

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

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

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

Para seguir con nuestro tema, que es el de la relación del deseo con el contraste entre atracción y repulsión, podríamos ilustrarlo con numerosos ejemplos. Así, permaneciendo muy cerca del tema Eros, para comenzar y para interesar de cerca a los más literatos de entre ustedes, lo que cuenta Proust en *La fugitiva* es el deseo, pero con un matiz particular, el deseo en su crepúsculo, es Eros en tanto que hijo de Pobreza, el peso de la muerte en el deseo; lo que Proust describe y analiza es el paroxismo de la separación, la separación duplicada: la que es consecuencia de la muerte de Albertina, a la cual hay que añadir la que alimentaba —entre Marcel y la joven cuando ésta aún vivía— los celos de Marcel. La muerte de Albertina crea una determinación particular del deseo que es el duelo; pero no suprime el deseo, puesto que los celos continúan 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

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

