nos ayuda a comprender que el *sí* y el *no*, que el binomio contrastado, como dice Leclaire, 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 infundiéndole 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 belleza 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, 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 enamorado; 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 á 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 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 descubierto 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 recogéndolo, y esta recogida corre pareja con la palabra.

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

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.

FILOSOFÍA 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, 1, 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, 1, 2).

Así pues, ¿de qué unidad o de qué poder de unificación habla Hegel? O bien —lo que viene a 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 contraían, 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 1, 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 Heráclito 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 (*ομολόγεω*).

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 pensamiento 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 *significante*, 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 unidad?, 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 enseñarnoslo, 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 recortados 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. Tendremos 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.

SOBRE LA PALABRA FILOSÓFICA

La palabra deseo, que fue el objeto de nuestra primera reflexión, viene del vocablo latino *de-side-rare*, 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 falso, podemos decir —y hacer también— cualquier cosa, todo es absurdo, ó 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 «entusiastas», 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 escapar. 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 traman 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. Expresar 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 señalar 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 gramática que determina 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,² 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

¹ La etimología, generalmente expuesta de lo *poético* en las lenguas modernas, viene del griego *poiein*, entendido como el hacer que crea y/o produce. (N.d.E.)

² Con su transposición a las otras artes: «valores», «armonías», «proporciones».

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 prolíficos, 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 entre 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 ejemplo, 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— coma 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 recalca 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*, reconoce 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?

SOBRE FILOSOFÍA Y ACCIÓN

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 logran 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 hombre 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 actividad 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 Société*), el autor,

Norbert Wiener, escribe que la verdadera visión del mundo para el sabio no puede ser maniquea sino agustiniana.

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 maniqueísmo. 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?