Darío Sztajnszrajber

¿Para qué *sirve* la filosofía?

(Pequeño tratado sobre la demolición)

Planeta

¿Para qué sirve la filosofía? La pregunta que da título a este libro es la primera de una serie que se abre a lo largo de sus páginas. Porque, ¿quién dijo que debería servir para algo? Si buscamos una primera respuesta en la definición misma de la palabra *filosofía* como amor al saber, antes debemos también elegir entre dos alternativas: ¿se trata de buscar el saber y alegrarnos cuando creemos haberlo encontrado o de aceptar que no vamos a encontrar lo que estamos buscando?

La historia de la filosofía occidental está estructurada sobre la base de un pensamiento de opuestos que necesitó de ciertos conceptos para decir lo suyo: el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, el ser y la nada, lo útil y lo inútil. Según esta lógica, la filosofía no vendría a servir para nada. ¿Pero y si, como propusieron los filósofos contemporáneos, fuera posible salir de esa dicotomía?

Es en esta grieta donde se sitúa Darío Sztajnszrajber para demostrar que la filosofía no es más que una manera de pensar. De los presocráticos a Derrida y de Platón a Heidegger, el autor sigue la pista del crujido que escuchamos cuando sentimos que las cosas tal vez no sean como creíamos que eran.

Contra el método y cualquier tipo de sistema, y en un afán por devolverle a la filosofía su espíritu original, *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*, el primer libro de Darío Sztajnszrajber, recorre la historia de la filosofía demoliendo ideas, hoteles y nuestra propia vida, tras una respuesta que quizá no exista.

Darío Sztajnszrajber

¿Para qué sirve la filosofía?

Pequeño tratado sobre la demolición

Título original: *¿Para qué sirve la filosofía? (Pequeño tratado sobre la demolición)*

Darío Sztajnszrajber, 2013

A mis padres, Enrique y Felisa.

A Lucrecia.

A mis hijos María, León y Teo.

1. ¿Por qué todo?

Gente. ¿Quién es toda esta gente? ¿A dónde van? ¿De dónde vienen? ¿Por qué coincidimos todos en este colectivo hoy, ahora? Podría haber sido de otro modo, pero fue así. ¿Y por qué fue así? ¿Por qué hay colectivos, asientos, timbres, carteles, hombres? ¿Por qué somos así? ¿Qué es todo esto? ¿Qué pasará después? ¿Hay algo más? ¿Por qué *hay* cuando pudo no haber habido nada? ¿*Pudo* no haber habido nada? ¿Qué significa que algo pudo no haber sido? ¿Es lo mismo «habido» que «sido»? Pudo no haber habido nada, ¿pero qué es la nada? ¿Puede darse la nada? ¿Y cómo? Sube y baja la gente de este colectivo. Viaja. No se oye nada. Todos en silencio. ¿Qué estarán pensando? ¿Cómo funciona internamente en cada uno de nosotros el pensamiento? ¿Pensamos igual? La señora que lleva los estudios médicos junto a su cartera tiene mucha cara de preocupada. ¿Le habrá dado mal un examen? ¿Se estará por morir? Morir. Otra vez la nada. ¿Puede viajar alguien en un colectivo si se estuviese por morir? ¿Y por qué no? ¿Qué haría yo si me enterase de que me quedan pocos días de vida? ¿Qué haría? *¿Haría?* ¿Haría algo? ¿De cuántos días hablamos? ¡No, no quiero pensar en esto! ¿Pero se puede dejar de pensar? Me dan ganas de abrazar a la señora. La veo tan tensa, tan preocupada. ¿Y si estoy viendo mal? ¿Y si los estudios dieron bien y la señora está muy feliz porque hoy va a ver a sus nietos, pero yo no interpreto el gesto de su rostro? ¿Y si todo fuese al revés? ¿Tanto me puedo equivocar?

Este colectivo avanza despacio y mi cabeza vuela. ¿Qué son estas preguntas? ¿Por qué no puedo viajar tranquilo como aquel joven que mueve el cuerpo al compás de sus auriculares? ¿Pero cómo sabemos que al mismo tiempo que danza con la música no está también pensando? ¿Y pensando en qué? Hay una diferencia entre pensar en algo concreto y pensar que estoy pensando. Puedo pensar cómo me conviene eludir a toda esta gente para llegar a tiempo a tocar el timbre o puedo pensar por qué tengo que eludir a la gente para llegar a tiempo a tocar el timbre. Puedo pensar qué debo comprar en el supermercado para preparar la cena o puedo pensar por qué los seres humanos tenemos que comer y para comer tenemos que ingerir alimentos y para ingerir alimentos tenemos que comprarlos y para comprarlos tenemos que trabajar. ¿Por qué? La pregunta por el *por qué*. Una de las tantas maneras de pensar: la pregunta por el *fundamento*. Todo parece tener que tener un fundamento. Todo tiene un por qué, una razón de ser, una causa, un sentido. Todo parecería tenerlo. ¿Pero es así? ¿Estamos seguros? ¿Todo tiene un *por qué*? ¿Pero por qué todo tiene un por qué? ¿Y por qué todo tiene que tener un por qué? Y si todo tiene un por qué, ¿el *todo* tiene un por qué? ¿El *todo*? ¿Cómo llegó este término aquí adentro? ¿Adentro? Mejor vuelvo a la señora y dejo este juego de palabras. ¿Pero hay algo que no sea un juego de palabras? Ya no la quiero abrazar. Algo en su gesto no me cierra. ¿Pero por qué todo tiene que cerrar? ¡Otra vez el *todo*! A ver, ¿el *todo* tiene un *por qué?* Y si suponemos que lo tiene, ¿dónde estaría ubicado? No podría estar «afuera» ya que es el *todo*; y si es el *todo*, no hay *nada* afuera. Quiero decir que si nos tomamos en serio la idea de *todo*, *nada* puede serle indiferente. El *todo* tiene que contener todo, con lo cual si hubiere un «afuera», esto

solo nos demostraría que este *todo*, no lo es todo…

La cabeza vuela. Los viajes largos permiten una escapada, un salirse de lo cotidiano; o más bien, un salirse desde lo cotidiano a lo que también nos interpela. Una señora con unos estudios médicos puede ser la punta del ovillo de una historia personal o de la historia del *todo*. Es que la señora es parte del *todo*, porque si no lo fuera, el *todo* ya no sería el *todo*, sino que sería el *todo* menos una señora con estudios médicos, y por ello ya no sería el *todo*. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento del *todo*? O mejor dicho, ¿cuál es el fundamento de todo? Creo que voy a abandonar la palabra *todo* por unos minutos. Se me fue desdibujando, perdiendo forma. Todo es un juego de palabras y en un juego a veces los objetos pierden su referencia y aunque sea desde el absurdo se liberan. Estoy mirando demasiado a la señora y me está sucediendo lo mismo que con la palabra *todo*. Mejor me voy por otro lado: ¿qué es un fundamento?

En principio podríamos decir que *un fundamento es un conjunto de palabras que intenta dar razón a otro conjunto de palabras*. La única condición que parece que hay que satisfacer es que se trate de *otro* conjunto de palabras, de una otredad, de una diferencia. La frase «Llueve porque llueve» no explica nada. La frase «Llueve porque Dios llora» en cambio, nos guste o no, brinda una explicación. Otra cosa es cómo y por qué se justifica. Pero entonces, si el fundamento del *todo* está en el *todo* no se satisfaría este requisito; y a la inversa, para que haya un *por qué* del *todo*, necesitaríamos que haya un afuera o por lo menos una otredad. Pero otra vez, si hay un afuera, ya no sería el *todo*. ¿Volví al tema? Viajar en colectivo es una adicción…

¿Y si nos animáramos a pensar que el *todo* tal vez no tenga fundamento? Supongamos que todo lo que hay en el mundo tiene un *por qué*, menos el *todo*. Supongamos que en última instancia no es posible un fundamento del *todo*, ¿nos resultarían igualmente válidos los fundamentos parciales? Puedo explicar todo menos el *todo*. Entiendo el fundamento del miedo de la señora, del colectivo, del viaje, del timbre, del sonido, hasta de la propia condición humana; pero no puedo dar respuesta a la última pregunta, a la pregunta por el *porqué* de *todo*. Si así fuera, ¿seguiría habiendo un sentido? ¿Se puede tolerar que todo tenga sentido menos el todo? Hay sentido en este timbre que oigo, en el rostro ausente de la señora que fue al médico, e incluso puede haber un sentido en la clonación y en la mutación genética, pero si el último, último sentido, el sentido de todo, el sentido del *todo* se nos difumina: ¿podemos seguir hablando de sentido? ¿Podemos seguir encontrando sentido en el timbre, en la señora, en el rostro, en la clonación, en la pregunta? Claro que habría otra opción: ¿y si no hay un *todo*? ¿Y si el *todo* no es más que una palabra? Odio cuando me empujan para pasar. A la señora le pasa lo mismo porque está insultando desencajada. Pero más me molesta cuando tocan el timbre repetidas veces. Creo que me molesta *todo*. El colectivo se detiene. La puerta se abre. Siempre se abre y alguien baja.

Tal vez se pueda pensar la vida entera como un eterno viaje en colectivo. Creemos que nos dirigimos hacia algún lugar concreto cuando en realidad lo único que importa es el viaje mismo porque en definitiva siempre estamos viajando. Viajar. No sabemos desde dónde y menos hacia dónde, pero nos movemos. O nos mueven. La vida es ese movimiento

que además se desenvuelve en ciclos biológicos o con ciertas lógicas: en principio, nacer, crecer, degradarse y morir. Nacer como en próximas horas el hijo de esa joven embarazada. Nadie le daba el asiento hasta que su tos reparó la atención de un señor que cedió su lugar. ¿Por qué nadie la veía? El colectivo es casi una metáfora del *todo*, aunque por suerte a veces se detiene y bajamos. Bajamos para subir a otros. Una vez alguien me dijo que los bebés antes de nacer estaban en el mismo lugar que los muertos. Extraño circuito de las almas que vienen a este mundo de paseo. A viajar en colectivo. En este colectivo que sigue lento y el tiempo se vence. ¿Se vencerá el tiempo alguna vez? ¿Terminará? No tiene lógica, ¿no? ¿Qué significa que el tiempo acabe? ¿Cómo sería el tiempo después del tiempo? ¿Sería como ese lugar que no es un lugar donde se está previo y después de la vida? Pero entonces, ¿hay algo más allá de acá? ¿Hay algo más? ¿O sea que no hay un *todo*? ¿El tiempo es el *todo*? ¿El *todo* incluye el más acá y el más allá? ¿Y cómo sabemos desde el más acá que hay un más allá? Imposible. ¿Pero qué es lo imposible? Me pasé de parada. Si esto es hacer filosofía, creo que empezaré a disfrutar algo de mis angustias; aunque claramente llegaré tarde a *todo*…

2. Maneras de pensar

Hacer filosofía es una manera de pensar. No hay una única manera de pensar, aunque a lo largo del desarrollo de nuestra cultura se haya impuesto una forma sobre el resto y hayamos siempre asociado la acción del pensamiento a la racionalidad deductiva, lógica, formalmente argumentativa. No hay consensos sobre qué significa pensar cuando pensamos el pensar. No hay consensos sobre nada, en realidad, y mucho menos si se trata del pensamiento; o sea de aquello desde lo cual pensamos todo, incluso, pensamos al mismo pensar. ¿Pero qué es pensar? ¿Cómo podríamos pensar el pensar?

En principio, diríamos que es una actividad de nuestra mente, pero duplicamos el problema: ¿qué es la mente? ¿Con qué pensamos? ¿Con el cerebro, con las neuronas, con el alma, con la palabra, con la razón? ¿Y qué es la razón? ¿Es algo separado de nuestro cuerpo o es también una acción corporal que no se asume como tal? Lo interesante es que, sea como sea, no hay una única manera de pensar, aunque en nuestra cultura se asocie al pensamiento con la racionalidad. Y con cierto tipo de racionalidad. En todo caso, podemos así abordar una primera relación entre la razón y la filosofía. De hecho, es ya un clásico hablar del origen de la filosofía a partir del uso de la razón —el *logos*— en la Antigua Grecia. Hay un tipo de pensamiento abstracto que logra trascender la cotidianidad de lo real y preguntarse por el fundamento. Es cierto; y sin embargo, no todo pensamiento se ejerce en ese sentido. Por ejemplo, la joven embarazada está ahora haciendo unas cuentas en una libreta. Tal vez está viendo los gastos del mes. Haciendo cuentas. Hacer cuentas es una manera de pensar. Pero no es la única, y sin embargo es predominante. Deducir resultados o consecuencias o conclusiones de un razonamiento es la forma de pensar más utilizada en nuestras sociedades. Nuestra razón aísla y abstrae las formas en estructuras lógicas y así podemos entender, por ejemplo, que si el joven que está sentado se para y toca el timbre, es porque va a bajar. Si A es B, y B es C, naturalmente A es C. Ese «naturalmente» es el paso, la inferencia que nuestra mente realiza a partir de ciertas premisas.

Extraer conclusiones debidamente fundamentadas es una manera de pensar, pero no es la única. De hecho, el mismo verbo «contar» admite el significado de contar números y al mismo tiempo de contar cuentos. Y está claro que no es lo mismo una cuenta que un cuento. Hay otras maneras de pensar. Por ejemplo, cuando buscamos el fundamento de todo partimos de situaciones que se nos presentan en la cotidianidad e intentamos entender su razón, su sentido, su proveniencia, su *por qué*. Ya no, ¿cómo hace el joven para bajar del colectivo?, sino ¿*por qué* hay colectivos? Ni, ¿por qué hay colectivos? en el sentido de «hay colectivos porque alguien los fabricó» sino ¿*por qué* hay colectivos? O sea, ¿para qué? ¿Con qué sentido? ¿Por qué el universo necesitó que *hubiera* colectivos? Tampoco se trata de pensar que hay colectivos porque la gente necesita transportarse y necesita transportarse porque tiene que llegar temprano al trabajo, y necesita llegar temprano al trabajo para que la sociedad de trabajo funcione y todos cumplan con su rol de modo

taxativo y productivo, y unos pocos se llenen los bolsillos de dinero y unos muchos se mueran de hambre trabajando para los pocos; sino ¿por qué nos movemos? ¿Por qué nuestros cuerpos vinieron así? ¿Y por qué *hay* cuerpos? ¿Y por qué con estas características? ¿Y por qué *hay* cuando pudo no haber habido nada? Y la respuesta es «No sé». O no se sabe. O nunca se podrá saber. O, es irresoluble. O, no se trata de preguntas que busquen ser respondidas de modo definitivo. Pero igual hay pensamiento. ¿Y de qué tipo de pensamiento se trata? ¿Qué es esta manera de pensar que no resuelve sino que abre? ¿Y para qué sirve abrir? ¿Y por qué todo tiene que servir para algo?

Hay muchas maneras de pensar. Deducir y argumentar, pero también asociar e imaginar. El mundo de nuestra conciencia se va ampliando cada día más y sobre todo en su interconexión con los desarrollos tecnológicos materiales que hacen de la realidad algo que se transforma todo el tiempo. Está claro que no es lo mismo la acción de *imaginar* antes o después de la invención de la electricidad o del avión, o que no es lo mismo *asociar* antes y después de la informática, aunque también está claro que las grandes preguntas existenciales en esencia no han mutado mucho y seguimos preocupados siempre por los mismos temas: el amor, la muerte, la felicidad, el tiempo.

La relación entre lo humano y aquello que lo transforma es una pregunta filosófica, de esas que han hecho eje en la historia de la filosofía y que incluso remiten a un tema más abstracto que es la cuestión de las *esencias*: ¿existe o no existe algo inmutable que hace que cada cosa lo que es y no otra cosa? ¿Hay, por ejemplo, una esencia de lo humano? Todo indicaría que no, aunque toda nuestra cultura se originó intentando responder afirmativamente a esta pregunta. Y sobre todo colocando a la razón como aquella diferencia específica que nos distingue del resto de las entidades: nuestra esencia siempre ha sido el ser un animal que piensa. *Pensar* siempre fue el rasgo que nos diferenciaba de cualquier cosa, aquello que nos hacía esta cosa particular que somos; incluso aquello que para muchos nos extraía del mundo de las cosas. La señora con sus estudios médicos, ¿está pensando? El joven con los auriculares, ¿solo está escuchando música? ¿Cómo hago para poder saber qué está ocurriendo al interior de cada uno de ellos? ¿Y por qué el interior? ¿Qué *hay* adentro? ¿Y dónde es adentro? ¿En el cerebro, en la sangre, en cierto tipo de energía? ¿Por qué pensar es una actividad que sucede adentro, si adentro también hay más cuerpo y la única experiencia que tenemos del pensar es su expresión en el lenguaje? Pero aquí nadie habla. La gente viaja en silencio. ¿Es el silencio entonces también una manera del habla?

Mejor no me bajo. Me dejo llevar por el colectivo. Me gusta este viaje. Dejarse llevar sin planificar ni programar el destino. Repensar tal vez la naturaleza misma de un viaje, cuyo sentido parece esfumarse si en última instancia no hubiere ningún lugar al que arribar. ¿Pero y si fuese al revés? ¿Y si la existencia se tratase de un gran viaje del que no sabemos desde ni hacia dónde y ese vértigo nos condujera a la necesidad de establecer puntos estables, puertos, paradas? ¿Pero entonces para qué sirve viajar?

Hay una figura que trabaja Charles Baudelaire que es la experiencia del *flâneur*, un paseante de la nueva urbanidad parisina del siglo XIX[1]. Aquel que emprende un recorrido por la novedad de la ciudad moderna que fue reemplazando los viejos recovecos de la

antigua París medieval, de los barrios y sus tradiciones. Aquel que no elige ni la modernidad de la nueva arquitectura, ni la melancolía de las historias ancestrales, sino que se coloca en el contraste, en ese punto ciego y a la vez creativo donde lo nuevo emerge de lo viejo y visualizamos al futuro desplegándose desde el pasado. La promesa y la ruina. El *flâneur* se deja llevar por la ciudad para que la ciudad lo sorprenda y poder de ese modo despegarse de cierta lógica que concatena los conceptos de acuerdo a estructuras fijas. Casi como ese poema surrealista donde se enseña el modo de hacer un poema surrealista y se clama no escribir la palabra que lógicamente sabemos que iría en sucesión con la anterior[2]. Romper la lógica. Romper la necesidad de la lógica. El *flâneur* elige siempre mal porque no elige según la lógica. No tiene sentido salir a viajar sin rumbo. No tiene sentido intentar siempre romper la obviedad de los caminos: si todo indica que hay que bajar en esta parada, mejor seguir; y si todo indica que no hay que bajar, mejor tocar el timbre. Toco el timbre. Se abre la puerta. Siempre una puerta que se abre, pero siempre y previo el timbre que se toca. Pero hay timbre porque hay puerta, con lo cual primero está la puerta. Siempre hay una puerta: para salir o para encerrarse. Ya me bajé.

Hacer filosofía es una manera de pensar que privilegia la búsqueda del fundamento. La cotidianidad se nos presenta funcionando a pleno, con todos sus recursos puestos al servicio de que todo funcione. Entro al ascensor, toco el botón y el ascensor sube. Camino por la calle, me cruzo a una persona y la persona no se abalanza sobre mí para asesinarme. Tengo hambre, como estas galletitas y el hambre cede. Hay causas y efectos. Hay leyes. Hay un funcionamiento efectivo de las cosas. Podemos reconocer las causas de este orden. Podemos explicar por qué llueve, por qué el colectivo anda, por qué nacen los bebés, podemos explicar el funcionamiento de cualquier cosa, y más si se trata de entidades creadas por el ser humano. Es cierto que no podríamos abarcar la totalidad de las explicaciones de todo lo que nos rodea en su funcionamiento efectivo. Por eso damos por supuesto en general su eficacia. Lo damos por obvio. De eso se trata la cotidianidad. No estamos todo el tiempo preguntando por las razones, ya que sino deberíamos poder saberlo todo para luego poseer la confianza y emprender cualquier acción. Pero la cotidianidad necesita de un pacto de confianza y sobre todo de un pacto de olvido. Nos subimos al avión. Comemos lo que viene adentro de la lata. Tomamos la pastilla que nos receta el médico. Cruzamos a la persona por la calle. No podemos saberlo todo, aunque todo debe mostrar sus razones si así fuese solicitado. Esa es la esencia de nuestro pacto que se pone en evidencia cuando lo que tiene que funcionar, no funciona. Como este semáforo. Permaneció en rojo. Nunca cambió su luz. Las bocinas aturden y eso que no hay mucha gente. ¿Pero por qué no lo cruzan en vez de tocar tanta bocina? ¿Dónde estaré? ¿Cuál es este barrio? Creo que salí de la Capital. Los autos finalmente comienzan a cruzar en rojo. Algo está funcionando mal, pero funcionando. De hecho, no hay choques. Todos miran con otro cuidado. Miran de otro modo. Todos están cruzando la calle y los semáforos no andan, pero no hay choques. Claramente todos manejan más despacio, pero con más atención. Entonces, ¿para qué sirven los semáforos? ¿No hay una estrecha relación entre el orden que rige con los semáforos y la necesidad imperiosa de achicar los tiempos de los traslados? ¿Y qué es achicar los tiempos? ¿Cómo se «achica» el tiempo? Cuando se achica el tiempo, ¿no se achica también la mirada? ¿A alguien se le ocurriría que manejar fuese un dispositivo para el suicidio y la gente se arrojara con velocidad máxima a cruzar los semáforos en rojo solo para matarse? En realidad, solo se trata de bajar la velocidad en las esquinas y mirar, pero para ello mirar no tendría que ser una pérdida de tiempo. ¿Pero por qué mirar puede

ser una pérdida de tiempo? ¿Y qué significa perderlo?

3. Extrañamiento

Buscar el fundamento de cualquier fenómeno es encontrar una respuesta que explique por qué las cosas son de este modo y no de otro. Una tarea que el conocimiento como institución viene realizando históricamente en las sociedades occidentales. De alguna manera, conocer es encontrar razones, hurgar por debajo de lo que se manifiesta en la superficie para encontrar una explicación que se halla oculta. Y no se trata de caer en conjeturas paranoicas que creen ver personajes concretos realizando operaciones de encubrimiento, sino —y más allá de que los haya— se trata tal vez de pensar que la estructura misma de lo real se nos pueda presentar con esas dos caras. Siempre un rostro oculto y otro manifiesto. Siempre uno dependiendo del otro. Siempre la palabra por un lado y la cosa por el otro. Siempre intentando cruzar ese puente entre las palabras y las cosas.

En esta esquina no hay nadie cerca. Por allí enfrente alguien camina. Pero no me puedo contentar con lo que hay. ¿Qué más *hay*? ¿Qué significado tiene el haberme traído a mí mismo hasta este lugar? ¿Cuál es el enigma? O peor, ¿por qué tiene que haber siempre un enigma? A veces parecería que todo el conocimiento está basado en la noción de enigma. Como si no alcanzase con lo que se nos presenta y siempre busquemos lo oculto que lo explica. Es que por un lado es cierto que nuestra condición finita nos impulsa siempre a ir por más, a intentar atravesar los límites; o en todo caso, a pensar la categoría misma de límite. Se puede pensar que la inercia por la búsqueda de sentido comienza en la estructura misma de nuestra condición humana: en la medida en que somos finitos, no alcanzamos a comprender la totalidad de la trama, y por eso preguntamos. Pero por otro lado, es cierto que la evidencia de los sentidos empíricos muchas veces colisiona. No alcanza. Podemos percibir una y mil veces que nuestro planeta está detenido y sin embargo toda nuestra percepción del universo no cierra. La quietud de la Tierra entra en contradicción con otras percepciones también empíricas como los supuestos movimientos estelares. Pongo una cucharita adentro de un vaso de agua y la veo doblada. La saco y la veo entera. Pero en definitiva son dos percepciones empíricas puestas en contradicción. ¿Por qué los ojos ven bien en una oportunidad y mal en otra? Está claro que necesitamos de otro juez para dirimir el supuesto conocimiento correcto, por ejemplo, en este caso, la teoría óptica. Nos enamoramos de una persona, pero ella no nos acepta. La buscamos y probamos múltiples formas de seducción y cuando finalmente logramos su atención, ya no nos interesa. Lo hacemos con una, con dos, con tres, con todas las potenciales personas con las que nos cruzamos. ¿Por qué? ¿Por qué reaccionamos así? Nada en nuestra conducta ni en nuestra biología lo explica. Nada en lo evidente. Necesitamos otro juez: una teoría psicoanalítica o astrológica, o si viviéramos en la Edad Media, la presencia de algún demonio nocivo que nos obligara a huir cada vez que deseamos algo.

No alcanza con lo que *hay* en términos de respuestas. Siempre hay razones o teorías o explicaciones que no están puestas en la superficie, sino que hay que buscarlas,

fundamentarlas, legitimarlas, contrastarlas, y así la historia del conocimiento es una historia sinuosa, intensa, polémica. ¿Cómo demostrar que lo oculto tiene validez universal si justamente está oculto? ¿Y además, quién posee mayor legitimidad para acceder a lo oculto? Estoy acá en una esquina porque me bajé de un colectivo. ¿Cuál es el sentido oculto? ¿Pero por qué tiene que haber un sentido oculto? En realidad, no hay forma de dirimir si hay o no hay una razón subyacente. Es más una cuestión de construcción de un cierto relato y sin embargo por algo me bajé. ¿Y si me bajé por alguna razón que no reconozco? ¿No habrá modo de resolver la dicotomía que se presenta en la necesidad de definir si hay o no hay un sentido oculto? ¿Y por qué todo lo que tenemos que resolver? ¿Qué hago acá solo en esta esquina? ¿Dónde estaré? ¿Es necesario saberlo?

En su relectura de los orígenes de nuestras formas de pensar, Heidegger discute la idea misma de la *verdad*, recuperando de la vieja filosofía presocrática, la noción de verdad como *aletheia*[3]. Si nos hallamos acostumbrados a entender que la noción de la verdad se refiere a un estado de cosas tal como se nos presenta al pensamiento o al discurso, la única tarea posible para el saber parecería ser encontrar el pasaje, el puente que une los conceptos con la realidad. Pero para Heidegger la verdad es otra cosa. Es *aletheia*, término que los antiguos griegos utilizaban para hablar de la verdad como desocultamiento. De hecho, etimológicamente *aletheia* significa «quitar lo oculto, lo olvidado». Desocultar, desolvidar. ¿Y qué elementos participan en un acto de desocultamiento? Claramente hay un sujeto que emprende el acto, pero al mismo tiempo resulta necesario que la cosa se nos presente, se nos ilumine. Para que algo se desoculte, resulta necesaria la luz. No hay mirada posible sin luz. No son dos los actores del proceso de conocimiento —el que mira y lo mirado— sino tres: el que mira, lo mirado y la luz. El que conoce, lo conocido y la apertura que se produce —la luz— para que lo conocido pueda ser reconocido por el que conoce. ¿Pero qué es esa luz? ¿De qué estamos hablando? Y además, ¿dónde está la luz? ¿Quién la enciende? ¿Se enciende? ¿O quién la apaga? ¿Tal es nuestra omnipotencia que hasta creemos que somos nosotros los seres humanos los que iluminamos? Y si fuéramos nosotros, ¿no habría entonces una luz que ilumine la luz? Pero de nuevo, ¿qué representa esta luz? Para que una verdad se desoculte hay una torsión, un movimiento de nuestra atención hacia lo que queremos visualizar, pero sobre todo hace falta que la cosa se nos muestre y que se vea…

Aquí hay poca luz. Se recorta la luz entre sus oscuridades. Aquí hay poca luz de luz y poca luz de desconocimiento. La noche se viene fuerte. Hay como una penumbra en la calle. Todo se desdibuja un poco y se vuelve más silueta que objeto: los autos no terminan de contornearse mientras pasan a alta velocidad. Es una noche de figuras borroneadas. ¿Tiene sentido seguir utilizando la metáfora de la luz para hablar del saber si todo conocimiento es un acto de traspasamiento de límites que nos arroja a nuevas oscuridades? ¿Qué motiva el deseo de querer saber: las zonas iluminadas o las ocultas? No solo desconocemos la esquina, el barrio, sino que hasta la humedad se siente diferente. Diferencia. Tal vez todo radique en ese movimiento extraño donde lo que es puede ser otra cosa. O donde lo que es, *es* porque es también otra cosa. Aquí hay una diferencia y la principal diferencia es mi propio yo. Me perdí. Como si alguna vez hubiera estado cien por ciento ubicado. Aunque esos chicos que caminan a paso rápido por la vereda de enfrente no parecen perdidos. Uno de mis sueños, por no decir pesadilla, es que me pierdo en algún barrio periférico de Pekín (¿Pekín tendrá barrios?) y me despierto sin idioma, sin dinero, sin ubicación, desnudo (¿por qué desnudo?). La angustia plena del *extrañamiento*, pero sin

embargo aquí hay algo de luz. ¿De dónde proviene?

Hacer filosofía es colocarse en un lugar de extrañamiento frente a todo lo que nos rodea, frente a todo lo que se nos presenta como obvio. Todos podemos desmarcarnos de lo cotidiano para ingresar en la penumbra del extrañamiento, que no es más que recuperar de alguna manera nuestra capacidad de asombro. El asombro y la obviedad están íntimamente ligados, ya que al desconfiar de las obviedades circundantes, todo se nos aparece entonces con una intensidad diferente. Todo se nos aparece en su diferencia y lo percibimos como si fuese la primera vez que lo conocemos. Recuperamos la mirada de principiante. Algo así postulaba el budismo, aunque me cuesta pensar en el budismo mientras cae la noche y el otoño tan frío profundiza mi sensación de estar en un lugar extraño. No quiero saber dónde estoy, pero debo andar. Tal vez mucho del propósito del *flâneur* tenga también que ver, no solo con estar perdido, sino con moverse. Solo la marcha puede generar el encuentro de lo nuevo, pero no de la novedad como algo planificable o predecible, sino lo nuevo como lo imprevisible, como lo que arriba o me impacta o irrumpe en su extraña condición de inesperado. Y si mi mente se pierde en el budismo y busca recuperar la capacidad de asombro, nos movemos hacia adentro, por fuera de la avenida y el barrio me da la bienvenida. ¿Quién soy? ¿Adónde voy? No importa, me muevo. Y me muevo por el camino que no veo, el que no está enfrente para ser recorrido. La palabra «obvio» puede entenderse, en latín, como la vía que se me despliega tan enfrente de mí que creo que es la única que existe y por eso la tomo. Algo obvio como aquello que se me presenta como si fuera la única posibilidad y no puedo vislumbrar que hay otros caminos posibles. Lo obvio no incluye la diferencia. La disuelve. Lo obvio no plantea alternativas. Las estigmatiza.

Es obvio que estoy acá perdido en la casi noche en un barrio que desconozco y por ello es obvio que estoy en peligro. ¿Pero es la única manera de interpretar mi presente? Es obvio que estoy caminando. Y lo estoy. ¿Pero qué significa caminar? ¿Qué serie de significados se encuentran entramados para que este acto se transforme conceptualmente en la idea de caminar? ¿Podría haber otro entramado semántico, otro paradigma, otra lectura? Es obvio que estoy respirando, que estoy pensando, que el viento me toca la cara, este olor, este cansancio, este miedo. ¿Cuál es la obviedad más obvia de todas las obviedades? Hay claramente en todas las obviedades un elemento clave: lo obvio no se cuestiona. Es así porque es así, o porque es tan evidente que es así que no tiene sentido y hasta parece una pérdida absoluta de tiempo (otra vez, ¿qué es *perder* el tiempo? ¿Perderse en el tiempo? ¿Perder una cosa? ¿El tiempo es una cosa? ¿Perder algo propio? ¿Acaso el tiempo nos pertenece?), intentar cuestionar lo incuestionable. O en todo caso, cuestionar lo obvio no nos daría como resultado, sino una tautología: por ejemplo, si me cuestiono algo obvio como el que en este momento estoy pensando, no llegaría a ninguna otra respuesta que no sea que estoy pensando porque los hombres piensan, o porque es una función del ser humano. Sin embargo, allí donde abrimos una brecha; allí donde empieza a visualizarse la fisura; allí donde podemos aun preguntar *por qué*… Allí, algo se mueve: la idea de que estoy pensando porque los hombres piensan nos descoloca. Nos molesta. La búsqueda del fundamento nos obliga a ir por la diferencia. A diferir el sentido. Una pregunta no se responde sino con una diferencia. Por eso, de lo único que se trata es de colocar la pregunta. La naturaleza de la filosofía, si la hay, tiene más que ver con descubrir la pregunta que con formular certezas. Descubrir la pregunta en ese sentido originario que tiene la palabra

«descubrir» de quitar la cobertura, poner la cosa a la luz para entender que en su profundidad hay un abismo, una catarata infinita. Preguntar es un ejercicio de desmontaje de aquellas certezas que a lo largo de la historia se instalaron como capas de verdades imponiendo la tiranía de lo obvio. Y cada capa, y cada verdad, y cada certeza, siempre al servicio de otras capas, de otras verdades, de otras certezas, conformando una red que se cierra en sí misma y se impone sin dar lugar a la pregunta.

4. ¿Por qué no la nada?

Siendo fieles a los textos de filosofía, a la obviedad de todas las obviedades se la conoce como la pregunta de Leibniz: *¿por qué el ser y no más bien la nada?* Resulta interesante que la obviedad de todas las obviedades esté formulada en tono de pregunta. En realidad, si quisiéramos formularla de modo afirmativo sería: las cosas *son*. Pero tampoco… Sería más bien: hay ser… O mejor: *hay*.

No es casual que se insista en el carácter interrogativo, ya que llegados a estos planos de abstracción, el contraste es una manera de poder poner en evidencia el sentido de lo que se quiere mostrar. ¿Cómo explicar la idea del *ser* si no en contraste permanente con la nada, o sea, con lo que *no es*? Tal vez haya preguntas cuyo sentido no sea buscar una respuesta, o mejor dicho, cuyo sentido no sea encontrar una respuesta como un modo de cerrar el sentido de la pregunta. Hay preguntas que valen en tanto preguntas y que, a la inversa, se despliegan desde ciertas certezas cerradas que damos por obvias en el mundo de la cotidianidad o incluso en el mundo de las explicaciones científicas. Preguntas que inspiran búsquedas, aunque no necesariamente el objetivo de la búsqueda consista en el hallazgo de algo definitivo.

Está claro que nada nos resulta más obvio que el *ser*. Esto es, que hay cosas. Esto es, que *hay*. Siguiendo el dilema que se formuló Parménides[4]: o hay o no hay, y la evidencia nos obliga a elegir el *haber*. Más que la evidencia, la posibilidad de continuar el análisis, ya que si eligiésemos la opción del *no ser*, el paso necesariamente siguiente sería el silencio. Supongamos; ¿o hay o no hay? No hay. Si así fuera entonces cerramos la persiana. Recién noto que la mayoría de los locales por aquí ya están cerrados con esas viejas persianas metálicas completas que cierran demasiado. Sin embargo, si lo pensamos del modo en que le gusta plantearlo a Sergio Givone en su *Historia de la nada*[5], tal vez lo interesante más que responder por sí o por no, sea continuar la indagación por la segunda parte de la pregunta (¿por qué no la nada?) y no por la primera (¿por qué el ser?).

Nuestra cultura occidental siempre se preocupó por tratar de comprender «¿Por qué el ser?», pero nunca profundizó el «¿Por qué no más bien la nada?». O peor; entendió que la pregunta «¿Por qué el ser?» debía ser contestada con certezas, mientras que la segunda parte de la pregunta mostraba que la motivación no tenía tanto que ver con la respuesta sino con la pregunta como apertura. Es que «¿Por qué no más bien la nada?» es una manera de decir que todo puede ser de otra manera, que todo puede ser pensado desde otras perspectivas, que todo reposa en última instancia en una trama significativa que puede ser otra, que todo en definitiva es otro, que todo *es*, porque es diferencia. No sé todo, pero estoy, parece, en el medio de la nada o por lo menos cerca de ella. Un semáforo que no anda, los automóviles que cruzan, los locales cerrados, las veredas parecen como alejadas, como más distantes de lo usual. ¿Dónde estoy? Aunque, ¿importa? ¿Estaré realmente a

pasos de la nada? El no reconocimiento de los lugares habituales nos arroja inmediatamente a una sensación como de «nada». ¿Habrá sido algo así lo que estaba queriendo decir Givone? ¿Por qué no profundizamos la potencialidad del no haber nada? Pero *hay*. Y *hay* aunque el *hay* no sea el punto final. Esta vereda, este viento, este otoño, este gris, este recuerdo, este aire, todo esto que me rodea en última instancia es algo. E incluso antes de «algo», *es*. O *es*, porque es algo. Hay ser. O como dice un célebre argumento: por lo menos hay un yo que se está preguntando todo esto. Con lo cual algo hay. Y si hay algo, hay ser. El punto es si el ser —la obviedad de todas las obviedades— es algo que como fundamento último de la totalidad de lo real, nos cierra el mundo o nos los abre. Y no es poca cosa la pregunta, ya que delinea dos cosmovisiones de lo real bastante opuestas: o la totalidad como un todo cerrado puede comprenderse racionalmente a partir de ciertos principios fundantes; o en el fondo, no hay fondo. O el ser se vuelve un ser supremo que funda la realidad toda; o el ser es lo que abre y se vuelve algo tan inasible que no es ni siquiera un algo. Y en este segundo sentido, la segunda parte de la pregunta puede pensarse como apertura y no como dilema que deba resolverse: «¿Por qué no más bien la nada?» puede significar que la pregunta por el ser puede ser siempre trascendida. ¿Y si en última instancia de lo que se trata es de comprender que la pregunta filosófica tiene como objetivo el desacomodamiento intensivo de todo lo que hay? *¿Y si hacer filosofía no es más que una manera de dislocar nuestras creencias estables con el fin de mostrar que sobre las cosas puede haber infinitas perspectivas y que ninguna necesariamente es más necesaria que la otra?*

La filosofía como análisis de lo obvio no persigue entonces desenmascarar para mostrar el rostro verdadero escondido tras la máscara, sino que es una manera de romper la dicotomía entre realidad y apariencia, entre máscara y rostro. ¿Y si la tarea es el desenmascaramiento del desenmascaramiento del desenmascaramiento del desenmascaramiento, y así infinitamente? Si así fuese, ¿tendría sentido no entrar en ese barcito que se esconde entre la oscuridad de la calle? La filosofía me da sed y además debo ir al baño. ¿Tiene sentido pensar una ontología del debilitamiento del ser si tengo ganas de ir al baño? ¿Qué es esta máquina que somos que al mismo tiempo se pregunta por los confines del universo y por la posibilidad de un baño? ¿Qué es esta máquina antropológica que se pregunta por los confines del universo *porque* tiene ganas de ir al baño? Lo humano, ¿por qué *es* cuando pudo y puede todo el tiempo no ser nada?

Alguien me está hablando de la inflación, pero estoy escindido. Hay muchas botellas de cerveza, pero también hay unas copitas: ¿ginebra? Puedo saber dónde estoy con solo mirar un cartel, pero aún no quiero. Estar escindido despierta la adrenalina. Hay una parte mía que percibe a este señor que me sigue hablando —creo que está un poco borracho—, pero hay otra parte que sigue atada en el *haber*, en lo que *hay*, o en lo que *no hay*. Y no se trata de la clásica divisoria del cuerpo y del alma, ni siquiera de lo material y lo intelectual. Aquí hay todo un complejo que se encuentra al mismo tiempo alimentando un aspecto con el otro. Se puede escuchar a un señor quejándose de la inflación e ir siguiendo cada modulación de su rostro, cada palabra que enuncia, los labios que se abren y se cierran, una voz, un sonido, pero *¿por qué*? ¿Por qué el sonido, la voz, los labios, la palabra, los cuerpos? ¿Por qué así y no de otra manera? ¿Hay alguna necesidad en que todo haya ido por acá y no por allá o por más allá o por más más allá?

El problema está en el *así*. Todo se reduce a eso. O el *así* es necesario o es casual. Y si es casual, no cierra; y nos incineramos el cerebro tratando de admitir la posibilidad de que en el fondo no haya un sentido último o que el sentido último no sea más que el intento desesperado de dar sentido al sinsentido. ¿Pero por qué tanto vértigo? ¿Y si todo en definitiva tiene que ver con el vértigo?

Pido esas copitas, pero entro al baño. Tengo ganas de orinar. No hay mingitorio, sino solo un inodoro sin tapa. Sucio y con varios papeles higiénicos usados arrojados alrededor. Todo está muy sucio. Se escucha correr agua. Me estoy haciendo pis encima y sin embargo la suciedad me inhibe. ¿Me inhibe frente a quién? ¿Quién me está mirando? ¿Es que no somos nada si no hay un otro que me está mirando? ¿Es que la inhibición es siempre frente a otro? Pero si es otro radical tan distinto a mí, ¿por qué me inhibiría? ¿Quién inhibe: el otro el semejante? Ay, me estoy meando. ¿Por qué tenemos que orinar? ¿Por qué vinimos así al mundo? ¿Por qué incluye este funcionamiento según el cual ingerimos los líquidos necesarios para la nutrición, que sin embargo después del proceso de asimilación debemos desechar? Nos alimentamos, procesamos el alimento, nos reproducimos así a nosotros mismos para seguir vivos y desechamos lo que sobra. ¿Pero por qué sobra? ¿Y por qué lo que sobra no sirve? ¿Y por qué lo que no sirve va al inodoro? Si no hay intimidad en la alimentación, ¿por qué hay intimidad en el desecho?

No pude no orinar. ¿Existe alguna línea que conecte el origen de las cosas con este inodoro? ¿Dios creó el mundo para que alguien en algún momento se limpie el culo y arroje estos papeles sucios alrededor de este inodoro? ¿Dios? ¿De dónde salió Dios a todo esto? Solo quiero tomarme esa copita que creo que es de ginebra, pero quiero tirar la cadena. La cadena funciona bien. Mi orina se junta con el agua y ambas se van por el agujero. Se van a la cloaca. Se van al río. Se van al mar. Toda la ciudad está edificada sobre un sistema de cloacas que invisibiliza nuestros desperdicios. Eso que también somos aunque lo ocultemos todo el tiempo. La cadena funciona bien y eso tranquiliza. El buen funcionamiento tranquiliza. Es que en definitiva, ¿qué buscamos? ¿Buscamos la verdad o buscamos que la cosa funcione? O dicho de otro modo: si la cosa funciona, ¿importa qué *es* la cosa?

5. La pregunta por el ser

Una de las preguntas claves de la filosofía es la pregunta por el *ser*. ¿Pero qué es la pregunta por el *ser*? ¿Qué significa preguntarnos por el *ser*? Por ejemplo, me pregunto ¿qué *es* este inodoro?, y nuestra mente rápidamente busca entender *qué* tipo de artefacto es un inodoro, de qué está hecho, para qué sirve, cómo fue construido, incluso se puede hacer una historia del inodoro y de sus respectivas formas en tiempos históricos varios. Siempre abordamos la pregunta por el inodoro poniendo el acento en su funcionamiento. En realidad cuando indago qué es un inodoro, lo que busco es saber cómo funciona este aparato. Pregunto por el *ser* y respondo por el *cómo*. Pregunto por el *qué* y respondo por el *cómo*. Y no está mal. Una de las formas de responder la pregunta por el ser es a través del funcionamiento de cualquier ente.

Las cosas, las entidades que nos rodean tienen un sentido, «funcionan», sirven para algo, poseen una razón de ser. Son útiles. Así, si yo pregunto qué es la orina, hay todo un saber que responde a partir del entrecruzamiento disciplinar de la biología y la química como mínimo. O si pregunto qué es una cadena de un inodoro, intervienen otros saberes como la mecánica o la ingeniería. Pero en todos los casos entiendo la pregunta por el ser como una pregunta que busca incluir el sentido de cualquier entidad en una red conceptual que la contenga. Explicar algo no es más que hacerlo parte de una trama dentro de la cual cobra sentido. Inodoro va siempre con baño que va siempre con orina que va siempre con intimidad que va siempre con la separación entre lo público y lo privado que ¿va siempre? Por eso, entramar todo concepto es algo importante de no dar por obvio, en especial cuando nuestra tradición siempre ha apostado a entender el ser como algo cerrado, propio de la *cosa*, como una especie de alma o corazón del objeto cuyo objetivo es darle sentido. Quiero decir; poner en evidencia que todo es parte de una trama es antes que nada desnaturalizar su significado, relativizarlo. O más que relativizarlo, es desencializarlo, descentrarlo de su obvia conexión esencial con las cosas, mostrar el carácter de *constructo* de toda esencia.

¿Qué es una esencia? Algo sin lo cual, la entidad deja de ser lo que es. Así de simple. La esencia de este inodoro no es su color blanco, ni su material, ni su tamaño, ya que todos estos rasgos pueden cambiar y el inodoro sigue siendo lo que es. Está claro que la esencia es la clave, el nudo, el ADN de cualquier objeto y por ello define su ser. La misma palabra «esencia» deriva en latín del verbo ser. ¿Pero realmente podemos captar el ser de algo como si se tratase de un espíritu interior que habita en la cosa y le da sentido? ¿Realmente creemos que aquello que define a cualquier cosa es algo autónomo, autárquico, estable, y que no debe relacionarse con nada ya que sino estaría dependiendo de otra cosa y por eso perdiendo su propósito? O dicho de otro modo, ¿es posible pensar algo por fuera de su contexto? ¿Qué sería este baño para un marciano que nunca haya visto o sabido que existe la orina? Sin hablar de que tal vez nunca haya visto o percibido una línea, un segundo, una dimensión, una palabra. ¿Son los conceptos con los que nos manejamos

nociones independientes, o se encuentran siempre en relación con otros conceptos? Un dilema que nos arroja concepciones muy diferentes de la realidad. ¿Qué diría un marciano? El marciano ahondaría la segunda manera de comprender la pregunta por el ser. ¿Pero cuál es?

Si un marciano apareciera por primera vez en nuestro planeta y cayera justo en este bar, ¿qué cosas no entendería? Supongamos que la idea de marciano refiere a una otredad radical, esto es, a alguien que no comparte nada de nuestra concepción de lo real. Supongamos que no solo no fuese una criatura material o corporal, sino que además no compartiese nuestra lógica, nuestra racionalidad. Si así fuera, no entendería nada. Pero nada de nada. No solo se sorprendería de ese líquido transparente con olor a alcohol que estamos todos ingiriendo, sino que no entendería qué es un vaso, y por qué en su interior hay líquido; pero además qué es un líquido, y por qué lo tomamos, y por qué el líquido desaparece detrás de nuestras bocas. Pero esto no es todo, sino que está lejos de ser algo: no comprendería las leyes más básicas de la lógica, de la causalidad, de la secuencia. Lo asombraría no esta pared o esta sonrisa, sino que haya formas, colores, dimensiones. Lo asombraría *todo*.

Hay algo en la pregunta por el ser en esta perspectiva. Tiene que ver con la recuperación originaria de la capacidad de asombro. Claro está que todo radica en el lugar que le damos al ser. Casi como llegando a la pregunta más temible: ¿qué es el ser? La pregunta tautológica, la pregunta de todas las preguntas. Si el ser es el principio o el punto de llegada (que para el caso es lo mismo), el ser se vuelve el fundamento del funcionamiento de las cosas. Se lo piensa así como ser supremo. Se lo piensa así como aquello que le da ser a todas las cosas. Y sin embargo, si aún concebimos a lo real como una escalera jerárquica donde cada escalón superior fundamenta y da sentido al escalón inferior y necesitamos entonces que haya un último escalón definitivo para que el universo todo nos cierre sin fisuras, entonces el ser se vuelve fundamento último cuya presencia explica por derivación el funcionamiento de todo lo que hay. El ser se vuelve la clave del orden. Pero si por el contrario, entendemos al ser como un *resto*, esto es, como la pregunta que se haría siempre el marciano que observa todo desde un lugar desacostumbrado y se anima a interpelar lo real: ¿qué *es* la ginebra? Pero no quién la hace o de qué está hecha o qué tipo de alimento es o qué efectos genera en nuestro cuerpo, sino ¿por qué *hay* ginebra?, ¿qué significa que la ginebra sea, y que sea así y no de otro modo, y por qué de entre las infinitas combinaciones posibles que se podría haber dado entre los líquidos, se dio sin embargo una entre millones que dio como resultado a la ginebra que se viene produciendo hace siglos como una bebida alcohólica más en un mundo donde los hombres toman este tipo de bebidas y no otras cuando podrían haber tomado otros millones tipos de bebida? O mejor; ¿qué *resto* queda una vez que dejamos de lado todo lo que hay dicho y explicado sobre la ginebra, de modo tal que si se nos ocurriese una nueva respuesta también pudiésemos seguir interrogándola con un nuevo *por qué*? Un *resto* que nunca se constituye en algo porque siempre sobra…

La pregunta por el ser o la pregunta del marciano va por otro lado, recorre otra perspectiva posible o apunta a lo imposible. No se preocupa por lo que *de* ginebra tiene esta ginebra, sino que se preocupa por lo que tiene de *ser*, ya que antes que nada, la ginebra *es*.

O dicho de otro modo; tengo ante mí una «entidad ginebra». A la filosofía le interesa lo que tiene de «entidad» y no lo que tiene de «ginebra». La ginebra es algo, lo que sea, no importa. Pero es algo. A la filosofía le interesa por qué es algo y algo peor, ¿por qué *es*?

Me están mirando mal. El señor que me hablaba de la inflación le está susurrando a otros algo sobre mi persona. Me doy cuenta. Pago y salgo. Me persiguen con las miradas. ¿Será así o me siento perseguido? Pero giro sobre mis espaldas y ya no veo que nadie me esté mirando. Cuando se duda de todo, se entra en un estado de *extrañamiento.* ¿Y si mejor vuelvo? Estaba rica la ginebra. ¿Pero qué *es* la ginebra? Y así…

6. La filosofía como saber inútil

Una ginebra es como un retorno al pasado, pero no a mi pasado sino al pasado en tanto pasado. Ya casi nadie toma ginebra, aunque el «casi nadie» tiene únicamente que ver con todos los lugares que no son este bar o barcitos similares. Lo fácil es ir a la estación de servicio. Allí todo está en el lugar que tiene que estar: góndolas, heladeras, marcas conocidas. El desacomodamiento hace que lo obvio pierda su naturalidad y no solo todo nos resulte extraño, sino que, además, todo deje de ser obvio. Pero el desacomodamiento es la base misma de la filosofía, ya que hasta el mismo pensar filosófico implica correrse de las formas comunes en que se piensa y dar un paso al costado.

Algunos filósofos tradicionales sostenían que hacer filosofía era dar un paso hacia lo profundo, pero esa diferencia resulta un poco petulante. Y en todo caso, ¿qué es lo profundo? ¿O acaso hay algo más que la materialidad que nos rodea? Otra vez la interioridad, ya no de lo humano, sino ahora de lo real mismo.

Hay una idea de Nietzsche según la cual la profundidad también es una de las formas de la superficie[6]. Todo es superficie, todo es textura, también este olor a nafta, esta luz, este vidrio y sobre todo esta neurona producida por el sistema nervioso de un cuerpo ordenado y organizado por un cerebro que no pesa más de un kilo y medio y con una textura gelatinosa, o por lo menos eso dicen.

Lo cierto es que no importa la ginebra, sino que el *extrañamiento* puede generarse aquí en la estación de servicio, en la medida en que suspendamos por un momento el carácter de utilidad propio de las cosas. No es lo mismo la verdad y la utilidad, aunque toda la tradición del pragmatismo filosófico no ha hecho otra cosa que intentar reformular la noción de verdad en términos de conveniencia y para no ser tan duros, de practicidad[7]. ¿Pero cómo suspender la utilidad? ¿No es la utilidad algo esencial a las cosas? ¿Qué sería este paquete de papas fritas si no fuese pensado desde la categoría de utilidad? Mejor primero lo compro. La papa frita es un alimento: sirve para que nos alimentemos. Los alimentos sirven para que nuestros cuerpos sigan vivos. Y, sin embargo, está claro que hemos dejado ya muchos pliegues conceptuales al reducir un producto del capitalismo alimentario a mero compuesto de proteínas. O dicho de otro modo: se podría pensar la alimentación desde otra perspectiva, sin la necesidad de que la comida deba tomar la forma de una papa frita, deba ser empaquetada de este modo, pero sobre todo deba ser solo accesible a aquel que la puede comprar. ¿O tan natural nos parece que la esencia misma de la reproducción de nuestras vidas —el alimento— solo sea accesible a aquel que lo compra? Pero hay algo más. Entendemos *qué* es una papa frita a partir de un rasgo suyo definitorio: su utilidad. La utilidad es un valor, no es la papa frita, no es la cosa misma. Las cosas entran en relación con los seres humanos a través de valores y nuestra cultura ha erigido en valor casi supremo, o por lo menos, ha naturalizado tanto el valor de la utilidad

que ya no lo percibimos como valor, como rasgo. Y lo hacemos parte esencial de las cosas. Suspender el valor de la utilidad, aunque sea desde el pensamiento; poner entre paréntesis este rasgo al pensar el objeto, nos pone de frente con la cosa y nos obliga a buscarle otros sentidos, otras perspectivas. Pero ¿las hay? O mejor dicho, ¿puedo realmente dejar de abordar un objeto sin el valor de lo útil? ¿No está toda nuestra identidad atravesada por este valor? ¿No está la identidad como principio atravesada por este principio?

Se puede operar desde el desmontaje, o para usar por primera vez un término difundido por Derrida, se puede operar desde la *deconstrucción*[8]. Podemos desnaturalizar lo útil. Podemos entender que la utilidad no está imbricada en la cosa de manera esencial. Podemos también realizar una historia de la utilidad en Occidente e ir viendo su cada vez mayor identificación con las cosas. Podemos darnos cuenta de que la papa frita es *algo* y que además es algo que sirve para comer. Podría servir para hacer una escultura o ruidos en una grabación. ¿Pero podría no servir para algo? Claro que la papa frita es un producto del ser humano, ¿pero qué pasa, por ejemplo, con la noche? ¿Para qué sirve esta noche? Independientemente o más allá de cualquier explicación acerca de la rotación de la Tierra, la noche *es*. Y puede ser de muchas maneras. Puede ser de muchas maneras porque el ser es siempre comprendido, interpretado por el hombre de diversos modos. Porque el ser siempre es *ahí*, en una determinada comprensión, en lo humano. La noche es aquí; en esta pregunta que la sustrae de su valor científico y hasta utilitario. Es de noche para que hagamos filosofía y nos preguntemos por la noche. Puede ser, y sin embargo la noche *es*. ¿Qué *es* la noche? Importa más poder seguir preguntándole a la noche *qué* es, cada vez que sobre la noche se postula una respuesta. La pregunta por el ser libera… Pero entonces, ¿para qué sirve la filosofía? ¿Cuál es su utilidad? No cura enfermedades, no construye puentes, no diagrama un sistema de ventas. No trae la felicidad, no establece certezas, no facilita las cosas.

Hay una famosa apreciación de Oscar Wilde sobre el carácter inútil del arte: todo arte es completamente inútil[9]. Y la filosofía tiene mucho de arte. Conmueve, moviliza, zamarrea, busca desde la razón exceder a la razón, busca trascendencia. Si la acción filosófica se reduce a la búsqueda de fundamentos que sin embargo se muestran infundados, abismales y cambiantes, ¿no se vuelve la filosofía una tarea profundamente inútil?

Está claro que se puede definir la idea de utilidad de modos no convencionales, pero desde un punto de vista más estructural, estamos hablando de una forma de pensar que tiene justamente como objetivo la interrupción de la faceta utilitaria de todo fenómeno, acción o entidad. Esto es; parecería que la naturaleza misma de la filosofía es el cuestionamiento del carácter monopólicamente utilitario de todo lo que hay. ¿Cuestionar que todo tenga que ser útil, que todo tenga que servir para algo, que todo tenga que servir a alguien, no es en última instancia proponer la inutilidad como valor? O peor, ¿no se convierte la filosofía en un saber inútil? Es que al mismo tiempo el trabajo filosófico consiste en un trabajo intelectual, a lo sumo dialógico, donde se trata de producir desde el análisis crítico cierta impotencia en el funcionamiento de las cosas, cierta inoperosidad. Se interrumpe la obviedad del funcionamiento. Se muestra que aquello que viene funcionando correctamente, o en principio sin fisuras, sin embargo a partir de cierto descolocamiento de

sus pilares deja de funcionar. Muestra sus contingencias, su posibilidad de ser otra cosa, su posibilidad de ser de otra manera. Rompe con el criterio básico de la utilidad que consiste en garantizar la ganancia. No la ganancia económica, sino todo tipo de ganancia pensada desde la expansión de nuestro yo. La utilidad de las cosas es siempre utilidad *para mí*, con lo cual todo se vuelve en algún punto funcional al individuo, o un grupo de individuos que se consideran semejantes.

Esta manía de reducir todo lo que nos rodea a lo útil y conveniente para mí, en principio nos hace perder todo el resto de facetas posibles que pueden manifestar las cosas, así como nos priva de conectarnos con la diferencia del otro, ya que reducimos a toda persona al mero ejercicio estratégico de expansión de mi propio yo. Las cosas *me* son útiles. Las personas *me* son útiles. Las personas *me* son cosas. Convincente argumento que según la lógica, sin embargo, no es correcto. Pero no puedo estar pensando esto en una estación de servicio, donde como lo dice su nombre, todo está pensado como servicio. Servicio para mí, servicio para cada uno, servicio para cada yo. Y ya no me preocupa la papa frita, sino el muchacho que está cobrando en la caja. Su mirada perdida, sus manos funcionando con una eficaz productividad, su ser partido entre un yo que se olvida de sí mismo y otro enajenado en su labor; entre un yo libre y otro yo cobrando. ¿Pero qué es cobrar? ¿No es el servicio algo que se da sin nada a cambio? ¿O en el capitalismo el servicio también es una mercancía? Y si es así, ¿no dejaría de ser servicio? ¿Qué es ganar cuando hacemos filosofía? ¿En qué consistiría una ganancia filosófica? ¿En dudar de todo? ¿En pensar que todo puede ser de otro modo? ¿En desenmascarar las tramas de intereses escondidas en toda verdad? Si así fuera, ¿no se convertiría por oposición entonces la filosofía más bien en una pérdida? ¿Una pérdida de tranquilidad, de seguridad, de certidumbre? Es que el problema es otro: ¿nos alcanza conceptualmente el paradigma de la utilidad para explicar la labor de la filosofía? Parecería que no. En filosofía se gana cuando se pierde y se pierde cuando se cree estar ganando. Por eso se sostiene que es un saber inútil. Es un saber inútil porque cuestiona que todo tenga que ser útil, cuestiona el principio de utilidad como valor dominante, naturalizado y normalizador de todos nuestros actos. Es un saber inútil porque a diferencia del resto de los saberes no responde por el *cómo* sino que pregunta por el *qué*. No responde, pregunta. Y en la pregunta, interrumpe.

Lo inútil.

Pago con mi tarjeta de débito y el dispositivo no funciona. No me puedo llevar las papas fritas. Lo inútil. El joven cajero me explica algo, pero el lenguaje ya no comunica. Lo inútil. Mi cuerpo tiene hambre, pero olvida cómo alimentarse. El marciano se ha apoderado de mi conciencia. Descartes lo llama la hipótesis del genio maligno[10]: imaginemos un ser con mucho poder y con mucha voluntad de hacernos el mal, una especie de anti-Dios que busca engañarnos todo el tiempo. ¿Qué haría? ¿Cuál sería el engaño máximo? ¿No buscaría más que nada manipular nuestros principios lógicos y ontológicos fundamentales? Esto es, ¿no intentaría engañarnos, no en esta sensación, o en esta percepción, sino en la estructura misma de la realidad, de modo tal que todos creamos que A es idéntico a A, cuando tal vez no lo sea? A es idéntico a A significa ni más ni menos que cada una de las cosas de este mundo sean idénticas a sí mismas y no estén cambiando frenéticamente todo el tiempo convirtiéndose a cada instante en otra cosa: que esta mano siga siendo esta mano, esta

estación de servicio la misma estación de servicio, que la noche siga siendo noche.

¿Qué pasaría si las coordenadas que ordenan nuestra realidad fuesen una imposición, o a lo sumo, una modalidad posible? Si se nos cae el principio de identidad y pudiera no ser cierto que A es idéntico a A, se nos cae todo. Se nos cae el *todo*. Si A no fuese idéntico a A, esto mismo que estoy diciendo, sería incomprensible, ya que el significado de estas palabras podrían estar cambiando en cada acto de enunciación. Necesitamos de la identidad de cada palabra consigo misma, mínimamente para poder expresar esa duda. Pero una vez más entonces, ¿es lo mismo verdad y funcionamiento? Al interior de un sueño todo funciona bien, pero es un sueño. En un sistema axiomático, cada nueva derivación se deduce de las premisas anteriores, pero otra cosa es que se corresponda todo ese sistema con lo real. ¿Cómo definir en última instancia la verdad? ¿Qué es la verdad? Y sin embargo asociamos todo el tiempo la verdad con el funcionamiento. El cajero me cobra las papas fritas y creemos que algo verdadero se produce. Se recompuso la máquina y me pudo cobrar. Algo sucedió. Y lo que sucede parece ser real, pero es solo un artefacto que envía ondas magnéticas por la red telefónica ingresando a un sistema en red que debita un número de otro número que me corresponde y habilita de ese modo que un paquete de papel que contiene algo mitad comida y mitad química llegue a mis manos para que yo pueda saciar el hambre. ¿Y a esto llamamos lo real? Inutilizar el sentido, la verdad o lo real: tarea de una filosofía que expresa esa otra dimensión de nuestro ser que nos hace cuestionar todo lo que nos rodea. Y sin embargo, la pregunta mantiene su inercia: ¿cuál es la utilidad de inutilizarlo todo? Pero si se trata de no hacer nada útil…

No se puede. Como no se puede no comer. Como no se puede todo. *No se puede no hacer cosas útiles porque la utilidad es un valor definitorio de nuestra cultura. Pero se puede cuestionarlo. Descentrarlo. Abrir otras posibilidades de ser. Debilitarlo.* Una cosa es el monopolio de lo útil y otra cosa es vivir tratando de que lo útil no nos monopolice la existencia. Salirse de lo útil es ser un marciano, pero hasta la idea que tenemos de lo que es un marciano se halla atravesada por el valor de lo útil, en la medida en que esta «marcianidad» nos hace posible cuestionar el paradigma de la utilidad.

Hay un punto en el que tanta vuelta parece no conducir a nada. ¿Para qué perderme en esta estupidez de la utilidad o inutilidad si al final de cuentas pude comer solo porque el aparato volvió a funcionar? Y aunque le hubiera planteado al cajero toda esta disquisición, el paquete de papa frita, como cualquier mercancía, pudo llegar a mí porque lo pagué. Y lo pagué porque tenía plata en mi cuenta de ahorro. Y tenía plata en mi caja de ahorro porque me pagaron el sueldo. Y me pagaron mi salario porque intercambié mi fuerza de trabajo por el dinero con el cual finalmente pude pagar el paquete de papa frita. Y gracias a este consumo el cajero a su vez va a cobrar su salario a fin de mes con parte del dinero con el que yo pagué el paquete de papa frita. O sea que en definitiva, hay una parte de mi fuerza de trabajo que intercambié con parte de la fuerza de trabajo del cajero, que no sé cómo se llama, pero que ambos nos sentimos unidos al intercambiar nuestros cuerpos, o peor, al ser ambos explotados por alguien que en cada caso, nos pagó un salario infinitamente menor a lo que ambos producimos.

Hay una dimensión de la filosofía que al priorizar la pregunta logra plantear algunos

mecanismos posibles que nos permiten explicar ciertas situaciones. Podemos simplemente pagar el paquete de papa frita y pensar que como el ser humano necesita alimentarse, se fueron creando formas de ordenamiento social y económico cuyo objetivo ha sido facilitar el acceso de la gente a la comida. Habría que poder justificar cómo llegar de la nutrición como factor fisiológico a esta góndola llena de porquerías, o más bien, de marcas que es en definitiva lo que consumimos. Pero más allá de ello, es cierto que es posible tener una mirada de la realidad con el objetivo de «salvar los fenómenos» como decía una máxima medieval. O menos: no buscarle ningún sentido oculto a nada y aceptar lo que se nos presenta como evidente que, además, corre con la ventaja de no solo explicar lo que sucede sino explicarlo sin fisuras. Pero la filosofía nació justamente en la fisura que provoca el que una totalidad se nos presente sin fisuras. Como estas góndolas. Actúan como una totalidad. Todo ocupa el lugar que tiene que ocupar: las etiquetas para adelante, el precio de costado, las galletitas todas juntas, las bebidas en la heladera, las papas fritas por orden de precio. Como una puesta en escena, un gran teatro que se niega a sí mismo, y se nos muestra con una naturalidad incuestionable. Hay todo un orden naturalizado según el cual, cada uno de estos alimentos empaquetados se nos presentan para ser consumidos en estas góndolas en una estación de servicio. Toda esta escenografía que articula un guión que obliga a los seres humanos a emparentar cierta propensión natural a alimentarse con el consumo de marcas de alimentos envasados. Acá hay una totalidad cerrada: creemos que alimentarse en comprar este paquete de papel plateado pintado de amarillo con una marca hecha de palabras que remite a una publicidad jocosa, adentro del cual hay algo que en su origen parece estar hecho de papas, aunque lejísimo de las papas sembradas en el campo, ya que se encuentran luego procesadas en grandes máquinas de grandes empresas de grandes capitales. Y creemos que comemos cuando comemos. Pero no me importa, tengo hambre. Tal vez todo se trate de este gesto: no puedo no salir de la utilidad, pero puedo inutilizarla y vivir en la tensión entre lo útil y lo inútil. La misma tensión que irrumpe cuando amo aunque no crea en el absolutismo del amor, o cuando buscamos la verdad aun sabiendo que la verdad no existe. Tensiones, márgenes, cornisas. No se puede salir de lo útil como no se puede birlar a la muerte. Pero se puede debilitarla. Quitarle peso. Mucho de la filosofía se juega en este quitar peso, aunque si sigo comiendo porquerías…

7. La filosofía como ejercicio para la muerte

Salgo de la estación de servicio y ahora realmente no sé dónde estoy. Por lo menos tengo el paquete de papas fritas. Veo a lo lejos una vía de tren detrás de unos árboles. Voy hacia allá. No hay nadie en la calle. Pasan unos autos que no respetan los semáforos. Se ve que tienen miedo. Detenerse es morirse. Temen la inseguridad. Como si se pudiera estar seguro de algo. ¿Habrá alguna línea que concatene ideas entre la inseguridad existencial y la inseguridad cotidiana? Hay una naturalización de ciertas evidencias: sabemos que nos vamos a morir y que la vida es finita, pero también confiamos en el sistema de derecho que garantiza que no es posible que alguien aparezca junto al automóvil y nos pegue un tiro. La ley, así pensada, cumple el objetivo de mantener cierta ficción en funcionamiento. Como los paquetes de galletitas en las góndolas de la estación de servicio. Se supone que una galletita es comida y que la comida es un bien necesario para la subsistencia, pero en realidad: ¿cuánta mediación ha habido entre la condición existencial de lo humano que necesita de su propia reproducción en la ingesta de alimento diaria y el sistema de capital que después de milenios de historia culminó en una figura de la organización de la vida social que incluye que la comida deje de ser un medio de subsistencia para pasar a ser un bien solo para aquellos que lo pueden adquirir; además de haberse articulado en un sistema de consumo con una serie de pasos entre el trigo a este paquete de galletitas que incluyen toda una serie de intermediarios que viven agregando pasos? ¿Qué comemos cuando comemos una galletita? ¿A quién comemos? Pero este paquete es de papas fritas y la inseguridad cotidiana supone cierta disfuncionalidad de la ley que entonces se muestra como ficción, en el sentido de no expresar la naturaleza de las conductas humanas, sino de todo lo contrario. Es que en principio parecería que la necesidad de la ley aparece porque si me detengo en el semáforo, alguien me saca lo propio, incluyendo mi propia vida. Pero hay algo que no entiendo: ¿es mío o no es mío este paquete de papas fritas? La ley está garantizando mi propiedad sobre el mismo, pero hay alguien que me lo quiere sacar. O eso intuyo. O vi muchos noticieros donde cuentan historias de robos de paquetes de papas fritas, o de automóviles detenidos en los semáforos. Una cosa es que sea mío porque vivimos en un sistema de derecho bajo un modelo capitalista que hace de la propiedad privada un valor incuestionable, y otra cosa es el planteo filosófico acerca del carácter natural o esencial del capitalismo como expresión de las relaciones entre los seres humanos.

Demasiado. Lo peor es que ese automóvil se detuvo donde nadie lo hacía y efectivamente dos chicos muy jóvenes surgen desde la oscuridad y se acercan muy rápidamente sin ninguna duda de su intención. Uno de ellos lleva una piedra bastante grande en su mano con la cual rompe el parabrisas del automóvil mientras el otro con un revólver amenaza a la señora que muy nerviosa se baja y los deja con el vehículo clamándoles que no la maten. Me veo viendo la escena y me siento escindido y hasta perturbado porque no atino ni siquiera a asustarme. Fue como ver una película que sucedía a pocos pasos. La señora está muy nerviosa y me acerco. Creo que en ese estado de

nerviosismo de la señora pude asistir a un nexo clave entre la inseguridad existencial y la inseguridad cotidiana: el miedo a la muerte.

En el *Fedón*[11], Platón relata la muerte de Sócrates. Es un diálogo escrito entre las llamadas obras de su madurez, pero que siguiendo una supuesta cronología de la muerte de su maestro, se ubica al final de su vida. Quiero decir que incluye el relato del final de la vida de Sócrates y específicamente su muerte. Platón escribe en diálogos y su *alter ego*, su personaje es Sócrates, ese maestro real que tuvo y que le sirve como protagonista de sus disquisiciones filosóficas. La mezcla de argumentos filosóficos con situaciones concretas en las que se encarnan los debates de ideas, hacen del diálogo platónico un tipo de escritura filosófica bastante particular. Hay quienes desconfían de la escritura filosófica en tanto pierde la fluencia de un saber que solo se conecta en la medida en que inquiere, interpela, cuestiona a otro que en ese movimiento se transforma. Pero también es cierto que hay quienes entienden que la filosofía no es más que un género literario, cuya escritura casi en un plano epistolar, marca un estilo y provee de conversaciones entre pensadores de diferentes épocas[12].

Lo cierto es que sea de un modo o del otro, los textos platónicos buscan recuperar la espontaneidad del diálogo filosófico, o a lo sumo el poder empatizar con cualquier hablante que se encuentre en la necesidad de argumentar o incluso de preguntar sobre algunos de los temas existenciales tradicionales. Y siempre está Sócrates que, como un maestro, desarticula las verdades, desmonta las certezas, obliga a continuar justificando una idea casi hasta su paroxismo. Leer los diálogos de Platón es hacer el recorrido intelectual de Sócrates y hasta se podría ir leyendo los diálogos de acuerdo a los tiempos donde Platón ubica las situaciones, y no solo recorrer las ideas de Sócrates, sino también su vida. Una vida que por diferentes motivos se ve amenazada por el poder de Atenas que finalmente lo condena a muerte después de un juicio.

Cada una de estas etapas corresponden a diferentes obras de Platón y el *Fedón* se hace cargo del último tramo. Sócrates y sus discípulos de siempre se encuentran en la cárcel esperando que el guardiacárcel realice la ejecución envenenando a Sócrates con cicuta. Mientras, Sócrates se dedica a explicar la naturaleza del alma, pero sobre todo los rasgos que hacen del alma una entidad inmortal. Sus alumnos se van poniendo nerviosos ante la inminencia del final. Ese nerviosismo se va volviendo el tema subyacente. La inminencia de la muerte es demasiado. Una cosa es saber que nos vamos a morir y otra es ir viendo al verdugo preparar la cicuta en el espacio contiguo. En ambos casos nos vamos a morir, pero lo difuso de su venida hace que podamos escabullirle un poco. Escabullirle a pensarla que no es lo mismo que huirle a la muerte misma. Además, en realidad si uno se pusiese a pensar más lógicamente el tema, no hay gran diferencia entre el verdugo preparando la cicuta y la fecha promedio de nuestras muertes naturales: sabemos que va a llegar, aunque a veces entendamos que llega a destiempo. Es que ese es el gran punto: se supone que lo humano viene con un ciclo natural de duración, más allá de lo que la técnica pueda luego hacer o modificar. Por eso no se trata solamente de una cuestión de conciencia, sino de cierta preparación —llamémosle— espiritual frente a su venida. Sócrates intenta explicar a sus alumnos que la ausencia de miedo frente a la muerte inmediata tiene que ver con ese trabajo que ha venido realizando desde siempre: «La filosofía es un ejercicio para la

muerte»[13].

La señora tiembla. Me acerco lento. Le pregunto si está bien. No responde. Su respiración está muy agitada. Está sentada en una especie de vereda junto a la vía. Me mira en diagonal de abajo para arriba levantando los ojos, pero sin mover la cabeza. La veo indefensa, golpeada, desacomodada. Como si la realidad la hubiera mordido. Como si le hubiese sucedido algo inesperado. Es que le pasó algo inesperado: la violentaron. La violencia y la seguridad son un par conceptual intrincado, mixturado. Se nos violenta en esa seguridad básica que necesitamos para que la cosa funcione. Y vale en el medio de esta situación horrorosa igual preguntarse: ¿*qué* cosa? Y también: ¿funcione para *qué*?

Hay violencia cuando en este semáforo se roban un automóvil y hay violencia en un lenguaje que subsume toda diferencia y singularidad a una palabra que con el afán de la comunicación pierde los detalles. ¿Pero tiene sentido esta comparación? *Las situaciones límites nos acercan un poco a la filosofía.* Calculo que la señora se sentirá un poco movilizada. Por suerte no la mataron, aunque no creo que en este momento lo valore. Busco conectar con su desesperación aunque la voy sintiendo más tranquila. Le acaricio el hombro, pero siento en esa instancia toda la fuerza del rechazo frente a la presencia ajena. Me corre la mano y me habla a la cara: «Estos negros de mierda. Habría que reventarlos a todos», vomita muy despacio las letras, los tonos, pero poniendo todo el ímpetu del enojo en los puentes de las vocales. Sobre todo en la letra «e». «Mierda» puede ser un gran insulto, despectivo, soez, o puede ser casi un sinónimo neutral de *ente*, como si dijésemos de cualquier cosa: «Che, esta mierda no funciona». Es que algo no funcionó para la señora. Le robaron. Y si le robaron su auto, hay negros de mierda que no son ni negros ni de mierda, pero por ser negros y de mierda le robaron el auto. O mejor dicho, no importa qué signifique ser negro y de mierda, sino que todo aquel que me robe va a ser negro y de mierda. Las situaciones límites desanudan asociaciones diversas. Una muerte injusta puede generar todo un sentido posterior en el solo acto de la búsqueda de justicia, aunque la responsabilidad de esa muerte recaiga en un accidente. Es que lo que da sentido es la búsqueda y por eso hasta creemos que un fenómeno natural puede ser injusto. La lluvia nunca es injusta. Lo injusto es que una ciudad se inunde porque no hubo previsión. Pero también una muerte puede deprimirnos para siempre o pegarnos de mil maneras diferentes. También puede abroquelarnos en lo que somos y también puede sacarnos de nosotros mismos y desplazarnos a lugares impensables. La señora odia a los negros de mierda. Todo el relato del robo quedará siempre asociado a una figura de la distinción antropológica. Por ahí después la suelta. Por ahí no. ¿Pero qué significa que la filosofía es un ejercicio para la muerte? ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la muerte? ¿Y por qué entre ambas hay un lazo que tiene que ver con una labor, con una tarea?

No sé cómo hablarle a la señora. Me siento demasiado extraño. Solo quiero consolarla, pero su boca me expulsó y fue desterrando pedazos de mi sensibilidad. Creo que mucho de lo que buscamos tiene que ver con este «no sé cómo hablarle a la señora». Hay una otredad que siempre nos acompaña en su negatividad, en su imposibilidad, y que de alguna manera nos va definiendo en esto que vamos siendo. Mi límite hoy es la señora diciendo «negros de mierda, hay que reventarlos»; pero incluso no es un límite desconocido, sino que hasta podría avizorarlo en mi intimidad. A cuánto estamos más de

una vez de reaccionar con un «A estos fachos de mierda habría que reventarlos a todos». ¿Pero es lo mismo, o no es lo mismo? ¿Hay seres humanos reventables? ¿Reventables por quiénes? ¿Por otros seres humanos? O sea, que ¿todos los seres humanos son reventables por todos los seres humanos? ¿Y qué define la legitimidad de un exterminio? ¿Por qué hay matanzas legítimas y otras ilegítimas? ¿Por qué alguien mata para robar un automóvil? Y después alguien mata al que mata y después alguien mata al que mata que mata, y por eso el Estado monopoliza el uso de la violencia y decide a quién matar. Internaliza la violencia, la hace legal. La naturaliza. La señora ya no llora más, sino que absolutamente enajenada sobre sí misma, habla por celular relatando lo sucedido con cada vez mayor enojo y mayor incontinencia verbal. Me impactan sus palabras, pero no puedo dejar de recordar la escena de hace minutos y saber que por nada casi la matan. Por nada significa por un automóvil y por nada significa por un espasmo del que tenía el revólver. ¿Pero qué es la *nada*? ¿Es como la muerte? ¿Y el miedo a la muerte, dónde quedó? Me gustaría preguntarle qué le pasó por el cuerpo cuando la encañonaron. ¿Pensó en su vida o en su automóvil? ¿Pensó en lo que perdía? Un automóvil claramente es una pérdida, ¿pero la vida? ¿Se pierde la vida? O dicho al revés, ¿la vida nos pertenece del mismo modo que poseemos el automóvil? Parece que no y sin embargo un automóvil o una mochila o un celular parece que valen más. O por lo menos, se mata o se entrega la vida. Algo no funciona en realidad. O más bien, algo funciona demasiado encerrado sobre ciertas premisas que ni bien las abrimos se nos vuelve todo el paquete disfuncional.

Algo del miedo a la muerte tuvo que haber recorrido ese cuerpo aunque sea un instante donde todas las propiedades se volvieron insulsas, y en ese único y efímero momento, la señora sintió que se iba a morir. ¿Pero es lo mismo sentir que uno se va a morir que sentir la muerte? Vivimos sabiendo que nos vamos a morir, pero pocas veces estamos frente al revólver de alguien que sabemos que puede dispararnos. Saber que nos vamos a morir es constitutivo de la condición humana. Y cualquier situación límite nos arroja impunemente al desocultamiento de ese olvido. Sabemos todo el tiempo que nos vamos a morir, pero todo el tiempo lo olvidamos. Hay algo en el olvido que nos permite funcionar en el día a día. Otra vez el funcionamiento y cada vez menos la verdad. Pero la señora ahora llora y clama creo que a una hija que la venga a buscar y me pide la dirección exacta. Por suerte hay otras personas más lejos que le pueden dar esa información, acto que hace que recuerde que no sé dónde estoy, aunque si hay una vía de tren debe ser el oeste o el noroeste, pero no importa. Los puntos cardinales son un buen sistema de ordenamiento y nosotros buscamos la perdición. ¿Nosotros?

8. La muerte, un problema filosófico

Podemos pensar que toda la filosofía, por no decir toda la cultura, lleva en su origen el propósito de brindar una respuesta al sinsentido de la muerte. Como una terapia. Como una práctica que no nos resuelve la cuestión de fondo, ya que tal vez no hay un fondo; sino que nos renueva en nuestra búsqueda permanente por intentar comprender aquello que igualmente sabemos incomprensible. La muerte, esa otredad infinita. Radical. Extraña. Imposible. Y un ser humano que intenta infructuosamente traspasar las barreras para incorporar esas otredades y quitarles su particularidad. El día que comprendamos a la muerte, dejará de ser la muerte. Y seguramente emergerán otras otredades.

Hay un sinsentido de fondo en una existencia que se sabe finita y que en su concepción lineal del tiempo, supone que hay un antes y un después de nuestro momento. De la nada y hacia la nada. De nuestra nada y hacia nuestra nada, ya que algo hay antes y algo habrá después más allá de nosotros. Y sin embargo, cuánto angustia el solo suponer la infinita presencia de un antes y un después más allá de nosotros. El más allá. Siempre el más allá que no es más que el más allá de uno.

Sobre la muerte suele haber tres grandes posiciones que son idénticas a cualquiera de las posturas sobre aquello que Nietzsche llamaba los grandes valores: Dios, el Bien, la Verdad.

1) Por un lado, la afirmación de la existencia de un más allá como un lugar real donde nuestra vida continúa. O sea, negar la muerte como algo definitivo.

2) Por otro lado, la negación de este más allá y su reemplazo por la afirmación de que con la muerte la vida se termina y punto. O sea, la muerte es algo definitivo. Después, no hay nada.

3) Y en tercer lugar: el tercer lugar. El tercero excluido. La posibilidad de pensar desde la terceridad, esto es, de poder salirnos del pensamiento binario y no con otra posición que volvería sobre el binarismo, del tipo: contra el pensamiento binario afirmo equis. Entonces, tercera opción que es una no-opción frente a las posibilidades que el binarismo nos plantea justamente como posibles: sobre la muerte como extensión (im)posible de la vida, no se puede ni afirmar ni negar nada, sino solamente hacer implotar el concepto. Se trataría de pensar a) por un lado, hasta qué punto la misma vida puede ser entendida, en términos de extensión, como si fuera una línea de tiempo. b) Por otro lado, hasta qué punto, aceptando incluso que la vida fuese una extensión, la muerte permanecería inscripta en esa estructura como para pensar que hay algo que sigue en la misma medida. c) Pero por sobre todas las cosas, hasta qué punto tiene sentido afirmar o negar algo sobre lo imposible.

Me duele la cabeza.

El problema, una vez más, es el problema de la *verdad*, ya que afirmar o negar (que es una forma del afirmar) algo es suponer una cierta figura de la verdad: aquella que por lo menos sostiene que entre el discurso humano y lo real hay una especie de correspondencia, o de intento de que lo dicho y lo que *hay* se correspondan. ¿Pero qué se puede decir sobre la muerte como experiencia? O mejor dicho, ¿qué puede decir uno en primera persona sobre la muerte, si justamente la muerte es el fin de toda experiencia?

Me fui caminando por el sendero junto a la vía. La señora quedó a lo lejos. Todo está más oscuro, pero no estoy en la montaña ni en el desierto. Solo estoy perdido en el interior de un barrio del conurbano de esta megalópolis que es Buenos Aires y sus alrededores. No hay perdición más contundente que la que se provoca en la interioridad, pero sobre todo, nada nos deja más perplejos que el sentirnos perdidos al interior de una sistema de diseño urbano de rectas y diagonales. Cada centímetro de tierra está medido, cuantificado y jurídicamente adjudicado a algún propietario; y sin embargo la vida crece más difusa que la ciudad y avanza sobre el orden. La arquitectura moderna y su apuesta por sistematizar racionalmente una ciudad que como expresión del cuerpo humano la desborda todo el tiempo. ¿Pero qué tiene que ver todo esto con la muerte? Nada, o tal vez todo…

Veo medianamente cerca una estación de tren. Hacia allí me dirijo. Todo a media luz. Casi no hay luna. La noche, casi. Mi marcha, casi.

Negar que haya algo más después de la vida implica un paradigma de tipo científico, que entiende al ser humano como un organismo vivo analizable desde los dispositivos de saber propios del desarrollo de la ciencia moderna. La biología fundamentalmente nos explica que nuestros cuerpos tienen un ciclo. Duran un tiempo. Poseen una historia, en el sentido moderno de la palabra, «historia» que supone un principio, un propósito, un despliegue, una decadencia y un final. Nacen y mueren. Nacen para morir. La ciencia no hace filosofía. La ciencia no explica lo originario. No es su tarea, tampoco. Hay datos inexplicables: la venida al ser, el sentido de la venida, el motivo de la finitud. Podemos explicar funcionamientos, pero no verdades. El drama es querer explicar una verdad a partir del paradigma del funcionamiento. *Un problema existencial no es un problema cotidiano. Es justamente existencial y por eso se disocia de lo cotidiano aunque surja desde allí. No es la misma lógica la que explica por qué funciona un automóvil que la que intenta explicar por qué hay vida. Mucho de la historia de la filosofía se juega en este desplazamiento.* Y entonces la muerte es comprendida únicamente como fin del ciclo. O fin de la historia. De nuestra propia historia, que es la historia de la especie humana pero singularizada en cada uno de nosotros.

La biología moderna, que es una de las formas discursivas del saber moderno con su propio método y su propio criterio de verdad, niega así cualquier dimensión que trascienda lo fácticamente demostrable. Sobre la muerte no se puede sino especular, ya que, como dice el famoso argumento, nadie volvió del más allá para contarnos algo de ella, o si volvió y nos lo relata, no le creemos. Hace falta la prueba empírica que es el corazón del método científico moderno. La comprobación en los hechos, como si a los mismos pudiéramos

acceder de modo neutral y objetivo. Veo cada vez más cerca lo que supongo que es una estación de tren. Mi vista en principio no miente. Me brinda un tipo de conocimiento bastante confiable. Bastante confiable porque funciona. Una vez más la clave del saber se juega en esa oscilación entre el funcionamiento y la verdad. Sobre todo porque a veces lo que funciona, deja de funcionar…

No hay ninguna prueba empírica que satisfaga los criterios mínimos necesarios como para por lo menos dejar abierto que con la muerte se inicia otra dimensión de la existencia: estoy caminando yendo hacia lo que parece que es una estación de tren. Lo puedo probar aquí y ahora. ¿Pero probar ante quién? ¿Ante otro caminante? ¿Ante esos automóviles que me pasan raspando, yendo a mucha velocidad por la calle? De hecho, uno de los pilares del conocimiento empírico es su capacidad de ofrecer un marco de objetividad compartido: todos compartimos la misma capacidad de acceso a los hechos. Y en ese sentido, aunque algunos digan que han vuelto desde el más allá de la muerte, no brindan las mínimas pruebas para que ese discurso se valide. O por lo menos, no pueden validar lo indispensable: demostrar más allá de la palabra y la convicción, con alguna prueba, la existencia de una vida más allá de la muerte. La biología muestra el hecho: hay un cadáver que se va descomponiendo…

Por otro lado, una lectura metafísica hace de la muerte un pasaje hacia otra dimensión. El ciclo natural de la vida es solo un aspecto de una existencia más amplia que se desarrolla en diferentes figuras, una de las cuales es la espacial, temporal, corpórea y material en la que nos hallamos. Por eso, morir no puede sino significar el pasaje hacia otro pliegue de nuestro ser y por ello solo se trata de poder especificar bien las formas y contenidos de esa otra vida que continúa. ¿Continúa igual? Evidentemente no. O por lo menos si continúa igual, lo extraño es la falta de evidencia y continuidad. Si el cuerpo se descompone, entonces hay otro tipo de existencia de la que a priori no sabemos nada, salvo que no continúa igual, o a lo sumo si así fuera, igualmente no sería similar ya que se desplegaría como mínimo sin nuestro cuerpo.

Todas las filosofías, las metafísicas, pero sobre todo las religiones que nos hablan de una vida después de la muerte, intentan describir las formas de esa otra existencia. Y tal vez en ese propósito se juegue su gran problema y a la vez su gran verdad: amarrados a lo que somos, todo discurso sobre el *más allá* se escribe desde el *más acá*. Cualquier cosa que digamos de la muerte como momento post-vida está dicho desde la vida, con lo cual no podemos nunca probar la singularidad del *más allá*, ya que se encuentra siempre contaminado por las categorías del *más acá*. Todo lo que se dice sobre la muerte, se lo dice desde esta vida. Y entonces, ¿por qué creer que se está hablando sobre algo radicalmente diferente a la vida? La otredad radical de la muerte imposibilita cualquier mención. O dicho al revés: toda muerte posible supone aun una posibilidad, contrariando a Heidegger cuando la sentencia como la imposibilidad de las posibilidades[14].

En cualquier caso, esta segunda lectura entiende a la muerte no como el final de la vida, sino solo como una inflexión, como si fuera una curva en el camino, pero que nos arroja a otro plano del recorrido. Como si este andar junto a la vía se volviera un andar al interior de algún relato escrito en un libro que alguien lee. O vislumbrar en un segundo un

pasaje desde el territorio al mapa o viceversa. Un cambio de plano. La muerte es el final de esta vida terrenal y con estas coordenadas, pero la cosa sigue. O más bien, viene siguiendo hace rato y no nos dimos cuenta. Se trata en definitiva de un gran intento por desapegar a la vida de su conciencia omnipotente. Esta vida no solo es única, sino que es un fragmento de una eternidad, al interior de la cual, casi no vale nada. Y digo una vez más «casi», ya que en la mayoría de estos sistemas, los comportamientos en esta vida definen la modalidad del pasaje: toda teoría del *más allá* supone una normativa en el *más acá*. Parece que el cielo es un merecimiento, cuando no una gracia que nos excede. Pero nos exceda o no nos exceda, este nuestro mundo es el único que sirve de marca para definir lo que suceda en el más allá. Y de alguna forma, o bien por mérito, al estilo de las concepciones religiosas tradicionales, o bien por los signos que la supuesta divinidad muestra en la mundanidad, el pasaje al *más allá* siempre está en estrecha vinculación con el *más acá*. Y este es el problema.

Mi vista llega ahora cada vez más nítida hasta la estación y finalmente veo que es una estación de tren. Por detrás de ella ya no se ve nada. No se si hay casas o descampado. No sé qué hay. En todo caso, puedo suponer, imaginar, inventar, deducir lo que haya, y cualquiera de estas conjeturas siempre, estarán absolutamente vinculadas con lo que yo soy en este momento, con mis conocimientos previos, con mis experiencias, con lo que mi mente puede concebir. Y lo mejor (o lo peor) es que históricamente —es decir, inductivamente— supongo que nunca se me presentó algo que rompiera de modo radical, de modo inaugural, lo que previamente preveía. No hay mucha vuelta: o casas o un descampado. Nunca un abismo o un monstruo gigante o Zeus.

La muerte así, como pasaje, no deja de ser una expansión de lo que desde *aquí* nos configuramos. El pasaje no marca un límite, sino que lo expande. La verdadera muerte, si la hay, es impensable.

Un ejercicio para la muerte no se entiende desde su resolución. No es un ejercicio a resolver, como una ecuación que exige ser resuelta, sino la permanencia de un problema en estado de problema que, sin embargo, despliega sus múltiples posibilidades de abordaje. La filosofía es una problematización de la realidad, pero ello no significa que deba resolverla. Tampoco se trata de dejar los problemas en estado de problemas sin ningún tipo de acción, sino poder comprender que ningún problema tiene una resolución definitiva. Nuestra cultura se fue constituyendo con el mandato de hallar para los problemas resoluciones definitivas, pero aquí el planteo es a la inversa: la existencia se nos presenta en una trama donde las grandes cuestiones existenciales se encuentran ausentes. Están como selladas, anuladas. Y en el interior de la trama surgen y se renuevan las situaciones del día al día: una pelea con la pareja, un proyecto para el año que viene, un amigo que sufre, se cortó la luz, aplasté a una cucaracha. La maté. La cucaracha es un ser vivo aunque no nos resulte simpática alguna vez nació. Tuvo progenitores que le dieron vida. La colocaron en un tipo de existencia demasiado *otra* para nosotros, pero existencia al fin. Los progenitores le dieron vida que es como decir que fueron medios para que la vida traspasara hacia un nuevo ser. ¿Pero de dónde salió este nuevo ser? ¿Qué es la vida? Pero sobre todo ¿por qué termina? Y entonces, la cotidianidad siempre muestra su hendija y la filosofía arremete con sus energías arrolladoras a crear problemas. No hay problemas sueltos, así, tirados en la realidad y el ser humano los recoge como voy arrancando estos pastizales a mi derecha

mientras sigo hacia la estación de tren. Los problemas existenciales se crean. Crear no significa inventar de la nada porque nada surge de la nada, sino que implica más la conciencia de que la filosofía es una cierta mirada que se proyecta sobre lo real a partir, claramente, de esos huecos que siempre quedan abiertos en nuestra relación las cosas. Aunque, claro está, se puede matar a la cucaracha y seguir la vida. Seguir la vida. Casi como este andar que no sabe hacia dónde se dirige, pero no le importa, ya que aunque suene extraño, no se encuentra impulsado por la racionalidad sino por el andar mismo. Por las piernas. Alguna vez creí entender que Derrida decía que no se escribe con la mente sino con las manos. Me encanta esa idea plenamente corporal que, sin embargo, hace también de la mente más cuerpo. Y lo fundamental de que todo sea cuerpo es que los cuerpos mutan, cambian, se mueven, se mueven internamente, crecen, envejecen, nacen y mueren.

Sócrates se estaba muriendo. Pero no se estaba muriendo porque su cuerpo se estaba muriendo. Se estaba muriendo porque en pocas horas lo iban a ejecutar. Podría haber empezado a gritar como loco o podría haberse deprimido, o más bien podría haber intentado escapar, pero no quiso. Se cuenta en otro libro de Platón, el *Critón*[15], que los alumnos que lo acompañaban sobornaron al guardiacárcel para que lo libere, pero Sócrates no quiso huir. Prefirió atenerse a las leyes de Atenas. Prefirió continuar el diálogo y explicar que la muerte no es un mal ante la interpelación atónita de sus discípulos. Escucho la sirena de un patrullero. Se ve que llamaron a la policía. La señora podrá finalmente denunciar el hecho. Un automóvil más robado en el conurbano bonaerense. La inseguridad asecha. ¿Pero qué inseguridad? ¿La existencial o la cotidiana? ¿No se trataba de un límite difuso? Sócrates a punto de morir no se siente inseguro, sino todo lo contrario. Está convencido de que la muerte es un bien, ¿pero por qué? ¿Qué tiene de bueno morir?

La muerte es un problema. Y como todo problema filosófico nos exige recorridos, pero sobre todo nos pide que sigamos creando recorridos, ya que la tarea de la filosofía se plasma en la multiplicidad de recorridos que cada vez más se puedan ir desplegando para resolver ese problema originario. Recorridos sin punto de llegada, casi como estiletazos que se van dando una y otra vez, en esa extraña sensación que es convertir al saber en un ramillete de bocetos que se van desperdigando por el suelo. *Tal vez toda la filosofía no sea más que la elaboración infinita de bocetos. Tal vez la existencia no sea más que un boceto. Ejercitarse para la muerte: ni resolverla ni negarla, sino problematizarla.*

Obviamente, la estación no tiene cartel. En ningún lado se menciona su nombre. Podría deducirlo ya a esta altura, pero mejor permanezco por un rato más en este estado de perplejidad y extrañeza. Recuerdo esa idea de Nietzsche del soñador que descubre que todo es sueño y entiende que no le queda otra que seguir soñando. Dice Nietzsche en *La Gaya Ciencia*, #54: «(…) Me desperté de pronto en medio de mi sueño, pero solo para tomar conciencia de que estaba soñando y de que necesitaba seguir haciéndolo para no morir…»[16]. Hay algo de ese estado en toda filosofía, como un estar adentro y afuera todo el tiempo. ¿Pero adentro y afuera de dónde?

Se trata de no cambiar un dogma por otro dogma más sofisticado y convincente. Frente a la rutina de la vida cotidiana han surgido y surgen todo el tiempo dispositivos que intentan conectarnos con otras zonas posibles de sentido. Pero el riesgo siempre es recaer

en lo mismo. Salir de un sueño, creer que nos despertamos y no entender que ese supuesto estado de vigilia puede ser aun otro sueño más. No puedo andar perdido sin querer mirar carteles por el resto de mi vida, caminando por estos barrios. Ir todos los días a trabajar o ir todos los días a perderse siguen siendo ambas conductas rutinarias. Se trata menos de encontrar una rutina alternativa, como poder ir mutando siempre y entender que en la mutación se desprende algo de ese sentido buscado. La estación está muy sucia y da miedo. No hay nadie a la vista. Me siento en un banco roto sobre el final del andén. La noche está nublada y hace calor. Puedo mirar para arriba, para abajo o para enfrente. Pero una vez más, la soledad y la perplejidad me llevan para adentro.

Creo que extraño a alguien, pero no tengo a nadie a quien extrañar. Extraño el extraño a alguien. La noche y el *extrañamiento* son socios insoportables de la melancolía. ¿Qué es esta sensación de falta? ¿Es una falta concreta o es la gran falta de la condición humana haciendo carne aquí? ¿Carne? ¿No se extraña con el alma? No quiero ni que se me aparezca en la mente la palabra *amor*. Apareció.

9. Amor al saber

Etimológicamente, la palabra *filosofía* proviene del griego y traduce la idea de «amor a la sabiduría». Aspirar, tender, buscar el conocimiento. ¿Pero el conocimiento de qué? ¿Qué significa amar el saber? ¿Se puede no quererlo? ¿Alguien se imagina un ser humano que no quisiera alcanzar cierto saber? Parecería que no. La clave puede estar en ese «cierto» que se desliza por ahí. ¿Se trata de amar al saber de todo o se trata de amar ciertos saberes? Hay una diferencia entre querer saber a qué hora vendrá el próximo tren y querer saber por qué el *ser* y no más bien la *nada*. Está claro que si puedo responder esta última pregunta, podré también en algún momento hacer derivar la información sobre el tren y su horario, pero a la inversa no funciona: si sé a qué hora pasa el tren, nada puedo inferir sobre el ser y la nada.

El amor al saber es un amor por el saber en general, es la idea misma de querer saber por el hecho mismo del saber en sí. Querer expandir y acrecentar el conocimiento que tenemos sobre las cosas, llevándolo hasta su paroxismo en la caricatura del sabio como aquel que lo sabe todo. O sabe qué es el *todo*. O es un todo que sabe todo. ¿Pero se puede saber todo? O mejor, ¿existe el *todo*?

La idea de amor al saber conlleva una pretensión de totalidad, más allá de que sea o no sea alcanzada. Se trata de un amor al absoluto, donde el saber nos equipararía directamente con esas totalidades cerradas que son los absolutos. Saber todo es acceder al *todo*, ya que desaparecerían todas las intermediaciones. El conocimiento tiene algo de mediación. Supone ciertas verdades todavía no alcanzadas. Pero el conocimiento absoluto ya nos emparenta directamente con el objeto que se quiere alcanzar. Si yo lo sé todo, nada me falta por conocer y de algún modo me totalizo. O dicho de otro modo, el día que alcancemos el conocimiento del *todo*, ya no va a tener sentido el conocimiento mismo. Por eso insiste Platón que el saber siempre es una aspiración[17], ya que se nos presenta en la medida en que haya todavía zonas desconocidas a las que aspirar. A las que amar. El amante ama lo que no tiene, busca aquello de lo que carece, trata de llenar una falencia. Amar el saber es querer poseer un conocimiento absoluto del absoluto y este deseo existe en la medida en que todavía no se lo ha alcanzado.

En *El Banquete*, Platón nos narra por boca de Sócrates uno de los mitos del origen de Eros[18], una de las deidades del amor de los griegos (la otra era Afrodita). Nos cuenta la historia de Penía, diosa de la indigencia, la falta, la carencia, la pobreza, que no fue invitada a la celebración que los dioses hacían por el nacimiento de Afrodita. Mientras todos festejaban, Penía permanecía por fuera del lugar, en el jardín de Zeus. Poros, el dios de los recursos, de la riqueza, de la capacidad de resolución, de las herramientas, sale embriagado hacia el jardín y cae dormido junto a Penía. Penía entonces lo viola y queda embarazada de él. Y de esa unión nace Eros, el amor. Por eso, el amor es esa tensión abierta que, aunque

siempre encuentre los recursos para alcanzar su deseo, al mismo tiempo nunca se ve satisfecho. Una marcha hacia la plenitud que nunca cierra. Dice Platón: «Mas lo que consigue siempre se le escapa»[19]. Mitad capacidad, mitad falencia. Un impulso permanente hacia aquello que quiere conseguir, pero que una vez que lo alcanza, ya lo pierde. Platón lo expresa con absoluta belleza: «(…) 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 en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo a 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 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 (…)»[20].

Si la falencia es constitutiva, entonces cada vez que creemos alcanzar un saber, se nos abren nuevos interrogantes que en general multiplican la incertidumbre existente. Todo se complejiza cuando relacionamos al amor con el saber, ¿pero podríamos no hacerlo? Derrida nos dice que el que ama siempre lleva un saber, ya que sabe que ama[21]. Doble problema: amar y además saberlo, necesitar explicarlo, intentar comprenderlo. Triple problema ya que el amado no acarrea ningún saber. Solo recibe. Amar un saber que sin embargo se nos vuelve efímero y nos coloca entonces en lo incierto e invierte el sentido: cuanto más me pregunto, más me pregunto. Como esas siluetas que estoy viendo en la boletería de enfrente, detrás de las rejas. No se entiende bien qué es lo que estoy viendo, pero detrás de la ventana de la boletería cerrada hay siluetas moviéndose. ¿Personas, algún perro, gatos? Cada nuevo paso en este recorrido me abre nuevas facetas. El amor al saber, dice Platón comentando el mito del nacimiento de Eros, lleva esa dualidad estructural: buscamos un saber que cada vez que alcanzamos se nos esfuma y nos plantea nuevas búsquedas. ¿Pero entonces la filosofía nunca llega a ningún lado? ¿Pero entonces el amor es una pasión inútil?

Son personas decididamente. Alguien se esconde. En realidad creo que son dos personas besándose, ocultas en el interior de una boletería cerrada. ¿Será una metáfora de algo? ¿Pero todo tiene que ser metáfora de algo? ¿Todo tiene que ser metáfora de otra metáfora de otra metáfora? ¿Qué metáfora puede haber en un beso? El beso puede ser, en tanto concepto, solo una metáfora, ¿pero no es entonces el beso lo que queda después de dejar de lado toda metáfora del beso? ¿Cómo sería un beso filosófico? Besar al saber. Rozarlo con los labios. Mojarlo.

En la definición de filosofía como amor a la sabiduría ¿se prioriza más a la sabiduría o al amor? ¿Dónde poner el acento? La frase remanida «amor al saber» nos permite preguntarnos: ¿qué es más importante? ¿Alcanzar el saber o ejercer la acción de amar? ¿O la acción de amar en tanto alcanza su objetivo?

Tradicionalmente, el acento ha sido puesto en el saber. La fuerza de la definición de

filosofía estaba puesta en la cumplimentación del objetivo. ¿Qué hace un filósofo? Busca el saber. ¿Cuándo un filósofo es bueno? Cuando lo encuentra. Platón dice que los filósofos buscan contemplar la verdad. Platón dice muchas cosas y muchas contradictorias. Es que Platón no dice solo. Dice y no dice. Dice y le hacen decir. Platón es Platón y sus múltiples lecturas, comentarios, interpretaciones; sin contar que sus obras nos llegan tardíamente por intermedio de los escribas antiguos y medievales (se sabe que el original más antiguo existente de una obra de Platón consiste por lo menos en la copia trece del supuesto original)[22]. Platón dice que el filósofo sacia su búsqueda cuando llega a la verdad. ¿Pero cómo se llega a la verdad? ¿Es la verdad un lugar? Y si se llega a la verdad, ¿de dónde se proviene? ¿De la apariencia? Pero entonces nos ilusionamos con arribar a la verdad porque partimos desde una ilusión que pretende negarse a sí misma y postular una verdad. O dicho de otro modo: ¿por qué no sería aquella verdad a la que pretendemos arribar desde un estado ilusorio, también una ilusión? La ilusión de la verdad. Saberlo todo. ¿Qué hay detrás de la ventanilla de la boletería? ¿Quiénes se besan? ¿Alguien se besa? Solo veo siluetas moviéndose, pero los contornos se me configuran como personas besándose. ¿No era que no quería que apareciese el amor?

Nuestra cultura occidental, esa mezcla entre la tradición judeocristiana y la civilización grecorromana, creadora de la filosofía, se ha ido estructurando con una decidida apuesta a que el hallazgo de la verdad sea algo posible. El sentido mismo del saber, en realidad, se juega en este hallazgo. Casi como una novela policial donde hay un estado de cosas que se nos presenta como real, pero que es ilusorio; y por detrás, invisible a nuestra percepción cotidiana, una verdad absoluta que espera ser destapada, des-cubierta, recordada, esclarecida, puesta a la luz. Todo el conocimiento no es más que la profundización de esta búsqueda. Todo conocimiento es siempre profundización, porque la verdad no está en la superficie. ¿Pero qué es la profundidad? ¿Dónde está? ¿Cómo accedemos a ella? ¿No la abordamos también desde la textualidad? ¿No dijimos con Nietzsche que lo profundo también es otra superficie?

No habría otro objetivo para el saber que no sea el acrecentamiento de una mirada: ir por todo, saberlo todo. Una parte —nosotros, cada uno de nosotros—, un fragmento, un pedazo, un retazo, casi una nada, quiere, pretende y está convencido de que puede conocer todo, conocer el *todo*. Gran tragedia de la cultura occidental, o más bien la historia de una frustración anunciada. Esta convicción vive siempre simultáneamente cuestionada por la misma cultura occidental en ese juego dialéctico donde el saber se va expandiendo en la oscilación entre querer saberlo todo y saber que solo puede alcanzar la nada, entre la pretensión de absoluto y la conciencia de los límites.

Ahora, ¿qué sucede si lo que el filósofo encuentra no es algo definitivo? Si así fuera, nos tiene que quedar claro que para nuestra tradición se trataría de un gran fracaso. Y aunque hoy ya no esté de moda el saber absoluto y aunque siempre ha habido contracorrientes que intentaban desestabilizar el propósito de hallazgo de la gran verdad, no podemos no pensarnos a nosotros mismos como el desenvolvimiento de un relato que en su origen entendió a la sabiduría como el punto final de una búsqueda.

10. La búsqueda del origen

Es difícil aceptar que este paseo sea solo un paseo. ¿Para qué estoy acá de noche y solo mirando siluetas en una boletería? ¿Se puede vivir sin estar buscando un propósito? Podemos discutir si ese propósito debe ser algo magnánimo, universal y redentor, ¿pero ir por la vida sin un sentido? Una buena salida es pensar que cada uno de los pequeños trayectos en los que estamos inmersos poseen su propio motivo, pero cuando hacemos filosofía la pregunta se existencializa, se expande hasta los confines de lo que creemos que somos o de lo que creemos que es la realidad e interpela por el *todo*: ¿cuál es el sentido?

Podría responder, si lo hubiera, por el sentido de estar aquí sentado de noche en esta estación de tren. Habría respuestas psicológicas, psiquiátricas, sociológicas, antropológicas, hasta astrológicas e incluso médicas. Lo interesante de la existencia es que fragmentada y puesta en cada una de sus propias tramas, logra que todo segmento tenga lógica. Si partimos de ciertos supuestos que no son cuestionados y son dados por evidentes, al interior de esos supuestos todo se clarifica. Los supuestos son como una luz que posibilitan la mirada, pero que nunca se cuestionan a sí mismos. Podemos preguntar y responder por todo, pero nunca podremos trascender los supuestos. Se puede explicar mi paseo de esta noche como un trastorno producto de una depresión que me acucia hace un tiempo, pero el paradigma de la psicología no se cuestiona. A su interior, todo cobra la más lúcida transparencia ya que hay reflectores que iluminan con mucha intensidad. ¿Pero y los reflectores? ¿De dónde salieron? ¿Quién los maneja? ¿Quién los puso ahí? ¿Quién los prende? ¿De qué están hechos? ¿Por qué la luz ilumina? ¿Qué relación hay entre la luz y la mirada? Si la mirada solo funciona a través de la luz, entonces nuestra mirada nunca es directa, inmediata. Nunca conoce *en* la verdad. ¿Pero qué es la verdad? ¿Es posible un saber sin supuestos? ¿No es la pretensión última de la filosofía convertirse en un saber sin supuestos? ¿Pero es posible? Tal vez todo se resuma en tomar partido frente a la evidencia que resulta el saber que nunca alcanzaremos un conocimiento absoluto de lo absoluto. No poder al final de cuentas terminar de comprender el origen y el propósito de todo, ¿nos permite seguir viviendo? O peor, ¿nos permite seguir viviendo y encontrar algún sentido en una vida que en sus extremos carece de sentido? Habría tres opciones:

1) o inventamos un sentido absoluto y nos lo creemos;

2) o negamos todo sentido absoluto y nos abocamos a lo que hay, pero negamos también la pregunta ya que la consideramos como parte del sinsentido;

3) o asumimos la incertidumbre originaria y vivimos en la tensión entre un sinsentido originario y el hacernos cargo de este interregno ontológico que es nuestra existencia limitada.

Está haciendo frío y las siluetas ya no se mueven. ¿Qué estarán haciendo?

Si pensamos la vida como una línea progresiva que se despliega desde un inicio hacia un final, la búsqueda del origen se emparenta entonces solo con reconocer la causa primera que ha hecho andar este mundo. Si hay un principio y hay una marcha hacia un supuesto final, el origen es como ese primer motor inmóvil de Aristóteles que echaba a andar la realidad, pero permanecía inmutable. Quiero decir que en una línea progresiva, como esta vía de tren, la estación desde la que el tren partió quedó atrás y el origen se asocia a un pasado superado que nos constituye en lo que somos, pero al cual ya no cabe ni se puede regresar. Así, el origen es cosa del pasado y su sacralización solo se debería o a una actitud de melancolía patológica u ontológica, o bien a la convicción de que aquello que somos por naturaleza siempre se encontró más cerca en nuestro principios que ahora. O sea que, si hay un origen, está claro que tiene mucho más que ver con lo que fuimos en un principio que en esto en que nos fuimos transformando a lo largo de los tiempos. También es cierto que se puede seguir pensando aristotélicamente en términos finalistas, de modo tal de asumir que en los principios fue sembrada, algo así como la semilla de nuestra naturaleza, pero que solamente a lo largo de la historia nos fuimos desarrollando en aquello que mejor nos define. En cualquier caso, la búsqueda del origen supone un retorno lineal hacia el pasado, hacia esa estación primera desde la cual este tren proviene. ¡Qué hora extraña para que pase el tren! Pero ahí viene. Casi por arte de magia aparecen algunas personas que permanecían ocultas para abordarlo. Es un tren diésel y debe ser la medianoche. Los rostros me resultan extraños porque todo me extraña. Y es este miedo algo perturbador, pero placentero. Subo al tren. En el vagón hay muy poca gente. Me siento junto a una ventanilla. Escucho el silbato y siento el arranque. Sigo marchando.

Otra figura sería pensar el origen como el fundamento de una totalidad. Ante la totalidad de lo que hay —¿pero hay una totalidad?, ¿pero *hay*?— preguntarnos por el origen. El *por qué*. En la primera manera de explicar el origen, ante la pregunta *por qué el tren llegó a la estación*, la respuesta sería porque salió de la estación anterior y se dirigía hacia aquí. Toda respuesta está ya entramada en una lógica de trenes que entran y salen de estaciones y en la naturaleza de los transportes en las sociedades postindustriales —¿lo tienen aún?—. Pero en este segundo modo, la pregunta inquiriría por la totalidad del ente: justamente, ¿por qué así y no de otra manera? ¿Por qué el ser humano fue evolucionando hacia estadios más complejos que incluyeron la necesidad de transportes como el ferrocarril? O peor, ¿cómo explicar el pasaje desde el origen de la vida hasta este tren diésel destartalado donde parte de la población viaja en condiciones insalubres en general para ir a trabajar que no es más que un acto cruel de supervivencia producto de hacer nacido en la parte mayoritaria de la sociedad que, sin embargo, es la desposeída en un sistema de distribución de los recursos en términos de posesión y desposesión legitimado y legalizado por las leyes positivas? En una totalidad cerrada el origen es el fundamento de todo lo que hay. No es la primera estación que después queda atrás, sino que constituye el sentido mismo de todo el sistema ferroviario. ¿Para qué? En todo caso se vuelve necesario volver sobre la categoría de origen. ¿Qué es el origen? Aristóteles entrevió que para explicar el sentido de cualquier entidad no alcanzaba no solo con una única respuesta sino con un único sentido o tipo de respuesta. La palabra origen, como la palabra principio, e incluso el término causa, guardan una fuerte connotación temporal: remiten a un pasado. Y es que de alguna manera todo lo que hay, proviene desde una anterioridad de la que podemos decir

poco, pero como mínimo que es previa. El problema es ese carácter de previo que tiñe a toda cosa. Todo proviene, es cierto; pero en tanto *todo*, escapa a la temporalidad. Yo soy esto que soy por causa de mis padres que me procrearon, pero esta explicación biológica define solo un aspecto de mi ser. No puede explicar por qué soy así, de esta manera. Y no es un asunto genético. No se trata de por qué soy así parecido a mi padre, sino por qué lo humano es así, con estos rasgos, con esta supuesta naturaleza —si la hay—, con esta racionalidad —si la hay—. El *por qué* inicial, que no es inicial de origen temporal, sino inicial de origen ontológico, nos arroja a una problemática más abarcativa: la pregunta por el ser.

Aristóteles sostiene en su libro *Metafísica* que no se puede pensar la realidad a partir de una sola causa; o sea que para comprender cualquier entidad, siempre hay una complejidad que necesita por lo menos de cuatro causas que interactúan[23]. ¿Cómo entiendo cualquier cosa? ¿Cómo comprendo el sentido de algo? La pregunta por el ser no se responde ni de manera lineal ni unívoca. El ser se dice de muchas maneras y una sola causa no lo explica.

Por eso para Aristóteles, hay que partir de cuatro tipos de causas diferentes:

1) La primera de ellas remite a la idea más tradicional de causa y se la conoce como *causa eficiente o productiva*. Es aquella que refiere al sujeto que ha puesto a cualquier ente en su existencia. Un ente proviene siempre de otro ente que lo trajo al ser. Todo proviene de algo. Es la causa más parecida a la idea religiosa de creación: la causa creadora. Por ejemplo, este tren tiene una causa, un origen que es la empresa que lo construyó; o en todo caso, habría que discutir si hay más origen del tren en su diseñador o en los trabajadores que efectivamente lo construyeron. Pero en todo caso, siempre se trata de un origen previo que da lugar al ente del que se trate. Mi causa eficiente, por ejemplo, son mis padres. Pero también la causa eficiente de que yo esté ahora viajando en este tren es haberme subido al mismo en la estación. O la causa de que haya anochecido es el movimiento de rotación del planeta. Y en ese sentido, no es tanto una cuestión de creación, sino de precedencia en el tiempo y acción externa que pone al nuevo ente en el ser o en movimiento.

2) Sin embargo, también cuando nos preguntamos por el *por qué* de cualquier ente, muchas veces respondemos priorizando los aspectos materiales. A veces preguntar por el ser es comprender *de qué* está hecho el ente en cuestión, cuáles son sus elementos constitutivos. Y así podemos hablar de otro tipo de causa: la *causa material* (que convive con la eficiente). «¿Cuál es el origen de todo lo que hay?» es una pregunta que puede ser contestada con la respuesta: «Todo está hecho de materia y la materia está hecha de moléculas, y las moléculas de átomos». El tren está hecho de (¿de qué está hecho el tren?) hierro, madera, plástico, todo el material que converge en este cuerpo complejo que es el tren. Yo estoy hecho de carne, piel, sangre, órganos y mejor no sigo porque entre el movimiento del tren y esta descripción voy a vomitar sobre el asiento de adelante que por suerte está desocupado. Hay muy poca gente en este vagón: allí del otro lado hay una parejita besándose. (Otra más. ¿O serán los que estaban en la boletería?) Más acá hay una señora grande, pero muy diferente a la señora que fue asaltada. También en la fila de al lado, hay un señor durmiendo. Nadie más. Creo que nadie más. Todos ellos, como yo

estamos hechos de cuerpo. Somos un cuerpo. Esta es la segunda forma de pensar la causa: causa material.

3) y 4) Pero aún hay dos causas más: *la formal y la final*. Ambas pueden entenderse juntas. Dice Aristóteles que preguntar por el sentido de algo es tratar de entender *qué* es (causa formal), y por ello y al mismo tiempo, *para qué* (causa final). La pregunta por el *qué* es una pregunta extraña que en Aristóteles se entrama con la pregunta por la finalidad, por el propósito, por el fin. ¿Cuál es el sentido de este ente? ¿Qué es este ente? ¿Para qué está? ¿Por qué? La causa formal define la forma de algo, pero «forma» en el sentido de su pertenencia a cierta especie: por ejemplo, este tren es un medio de transporte. La causa final en cambio define su propósito: este tren sirve para transportar gente. Lo interesante es que la causa formal se cumple (ser un medio de transporte) en la medida en que la causa final se realice (que el tren efectivamente lleve gente y funcione). Entender la causa formal, su «¿qué es?» es poder comprender al mismo tiempo su desenvolvimiento y realización a lo largo de la «historia» de cada entidad. O dicho de otro modo; en el esquema aristotélico a diferencia del platónico, los entes se realizan a lo largo del tiempo hasta alcanzar su verdad, su esencia, su razón de ser.

Buscar el origen en Aristóteles es alcanzar por intermedio de estas cuatro figuras de la causa, la sustancia o esencia de todo lo que es. Es un esquema cerrado, pero sobre todo parte de la suposición de que amar el saber es básicamente poder alcanzar en cada entidad una respuesta acabada para sus cuatro causas. ¿Pero cuáles son las cuatro causas de todo? ¿O del *todo*? ¿De qué está hecho todo? ¿Para qué está hecho? ¿Quién o qué lo hizo? Y lo peor: ¿por qué?

La pregunta por el origen nos lleva al origen de la filosofía. Claramente, la filosofía que hacemos en Occidente tuvo un origen histórico; esto es, podemos datar de acuerdo a las fuentes existentes cuándo nació la filosofía. Pero la cuestión del origen remite también a otro tipo de comienzo de un tipo más bien existencial: ¿cuándo tuvimos nuestra primera pregunta filosófica? O sea, ¿cuándo nos cuestionamos por primera vez algo de modo existencial? O también, ¿qué nos dispara preguntas existenciales, reiniciando todo el tiempo nuestro origen de la filosofía?

El señor dormido no se mueve. Ya hace rato que venimos viajando y no se mueve. Creo que una de mis primeras preguntas y algo que me sigue inquiriendo es ese mundo en el que nos desvanecemos en el sueño. El dormir, ¿qué es? Se entiende toda explicación científica, ¿pero por qué nuestra naturaleza y la de todo ser vivo, creo, incluye un momento de descanso, de retiro, de necesidad de recarga? ¿Y por qué dormir es lo más semejante a la muerte o a la inversa, por qué morir parece un sueño eterno? El señor sigue sin moverse. Si estuviera muerto empezaría en algún momento a descomponerse, a oler mal. No se hace filosofía con el olfato. Mejor me acerco y lo testeo.

Hacer filosofía es no ir directamente a la cuestión planteada en la cotidianidad, sino crear, inventar, postular, otras derivaciones que alejan lo que sea de su objetivo inmediato. Estoy viajando y se supone que un transporte en nuestras sociedades tiene un fin concreto: trasladarnos de un lugar a otro. La única preocupación que debería tener es por ejemplo

vislumbrar la coincidencia entre el horario previsto de llegada y el horario real, o a lo sumo otras cuestiones como por qué todo este vagón está en tan mal estado, o cuál es la próxima estación, o estar atento porque en la televisión dicen que viajar a esta hora es peligroso. Todas ellas son cuestiones a atender en la vida cotidiana, pero cuando hacemos filosofía desviamos intencionalmente la atención y nos dedicamos a perdernos en preguntas que en su radicalidad, impotentizan la resolución inmediata de cualquiera de estos temas y nos concentran más bien en la desconcentración: preguntar por qué hay trenes, transportes, necesidad del ser humano de trasladarse, sistemas económicos, necesidades, subsistencias, vidas, ser, nos lleva a olvidarnos por un rato de la eficacia de la situación transformando la situación en un acontecimiento filosófico.

¿Cuál es el origen de la filosofía? Esta disposición que también tenemos. Pensar se explica de muchas maneras. Según algunas, sacamos cuentas, medimos distancias y derivamos horarios. Según otras, ponemos todo entre paréntesis y radicalizamos la pregunta, incluso hasta la inutilidad. *Preguntar es una manera de pensar. Y por eso pensar no solo es derivar conclusiones, sino muchas veces consiste en todo lo contrario: partir de las conclusiones aceptadas en una comunidad y darlas vuelta.* Partir de las certezas instaladas y hacerlas explotar, mostrar sus contradicciones, sus absurdos, o por lo menos mostrarlas como parte de una trama mayor y perseguir esta otra trama hasta sus orígenes. ¿Pero hay un origen? En la historia de la filosofía occidental se apostó al origen. Se hizo del origen un dato seguro, estable, fijo, una certeza que se sustrayera al devenir de las cosas, un fundamento que estuviese como por fuera de las circunstancias, exento de los condicionamientos espacio temporales. Así, origen, causa, sentido, razón de ser, fundamento son entre sí sinónimos que apuntan a un primer punto fijo a partir del cual toda la realidad se ordena. Por ejemplo, todo el sentido de este vagón, de este tren, de esta red ferroviaria, se estructura en definitiva en la necesidad humana de trasladarse. Puesta así, aislada del resto de sus conexiones conceptuales, la necesidad de traslado se vuelve el fundamento de todo aquello que se despliega alrededor del tren. Inclusive, podríamos pensar que el señor dormido que no se mueve y muchas de sus circunstancias se explican en último punto por el traslado. Al tomar como principio u origen primero el que los seres humanos por naturaleza o por definición o por esencia nos caracterizamos por movernos de un lado a otro, toda la multiplicidad de fenómenos singulares que acontecen en cualquier tren es explicada y cada fenómeno encuentra su lugar en la trama conceptual que los contiene. Por eso se reivindica a Tales de Mileto en el siglo VI a. C. como el primer filósofo[24]. No tanto por lo que propone sino por lo que se pregunta. Tales y después Anaximandro, según Aristóteles[25], se preguntaban por el origen de todas las cosas; esto es, por aquel punto primero, aquel fundamento último, aquella respuesta final que pudiera responder por todas las preguntas existentes acerca del sentido.

Tales de Mileto se preguntó por el origen de todas las cosas, y respondió que el principio era el agua. Tales entendió que en definitiva, cualquier cuerpo, cualquier entidad, depende en última instancia del agua o que el agua se encuentra presente en todo, o que todo está hecho de agua. El agua ocupa en la respuesta de Tales algo parecido a lo que el átomo va a ocupar en las propuestas atomistas: es el elemento último en que puede descomponerse la realidad. Pero el gran invento de Tales o de Anaximandro —a quien Aristóteles va a indicar como el creador de la pregunta— ha sido la pregunta por el origen: ¿cuál es el principio de todas las cosas? Y en ese sentido, y para la historia de una filosofía

que cada vez menos va a apostar a la posibilidad de responder con certeza esta cuestión, importa mucho más cómo nuestra comprensión de la realidad pasa a estar entramada, casi regida por los siguientes supuestos:

1) toda la realidad puede reducirse a uno o unos principios últimos;

2) el ser humano los puede conocer;

3) este reduccionismo hace que el saber gane en conocimiento.

El señor que no se mueve, la pareja que insiste en acariciarse, este estado de ansiedad que siento en este momento, el movimiento del tren, el olor a podrido presente en todos lados, el silbato del guardia que se escucha cada vez que el tren arranca, el recuerdo que tengo ahora de mis vacaciones en Villa Gesell a los dieciséis años, esa nube oculta tras la noche, ese chico que vio pasar el tren y no se animó a saludarlo, la hoja de ese árbol que se cayó a la vereda, todo, todo lo que hay aquí y ahora, aquí y en cualquier punto del mundo, todo, pero todo puede reducirse a uno o algunos principios administradores de la lógica y el orden de la realidad. Demasiado…

11. La filosofía como pasaje del mito al *logos*

Se dice que la filosofía nació en Grecia cuando una serie de pensadores se preguntaron por primera vez por el origen de todas las cosas. Esos pensadores vivían en Mileto, costa asiática del Mediterráneo, alrededor del siglo VI a. C. Se discute mucho la cuestión del comienzo, esa manía nuestra de querer priorizar momentos fijos con héroes que transformaron de raíz la escena vigente. A veces se suele presentar a Tales como una especie de héroe, que en medio de una cultura mitológica, se iluminó e inventó la filosofía. Es cierto que según los registros históricos y sobre todo de acuerdo al relato que hace Aristóteles de los primeros filósofos previos a él, Tales fue quien pronunció por vez primera una respuesta racional, natural y conceptual sobre la cuestión del origen. ¿Cuál fue el principio de todas las cosas? ¿Cuál fue el *arché*?

Arché en griego significa «principio rector» y está asociado tanto a un elemento material a partir del cual todo proviene, como a la idea de rey o señorío. Lo que rige todo, pero no es regido; lo que no necesita de nada para subsistir. Tales no trajo a colación ninguna deidad ni efecto sobrenatural, sino que justamente se lo reivindica como primer filósofo debido a su respuesta: el origen de todas las cosas es el agua. De algún modo es claramente justificable la dependencia última de cualquier entidad con respecto al agua. Y en última instancia, convenza más o menos, el intento por responder desde un dispositivo de saber encuadrado en la tensión entre filosofía y ciencia, lo coloca en otro lugar al usual de sus tiempos. Sin embargo, lo interesante es vislumbrar el modo en que se fue instalando un tipo de abstracción, obsesionada por encontrar la unidad en la diversidad, lo común a la multiplicidad de entes que pululan por doquier. Lo interesante es entender que hubo un acontecimiento o acontecimientos que fueron llevando a la necesidad de sintetizar, de reducir, de simplificar, de economizar, de administrar las diferencias a partir de estructuras comunes que en su simplicidad nos proveyeran de explicaciones satisfactorias y tranquilizantes. Nos anestesiaran un poco. Quiero decir; ¿por qué tanta obsesión por encontrar un principio que unifique, que mancomune, que desdiferencie, que agrupe? ¿Por qué el camino no fue otro? ¿Por qué en realidad el camino no fue múltiples caminos? ¿Qué se gana y qué se pierde al economizar lo múltiple y reducir lo real a principios firmes y definitivos?

Algo anda mal en el tren. Frena demasiado. Se mueve raro. Me da arcadas. Estaría bueno saber qué es lo que está pasando, pero nunca se sabe nada. Uno se acostumbra a dejarse llevar por la inercia misma de una cotidianidad sin respuestas. Si no se pueden conocer los motivos por los cuales el tren funciona mal, ¿por qué suponer que podríamos conocer los motivos del universo? A veces me parece más fácil hacer filosofía y arriesgar alguna respuesta sobre los grandes temas existenciales que averiguar por qué el tren está andando mal o a qué hora llegará a destino. La pregunta por el *por qué* parece que solo puede contestarse con respuestas últimas y únicas. No es casualidad que el Dios que ha

triunfado haya venido de la mano y con la mano del monoteísmo: un único Dios, una única verdad. ¿Pero por qué? ¿Por qué la pregunta por el *por qué* solo parece poder responderse con respuestas últimas y únicas? ¿Qué tipo de orden se esconde detrás de la unidad de lo diverso? O más bien, ¿por qué la unidad tiene mejor prensa que la diversidad? O mejor, ¿por qué cuánto más hallamos lo común entre los entes nos sentimos más cerca de la verdad y cuánto más nos perdemos en las diferencias, nos sentimos a la deriva? Hay como una economía del pensamiento que en la racionalización, medición y cuantificación de ideas, se ordena mejor. ¿Pero qué es el orden? ¿Qué se gana y qué se pierde con el orden? ¿Y con cuál orden? ¿Hay un orden natural de las cosas?

Ya el mundo de la mitología griega tenía sus complejidades. Pero una de las formas oficiales de narrar el origen de la filosofía es con el relato del pasaje del mito al *logos*. La idea de pasaje supone dos estados diferenciados y un momento de transición concreto que suele cristalizar ambos estados como si no hubiera procesos, sino cambios radicales y terminantes. Ahora el tren frenó y no arranca. La señora mayor empezó a hablar. No entiendo lo que dice, pero se la ve enojada. Habla al aire, molesta con el mundo, o por lo menos con este viaje interrumpido. Insulta a todo el mundo, pero sobre todo a los políticos. Exige que los servicios funcionen y desafía con no pagar más los impuestos. Nada en la historia cambia de manera tan terminante de un día para el otro. No es cierto que hasta Tales toda la cultura griega estaba escuadriñada por la mitología y en el medio de tanta «oscuridad», Tales se dio cuenta y empezó a pensar. ¿No se pensaba antes? ¿Los mitos no tienen nada de pensamiento? Y al revés, ¿no hay algo de mito en la razón?

Los mitos son cuentos, relatos, pero que no aspiran a una explicación racional de lo real, o incluso podríamos decir que no aspiran a una explicación sino a una praxis, a la conformación de una costumbre. Los mitos nos brindan el horizonte dentro del cual ciertas costumbres se ven legitimadas, cobran sentido. Pero no intentan construir una justificación racional donde todo lo afirmado se encuentre debidamente justificado y demostrado con argumentos lógicos o empíricos, sino que al contrario apelan más a la emoción, a la sensibilidad, a la memoria, a las fantasías, a todos aquellos aspectos más bien irracionales de lo humano y que en cuanto tales impulsan a la acción. Tampoco la historia de la mitología griega es lineal. Los mitos mutan todo el tiempo de acuerdo a la zona, a la época, a los protagonistas. Y su narración por parte de los poetas también va transformándose, adquiriendo con el paso de los siglos cada vez mayor racionalidad.

Mito y *logos* son dos términos que se nos presentan confrontados y sin embargo se ven unidos por más de una variable. En principio se puede reconocer en Tales tanto a un mitólogo como a un filósofo. De acuerdo a las fuentes textuales, lo que a lo sumo se puede saber que escribió auténticamente Tales fue algo así como que «la Tierra flota sobre el agua como un leño»[26]. De allí que ligar más esta idea con la noción científica de agua que con los mitos adjudicados al dios Poseidón, tiene más que ver con la necesidad de Aristóteles de fundar su propia historia como sucesor de una cadena de filósofos que con alguna prueba concreta. Todos los pensadores presocráticos se encuentran siempre en el límite entre el mito y el *logos*, y también al revés, se puede encontrar en los relatos mitológicos de Hesíodo y el nacimiento de todas las deidades narrado en la *Teogonía*[27], una disposición racional de vínculos entre los dioses y los objetos del mundo que lo hace tener más que ver

con la lógica del *logos* que con el mito.

La señora comienza a relatar una historia de corrupción que involucra a toda la clase política argentina, los sindicatos, algunos periodistas y gente del espectáculo. Parece que los trenes solo tienen como función ser una excusa para que una serie de subsidios millonarios se muevan y así todo el mundo meta mano y se llene los bolsillos. En realidad, habría que cerrar toda la red ferroviaria y venderle los trenes a Bolivia. Y obviamente el origen de todo este desfalco está en las clases populares y su ascenso social por culpa del peronismo. ¿Peronismo? ¿Qué tiene que ver con la filosofía griega?

Es cierto que algo fue surgiendo en la Grecia arcaica que se fue convirtiendo en lo que llamamos filosofía, cada vez más alineada con los discursos racionales, y menos conectada con los discursos míticos. Ya en la Grecia clásica ateniense, la divisoria es clara, aunque a los ojos del racionalismo moderno, la filosofía de Platón se encuentre en el límite. Son estas dicotomías las que de alguna forma se van instalando como ordenatorias de todo saber y que terminan agudizando los extremos: mito «o» *logos*, y no mito «y» *logos*. De hecho en la etimología de la palabra *logos* está la idea de cuento[28], el contar, el enumerar, donde el cuento sigue siendo la narración del mito, pero ahora siguiendo pasos, adaptándose a cierto orden, a cierta ley. El mito y el *logos* pueden tratarse de lo mismo: formas de conectarnos con lo real a través de un sentido, a través de un relato. Cuentos…

Cuentos. ¿Cómo se creó todo? ¿Cómo se creó aquello que creó todo? ¿Cómo se creó lo que creó que se creó todo? Cuentos para niños: apasionados, terapéuticos, tranquilizantes. Todo en definitiva es discurso y además, todo es cuento. ¡Tiene que haber sentido! Todos los eventos se cuelgan de un cuento que hace de hechos aislados una historia. No importa si es lógica o no, la lógica viene después. Primero el cuento: algunos son lógicos y otros no, pero todos funcionan. El conocimiento científico moderno, con sus criterios de prueba y sus criterios de verdad, también es un cuento que, cuando se instala, se vuelve evidencia. Se vuelve normalidad de una época. Se vuelve garantía de funcionamiento. ¿Por qué el señor que duerme no puede estar muerto? ¿Por qué la señora que sigue gritando a nadie porque el tren está detenido inculpando a todo el mundo, no puede ser un robot? Filosóficamente hablando, puede ser cualquier cosa. Poseemos la disposición a cuestionarlo todo y en ese sentido, las pruebas cumplen un papel posterior. Lo importante es el cuento. Y en todo caso la prueba empírica ya supone un cuento previo que hace de nuestro acceso a los hechos, una acción transparente. Y si a la mujer la cortamos por la mitad con una motosierra y vemos sus entrañas similar a la de cualquier ser vivo, todavía podemos dudar de si lo que estamos observando no es un sueño o una alucinación, o si detrás del último órgano que estamos destruyendo no se esconde el *microchip* original. La fuerza de los cuentos…

Hesíodo cuenta en la *Teogonía* que en el principio era Caos y de Caos fueron naciendo varios dioses, los principales Gea y Eros, la tierra y el amor. De Gea se engendró Urano, el cielo, y entre Gea y Urano y gracias a Eros, se fue poblando el mundo con cientos de dioses que corresponden a la mayoría de las entidades existentes. Hay una lógica en el planteo, hay *logos* aunque esté escondido en un relato mítico. Los límites entre el mito y el *logos* son difusos. La coherencia lógica y la causalidad en el ordenamiento de los dioses

explican con una gran cuota de racionalidad el origen de todas las cosas. Por eso hablar del origen de la filosofía es como hablar de cualquier origen: es hablar de aquello que desde el presente, desde cada presente, se configura como encadenamiento de sentido. Podría nacer la filosofía con Hesíodo, pero Aristóteles puso el acento en Tales y el tipo de filosofía que luego se fue instalando con su propia naturaleza filosófica fue haciendo de Tales el iniciador de esta forma de pensar. En realidad, si tomásemos muchas de las más importantes filosofías de los últimos siglos, casi ninguna engancharía con lo que hace de Tales el primer filósofo. ¿Pero hay algo en común entre todos aquellos que sostienen estar haciendo filosofía?

12. Los primeros filósofos

¿Tendría algún sentido seguir buscando el origen si concluimos que no hay origen o que el origen es un punto puesto desde el presente con el fin de calmar ciertas angustias existenciales? ¿Por qué la señora necesita un responsable? En el antiguo griego, causa y culpa provienen del mismo concepto: *aitía*. La señora necesita un culpable, algo que explique, algo uniforme que encaje, alguien que sea la causa, un *otro*.

Tales sostuvo que el origen de todo se hallaba en el agua. Anaxímenes sostenía sin embargo que como el agua está hecha de aire[29], este era en realidad el elemento último. Los primeros filósofos explicaban el origen desde la categoría de causa material, es decir que, para la historia oficial de la filosofía, hay en sus principios un entrelazamiento esencial entre hacer filosofía y buscar lo común, lo que subyace, la materia que emparenta a todos los entes. El ejercicio de abstracción supone la búsqueda de unidad. La filosofía nace con este estigma y así va abandonando toda diferencia, toda singularidad. Lo que importa es hallar ese elemento que no se genera y que no se corrompe, una especie de sustancia común y por ello universal a todos los entes.

Las diferentes posiciones entre los presocráticos van a estar delimitadas muchas veces en el pasaje del carácter más bien material hacia otro cada vez más ideal, más abstracto de este o estos elementos últimos. Ya Anaximandro de Mileto —siglo VI a. C.— propuso pensar al principio como lo indefinido, lo ilimitado —*to apeiron*[30]—, un concepto más hermanado con el caos mítico, pero según consta en sus fragmentos, con una explicación que la desplaza desde la cosmogonía hacia la cosmología. Pasar a hablar de lo ilimitado ya supone un salto conceptual importante con respecto al agua o al aire. Anaximandro nos está proponiendo un ciclo metafísico, o más bien, nos está adentrando en la metafísica.

El término *cosmogonía* hace referencia al nacimiento de los dioses, mientras que el término *cosmología* se refiere más bien al origen de las cosas. En ambas palabras está presente el término *cosmos* que refiere a la idea del universo como un todo ordenado. El pasaje del mito al *logos* es de alguna manera pasaje de la cosmogonía a la cosmología, donde ese *logos* cada vez más se va a ir independizando de lo mítico y acercándose a lo racional en estado puro. Una racionalidad que a diferencia de la razón moderna no es tanto un aspecto diferencial del ser humano, sino la estructura misma del acaecer de lo real. ¿Qué significa que algo sea racional, o para usar una derivación del término griego, que algo sea lógico, que se dé con cierta lógica? ¿Dónde está la lógica: en las cosas o en la mente? El pensamiento moderno en su variante ilustrada, va a ir cada vez más confinando la lógica a una operación del sujeto, pero en el mundo antiguo se pensaba con una fuerte asunción del carácter realista de las cosas. O sea, la lógica, la racionalidad es una característica —sino la característica esencial— de la realidad. Y por eso el mundo es un cosmos, una realidad

ordenada: porque es racional, lógico, está ordenado por un *logos*, del cual el ser humano participa o refleja.

La señora habla. Su habla es lógica. Argumenta, encadena ideas. Protesta. La protesta tiene fundamento. Habla del precio de los pasajes, de los subsidios del Estado, de la corrupción, de un periodista que vio en la televisión, de un programa de juegos, de una modelo y su pelea con no sé quién. No sé por qué llegó a la pelea de la modelo. La lógica debe tener sus zonas oscuras. Pero hay un orden en su expresión y ese orden presente en cada una de las manifestaciones humanas parece ser para el pensamiento antiguo, un reflejo del orden general que hay en la realidad. Mucho de este debate se juega en esta pregunta: ¿es lógica la realidad o la lógica es una proyección del ser humano mediante la cual ordena las cosas? Está claro que en el mundo griego se va instalando una filosofía netamente objetivista, donde no hay dudas de la existencia de un orden natural de las cosas. De hecho la misma idea de naturaleza, la *physis*[31], supone una especie de armonía general y lógica donde el ser humano solo juega una parte. El logos, la *physis*, figuras antiguas de la metafísica griega. ¿Pero qué es la metafísica?

Para Anaximandro y de acuerdo a cierta interpretación de sus fragmentos, se puede pensar un ciclo de las cosas que comienza en ese caos ilimitado que es *to apeiron* o el lugar o no-lugar donde todo se encuentra mezclado, desconformado (sin todavía tener forma), confuso, ilimitado. Algo así como esa figura bíblica del origen en el *Génesis* donde se dice que en el principio Dios creó al mundo y el mundo estaba *tohu vabohu*: sin forma y sin orden. La tarea posterior de Dios fue comenzar a conformar las cosas, a conformarlas como cosas. ¿Pero cómo entender este mismo esquema sin los supuestos de un creador o de un demiurgo que como un escultor va brindando forma a las entidades del mundo?

Según cuenta Simplicio: Entre los que dicen que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas existentes era el *ápeiron* [indefinido o infinito], y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que este no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino alguna otra naturaleza *ápeiron*, a partir de la cual se generan todos los cielos y los mundos que hay en ellos. Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, «según la necesidad; en efecto, se pagan mutuamente culpa y retribución por su injusticia, de acuerdo con la disposición del tiempo», hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos[32]. Y así como Dios según la Biblia, de ese caos originario le fue dando entidad a las cosas, del mismo modo según Anaximandro, los entes «caen», vienen al ser, o sea, se vuelven cosas reconocibles, ordenadas, conformadas (recordemos siempre que tiene que haber un orden lógico en la naturaleza, independiente del ser humano), solo en la medida en que se vuelven contradictorias. ¿Qué quiere decir esto? Solo en la medida en que de cualquier cosa, se pueda reconocer al mismo tiempo qué es lo que *es* como también que es lo que *no es*, podemos entonces reconocerla en su singularidad. O sea que para delimitar claramente a cualquier entidad, o peor, para que se vuelva algo delimitado y por ello diríamos, algo independiente (en una primera percepción), resulta necesario que haya contradicción en el sentido de que la cosa en cuestión tiene que al mismo tiempo ser y no ser. *Ser*, por ejemplo, el señor que duerme y *no ser*, por ejemplo, esa ventana rota. Está

claro que el ser y el no ser se juegan en planos diferentes, pero muestran de algún modo la contingencia de cualquier ente: su finitud. Nada es nunca de modo definitivo ni de modo único. Nada es completamente independiente.

Del caos primero se fueron conformando las cosas, pero claramente lo primero que se conformó fue el hecho «cosa», la posibilidad de que algo sea cosa. Este asiento, esa ventana, incluso el señor que duerme, antes de ser cada uno lo que son, «antes» en un sentido ontológico, son cosas. Y son cosas porque *son*. *Ser es la primera entidad que todos tenemos. Es lo que nos da entidad.* Pero para ser algo, tenemos que poder al mismo tiempo no ser otra cosa, ya que de lo contrario no podríamos delimitarnos de nada o de nadie. Si solo existiera el señor que duerme, si todo el mundo, la naturaleza, la realidad, el universo, fuese solo el señor que duerme y no hubiese nada, pero nada más existente en ningún lado, el señor que duerme lo sería todo y por ello ya no sería el señor que duerme…

Se despertó. Admiro a las personas que en los lugares más desubicados pueden desperezarse y hacer como si todo fuese la habitación de su casa. Me mira y me pregunta qué pasa con el tren. Mi respuesta, una vez más, fue filosófica: No sé. Y lo peor es que según Anaximandro, y de alguna manera en esto se halla mucho de su oscuridad, de su poesía o de su diferencia, por haber «caído» en la contradicción para ser cosas, todo debe pagar una especie de culpa cósmica que con el tiempo disuelve lo que hay así separado y delimitado y lo regresa al caos originario. O sea que del caos todo proviene y al caos todo vuelve. Y todo vuelve porque al pasar a ser algo, se produce como una traición, un alejarse del estado primero y tal vez lo peor de todo: para pasar a ser algo las cosas admiten volverse contradictorias, esto es, temporales. El destino final va a ser siempre el mismo: retornar a lo indefinido. Ser tiene sus costos.

No sé qué hago acá. Ya me está agarrando como un principio de hastío. Solo desearía ser la parejita besándose. El amor en su expresión más obvia: quiero lo que no tengo.

13. ¿Qué es la metafísica?

Toda esta interpretación del fragmento 9 de Anaximandro[33] refleja bastante bien qué es la metafísica. Se sabe que etimológicamente refiere a aquello que está más allá de la física, pero de la física en tanto *physis*, o sea aquello que está más allá de la naturaleza. ¿Pero qué hay más allá de la naturaleza? ¿Y qué significa en este contexto «más allá»? ¿Hay metafísica en este vagón que por cierto no arranca y parece que no va a arrancar más? Se escuchan unos gritos desde el fondo. Gritos un poco desaforados que parecen venir hacia aquí. No hay metafísica en este vagón ya que aquí solo vemos y nos hallamos en presencia de una multitud de cosas que nos rodean. Hay mucha basura en el piso, ventanas rotas, gritos que se escuchan cada vez más cerca, hay un guardia que acaba de pasar corriendo hacia adelante. Hay cuerpos, hay extensiones, hay cosas. *Hay*.

Si nos detenemos en este aspecto del «haber» del vagón, la metafísica irrumpe. Si analizamos el comportamiento de estos chicos que se acercan borrachos y a los gritos podríamos estar haciendo sociología o psicología. Pero si nos detenemos a pensar que estos chicos, los gritos, el guardia, las ventanas, la basura, nosotros, todo, absolutamente todo lo que *hay*, antes que nada se dan, están, existen, entonces el plano del análisis es otro. Aquí hay una entidad concreta que es el grito de un adolescente probablemente borracho que salta alrededor nuestro. Hay una entidad que es un grito o hay un grito que antes de ser un grito, es una entidad. O sea que antes de ser algo en particular, el grito *es*. Y porque *es*, es una entidad. Podría no haber sido. *Si lo que nos importa de la entidad «grito» es lo que tiene de grito, entonces podríamos estar haciendo sociología o psicología o incluso foniatría, depende de lo que queramos comprender. Pero si lo que nos importa de la entidad «grito» es lo que tiene de entidad, o sea, que es, entonces estamos haciendo metafísica.*

Anaximandro hace metafísica porque plantea un supuesto curso natural de las cosas, pero no en lo que tiene este curso de natural, sino en tanto afecta el ser mismo de la realidad. Es claramente y a toda costa, incomprobable el planteo de Anaximandro. Nada en la metafísica se puede comprobar empíricamente. Solo lo que está de este lado de la física se puede comprobar empíricamente.

La metafísica cumple un rol más estructural, sienta las bases o los marcos de posibilidad e imposibilidad de todo lo que hay. Marca el haber, el lenguaje del haber, la estructura fundamental de lo real. Es casi como una suerte de paradigma del cual «cuelgan» todos los conceptos y que incluye también la idea misma de concepto. No es casual que después de varios siglos de filosofía occidental, Martin Heidegger en el siglo XX volviera sobre los inicios de nuestra cultura para repensar a la metafísica como articuladora de nuestros límites y de la historia de nuestros límites. La metafísica es la puesta de los límites y por ello de lo ilimitado. La metafísica habla del ser y del no ser, de lo que hay y de lo que

no hay; y por eso habla hasta el límite del habla. Habla y también deja oír el silencio.

Si la filosofía es amor al saber y lo que importa es alcanzar el saber, cuando hablamos de metafísica estamos en presencia de los límites mismos de todo saber posible. En este sentido, la filosofía alcanzaría su propósito si llegase a conocer la naturaleza misma del ser, su sentido, su tarea, su futuro. Los fundamentos mismos de la realidad y el sentido de esos fundamentos. Conocer el *todo*. Un pequeño cerebro que no pesa más de un kilogramo y medio, situado en algún punto minúsculo de un planeta minúsculo en una coordenada ínfima de las tantas ínfimas posibles combinaciones espacio temporales, ha logrado alcanzar el conocimiento absoluto del absoluto. No cierra. El relato de Anaximandro es muy interesante por múltiples motivos, pero es un relato; y mucho de la historia de la filosofía contemporánea va a tener que ver con este carácter de relato presente en muchas teorías. Pero por ahora hay unos niños adolescentes bailando sobre los asientos y mirándonos a todos con cara de malos. Pensar que hace segundos estábamos afirmando haber encontrado el origen y propósito mismo del ser. ¿Cuál será la relación esencial entre el origen de todo y estos muchachos? La perplejidad me captura, me paraliza, me toma. A veces me cuesta entender la conexión que hay entre el origen de todo y un hecho tan particular como los gritos de estos chicos: ¿Dios o lo que sea creó todo para que después de una serie de años en un vagón sucediera también este acontecimiento? ¿Pero todo se vuelve un acontecimiento? ¿Qué es un acontecimiento? ¿Nos van a robar? ¿Nos van golpear? ¿Qué nos van a hacer estos delincuentes?

Aristóteles caracteriza a la filosofía primera como un saber teorético que estudia al ser en tanto ser[34]. La metafísica es entonces el conocimiento de lo más elemental, abstracto y general de la realidad: el conocimiento del ser, pero en tanto ser. El ser en sí mismo y todos sus rasgos. Ha habido un primer itinerario de la filosofía que la ha conducido hasta el conocimiento del ser. Incluso podríamos decir que solo en la filosofía antigua, el pensamiento postuló al ser y que todo el resto de la historia de la filosofía no ha sido más que los intentos de desmarcarse de ese peso. ¿Pero se podrá lograr un desasimiento absoluto? ¿Cómo sacarse de encima las huellas que nos constituyen? O peor, ¿no es ya el intento de sacarse de encima parte de esa huella? Si todo es huella, querer salir de la huella, ¿no es también parte de la huella? Está claro que el saber metafísico no se prueba en los hechos. Hablar del ser de las cosas es una cuestión conceptual. Por eso en la metafísica es donde mejor se ve en principio la labor filosófica. Es donde mejor podemos diferenciar a la filosofía de la ciencia. Todo el relato de Anaximandro no tiene nada de científico. Es metafísico, pero además busca su justificación en esa zona de cruce entre ciertas evidencias experienciales y la argumentación de ideas. ¿Pero entonces cómo se prueba la filosofía? ¿No estará en definitiva más cerca del arte, de la producción de una experiencia estética o existencial?

Es interesante poder ubicar a la filosofía en esa zona imprecisa entre la ciencia y el arte. Por un lado, dada su fuerte impronta racional y argumentativa, y por otro lado, en virtud de su producción de conflictos existenciales. No termina de ser una ciencia en sentido estricto ni tampoco alguna práctica artística claramente definida. *Tal vez habría que pensar a la filosofía desde este «ni»: ni ciencia, ni arte, pero oscilando entre ambas. Como este tren detenido en el medio de un recorrido inhóspito: ni va ni viene. Detenido. A la*

espera de nada. A la espera de la nada. Pero con unos jóvenes presumiblemente delincuentes expectantes. ¿Presumiblemente delincuentes? ¿En qué sentido?

En la versión oficial de la filosofía, se trata de un saber con un fuerte aire científico que tiene como objeto el conocimiento del ser en tanto ser y de todos los principios que de ello derive, tal como lo define Aristóteles. De este modo se convierte en la madre de todas las ciencias, ya que se coloca a sí misma en un plano más fundamental que cualquier saber particular. De algún modo, el objeto sobre el que trata la filosofía —la filosofía en principio como metafísica— es el ser de cualquier cosa y en tanto el ser es previo a todo, la filosofía es primera. Los objetos de la biología, de la física o de la economía, antes que nada *son*, y ese ser no es propio del estudio de estas ciencias, sino que estas ciencias lo suponen.

La proclamación de madre de todas las ciencias ha puesto a la filosofía históricamente en un lugar de supremacía epistemológica. El saber filosófico siempre ha presumido de un acceso más fundamental, más profundo, incluso más verdadero a la realidad; y al mismo tiempo se ha colocado como jueza del resto de los saberes, ya que además se ha dedicado a discutir las condiciones de posibilidad de cualquier saber. No solo busca explicar la entidad de cualquier entidad, sino también la entidad del saber que supone conocer a cualquier entidad. Es cierto que visto desde una especie de árbol jerárquico posible, el ser podría colocarse como por encima del resto de las cosas existentes. Así sería si entendemos que el verbo «ser» y su referente, el hecho mismo de ser, poseen una realidad superior al resto por tratarse, por ejemplo, de la condición más abstracta posible. Pero como se va a insistir mucho en el siglo XX, retomando la historia de muchos pensadores que a lo largo de la historia de la filosofía no fueron ubicados en el *mainstream* oficial: el «ser» antes que nada es una palabra. «Ser» antes de ser lo que es, es una palabra: la palabra «ser». Del mismo modo que todo es una palabra y la palabra «todo» es una palabra. Si todo, antes que nada, es texto, entonces hay una democratización ontológica que rompe cualquier escalera o árbol jerárquico. «Nada hay fuera del texto»[35], dice Derrida: el ser, Dios, la verdad, el bien antes que nada y después de todo, son meras palabras…

14. ¿Hay un orden?

La señora está desesperada. Le empieza a gritar a los jóvenes que se vayan. El guardia nunca más apareció. La parejita ya no se besa tanto y el señor que ya no está dormido solo observa el panorama. Los delincuentes beben mucho de unos fondos de botella de plástico recortada con un líquido negro. Uno de ellos porta el celular desde donde se escucha a todo volumen la música, una especie de cumbia desconocida, puede ser de algún grupo barrial o de algún amigo de alguno de ellos. Ellos. El mal. Serán seis o siete. No logro concentrarme en contarlos. Solo veo que hay dos chicas, muy provocativamente vestidas. Se gritan entre todos. Reconozco algún término aunque en general son insultos. Ríen. Sobre todo ríen. Se ríen mucho y la señora grita, se enoja. Se enoja mucho. Pienso por un momento en la sustracción de mi celular, de mis tarjetas y en el efectivo que llevo en los bolsillos. Ya los recuperaré. Solo espero que no haya violencia. ¿Violencia?

Hay una idea de Franz Rosenzweig[36] según la cual Tales de Mileto y su búsqueda de la unidad fundamental de lo múltiple han sido para la cultura occidental el origen de nuestra principal violencia: la disolución del otro. La metafísica griega se fue desarrollando con esta obsesión por encontrar principios económicos que subsumieran toda diferencia a conceptos en común. La misma idea de un concepto es la idea de un universal, de una puesta en común de aquello que asemeja a ciertas entidades similares. Hay en el lenguaje una necesidad económica —en el sentido de los valores que maneja la economía: eficiencia, productividad, gestión— de ir soslayando todo aquello que por no poder subsumirse a lo común, genera un *resto* o una diferencia que no encaja. Es más, diríamos en términos de un eficientismo comunicativo que si el lenguaje y el pensamiento no sintetizaran, no conceptualizaran, resultaría imposible para el ser humano emprender cualquier tipo de comunicación, por lo menos como la conocemos hasta ahora. Por ejemplo, esta ventana rota detrás de aquel muchacho delincuente que sigue bailando. Es una ventana. Rota, pero una ventana. Similar a esta otra ventana que no se puede cerrar. Similar a cualquiera de las ventanas que hay en este vagón, en este tren, en cualquier tren, en cualquier sitio cerrado, en cualquier lugar del mundo o del universo en donde haya construcciones con algo parecido a una ventana. Todas y cada una de las ventanas existentes en el mundo, e incluso todas y cada una de las ventanas que han existido y que van a existir en el mundo, son ventanas porque comparten algo —un concepto, una esencia— que las hace ser ventanas y no otra cosa. Y por eso decimos la ventana rota que está detrás del muchacho delincuente, que a su vez constituye todo otro subgrupo junto a todas las ventanas rotas que hay en el mundo (y que hubo y habrá). Sin embargo, así como esta ventana es una más de una serie; esta ventana también es singular, única, irrepetible en sus circunstancias, localización, coordenadas espacio temporales. Pero esta unicidad lamentablemente se pierde. Se pierde en el lenguaje, se pierde en el pensamiento y por ello, se pierde en el uso que algún ser humano cualquiera le da. Es una ventana. Una más. Una igual a cualquiera y por ello, no es nada. Puede ser cualquier otra. No hay nada que la

particularice cuando decimos que se trata de una ventana. Se nos fue. Se nos perdió en el peor lugar posible: en su concepto. Por ser una ventana, dejó de ser esta ventana.

Cuando Tales, o el que sea, promulga la pregunta por el principio de todas las cosas, establece una forma de pensar la realidad según la cual toda diferencia, toda singularidad, todo resto, puede dejarse de lado en función de lo que toda entidad posee en común. La búsqueda de lo común se volvió más importante, más verdadera que la búsqueda de las diferencias. ¿Pero, por qué? ¿Por qué lo común nos arroja a una zona de verdad más fundamental que lo que nos diferencia? De hecho, en todo acto de hermanamiento conceptual, en toda puesta en común, se produce una exclusión de todo aquello que no cuaja en los principios ordenatorios. Al ordenar se elige. Todo orden dispone figuras de exclusión e inclusión donde se decide qué es lo que importa y qué es lo que no. En todo orden se establece quién es parte y quién no. En todo se orden se ejerce la violencia y sobre todo se visualiza la falta. Se deja en claro quién está en falta, quién delinque, quiénes son los delincuentes. Estos muchachos a los que ahora se les cayó el líquido negro —¿Fernet con Coca Cola?— al piso.

Mucho depende de aceptar la existencia de un orden en la naturaleza. ¿Hay un orden en las cosas independientemente del ser humano o el orden es siempre una puesta por parte de un sujeto? Una puesta que puede ser imposición o consensos mayoritarios, o sobre todo, hegemonía de dispositivos de saber que se fundan en criterios de pruebas convincentes. Pero la pregunta sigue abierta: ¿podremos alguna vez pegar ese salto desde lo humano hacia nuestro afuera o estamos condenados a que toda producción de sentido cargue con ese lugar de enunciación del que no podemos desprendernos?

Evidentemente en algún lugar hay un orden. Ya sea en la realidad, ya sea en nuestra subjetividad, ya sea en el alma de Dios, o donde sea. Tal vez a la pregunta sobre el origen del orden habría que agregarle una segunda pregunta y más problemática: ¿por qué asociamos el orden a la búsqueda y hallazgo de lo común en lo diverso? Ya de por sí nos queda abierto el conflicto filosófico acerca de si hay o no hay un orden en la naturaleza; pero además —lo haya en la naturaleza o lo imponga el ser humano— ¿por qué pensar el orden de este modo y no de otro? ¿Qué se juega en la necesidad de unificar semejanzas y ocultar esas pequeñas y particulares diferencias?

Cuando hablamos en nombre de lo común, siempre corremos el riesgo de priorizar un aspecto por sobre el otro. O dicho de otro modo, se vuelve en principio poco preciso poder delimitar con rigor y certidumbre absoluta cuántos individuos caben al interior de un concepto, basándonos en una supuesta sustancia en común (o definición en común) que todos poseen. En todo caso, al ser tan poco preciso, no se entiende la firmeza con que la definición se instala. Afirmar taxativamente, como decía Aristóteles, que «todos los hombres por naturaleza desean conocer»[37], supone tener muy en claro el conocimiento de *qué es* un hombre, muy en claro *qué es* conocer, *qué es* «por naturaleza», y además a quiénes nos referimos cuando decimos «todos». ¿Por qué anticipamos y señalamos o prejuzgamos a estos muchachos como delincuentes? No se trata de una pregunta sociológica, sino ontológica: en un cierto tipo de orden, los seres humanos con rasgos diferenciales como los de estos muchachos, caen afuera…

Estos muchachos se están poniendo cargosos. Se están tirando botellas vacías de gaseosas de plástico. Gritan mucho. La señora se encuentra absolutamente desquiciada gritándoles de todo. Uno de ellos me pide fuego. No fumo. No tengo. Creo que sospecha que lo mío es reticencia y mala onda. Aquello que definimos como «hombre» viene mutando a lo largo de la historia. De hecho, el concepto de ser humano que hoy manejamos es demasiado reciente, y según Foucault, ya se ha extinguido[38]. Detener y cristalizar una concepción de lo humano como si fuera un triángulo, como mínimo choca con un darwinismo básico que plantea a las especies en constante transformación, y además azarosa. ¿Y qué decir del conocimiento y de la idea de totalidad, y de la idea de naturaleza? El devenir mismo de lo que nos rodea nos permite en principio dudar de un orden en la naturaleza como algo estático, inmutable, independiente de los avatares de las circunstancias. Todo puede ser de otra manera. Pero si así fuera, ¿cuál sería el propósito final de la filosofía?

Estos muchachos tienen nombre, pero yo les sigo diciendo muchachos. Se escucha un Polo por ahí, un Kevin más allá, un Chaco y los infaltables boludo y boluda. El término «muchachos» es una forma de ordenar. Reduce las singularidades de todos estos muchachos a un concepto en común que nos permite utilizar en oraciones y comunicar ideas. «Los muchachos son delincuentes» o «los muchachos parecen delincuentes», o «le tengo miedo a los muchachos». Este reduccionismo es productivo ya que encuentra el mínimo denominador común que permite referirnos a todos por igual, ya que de lo contrario comenzaríamos a incurrir en una serie de despropósitos antiproductivistas para la empresa de la comunicación: si cada vez que me quisiera referir a todos ellos, debería llamarlos a cada uno por su nombre, cada oración se extendería indefinidamente, porque además cada uno a su vez posee su propia particularidad entre los miles de miles de Kevin, de Polo o de Chaco o de los nombres propios que sean. Y de boludos y boludas ni hablar. ¿Puede el lenguaje hacerse cargo de la radical singularidad de cada persona? Pregunta que nos conduce a otra problemática: ¿es el ser humano una especie, una totalidad de la cual se desprenden individuos como partes, o es el ser humano la sumatoria de todos los individuos existentes?

Reducir, buscar lo común, implica una apuesta al productivismo, pero al mismo tiempo una pérdida de aquello que en su diferencia, nos singulariza. Y no se trata de una cuestión únicamente humana sino claramente ontológica: en este vagón hay muchos asientos, pero para nosotros cada uno de ellos no es más que un objeto de ese universal al que denominamos asiento de tren. Cada uno de ellos tiene su historia y sin pretender crear una narrativa emotiva sobre la historia de las sillas, se entiende que cada asiento en principio es diferente a cada uno de los millones de asientos de tren existentes, aunque para nosotros parezcan todos iguales y no sean más que asientos, o muchachos, o delincuentes. Si cada asiento tuviera su propio nombre, su propia denominación; si cada ventana, cada vagón, cada nube, cada hoja de cada árbol, cada persona, seguramente la comunicación se volvería un poco más dificultosa, pero afloraría la diferencia en toda su radicalidad. No habría más sustantivos comunes, sino solo nombres propios, y cada nombre propio sería único.

El reduccionismo propio de la metafísica occidental se estructura de modo tal que si

para Tales el origen de todo es el agua, entonces lo más importante de cada entidad existente es aquello donde más refulge su condición de agua. Del mismo modo en una sociedad mercantilizada, lo que más refulge de cada entidad es aquello que más lo acerca a su supuesta condición esencial: su carácter de mercancía. Todos los objetos que hay en el mundo valen, entonces, en la medida en que más pueden expresar su condición de mercancía, su valor de cambio. Todo el resto de sus aspectos se subsumen a este aspecto prioritario y se pierden en el ostracismo.

En la isla de Samos nace Pitágoras, un extraño pensador con una fuerte influencia órfica. Para Pitágoras el principio de todas las cosas son los números. La cuantificación de la realidad permite relacionarnos con el mundo desde nuestra capacidad administrativa y calculatoria. Los números se administran y sobre todo expresan el más puro orden. Pitágoras entendía que toda entidad en el fondo puede explicarse a partir de una serie de combinaciones matemáticas. Este ejercicio de abstracción nos permite al mismo tiempo comprender también que cualquier entidad puede reducirse a una serie de combinaciones lógicas. La matemática y la lógica nos develan los aspectos formales de lo real. Kevin y el Chaco antes que ser Kevin y Chaco son dos. Son un número. Son dos entes. Antes que ser Kevin y Chaco son una relación lógica.

Pitágoras fue un importante cultor de la *metampsicosis*, la idea de la transmigración de las almas o reencarnación, y combinaba esta dimensión mística con su lectura matemática de la realidad. De hecho, el estudio de la lógica y de la matemática promovía una separación cada vez más exhaustiva del alma con respecto al cuerpo y por eso, cuanto más separada estuviera el alma del cuerpo, más dispuesta a salir y reencarnarse iba a encontrarse. Toda la vida terrenal se convierte en una serie de prácticas corporales y filosóficas con el objetivo de prepararse para la muerte, o sea, la vida se estructura en una serie de experiencias cuyo objetivo es garantizarse el pasaje a un nuevo cuerpo. La *metampsicosis* promueve entonces el estudio intensivo de la filosofía, ya que cuanto más nos concentremos en las grandes abstracciones ontológicas, más nos separamos del cuerpo y sus distracciones materiales. Estudiar filosofía o matemática nos aísla de los condicionamientos materiales y de la seducción de creer que la realización de lo humano pasa por allí. Vivir abstraídos en operaciones lógicas o en disquisiciones filosóficas va generando un lento proceso de separación del alma de sus encadenamientos corporales. Cuando finalmente llega la muerte (del cuerpo), el alma que estudió filosofía ya está preparada para transmigrar.

Se cuenta que le preguntaron a Pitágoras si se consideraba un sabio, pero él respondió: sabio no, solo soy un amante de la sabiduría, un *philos sophos*[39]. Parece ser el primer registro del uso del término filósofo en nuestra literatura occidental.

15. Una búsqueda imposible

Los delincuentes nos invitaron a todos a bailar. Le sacaron al señor que dormía y que ya no duerme todos sus cigarrillos y convencieron amigablemente al chico de la parejita para que les entregue unas pilas para uno de sus aparatos. Es probable que hayan violado alguna de las leyes de convivencia o de protección de la propiedad privada, pero por suerte se armó el baile. La señora enojada encontró en algún lugar una sonrisa y empezó a moverse y a cantar cumbia como conociendo el repertorio. Todos bailando.

La filosofía es una danza. Se hace con el cuerpo. Se mueve al cuerpo. Se lo abre. ¿Qué se busca en el baile? ¿Cuál es su objetivo? ¿Pero por qué todo tiene que tener un objetivo? Y, sin embargo, no dejamos de preguntar por el sentido de cualquiera de las situaciones en las que nos encontramos. Preguntar, de eso trata. Hallar respuestas es otra cosa. Bailar, de eso se trata. Mover el cuerpo y la cabeza es cuerpo. Tal vez hacer filosofía tenga más que ver con estos movimientos danzarines. Tal vez el amor tenga más que ver con el sinsentido. O la búsqueda de sentido de lo que no tiene sentido. O la búsqueda de sentido de lo que no tiene sentido y por eso lo buscamos y encontramos que cualquiera de los sentidos encubre que en el fondo no hay sentido. El problema de la filosofía es ese «fondo».

¿Y si el amor a la sabiduría fuese una acción de búsqueda que se sabe infructuosa, pero que no puede parar? ¿Y si el sentido de la filosofía fuese solo amar? Solo amar más allá de lo que se encuentre, más allá de lo que se ame, más allá de que haya o no haya devolución, más allá de la reciprocidad. Amar el más allá que no es un más allá proyectado desde el más acá, sino justamente ese más allá del límite que hace de lo ilimitado solo lo que abre. Sí, está claro que se trata de amar a la sabiduría, ¿pero si el sentido estuviese más bien puesto en esa danza del pensamiento que cada vez que cree haber llegado a algún lugar estable, se vuelve a mover y se desestabiliza? De nuevo, la cuestión reside en dónde poner el acento: ¿en el amor o en la sabiduría? ¿Para qué estamos bailando todos, mientras todos nos reímos, disfrutamos, nos conectamos, o más bien nos desconectamos? ¿Importa para qué estamos bailando? Se puede hacer un análisis de los beneficios que puede traer un poco de expresión cultural como drenaje de una situación peligrosa y entender además que la cotidianidad con todas sus obligaciones y rutinas nos apelmaza; y que entonces este baile, este subirnos arriba de los asientos, estos cruces de miradas con desconocidos que mueven sus cuerpos junto a los nuestros, nos sacan un poco de tanta rutina y expiamos así nuestra desidia existencial propia de una sociedad postindustrial y capitalista tardía. Pero estaríamos utilizando la misma lógica que queremos denunciar: el productivismo, el eficientismo, el utilitarismo. Bailamos porque bailamos, y el primer «bailamos» no es idéntico al segundo. Y así se rompe el principio de identidad, primer principio de toda ontología que establece que «un ente es siempre idéntico a sí mismo», ya que de lo contrario el mundo sería un escándalo. Parece que la etimología de la palabra «escándalo»

la emparenta con la acción de una trampa hecha para hacer caer alguien. ¿Cuál sería entonces la trampa: el principio de identidad o su negación? ¿Y si estamos hechos para buscar aquello que sabemos que no vamos a encontrar?

Penía y Poros, la falencia y la disposición. Cada vez que parece que encuentro la respuesta, nuevas preguntas se generan. O al revés, por ahí se trata de inquirir a las certidumbres y reclamarles apertura: *cuando todo se nos presenta demasiado cerrado y sin fisura, se despierta la sospecha.* Tampoco cierra la acción de amar sin la persecución, ya que el amor tiene una conexión esencial con la falta, y por ello, con aquello que busca. Platón dice en *El Banquete* que se ama lo que no se posee[40]; y aunque siempre se ha exaltado y se ha puesto el acento en este carácter falente de lo humano, tal vez resulte también interesante pensar ese otro aspecto de los amantes, o sea de los seres humanos: aquel que nos caracteriza como vivientes con cierta tendencia a la posesión. Se ama lo que no se posee, ¿pero por qué necesitamos poseer? ¿Y cómo necesitamos poseer? Ya de por sí, si hay amor a la sabiduría, hay entonces una acción y un objetivo. La acción, el intermediario diría Platón[41], es el amor, cuya práctica se encuentra regida, direccionada, obsesionada, por el hallazgo de esa totalidad que es la sabiduría absoluta. ¿Por qué buscamos la sabiduría absoluta? Platón arremete de nuevo: porque buscamos la inmortalidad[42]. Amar el saber es en realidad, asumir el dolor y la angustia que provoca nuestra conciencia de finitud. Necesitamos poseer la vida eterna aunque sepamos que no existe. Pero igual la perseguimos. ¿Para qué?

Los comportamientos existenciales parecen en principio an-económicos, aproductivistas. ¿Cuál sería el beneficio y la utilidad de perseguir algo que igualmente sé que no voy a encontrar? Si supiéramos que este tren no nos lleva a ningún lado, seguramente nadie se subiría. En la vida cotidiana los criterios son claros y efectivos, y sobre todo, atraviesan los medios para alcanzar ciertos fines. En la filosofía los criterios son otros. Algo así como un medio sin fin, como expresa Agamben[43]; medios que van por fines imposibles. Y entonces, de nuevo: ¿para qué? Medios que persiguen fines que se saben imposibles. Si existiera la esperanza de arribar a esos fines, la discusión sería otra, pero no es el caso. No se trata del clásico debate sobre el valor de la utopía y su plausibilidad, ya que aquí ya desde el vamos se la sabe imposible. Se trata más bien de una reflexión sobre la imposibilidad. Tal vez toda la filosofía no sea más que una reflexión sobre lo imposible…

Si ya sé de antemano que este tren no llegará nunca a destino, ¿para qué abordarlo? Si ya sé de antemano que todo lo que leo, no lo recordaré, ¿para qué leer? Si ya sé de antemano que el amor no es eterno, ¿para qué amar? Si ya se de antemano que nos vamos a morir, ¿para qué vivir? No es un juego del pensamiento; o más bien, todo podría ser un gran juego sin ganadores ni perdedores. Jugar, ir quitándole lentamente a las cosas su drama, su densidad, su utilidad, su servidumbre inmediata. Jugar, como esos niños que toman cualquier objeto de la casa y los reconvierten incesantemente en otra cosa y el objeto nunca es aquello para lo cual se supone que fue hecho. Tal vez la existencia tenga algo de este juego de distanciamiento permanente de una primera función supuesta. Distanciarse en cada acto de resignificación, en cada debilitamiento de sentido. «Medios sin fin» en realidad tiende a la paradoja de ejercer acciones que buscan una finalidad que sabemos

imposible. Paradojas, imposibilidades, otras figuras de la filosofía.

Si la filosofía alcanza su objetivo, deja de ser filosofía para pasar a ser sabiduría. La sabiduría es ese fin buscado que en su imposibilidad, enciende a la filosofía en su praxis. Lo imposible no se nos presenta entonces como una fantasía inútil que paraliza nuestras acciones, sino todo lo contrario: la parálisis es positiva en la medida en que lo que se detiene es la ansiedad de un pensamiento utilitario que solo se supone que se calma cuando alcanza sus respuestas. Una vez más, ¿para qué sirve la filosofía?

Timorato, el guardia asoma su rostro desde el fondo del vagón de adelante. Estoy transpirado de tanto bailar y es otoño. Toca el silbato y se produce un silencio repentino. Todos nos paralizamos casi como si sostuviéramos la respiración, como una fotografía viviente. Queda sonando la música hasta que alguien la apaga. El tiempo se interrumpe por un rato. Los segundos duran un poco más de lo habitual. Los movimientos rápidos crean la ilusión de que el tiempo es más veloz, pero este tipo de detención provoca todo lo contrario. El guardia informa que un viejito denunció que le robaron la billetera y en principio aquí estamos los delincuentes. ¿Por qué nosotros? ¿Por qué interrumpir el baile? ¿Por qué hay robos? ¿Por qué hay viejitos, guardias, dinero?

La condena de la filosofía: su propósito es alcanzar la sabiduría, pero si la alcanza deja de ser filosofía. Sin embargo, el problema es mayor: nunca va a alcanzar la sabiduría que busca porque esa sabiduría es imposible. No se trata solo del problema de poder alcanzar la sabiduría plena y dejar entonces de buscar, dejar de hacer filosofía; sino de algo peor que es *comprender que todo el ejercicio filosófico está basado en un argumento paradójico, o por lo menos un poco absurdo: buscamos un saber que sabemos imposible*. Con lo cual, otra vez la pregunta una vez más es la pregunta por lo imposible. ¿Pero qué es lo imposible? ¿Es únicamente la negación de lo posible? ¿Mantienen lo posible y lo imposible una relación de oposición horizontal, de modo tal que ambas se encuentran en el mismo plano y una es la negación de la otra? Si de acuerdo al lenguaje, lo imposible, por comenzar con un prefijo privativo, parece estar negando a lo posible, ¿no es lo posible al mismo tiempo y de por sí también una negación que circunscribe y limita? ¿No es de por sí lo posible una limitación —y por ello negación— del ser en el sentido en que delimita aquello que puede darse de aquello que no? ¿No es lo posible una limitación de lo imposible? O dicho metafísicamente: ¿qué es primero: lo posible o lo imposible? O más bien: ¿hay primero? O más bien: ¿no habría que poder pensar más allá de esta lógica binaria? ¿Cómo sería? Hay que demostrarle al guardia que es imposible que hayamos sido nosotros los ladrones, o los chicos —ya no muchachos, ya no delincuentes— con los cuales hemos bailado. O sea, ¿qué hay que demostrar? ¿No está todo interconectado entre sí: lo posible, lo imposible, la billetera, el guardia, la propiedad privada, el poder? ¿Se trata únicamente de una dicotomía entre inocentes y culpables o se está jugando más bien la trama misma que delimita en definitiva *qué es* un delincuente?

Poner el acento en el amor más que en el saber para explicar qué es la filosofía, nos conduce al problema de la inutilidad del pensamiento, que nos conduce a su vez a la cuestión de lo imposible. La misma idea de inutilidad corre por el mismo lugar. No podemos pensar lo inútil únicamente como lo opuesto a lo útil; o sí podemos, pero se trata

de significados diferentes. En el marco de un pensamiento dicotómico y binario, las cosas se nos presentan solo con dos posibilidades: su posibilidad y su imposibilidad entendida únicamente como negación de esa imposibilidad. O los muchachos son delincuentes o no son delincuentes. No cabe una tercera posibilidad y por ello se ha llamado a este principio con el nombre de *principio de tercero excluido*: los entes son o no son. O son entes o no son nada. Mirar una pared o es una actividad útil o en una actividad inútil. Después podemos jugar a resignificar ciertas acciones inútiles como útiles a la apertura mental o algo por el estilo, pero lo cierto es que en tanto definamos utilidad y consensuemos su significado, su negación será siempre su ausencia. Sin embargo, toda esta ardua problemática descansa en última instancia en una serie de presupuestos cuyo principal eje nos exige no dejar pasar el reciente «consensuemos su significado». Todo el pensamiento dicotómico se erige en la solidificación de ciertos conceptos a partir de los cuales se tejen todas las conexiones posibles. ¿Qué es lo primero en una red: la fluencia de los vínculos o los nódulos estables? ¿Qué es un nódulo en una red: la intersección de trazas posibles o lugares desde donde se entretejen lazos con otros lugares? ¿Qué es el tiempo: los segmentos que ocurren entre los instantes o son más bien los instantes las necesarias claudicaciones de un tiempo que siempre va y necesita cada tanto la ilusión del detenerse? Si Chaco —que se llama Chaco porque nació en el Chaco— es uno y estable, todo se explica por el pensamiento dicotómico; pero si Chaco es muchos o está en permanente devenir siendo siempre otros posibles, la cosa cambia. La lógica binaria funciona en la medida en que se parte de lugares estancos, pero partir de lugares estancos ya es toda una puesta de la verdad, ya es todo un paradigma de lo real, ya es toda una metafísica.

En general, los defensores del pensamiento binario intentan fundarlo en cierta evidencia intuitiva que, como toda evidencia y como toda intuición, a veces convence y a veces no. Parece convincente que si estamos viendo al guardia acusándonos de robo (a todos, porque ahora somos una gran familia), nos hallamos en presencia de algo claro y concreto: hay un guardia que nos acusa de robo o no hay un guardia ni una acusación ni un robo. Hay o no hay: pensamiento dicotómico. Pero al mismo tiempo entendemos que para que funcione esta lógica, no debería haber dudas acerca de qué es un guardia, qué es una acusación y qué es un robo. Y no se trata solo de un problema epistemológico (de lo que podríamos conocer), sino también ontológico (de lo que las cosas son): ¿qué es un guardia?, ¿qué es un robo? Todo depende. Depende del sistema legal, depende de la moral, depende de la cultura, depende hasta del tiempo. En la medida en que todo pueda ser pensado desde el *todo depende*, el pensamiento dicotómico se nos vuelve problemático.

Más fácil. Lo imposible es una delimitación de lo posible, pero lo posible se expande todo el tiempo. El límite entre lo posible y lo imposible siempre muta. Lo imposible para un tiempo pasa a ser posible para otro. ¿Cómo sostener entonces una dicotomía tan precisa? Una delimitación por definición del término parece ser una marca que coloca límites. «Delimitar» viene de «límite», pero un límite que se mueve nunca es un límite y hace de los conceptos algo en permanente transformación. La lógica binaria aquieta el mundo, estabiliza, ordena. La movilidad conceptual hace estallar al mundo, los hace mundos abiertos, muestra que toda palabra es a la vez múltiples palabras. Incluso llegados a este punto hasta podríamos volver a objetar que si el lenguaje no se rigiera por la lógica binaria, ni siquiera podríamos entender esto mismo que estamos diciendo, ya que necesitamos consensuar por lo menos que cada palabra significa lo mismo para los

hablantes porque si no la comunicación sería imposible. Otra vez lo imposible…

16. ¿De qué hablan las palabras?

Hay una zona de tensión, como un pasillo donde oscilan dos ideas:

1) Las palabras representan a las cosas.

2) Las palabras y las cosas se encuentran separadas por un abismo infranqueable.

O para modernizar un poco la problemática, la idea de que las palabras comparten un mismo significado con la idea de que las palabras pueden significar diferente en contextos diferentes que, llevado al paroxismo nos daría lo siguiente: a cada instante, las palabras significan otra cosa. ¿Pero entonces significan cosas? El guardia nos piensa delincuentes (a todos, porque como en una gran familia: si uno es delincuente, todos somos delincuentes); ¿qué significa eso?

El tren volvió a arrancar a sacudones, pero nosotros permanecemos detenidos. Detrás del guardia viene caminando el viejito que había denunciado el robo con su billetera en la mano explicando que la había encontrado. Pero era tarde. Ya habían dudado de nosotros. *Dimos* el tipo de ladrones. *Dimos* delincuentes. Algo nos falta. Etimológicamente, delinquir se asocia con una falta (cometer una falta), con algo que no hay. Nos falta. No entramos en el concepto. Nuestra diferencia no se subsume al *arché*, el elemento común que a todos nos emparenta y nos iguala. Si no se participa del *arché*, no hay visualización y por ello no hay derecho. La ley, que también es *logos*, rige para todo aquello que puede ser subsumible. La ilegalidad no es solo una falta a la ley, sino una falta en muchos casos ontológica: dejar de ser. Nos bajamos con los muchachos en medio de la nada mientras el tren comenzaba a andar lentamente. Hay unos pastizales, pero bastante cerca se divisa una calle. El resto de los pasajeros permaneció en el vagón y no pude despedirme. Vi como última imagen a la señora mandar besos para todos lados.

Hay una idea de Derrida que dice que la filosofía es una experiencia de lo imposible[44]. Una idea imposible y una idea de lo imposible. Algo se vuelve imposible cuando se alcanza un punto aporético o paradójico que muestra que una supuesta racionalidad al final de cuentas culmina en contradicción. El tiempo, por ejemplo, es una experiencia de lo imposible, ya que al decir de San Agustín[45], cuando lo queremos apresar siempre se nos escapa. No podemos resolver lógicamente su verdad, pero podemos experienciar su imposibilidad, sentirlo fluir, entenderlo desde su retirada de la lógica. La muerte es otra experiencia de lo imposible, ya que como decía Epicuro, cuando ella está nosotros no estamos y cuando nosotros estamos, ella no está[46]. Claramente, se trata de la imposibilidad de representación, de lo irrepresentable. En la medida en que pensemos al tiempo o a la muerte como entidades, los afirmamos en lo que son y les quitamos toda conexión con lo que no son, los hacemos ingresar en el mundo del ser y los preservamos e

inmunizamos de la contaminación de la nada. Pero justamente tanto el tiempo como la muerte, así como muchos otros conceptos, nos exigen pensar aquello que va más allá de la delimitación dicotómica entre lo que es y lo que no es, entre el ser y la nada. No nos alcanzan las categorías del ser y del no ser (la nada) para explicar qué es el tiempo o qué es la muerte. No nos alcanzan porque nuestro *logos* que es nuestro y que no es el *logos*, si es que lo hubiere, se ha ido constituyendo dicotómicamente. Pensamos partiendo del principio de no contradicción que establece que nada puede ser y no ser al mismo tiempo. O por lo menos nuestro pensamiento opera de este modo, lo que no significa que esté así reflejando ninguna estructura lógica de lo real. La lógica binaria es consecuencia del principio de no contradicción y por eso tal vez se vuelve una pregunta fundamental dirimir sobre el alcance epistemológico u ontológico del tema: ¿es el principio de no contradicción una ley que surge de las cosas mismas o de la conciencia humana? ¿O mejor, hay en realidad algún principio que surja de las cosas mismas? Heráclito dice que «cuando se escucha, no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir en que todas las cosas son una»; o también, «pero, aunque el *logos* es común, la mayoría viven como si cada cual tuviera una inteligencia particular»[47]. ¿Qué es este *logos* común? ¿Habría una totalidad y nosotros solo accedemos a ella a través de su fragmentación entre lo que es y lo que no? Pero si hay una totalidad, ¿no es por definición la totalidad excluyente? Salvo que sea una totalidad abierta, ¿pero no implica la idea de una totalidad abierta una contradicción con la misma idea de totalidad?

Está claro que desde este mundo de lo posible todo es ordenado a partir de la lógica binaria. Es la esencia misma del binarismo: la delimitación y por ello, la posibilidad. Y también está claro que si hay un *logos* trascendente «a lo Heráclito», no se lo puede sino pensar en términos dicotómicos. Por eso, la experiencia de lo imposible, solo se tiene desde el mundo de lo posible que es el único mundo posible. Cuando lo posible, por definición, marca su umbral y choca contra su confín, recién allí se abre un espacio nuevo, algo como señalado por el dedo de un pensamiento que se sabe finito y limitado. Amar un saber al que nunca alcanzaremos es una forma de amar lo imposible o de hacer del amor otra figura de la experiencia de lo imposible. Lo imposible, lejos de ser la negación de lo posible es su contorno, su margen, su confín. Pero sobre todo es ese *resto* del que siempre disponemos para cuestionar toda posibilidad, sobre todo cuando se nos presentan como enunciaciones definitivas. El gran problema de lo posible es que se nos presenta con pretensión de imposibilidad. Pero siempre que alguien habla en nombre de lo imposible es claro que lo está haciendo desde su propia y condicionada posibilidad. ¿Cuál es entonces el papel de la filosofía? ¿Cuál será su propósito? ¿Tendrá más que ver con alcanzar el plano de lo imposible, o más bien con cuestionar todo intento de hacer pasar lo posible como imposible?

17. ¿Qué es la deconstrucción?

En la calle justo enganchamos un colectivo. Alguien me pagó el boleto. Está bastante lleno el vehículo, pero igual el canto y el baile siguen, pese a la mala cara del conductor. Otros también se suman con la música. El colectivo tiembla. Me gusta esta gente. Me gusta la gente. Gente. ¿Quién es toda esta gente? ¿A dónde van? ¿De dónde vienen? ¿Por qué coincidimos todos en este colectivo hoy, ahora? Podría haber sido de otro modo, pero fue así. ¿Y por qué fue así? ¿Por qué hay colectivos, asientos, timbres, carteles, hombres? ¿Por qué somos así? ¿Qué es todo esto? ¿Qué pasará después? ¿Hay algo más? ¿Por qué *hay* cuando pudo no haber habido nada? La pregunta deconstruye. Desmantela toda certeza para hurgar en sus orígenes. Deconstruye para comprender las razones por las cuales un sentido se fue desplegando de cierto modo cuando pudo haber tomado otros tantos caminos posibles y todos ellos a su vez deconstruibles.

Todo discurso que se ofrezca como respuesta puede ser deconstruido, porque toda respuesta descansa en un cierto itinerario que siempre pudo haber sido otro. La potencialidad de toda respuesta de poder ser otra, hace que todo pueda ser deconstruido. Solo la convicción en una única verdad, genuina, real, única, definitiva y unívoca hace de la deconstrucción un mero juego de palabras, un juego. Decir que hace de la deconstrucción un juego supone pensar al juego como si estuviese en oposición a un conocimiento serio; y sin embargo incurriríamos allí nuevamente en el pensamiento binario. En realidad, si no hay una verdad, todo es juego. El juego se ontologiza, se vuelve condición misma del ser de las cosas. Un ser que ya no se nos presenta como algo inmutable, estable, escondido para ser descubierto y fundamento regente de todo lo que hay, sino que se nos presente siempre en su debilidad. En su contingencia. En su facticidad. Afectado. Situado. Incondicionalmente condicionado.

¿Qué es la deconstrucción? Todo depende del lugar de enunciación de la pregunta: ¿para qué estamos en el colectivo en este momento? Si lo que buscamos es comprender el propósito de este viaje en función de un horizonte de sentido según el cual todo viaje implica un punto de partida, un recorrido y finalmente un punto de llegada, daremos entonces múltiples y diversas respuestas posibles: porque me perdí, porque necesito aire, porque seguí a un grupo de delincuentes que ahora son ex delincuentes, porque la sociedad hiperconsumista del capitalismo tardío genera una cierta necesidad de desconexión similar al tedio del que hablaba Baudelaire en sus poemas hace ya dos siglos[48]. Pero se puede pensar al revés. O más bien, por fuera de este plano. Parece ser que todo lo que se hace, se hace para algo. Este *hacer* ha ido cobrando en las sociedades modernas de importante influencia metafísica griega por un lado y judeocristiana por el otro, una forma utilitaria que pondera la conveniencia entendida como expansión del yo a costa del otro y de lo otro. Romper con ello es antes que nada ejercer la denuncia. Pero una denuncia que se construye desde la expansión de otro yo opuesto, repite el esquema. Denunciar el fundamentalismo de

una verdad desde el fundamentalismo de otra verdad, solo reproduce el fundamentalismo. Por eso la denuncia está más bien dirigida a evidenciar cada hacer utilitario y entramarlo en la red de intereses o de sentido de la que procede. Denunciar así es una forma de la pregunta. Se pregunta para llevar el sentido al absurdo o a su trama subyacente y se abre la posibilidad de lo inesperado, de lo que rompe con la supuesta necesidad y naturalidad de nuestros actos.

¿Por qué suponemos la existencia de vacíos de sentido que hacen del ser humano contemporáneo alguien en busca de las respuestas aún faltantes? ¿Por qué suponemos que nos importa más cerrar que abrir? ¿Y si fuera al revés? ¿Y si viviéramos en un mundo tan plagados de respuestas que ya se hallan tan instaladas en nuestra cotidianidad que no las visualizamos como respuestas posibles y solo posibles? Si así fuera, la tarea de la filosofía más que intentar encontrar el *por qué*, se dedicaría a todo lo contrario: a formular siempre nuevos *por qué* aún no formulados. O recordar los clásicos *por qué* que han engendrado la historia misma de la filosofía. Preguntar «por qué el ser y no más bien la nada» no tiene ninguna intención de estructurarse en una pregunta que busca su respuesta, sino que emerge como una pregunta necesaria cada vez que el ser humano se encuentra de tal modo cosificado que olvida, diría Heidegger, el ser de las cosas, esto es, que olvida la apertura constitutiva de todo lo que hay[49]. Que olvida el *haber* y su sinsentido originario.

Restaurar la pregunta puede ser una interesante manera de cuestionamiento cuando el mundo se nos presenta funcionando perfectamente. Hacer filosofía en el medio de una crisis es fácil. Las crisis siempre nos muestran los contornos y desde esos márgenes podemos avanzar hacia los fundamentos. El día en que esa pareja nos abandonó, rápidamente problematizamos la naturaleza del amor y todas sus posibles implicancias. Pero no deja de tener este acto intelectual una motivación utilitaria. Aunque la crisis nos haga disparar para cualquier lado, no deja de haber un motivo concreto, digno y hasta necesario, pero que no escapa a la lógica de cierta conveniencia y por ello en algún punto lo condiciona. Por eso, lo interesante es problematizar la naturaleza del amor cuando nos encontramos en el mejor de los idilios. Preguntarnos por los contornos de aquello que funciona y que por ello nunca estaría al alcance de la pregunta. Estoy pasando un buen rato aquí arriba del colectivo. Seguramente nunca me preguntaría nada sobre la esencia o lo que sea de la felicidad, la alegría o el bienestar, sino que seguiría bailando o haciendo como que canto ya que desconozco la mayoría (la totalidad) de las canciones. En cambio si estuviera viajando en un colectivo, deprimido y angustiado, es probable que repasaría una a una todas las teorías sobre la felicidad y radicalizaría hasta el extremo la inconveniencia de ser feliz y de todos los estados optimistas del ser. Animar la pregunta en un momento de estabilidad puede ser más rico en matices, en asociaciones inesperadas. Recordar así el por qué no solo de lo que estemos haciendo sino de la totalidad es una manera de recordar siempre la contingencia, apertura e incertidumbre de lo que nos rodea. Es recordarnos humanos.

18. Paranoias existenciales

Hacer filosofía es intentar explicar las razones por las cuales los fenómenos que nos rodean se comportan del modo que se comportan. Y como esas razones no suelen estar en las superficies, suponemos una zona más profunda donde habitan. Como si detrás de la letra hubiera la razón de la letra, como si detrás del movimiento de los astros, hubiera las razones de los movimientos, como si detrás de nuestras conductas, hubiera un motivo. El *por qué* no se hace presente en las superficies, sino que se esconde. Heráclito lo dijo de nuevo, «a la naturaleza le place ocultarse»[50]. Pero ¿por qué? Y sobre todo, ¿a dónde? ¿De dónde proviene esta concepción «paranoica» de la realidad que entiende la existencia de otra dimensión por debajo de la nuestra? ¿Y por qué «debajo»?

Hay diferentes tipos de paranoias existenciales. La metafísica sostiene lo que en la historia de la filosofía se ha denominado el *dualismo ontológico*: hay otro mundo que explica el nuestro, y en general ese otro mundo es mejor, más verdadero, más real, más auténtico, más genuino, más puro, más… Más porque este es menos. Es una degradación, una copia imperfecta, una encarnación material determinada por el cambio, una falencia. No solo se parte de la hipótesis de la irrealidad de nuestra realidad, sino que además se postula la existencia de otra realidad más real. Y que además se encuentra oculta, no evidente, no a los ojos, sino que implica un trabajo de búsqueda, pero un trabajo esforzado que incluye una técnica, una destreza y por lo tanto un aprendizaje. Hay especialistas, videntes, detectives de la verdad que poseen un saber, un arte, una visión más aguda que los coloca en una zona más iluminada o que los hace seres con la capacidad de iluminar, de transparentar por detrás de lo fenoménico para visualizar las verdaderas estructuras de las cosas. Estructuras que explican las razones del funcionamiento de todo lo que hay y que por ello ambicionan explicar también el por qué. No es lo mismo explicar el *por qué*, que explicar el *cómo*. El *cómo* nos muestra las razones por las cuales cualquier fenómeno que se manifiesta funciona como funciona. El *por qué* apunta más bien a una cuestión de sentido. No se interesa por el funcionamiento sino por la verdad. Pero, una vez más, ¿qué es la verdad?

Este colectivo anda por alguna razón que algún saber puede explicar sin fisuras. Sin fisuras hasta que algún colectivo choque, pierda el control y no se sepa bien por qué. Y seguramente en ese momento, el conocimiento mecánico del andar de estas máquinas de transporte crecerá un poco más ya que buscará ampliar sus contenidos para poder dar cuenta de esta nueva falla. Estos muchachos que lentamente se van acallando en la noche y la escasez de alcohol cantan porque algún saber explica el funcionamiento de las cuerdas vocales o de la necesidad humana de divertirse o de los efectos del alcohol. Pero estos conocimientos no están a la vista. Están ocultos para ser puestos a la luz y recién ahí poder ser visualizados. La palabra «fenómeno» de hecho lleva en su raíz la idea de luz, algo puesto a la luz, algo que se puede ver porque se ilumina. Un fenómeno es aquello que se

nos presenta para ser conocido, que se nos coloca en el horizonte iluminado para poder de comprendido. Pero ya los medievales, ya Aristóteles se preguntaba por el *por qué* de esta luz. ¿Quién o qué ilumina?

El problema con la filosofía es que muchas veces confunde el *por qué* con el *cómo* y cree que su tarea es la de responder el *cómo*, o mejor dicho, trata los problemas existenciales como si fueran problemas técnicos cotidianos. Se confunden los dos posibles sentidos de la pregunta: hay preguntas para ser respondidas y hay preguntas que subvierten toda respuesta. No es lo mismo. Es lo opuesto.

La filosofía muchas veces se confunde con el conocimiento científico o se considera a sí misma una ciencia, pero sobre todo cree poder arribar a verdades definitivas. Todo saber científico podrá explicar de aquí hacia el futuro posible el funcionamiento de lo que sea, pero nunca en principio podrá explicar el *por qué*. El *qué*. El que algo sea lo que es y no otra cosa. El que haya ser cuando pudo no haber habido nada. El que la nada no haya sido… Entendemos (los que entienden en realidad) cómo funcionan los colectivos, pero ¿por qué *hay* colectivos? ¿Por qué lo humano devino para este lugar y no para otro? ¿Por qué se fueron constituyendo el tipo de sociedades que en su funcionamiento complejo, cosificante y consumista, necesitó de un tipo de transporte para acelerar las distancias? Se entiende cómo poder acelerar las distancias, pero ¿por qué? ¿O para qué? ¿Realmente hay algún sentido que pueda justificar la necesidad imperiosa de que la cosa se haya dado para este lado en el marco de los casi infinitos trayectos posibles que hubiera podido asumir el ser en sus múltiples posibilidades? ¡Qué haya ser para que en alguna coordenada espacio temporal recóndita del universo haya un colectivo con unos ex delincuentes cantando cumbias (creo que son cumbias)!

Hay otra forma de paranoia existencial, un poco menos pretenciosa. También supone que lo que explica la realidad que nos rodea no está directamente puesto sobre lo que se nos manifiesta; pero no entiende que estas explicaciones habiten otro mundo o un lugar más profundo, y menos un lugar más verdadero. El colectivo frena de golpe y muchos se caen en el pasillo. El líquido se desparrama, se escuchan gritos, siempre supe que alguna vez viviría un accidente de tránsito, pero cuando llega, todo parece menos de lo que esperaba. Siempre todo es un poco menos cuando llega. Lo humano y sus expectativas. Pero no fue un accidente. Nos detuvo la policía. El chofer nos ha vendido. Explica que hay un grupo de borrachos molestando, como si la vida fuese un momento pacífico y estable, y la molestia tuviera que ver con un poco de baile, canto y diferencia. Diferimos, no encajamos, somos abiertamente falentes. No podemos ser reducidos a los imaginarios vigentes. No sé por qué me incluyo si la policía va deteniendo y llevando en sus patrulleros a todos los muchachos y a las dos muchachas y a mí me separan. Era más que esperable que uno de los chicos (¿Kevin?, ya ni me acuerdo…) dijera que yo no pertenecía al grupo. Dudé. Dudo. Pero tardo demasiado. Kevin me guiña un ojo y me dice que siempre los detienen y después salen, pero que a veces alguno se pelea y hasta muere. *Hasta* muere… ¿Qué significa eso? Todos *hasta* morimos, ¿pero qué es el *hasta*? No es solo un lugar de llegada sino un límite ético: *hasta* nos damos el placer de desestimar la vida. *Hasta* morimos. *Hasta* damos la vida. Pero ¿qué es dar la vida? Derrida recuerda que dar la vida es morir, su opuesto[51]. Entregar lo que poseo es desposeerme. Entregar la vida es quedar

sin vida, morir.

No morí, continué viaje. Todos me miraban con desconfianza, así que toqué el timbre y bajé. Ahora sí que me encontraba en la nada, ¿pero qué es la nada? ¿La nada es?

19. «Nada hay fuera del texto»

Volvamos a la frase de Derrida, «nada hay fuera del texto»[52]. Todo lo que *es*, *es* antes que nada como palabra. Todo es texto. Esto es un texto, pero cualquier manifestación del ser se nos presenta como palabra, o lo comprendemos desde la palabra, que en su inversión de plano igual tiende a lo mismo: solo accedemos a las cosas como textos que pretenden estar hablando de ellas. Es cierto que nos queda el mundo de las sensaciones y no es poco. También es cierto que no se está postulando ningún tipo de idealismo lingüístico del tipo: «la palabra crea la cosa»; sino que nuestro acceso al sentido es siempre lingüístico. Toda conceptualización se produce en el plano del lenguaje y el lenguaje no es neutral ni inocente ni desinteresado. Inclusive, tiene reglas, leyes y normativas. Hay una gramática que lo legisla y no es casual que Nietzsche sostuviera que «nunca nos liberaremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática»[53]. Esas zonas imposibles donde la paradoja estructura una relación hermenéutica entre la gramática como un sistema que nos condiciona y un ser humano que condiciona a la gramática porque tanto Dios, como la libertad, como la creencia y como la gramática son creaciones humanas. Pero estas leyes del uso de la lengua son clave en nuestra subjetividad, y si nada hay fuera del texto, es esta legalidad la que crea sentido y ordena el mundo. De nuevo el orden. Tal vez el lenguaje ordene el mundo. Cosas hay, evidentemente; pero ya el mismo verbo *haber* es una palabra. Y por eso un significado. Y por eso un significado que se entreteje con otro de acuerdo a ciertas leyes. ¿Resistirá lo real a la proyección de sentido de la lengua o nada queda de lo real por fuera del texto? Y si resiste, ¿no se nos vuelve inaccesible? Y si es inaccesible, ¿cómo sabemos que lo *hay*? ¿No es el *hay* también una palabra? ¿Entonces nada queda de lo real por fuera del texto? ¿No queda nada? Aquí estoy, en el medio de la nada, pero allí a lo lejos veo una penumbra. La nada nunca es nada…

Si todo es texto, entonces, los fundamentos de la realidad no son más que otro texto. Otro texto que se hallaría —para seguir con las metáforas espaciales— de costado. Siempre que queremos abordar el sentido de lo que se nos presenta, viramos y nos direccionamos a otro texto que, lejos de estar en lo profundo, se halla en la superficie, como todo, pero al costado, detrás de la puerta en todo caso.

Un discurso explica otro discurso. Hay discursos explicativos y hay otro tipo de discursos: informativos, emotivos, expresivos. Si todo es texto, no hay profundidad, sino superficies que se interconectan, dialogan, se entrecruzan. Se produce una democratización de la pretensión de superioridad de aquel discurso que por creerse en lo profundo, ostentaba cierto supuesto acercamiento a la verdad desde el cual juzgaba al resto de los discursos. Puede haber textos más o menos trabajados, más o menos seductores, más o menos convincentes; pero si no hay dualismo y por ello no hay un lugar más auténtico que otro, se disuelve la jerarquía.

Hacer filosofía es una manera de usar el lenguaje, una figura posible de la palabra. Richard Rorty decía que la filosofía es un género literario[54], una manera de escribir. La ciencia también es un saber discursivo, ya que todo saber se plasma en un discurso. Lo que se va produciendo en el tránsito de un discurso a otro es una diferencia, un devenir de la textualidad. Es cierto que la filosofía intenta llevar al lenguaje contra sí mismo, del mismo modo que lo hace el arte, y por eso mucho se debate sobre el lugar de la filosofía entre la ciencia y el arte. En todo caso, lo propio de este género literario o de esta manera de construir sentido, estriba más en el uso de la pregunta para plantear un texto que subvierta a otro texto buscando romper sus límites. Tal vez la filosofía no sea más que esto: un tipo de discurso deseoso de llevar a todo discurso contra sus propios límites.

Derrida, en el interior de su sistema asistemático de filosofía, nos habla de la *différance*, un término intraducible por ser un neologismo que emite tanto a la idea de diferencia como a la de diferir[55]. Diferente y difiriendo, o diferenciando en el diferir, en el posponer el sentido hacia otra textualidad que lo anide y los vuelva a arrojar hacia nuevas textualidades. Si nada hay fuera de texto, nada de lo que digamos sobre cualquier cosa va a poder salirse del lenguaje y acceder a la realidad. Si ahora pienso que me estoy dirigiendo a esa penumbra que se me va clarificando como una casa medio abandonada en el medio de una calle de tierra, entonces según la versión tradicional de la filosofía, representacionista, mimética, creyente y confiada en el puente entre las palabras y las cosas, solo basta con buscar en el diccionario el término «penumbra» para entender qué es lo que se está definiendo, qué es lo que se está queriendo representar. Si digo o pienso (que es lo mismo) «penumbra», podría según esta postura, saltar desde el andamiaje del discurso hacia una realidad autónoma que nos espera en su virginidad para ser nominada o reflejada. Pero lo que nos dice Derrida es que toda palabra antes que nada se enhebra en una red de significados y aun de significantes posibles que la terminan por constituir. O sea, creo que cuando hablo de la «penumbra» estoy refiriéndome a una cosa real que es esta oscuridad medio iluminada hacia la que me dirijo. Pero no. Cuando hablo de la penumbra, aunque parezca que me estoy refiriendo a algo real, antes que nada y por sobre todas las cosas, me estoy refiriendo a otras palabras con las cuales la palabra «penumbra» entreteje vincularidad. Las palabras nos hablan de palabras. «Penumbra» es un término que nos significa algo porque se encuentra en una red de significados con otros términos posibles como el de noche, claridad o vista, pero también con la condición de trisílabo, palabra que empieza con la letra «pe», u otras cuestiones que tienen más que ver con el significante, que con el significado.

Si en la teoría lingüística tradicional de Saussure podíamos diferenciar un significante (la palabra «penumbra» como conjunto de letras y sonido), un significado (como el contenido o lo designado del signo, esto es, la representación mental que nos hacemos del objeto penumbra hacia el que el significante «penumbra» refiere) y un referente (sería la penumbra real que hay en el mundo «por fuera» del lenguaje)[56]; aquí todos estos contornos se nos confunden. Si nada hay fuera del texto, de los referentes no podemos decir nada porque están fuera del texto y fuera del texto no hay nada. Y de los significados, solo podemos comprenderlos como un conjunto de significantes con pretensión de nombrar un contenido que sin embargo siempre nos remite a otro conjunto de palabras posible. «Penumbra» en alguna de sus redes, nos conecta con la idea de algo «semi». Algo «semi» nos conecta con la idea de algo que no es ni una cosa ni otra. Y así.

Todo nuevo significado de una oración se nos presenta como otra nueva oración con otro significado. Nunca se sale del texto. El tema es quien lo escribe…

20. Lo desfondado

Diferir. Postular la diferencia. El asiento del tren que no es el mismo que el otro asiento del tren. ¿Qué estoy haciendo acá? Creo que estoy en el sur. Se huele el río aunque debe estar lejos. Atrás, bien atrás, hay luces fuertes como de autopista. No sé por qué ahora quiero saber dónde estoy. Todo está en una penumbra que se va aclarando cuanto más me acerco a una casa. Está medio abandonada pero tiene una leve iluminación interior. Como una vela encendida solo en un cuarto. No encuentro alrededor otro camino.

De la parada del colectivo se ve que solo se abría este sendero y no lo dudé. Ya se supone que más o menos intuyo dónde puedo estar: ¿Ezpeleta? ¿Berazategui? Estoy yendo para la autopista La Plata, que corría en paralelo a la calle por donde iba el colectivo. ¿Para qué me bajé? Creo que tengo miedo. Al final llegó el miedo, la angustia. ¿Pero es lo mismo angustia y miedo? Kierkegaard dice que el miedo es siempre sobre un objeto al que reconocemos, mientras que la angustia es previa e implica la necesidad de una decisión[57]. Si sé que adentro de la casa hay un monstruo que me va a comer, entonces tendré miedo. Pero ante esa posibilidad, el hecho de estar ahora a unos pasos de la casa y poder decidir si entro o no entro, eso me angustia. Me angustia tener que decidirme porque entiendo que puedo equivocarme. ¿Y si hay un monstruo?

La angustia existencial se juega en este terreno de la indefinición. ¿Qué pasos seguir si en el fondo sabemos que no sabemos *por qué*? No entiendo por qué la angustia hace síntoma en la panza. Me duele la panza. ¿Pero diferir siempre significado no es una manera de aceptar entonces que las palabras no refieren a las cosas? ¿No hace de la filosofía en definitiva un género discursivo como cualquier otro? ¿No es entonces el fin de la filosofía? O mejor; ¿no es el fin de la filosofía tradicional? La pregunta clave es la pregunta por el *sin embargo*: ¿y por qué, *sin embargo*, nos sigue sucediendo? *En realidad, lo interesante es pensar si aun sabiendo que en el fondo no hay fondo, igual la búsqueda de un sentido que sabemos que no encontraremos sigue apareciendo.* La respuesta es probablemente que sí y por eso esta angustia: ¿para qué meterme en esa casa?

Y en el fondo de la deconstrucción están los indecidibles.

Todo es deconstruible porque todo es lenguaje. En todo caso, lo indesconstruible es lo que no puede ser dicho; pero si no puede ser dicho, no *es*, ya que nada hay fuera del texto.

Vamos de nuevo: todo es deconstruible porque todo texto nos permite vislumbrar su *différance*, esto es, con cuáles otros textos se conecta en su red. Todo es deconstruible porque a todo texto lo podemos desenmascarar y entramarlo en su red de intereses y condicionamientos. Este relato de esta experiencia a punto de sufrir un acontecimiento

inesperado o no, que se produce en el trayecto entre la parada y la supuesta casa del supuesto monstruo, se encuentra entramada y por ello diferida y postergada con otros sentidos posibles. El más evidente se plasma en una serie de signos: conurbano, sur, penumbra, pobreza, marginalidad, monstruo. ¿Qué voy a esperar que haya detrás de la puerta? No voy a encontrar al amor de mi vida o por lo menos no es lo que esperaría encontrar en la trama en la que estoy arrojado, colocado, compelido, porque de algún modo hay tramas conceptuales que nos exceden. Pero si esta misma situación fuese en Lima, probablemente se mantendrían muchos conceptos, aunque se agregarían algunos otros que diferirían la cuestión para otro lado: extrañeza, exotismo, hasta la serenidad propia del turismo. Y si estuviéramos bajando algún monte cerca de Perugia o Asís en Italia, seguramente estaríamos esperando encontrar ni al monstruo ni al amor de mi vida, sino al Padre Francisco. Pero el monstruo es fuerte. Mienta otra cosa. Un monstruo involucra también algo de extrañeza existencial y no solo turística. La extrañeza que se produce cuando haciendo filosofía nos animamos a ir hacia el límite final y pararnos en esos márgenes extremos para preguntarnos por lo que hay más allá. Pero todo lo que digamos del más allá lo diremos desde el más acá, con lo cual no va a ser nunca el más allá, sino siempre un más allá descripto desde el más acá, o sea un más acá que habla del más allá pero desde las categorías del más acá. O sea, nunca un más allá. Siempre lo mismo…

Siendo así, es un buen momento para volver atrás. O mejor dicho; si no es posible dar ese último paso, cabe tres opciones:

1) Mentirnos y hablar del más allá desde el más acá pero hacernos los idiotas;

2) Esperar abiertos la venida de lo inesperado desde el más allá como un acontecimiento imprevisible que nos obligue a que el rumbo continúe por suerte renovado y acrecentado;

3) Volver para atrás y deconstruir el camino realizado para ver si desde otro origen el trayecto igual conduce hasta aquí.

Volver atrás y deconstruir. ¿Por qué un monstruo? ¿Por qué mi inconsciente me llevó a un monstruo? ¿Por qué el inconsciente? ¿Por qué el psicoanálisis? Ni siquiera por qué el psicoanálisis como saber, sino ¿por qué pensar desde el psicoanálisis? Una trama lleva a otra trama y en algún lugar recuerdo a mi madre recordándome que cuando era chico veía monstruitos. ¿Pero, qué veía? ¿Animalitos, extraterrestres, guerrilleros, «villeros», extranjeros? ¿Cuáles eran los monstruos de mis padres que se volvieron monstruos míos o los héroes de los padres que se volvieron nuestros peores monstruos? El monstruo siempre es el otro y al final el monstruo soy yo. El yo y el otro al final somos lo mismo, pero se decide para un lado o para el otro. El lenguaje toma partido y el monstruo nunca soy yo. El indecidible se decide.

Todo se deconstruye hasta llegar al indecidible, pero ¿qué gesta la pregunta del indecidible? O mejor, ¿cuál pregunta da origen al indecidible que después da origen al sinfín de respuestas posibles que pueden ser deconstruibles? O sea, ¿por qué los monstruos? Y mejor no responder porque si hay respuesta, hay deconstrucción. Lo indeconstruible es lo

que permanece en silencio en la pregunta. ¿Pero dónde? ¿No era que no había nada fuera del texto? ¿Pero el texto no incluye sus silencios?

El problema de fondo es el fondo. ¿Qué hay en el fondo? *¿Hay?* ¿Hay fondo? ¿Y si el fondo es desfondado? No es un juego de palabras (¿No era todo un juego de palabras?), sino la idea infinita de que en el fondo no hay fondo o que si el fondo es infinito entonces no es fondo. Imagen insoportable que me acompaña desde pequeño: lo ilimitado, un camino que nunca termina. Una imagen que me angustiaba y me daba vértigo, como un pozo eternamente abierto o un cielo interminable. Para abajo o para arriba, da igual: el nunca terminar y su peor consecuencia que es que nosotros en cambio tenemos fecha de vencimiento. Lo insoportable no es tanto que no termine, sino que nosotros terminaremos y lo ilimitado continuará, pero sin nosotros. ¿Pero por qué? ¿Por qué la angustia?

La obsesión tradicional de la filosofía, sin embargo, ha sido la de hallar un fundamento estable, firme, un primer principio que ordene, organice y estructure la realidad. Pero la historia de la filosofía ha sido el paulatino abandono de esta búsqueda, o mejor dicho, un abandono propio de una historia del pensamiento que fue deconstruyéndose a sí misma. Se postula un principio supremo y se lo va degradando. Se intenta poner un orden estable en el torbellino anárquico de lo real hasta que el carácter atolondrado de las cosas lo derriba. Crear nuestras propias anestesias hasta que se vaya el efecto. Pero el efecto no se va. Cualquier cosa que me imagine sobre lo que vaya a haber detrás de la puerta se desmoronará cuando ingrese, porque incluso si me topo con lo que me había imaginado, ya mi propio deseo habrá cambiado, conflictuando una vez más el puente entre la subjetividad y o que está «allí afuera», como diría Rorty[58].

Con el nacimiento o invención de la filosofía, rápidamente se instala la existencia de una categoría fundacional que pudiera exceder las contingencias de lo histórico. Un primer principio atemporal, inespacial, y sobre todo, inmutable, inmune a las transformaciones propias del devenir de las cosas. Si todo cambia, debe existir lo que no cambia, que antecede y da lugar a todo lo cambiante. Todo lo creado tiene que tener un creador, pero tiene que haber un creador último que no haya sido creado, ya que si no, el mundo no se cierra y queda abierta la red que encuentra siempre algún creador para lo creado. Todo se reduce a esto, aunque mientras no entienda el motivo por el cual me está picando un mosquito en otoño. ¿Por qué nuestra cultura en su origen no aceptó lo desfondado del fondo último? O su reverso: ¿por qué lo humano es el esmero de estabilizar lo inestable?

O somos estabilidad, o somos inestabilidad, o somos ambas cosas. O somos estabilidad en un mundo inestable. O somos inestabilidad en un mundo estable. O somos ambas cosas. Y si somos ambas cosas, o somos el equilibrio o somos la tensión permanente. Y si somos la tensión permanente, está claro que cualquier cosa que digamos encorsetará de alguna manera la fluencia de lo que hay, intentará limitar lo ilimitado. Tal vez en última instancia toda la filosofía, todo el saber, toda la cultura no es más que un intento por apaciguar el vértigo que nos produce el devenir de las cosas. Tal vez en última instancia solo se trate de una imposibilidad: las cosas son demasiado fuertes, densas, sentidas, sufridas, cargadas, plenas. Y nos resultan insoportables. *Deconstruir es una manera de quitar estos filtros que hacen de la existencia algo tolerable.* Quitar filtros hasta

alcanzar tal vez esa última sensación, que no es última en sentido estable, donde nos conectamos con la prepotencia de una realidad que nos golpea duro y nos deja perplejos. Hacer filosofía es un ejercicio de deconstrucción que desmonta toda verdad para alcanzar la perplejidad existencial originaria en su estado de pregunta. Las preguntas últimas no se responden. Son solo formas de apertura…

Estoy temblando y no sé muy bien por qué. Siento un poco más de frío de lo que venía sintiendo. Podría volver hacia la calle de donde me bajé del colectivo, pero no puedo. Hay algo que me atrae de esa casa medio abandonada pero con algo de luz. Esa luz me puede. Ejerce su poder. ¿Qué estoy haciendo acá? Tampoco es muy lejos donde vine a caer. Ya ni recuerdo cuándo me subí al primer colectivo, pero seguramente el tren era el Roca. Alguna vez lo había tomado para ir a La Plata. Algo en la conciencia va tomando forma. La memoria se activa. Pero ahora, ¿de qué sirve? ¿Qué hago en el medio de un semi campo abandonado yendo hacia una casa semi abandonada en un estado de abandono «semi»? Algo tiene la filosofía de *semi*, de intermediaria como en el mito de Penía y Poros, como en el amor. Y sobre todo de abandono. Hay que poder abandonar, interrumpir desde el dejar de hacer, detener la arrogancia del diario.

Hacer filosofía es un intento de escabullirse por las construcciones de la racionalidad para hurgar lo indeconstruible, para percibir ciegamente los abismos que nos fundan, los abismos desfundados. Ir por detrás para acompañar ese inescindible ser que es al mismo tiempo contorno y contenido. Ir por detrás para entender que el detrás también es un afuera. La única gran diferencia en definitiva es la curiosidad y casi que no es una curiosidad intelectual sino epidérmica. Mi cuerpo tiende hacia esa casa, ¿cómo ni siquiera pensar que no voy a atravesar esa puerta? Mucho de mi propósito se juega en esa puerta. Se juega hoy, a esta hora, con este abandono. Seguramente mañana estaré de vuelta en el entorno y recordaré este momento. Salvo. ¿Salvo? ¡Cuánta literatura hay sobre el salvo[59]! Salvo que algo suceda y me transforme. Un acontecimiento que sin embargo no se encarne en algunas de las interpretaciones que después se imponen y pueden ser deconstruibles. Es que en definitiva por ahí parece transitar la cosa: de nuevo el soñador que sabe que es un sueño. De nuevo, la paradoja. Al fin algo nuevo…

21. El asombro

Se suele hablar con Jaspers de tres orígenes de la filosofía[60]: el asombro, la duda y las situaciones límites. Tres actitudes existenciales. Tres estados de ánimo interrelacionados que más que ánimos en el sentido de disposiciones del ser humano frente a lo cotidiano, son torsiones o movimientos, incluso ejercicios que estamos posibilitados a realizar para poner en cuestión lo que nos rodea. De alguna manera, en el origen del espíritu reflexivo emerge el asombro. La pregunta por el *por qué* surge del asombro. De nuevo; todo podría ser explicado desde lo que hay y con lo que hay, pero nunca es suficiente. Algo está oculto, detrás, al lado, donde sea, pero si hay asombro es porque no todo está expuesto. ¿Qué habrá detrás de la puerta? O mejor; ¿qué estoy haciendo acá?

Ya escucho más nítidamente los ruidos de la Autopista La Plata y creo, aunque también creo que no, que estoy escuchando el río. Siempre me dio mucha curiosidad esa parte del río que se encuentra entre los suburbios de la Capital y el inicio de la Costa Atlántica: una zona no expuesta, carente de importancia en relación a sus dos polos. Algo hasta Ensenada, pero después casi nada. O esta zona donde tal vez haya algún pescador entre tanta basura, porque este río que se va perdiendo solo arrastra desperdicios. Un río que arrastra basura, ese lado oculto que decidimos invisibilizar o compactar o dejarlo ir hacia el mar, hacia su desaparición en el medio de la inmensidad.

La inmensidad genera asombro. O también, angustia. El asombro y la angustia van de la mano. El asombro y la angustia existencial, obviamente. Puedo divisar en el suelo mucho desperdicio: botellas de gaseosas, paquetes vacíos como de papas fritas o galletitas, cajas que no se entiende bien de qué son, algún envase de preservativo. Casi llegando a la puerta de la casa la basura se acumula. Da impresión tanta basura acumulada. Da pavura. Muchos paquetes de cigarrillos vacíos. Recuerdo el día en que dejé de fumar. Iba a consumir otro cigarrillo y no encontré cómo prenderlo. Estaba en mi casa solo y era muy tarde. No iba a salir a buscar fuego ni despertar a ningún vecino. Ese día no fumé y al otro día tampoco, aunque ya tuviera a la mano fósforos. Haber encontrado un fósforo perdido en una mochila o alguien que se corta el pelo o salir de casa y observar que demolieron el almacén de enfrente nos asombra. Pero no es ese tipo de asombro el que le interesa a la filosofía. Es de otro tipo. Es un asombro más general o más abstracto, y por ello más inútil.

El asombro existencial es el asombro por el que las cosas *sean*, por el ser de las cosas, por el ser, porque *haya*, por el *hay*. Los asombros cotidianos nos rodean pero no nos generan ningún tipo de estremecimiento existencial. Demolieron el almacén de enfrente, ¿y qué? O mejor; demolieron el almacén de enfrente y nos interesa, nos genera curiosidad saber qué nuevo negocio o vivienda o lo que se construirán junto enfrente de nuestra vivienda. O nos angustia saber que para comprar la leche fresca habrá que caminar más trayecto y eso nos cansa, nos enoja, nos deprime. Ninguno de estos estados tiene que ver

con la filosofía, sino con algo más bien utilitario aunque bien necesario e interesante, pero la filosofía empieza cuando el tipo de interés más bien desinteresado por lo útil, se juega en otro lado: en cierta curiosidad que tiene más que ver con la verdad que con el funcionamiento. ¿Por qué todo esto? ¿Por qué así? Demoler, almacén, vivienda, ¿qué es todo esto, por Dios? ¿Dios? Se coló otra vez. Dios, el amor, ¿quién los convoca? La verdad. ¿Qué es la verdad?… ¿No será al revés y la temática de la verdad es más bien una cuestión religiosa, mientras que la temática de Dios siempre ha sido una cuestión filosófica?

Llegué a la puerta. Obviamente está entreabierta. ¿Entro o no entro? Ya sé que voy a entrar pero igual me hago la pregunta. Recuerdo una historia que me contaron de grande, pero que tergiversé en mi memoria y la llevé a mi infancia. Me mentí. Me miento. Me la relató un religioso judío muy creyente: alguien está buscando la *verdad* desesperadamente por todos lados. Por todos los caminos, por todos los siglos. Llega finalmente en medio de un bosque una noche a una casa perdida.

(Sí, ya sé que es todo igual. Solo quiero dar una y otra vuelta sobre mi inconsciente. En realidad, sobre mi verdad. En realidad sobre la verdad.)

Cuando ingresa ve en el piso miles y miles y miles de velas prendidas consumiéndose en diferentes espacios, hasta que un señor mayor se le acerca cabizbajo y le susurra por su visita. El visitante le cuenta que está buscando «la verdad» y el viejito le responde:

—Viniste al lugar exacto. Este es el mundo de la verdad.

El visitante pasea por toda la casa, pero solo ve velas y en diferentes tamaños. Le pregunta al dueño de casa por las mismas y este le explica:

—Cada vela ocupa el lugar de una vida de una persona. Cuando la vela se apaga, la persona se muere.

Nuestro visitante angustiado le pregunta entonces por el paradero de su propia vela y el viejito se la muestra muy pequeña adentro de su candelabro: su vela está a punto de apagarse. En ese momento el viejito se retira y deja al visitante solo. Este al ver que no había nadie, rápidamente toma la vela de al lado, bien larga, y la cambia por la suya. La continuidad de su vida estaba asegurada. Pero el dueño de casa vuelve siempre cabizbajo y al mirarlo le susurra impertérrito:

—¿Qué has hecho? ¿No estabas buscando «la verdad»?

Siempre me impactó este relato. ¿Qué hubiera hecho yo en su lugar? ¿Quién no hubiera cambiado la vela? ¿Alguien hubiera dejado que su propia vida se consumiere frente a sus ojos cuando con un solo movimiento todo podía modificarse? ¿Pero no estaba buscando «la verdad»?, y entonces, una vez más, ¿qué es la verdad? ¿Es más importante saber la verdad o preservarse en el ser? Y si es lo último, ¿no mata esta verdad a la anterior? ¿Cuál es el sentido de este relato? Tal vez sea importante comprender esta tensión

entre lo que inevitablemente sucede y lo que los seres humanos podemos hacer con ello. Nos vamos a morir y al mismo tiempo todo depende de lo que se mueva…

No hay velas adentro de la casa. Hay solo una luz tenue y algunos muebles desparramados como cubiertos con sábanas sucias. Nadie habita este lugar aunque algunos aparatos están en funcionamiento. Hay electricidad, algún enchufe, algunas latas y cajas. ¿Será un lugar de paso? Hay como una biblioteca con adornos rotos, pero sin libros.

Un adorno roto es la imagen misma del abandono. Ya de por sí el adorno es una figura muerta, algo que en su inutilidad solo pretende embellecer un espacio considerado por alguien vacío. ¿El adorno solo tiene que ver con la belleza? ¿Y qué es la belleza? ¿Tiene conexión la belleza con la verdad? ¿Quiero ver mi vela? ¿No será la vela que me muestre el viejito o mi psicóloga o quien sea, solo una vela más de las infinitas velas que vamos siendo? ¿Realmente podemos concebir que haya una única vela para cada uno de nosotros? Y si la hubiera, ¿por qué la supervisa ese señor? ¿De dónde salió? ¿Quién le paga? ¿Quién le dio esa autoridad? ¿Pero de qué viejito estoy hablando? ¿De quién estoy hablando? ¿Estaré hablando de mí mismo proyectándome en el tiempo? ¿Tanta palabra huyendo de la verdad y al final solo se trata de cambiar de vela? Pero aquí adentro no hay nadie. Nadie. Como en el relato de Ulises en la *Odisea*[61] cuando atrapado por el cíclope Polifemo en una cueva, no encuentra la manera de escapar. El gigante de un solo ojo le pregunta su nombre y Ulises le responde: «Me llamo ‘Nadie’». Cuando finalmente logra escapar junto a sus compañeros clavándole una lanza en el ojo, Polifemo grita desesperado: «*Nadie* se escapa», y por ello sus amigos no lo ayudan. Ulises logra escapar haciéndose pasar por nadie. Logra ser alguien, sobrevivir, escapar, presentándose como nadie. Pudo ser alguien cuando no fue nadie. Y sin embargo, por esta acción, Poseidón, padre del cíclope, lo condena a Ulises, también llamado Odiseo, a deambular durante tantos años sin poder retornar a su tierra natal donde lo esperaba Penélope, su esposa. Alguien fue nadie para ser alguien y siendo alguien no fue nadie. Si me preguntaran a mí sobre la vela, ¿qué respondería? ¿Quiero saber la verdad o quiero que la vela no se apague? ¿De qué sirve gritar que no soy nadie si el precio es justamente el vacío, aunque en vida?

22. Filosofía y religión

Búsquedas existenciales. La filosofía y la religión se superponen. ¿Pero por qué mencionar la palabra religión? Religión, otra palabra. ¿Qué es esto de la religión? ¿No es la filosofía su opuesto? Todo depende de cómo definamos, si fuera posible, tanto a la filosofía como a la religión. El asombro y la angustia también tienen que ver con la religión. El problema es que así como reducimos todas las filosofías a una única manera de hacer filosofía, del mismo modo reducimos todas las manifestaciones religiosas a la religión institucional, pero así como no hay una única filosofía, tampoco hay una única religión. La filosofía siempre excede a la filosofía y la religión siempre excede a la religión. Y una vez más, vale la pena insistir en la particularidad del camino de nuestra cultura que ha partido de concepciones «fuertes» tanto de la filosofía como de la religión y que con el paso del tiempo y de sus respectivos pensamientos, fue debilitándose, atenuándose, destrabándose, abriéndose.

Cuando Gianni Vattimo publica en 1982 *El pensamiento débil*[62], se muestra heredero de toda una tradición de debilitamiento de la labor filosófica, pero que nunca se había pensado a sí misma sistemáticamente desde esta idea de debilitamiento, ya que el término «débil» posee una connotación bastante irritante para las fortalezas occidentales. Y sin embargo no solamente gran parte de la filosofía contemporánea, sino moderna, e incluso medieval y hasta antigua ya se plantean a sí mismas desde una tarea debilitante. ¿Qué se debilita? Digamos por ahora la idea de fundamentos fuertes, en el sentido de estables, rígidos, presentes, absolutos. La idea de una posible fundación de la verdad. ¿No encontramos entonces en el «solo sé que no sé nada», por ejemplo, ya una invocación al debilitamiento? ¿No encontramos en los sofistas una invocación por un pensamiento que cuestiona toda certidumbre objetiva sobre lo real? ¿No hay en el nominalismo medieval ya un vaciamiento de cierto contenido realista a favor de la construcción de sentido en la formulación de los nombres? Y así, el empirismo o el mismo Kant, ¿no pueden ser leídos a la manera de una contrahistoria de la filosofía que fue paso a paso, transgresión tras transgresión desarmando aquellas grandes metáforas que se habían erigido en su carácter de inamovibles y fundantes, dotando supuestamente al ser humano de esa estabilidad necesaria para no desesperar entre tanto devenir y vértigo? Y así, se podría renarrar toda la historia de la filosofía desde este eje.

Con la religión sucede algo parecido. Ya de por sí la idea de una revelación es la idea de una abajamiento. Claro que todo depende de cómo se lea la revelación. Pero desde el momento en que la letra divina se humaniza para ser leída, ya algo se profanó. Algo se profanó en el sentido con el que Agamben[63] por ejemplo, habla de profanación como de restitución de algo sagrado al uso de los hombres. Y así, toda literatura religiosa supone un acto de restitución de una verdad que necesita ser profanada para ser comprendida, leída, compartida entre los seres humanos. ¿O no es toda práctica religiosa incluso un conjunto de

acciones tendientes a religarnos con la divinidad, según la famosa definición de Tertuliano[64]?

Recuperar estos aspectos débiles de lo religioso es ponderar al Dios que se vacía a sí mismo, que renuncia a su divinidad para ser el último y más sufriente de los seres humanos, según la lectura de Pablo de la Encarnación de la *Carta a los Filipenses*[65]; o la más antigua y previa manera en que Dios, según el *Éxodo* se presenta a sí mismo ante la interrogación de Moisés: «¿Cuál es tu nombre?» y Dios no responde nunca lo que es, sino que abre: «*seré lo que seré*…».

Hay un camino similar de la filosofía y la religión que es un camino de época. Tal vez es más fácil vislumbrar a la filosofía peleándose contra su propio supuesto origen que observarlo en el caso de la religión. Sobre todo porque la institucionalidad religiosa continúa muy firme en su monopolización dogmática del discurso de la religión. Pero los caminos se plantean de modo parejo, como una pareja. Y los que los une es la metafísica, o su posibilidad (o su imposibilidad) de abandono. ¿Se puede salir de la metafísica?

La metafísica, ese interesante punto de encuentro entre la filosofía y la religión, busca denodadamente responder la cuestión del asombro de un único modo: desasombrando. Se plantea *contra* el asombro. Se intenta tranquilizar, asegurar, desangustiar, quitar vértigo. Bajo el título «el asombro es el origen de la filosofía», se hace del asombro la causa del nacimiento de la filosofía que sin embargo según el planteo, nace para que el asombro desaparezca. ¿Pero lo logra?

Otra paradoja: la filosofía nace del asombro con el objetivo de dar respuestas a aquello que en su misterio genera el asombro. Si la filosofía logra que el asombro desaparezca, entonces ya no hay más asombro, pero por ello, tampoco habría más filosofía. Por eso, parecería que no se trata de una relación de resolución que marca una causa y una solución, sino de algo diferente: un renacer incesante de un asombro que despierta en nosotros la necesidad de una respuesta y una respuesta que nunca termina de colmar la angustia última que produce el asombro. La filosofía es ese esbozo sin fin que frente a los asombros que nos rodean, salta intentando poner paños, encausar alguna idea, calmarnos. Pero es como los analgésicos: calma por un rato hasta que el dolor reaparece porque el fondo de la cuestión continúa sin resolución, porque el fondo es sin fondo. Por otro lado, se suele diferenciar filosofía y religión explicando que ambas surgen frente al asombro, pero que mientras la filosofía lo sostiene, la religión lo resuelve. O sea; la religión frente al asombro existencial responde con certezas incuestionables, mientras que la filosofía se queda en conjeturas, pero de este modo logra que el asombro permanezca. ¿Pero qué queremos? ¿Queremos que el asombro permanezca o que desaparezca?

Veo estampitas tiradas en el piso. Acá vive un creyente. O acá vive alguien que cree que con las estampitas calma su angustia existencial. O tal vez es mucho y quien vive aquí junta las estampitas en el tren y las tira. Y punto. ¿Por qué todo el mundo se vería invadido por angustias existenciales en cualquier momento del día? Está claro que el asombro se nos presenta de modo inesperado y a la vuelta de la esquina, pero también está más que claro que lo podemos suspender, o que no los asalta a todos. ¿No? ¿No es una forma del amor y

no es el amor algo universal? ¿Hay algo universal? ¿Por qué otra vez el amor? Estampitas tiradas en un piso muy sucio. Este lugar es inadecuado. Mejor me voy, pero allí detrás diviso una puerta cerrada. Toda la casa parece indicarme al final de la búsqueda esa puerta. No la había visto cuando entré. En realidad solo había visto velas. No, ni siquiera eso. Las velas eran más bien parte del relato. ¿De qué relato? Mi cabeza explota mientras mi cuerpo se dirige hacia la puerta. ¿Pero mi cabeza no es parte de mi cuerpo? ¿Con qué pienso? ¿Con la cabeza o con el cuerpo? Y si ambos son cuerpo, ¿dónde estriba su diferencia, o más bien, por qué uno tiende para un lado y la otra para el otro lado? El otro lado. Siempre el otro lado. Hay un olor horrible…

¿Por qué hay olor? ¿Por qué hay un olor horrible? ¿Qué lo hace horrible? ¿Por qué olemos? ¿Por qué hay olores que nos placen y otros que no? ¿Por qué las cosas se nos presentan de modo que nos generan una afección? ¿Por qué las cosas nos afectan? Si hay un olor horrible y estoy solo detrás de una puerta en una casa semi-abandonada en el medio de la nada, con todos los peligros supuestos e imaginables, lo mejor es irme.

Irme rápido. Huir. Correr, por lo menos y volver al camino. Todo esto quedará como una rara aventura que acrecentará mi apuesta por la filosofía y tal vez lo comente o tal vez no. Pero un olor horrible detrás de una puerta cerrada en un lugar extraño llama a ser abierta. Lo cerrado llama a lo abierto; o más bien, nuestra curiosidad reclama la búsqueda de una explicación, de un texto que dé cuenta de por qué hay un olor horrible detrás de la puerta. No se trata para nada de una cuestión utilitaria. Nada cambia en término funcionales si abro o no abro la puerta. La puerta seguirá igual, la casa seguirá igual, el aire seguirá igual, todo seguirá igual desde el punto de vista de la mecánica de las cosas. Incluso la curiosidad tiene un elemento utilitario, ya que el saber lo que hay detrás de la puerta puede estar inspirado en alguna consecuencia inmediata o en no desperdiciar una oportunidad concreta. Cuando el valor que prima es el cálculo o la conveniencia, o la comodidad o la búsqueda de cierto bienestar, lo que está en juego es nuestra vida cotidiana con todas sus derivaciones.

La filosofía empieza justo ahí, donde el asombro por alguna eventualidad cotidiana nos conduce a un asombro más bien existencial que trasciende la respuesta funcional y pone en cuestionamiento el dispositivo mismo. La pregunta por lo que hay detrás de la puerta se vuelve filosófica cuando el móvil ya no remite a una respuesta funcional sino existencial, o sea, cuando la respuesta abre. En ambos casos se busca responder, pero en el primer caso la respuesta es el punto final al que se arriba, mientras que en el segundo la respuesta que es más fundamental, sin embargo no se agota en el fundamento, sino que brinca desde él hacia nuevas interrogaciones. Frente al asombro, respondemos con fundamentos. El fundamento es la respuesta a la pregunta por el *por qué*. El fundamento desasombra y se erige en principio último desde el cual toda la realidad se reordena. Frente al asombro último respondemos con un fundamento último. El Dios de la teología tradicional es fundamento último porque se vuelve respuesta final que le da sentido y orden a todo lo que hay. Por eso, la religión a través de su ente supremo, Dios, constituye una buena solución para el asombro existencial. Lo disuelve desterrando la ansiedad explicativa con una figura trascendente que cierra completamente la posibilidad de nuevas inquisiciones.

El último de los *por qué* recibe una respuesta última y por ello se puede hablar de un último por qué. Hay último porque hay respuesta última. ¿Pero no traicionaría la filosofía algo de su propósito si se ejecutara de este modo? Igualmente, ¿no estábamos hablando de religión? ¿En qué se diferencian la religión y la filosofía? ¿No es toda filosofía que brinde una respuesta última, en última instancia una forma religiosa? ¿Puede la razón por sí sola alcanzar un fundamento último con la misma fuerza de verdad que posee la fe? ¿La fe? ¿De dónde salió? Y por otro lado, ¿no trataba la filosofía del ser? ¿No estamos tomando como sinónimos al ser y al fundamento? Mejor abro la puerta…

23. Sobre el fundamento último

Mejor no. Si me pregunto qué gano o qué pierdo, caigo por fuera de la filosofía. Si lo hago desde el sinsentido, da igual abrirla o cerrarla. En realidad, como no podemos no pensar nuestras acciones sino desde la lógica del ego y sus posibilidades, lo mejor es poder interrumpir todo lo que implique conveniencia. Ojalá fuera más simple, pero no lo es. Ojalá se tratara de una simple oposición de contrarios: o hago cosas útiles o inútiles, y punto. Pero no. Hacer cosas inútiles termina siendo también algo útil: hago lo inútil para no hacer lo útil y lo hago porque creo en el fondo que hacer lo inútil es útil…

Por eso el concepto de debilitamiento nos propone otro itinerario posible, al modo en que pensamos la cuestión de la imposibilidad. La utilidad es solo un camino posible de tantos. La utilidad es un valor, muy arraigado al sentido de las cosas, pero no deja de ser un valor. Y si es un valor es una creación humana en su vincularidad con lo real, pero es una creación humana. Deconstruir el monopolio de sentido del valor de la utilidad nos lleva a relacionarnos cada vez con las cosas de una manera crítica, desmontando la aparente inescindibilidad de lo útil con respecto a las cosas. O peor; tal vez no tengamos otra manera de conectar con las cosas que no sea desde la utilidad, pero todavía podemos desnaturalizar esa relación, mostrar sus fisuras.

Provenimos. Siempre provenimos. Nadie empezó de cero. No hay inicio absoluto. Todo remite a su anterior. Todo remite. Todas estas dudas existenciales remiten a una historia de vida y toda esta biografía remite a una familia y a una historia que es la historia de muchos que remiten a otros muchos y así. Y no hay un Adán o un primer simio o una primera ameba. El «primer» siempre es puesto desde el final y es puesto para que el final se vea a sí mismo como momento cúlmine de una carrera, o escalera, o empresa, o destino. Provenimos. Y más si nada hay fuera del texto, ya que las palabras siempre remiten. Y siempre remiten a otras palabras previas de otras palabras de otras palabras y así. Y no hay un momento originario. ¿O alguien cree que hubo un primer ser humano que habló? ¿O que hubo una cultura que por primera vez le puso nombres a las cosas? ¿Se puede seguir pensando en términos de historia del lenguaje en un eslabón perdido? Y como dice Agamben[66], el primer ser humano que habló, ¿era un mono que hablaba o un mono que automáticamente pasó a ser un humano? Y el amigo de al lado que no habló, ¿era un hombre que no hablaba o permaneció siendo un mono? O peor; a la mañana era mono, al mediodía habló y entonces después de la siesta devino humano. ¿Cuál es el origen? ¿Es el origen un punto firme? ¿Todo proviene de un inicio definido, delimitado, determinado? Pero si es un origen definido es por que podemos ponerle fines, según la misma palabra «definición» que invoca a aquello a lo que se pone fines. ¿Y se pusieron fines sobre qué? Si ponemos fines o límites (delimitado) o términos (determinado), ¿qué había antes?

Heidegger cuestiona la ambigüedad de Aristóteles quien define a la filosofía tanto

como la ciencia del ser en tanto ser, como la ciencia de los primeros principios[67]. Si así fuera, entonces el primer principio sería el ser; ¿pero podemos pensar al ser en tanto ser como un principio, un fundamento último estable, presente, continuo, inmutable, inengendrado, imperecedero, indivisible y atemporal? ¿No tendremos que diferenciar entre ser y fundamento y no darlos como sinónimos? Dice Heidegger que siempre que la filosofía se preguntó por el ser, contestó con el fundamento[68]. Siempre que se preguntó por el ser, respondió con un fundamento último, con un ser supremo. El fundamento cierra, mientras que el ser abre. Tomarlos como sinónimos hace que uno deponga frente al otro, que fue lo que según Heidegger ocurrió en nuestra cultura occidental de raíz metafísica: el ser devino fundamento. Olvidamos al ser. Olvidamos el abismo. Demasiada seguridad me enferma. Mejor la abro.

«¡Sorpresa!», me gritan. Arranca muy fuerte la música y me tiran objetos contra mi cuerpo, mientras se prenden unas luces. Todos me miran protegerme de tamaño ataque. «¿Y vos quién sos?», oigo decir y de pronto el silencio. Todos me observan. Son muchos. Hombres, mujeres, niños, bebés, ancianos. Hay unas mesas con comida, hay banderines en el techo, guirnaldas, festejo, cumpleaños. Una fiesta sorpresa, pero obviamente no era para mí. «¿Y vos quién sos?», me vuelven a preguntar con un tono más increpador, casi amenazante. Creo que quiero que me peguen. Un verdadero *flâneur* debe terminar mal, pero yo no soy un verdadero *flâneur*, así que decido dar un paso atrás: «Nadie, pasaba por acá». ¿Nadie? ¿Qué pretendo? ¿Redimir a Polifemo? La filosofía me está destruyendo no solo el cerebro sino el sentido de la ubicación, pero de eso se trata: la filosofía desubica. Solo me queda el perdón. ¿O no es en definitiva toda filosofía un pedido de perdón? ¿Anaximandro? ¿Pagar la culpa del tiempo? Me abrazan, me invitan a compartir el banquete. No entiendo. ¿No era una fiesta sorpresa? Creo que se cansaron de esperar. «Tendría que haber venido hace rato», me chifla uno, «así que mejor comamos que la gente está chupando a escondidas». Me convidan, me sirven, me celebran. Soy el chivo expiatorio, pero que conjuró la espera fallida. Nada peor que una fiesta sorpresa donde el invitado falle. Todo el dispositivo tiene que ser puesto en funcionamiento igual. El sacrificio se produce y yo soy la víctima. La fiesta se ejecuta igual. Eso es lo que importa. No importa la verdad. ¿Pero qué es la verdad?

Es lo que se pregunta Poncio Pilatos cuando Jesús le dice que ha venido para dar testimonio de la verdad en el *Evangelio de Juan*. O lo que le pregunta Pilatos a Jesús. ¿Le pregunta o se pregunta? Jesús detenido es llevado a Pilatos quien escucha de su boca toda la fundamentación sobre su propósito en el mundo con una invocación final contundente: «Vine a dar testimonio de la verdad». Y tal vez en uno de los silencios más espantosos y a la vez más impactantes de todo el relato bíblico, comparable con los tres días en los que Abraham viajó junto a su hijo para darlo en sacrificio, Pilatos le pregunta a Jesús: «¿Qué es la verdad?». Y nada se oye. O se oye la nada. O como no nos permitimos escuchar nada o la nada, solo hay un punto aparte y el relato que vuelve al narrador que cuenta que Pilatos salió entonces a hablar con el pueblo. Es peor que el silencio de Abraham porque es un silencio que compromete también a Juan, o a quien sea que escribió este texto. Y todo porque la pregunta por la verdad no puede sino dejarnos perplejos. Los comentaristas tradicionales de Juan 18:38 le quitan toda filosofía y solo hablan de un Poncio Pilatos que pregunta como un modo de no querer oír el testimonio de Jesús[69]. Pero qué bello personaje sería un Hijo de Dios que ante la pregunta por la verdad, calle y quede perplejo…

El que me abraza transpirado se parece a Jesús. Hay mucha gente. Jesús pide un brindis y todos en el lugar en el que están callan y levantan lo que tienen a mano. Jesús se parece al Jesús de *La pasión de Cristo* de Mel Gibson, aunque vengo muy entonado con el *Evangelio de Juan* y puedo estar viendo Jesuses por doquier. Jesús pide que todos brinden por algo, pero en este lugar que ya no es lúgubre ni en penumbra y del que ya no recuerdo que está perdido en el medio de la nada, todos se toman en serio la consigna. Habrá más de veinte personas y habrá que escuchar a todos. Pero las palabras parece que dicen y sin embargo ocultan. O cuando dicen también silencian. O como en ese relato del *Fedro* de Platón[70], la escritura es un remedio contra el olvido, pero al mismo tiempo que objetiva la memoria, la disipa de nuestra subjetividad: lo que cura es la propia enfermedad.

Heidegger expone toda la historia de ser como la historia de su olvido, donde cada vez que se alcanza supuestamente el conocimiento del ser, al mismo tiempo se lo pierde, ya que todo lo que se puede decir sobre el ser lo limita, y por ello ya no es el ser. Pero la filosofía occidental olvida el olvido, o más bien sacraliza una de las tantas comprensiones del ser y la absolutiza, ocultando así su carácter fluente, abierto y en devenir. Nos relacionamos con el ser olvidándolo; esto es, afirmándolo en una definición, dándole realidad absoluta. Es un olvido por sobreabundancia de información, por sobreabundancia de verdad. ¿Pero cómo se olvida el ser? y además, ¿por qué sostener que lo olvidamos si lo estamos mencionando todo el tiempo?

Si la filosofía es amor al saber y ponemos el acento en el saber, el saber es saber del ser, en el sentido que está buscando un saber último. Pero si el ser no es último, sino desfondado, se abren dos posibilidades:

1) Asumir nuevas figuras, anárquicas, en nuestra relación de conocimiento con las cosas;

2) Construir un fondo para que el ser no sea abismo y darle un resguardo.

Según la primera, un anarquismo filosófico recuperaría la idea originaria de anarquía como falta de *arché*, o sin un orden primero fundamental; según la segunda, comenzaría una historia de confusión entre el ser y el fundamento, o en otras palabras, comenzaría un proceso de negación del carácter desfondado del ser y su reemplazo por una idea del ser estable. Casi en la línea según la cual Nietzsche explica el origen de la idea de Dios y su entonces obvia posterior muerte.

Olvidar el ser es como olvidar el propósito por el cual estoy aquí que en realidad no es un propósito en sentido tradicional, sino un despropósito. El sentido de estar aquí es un sinsentido, en tanto los sentidos solo pueden ser comprendidos desde los criterios dominantes de la utilidad y la eficacia, o menos, desde el mero sentido de realizar acciones con algún fin concreto, o por lo menos, conveniente a cada uno. Entonces, olvidar el ser no es más que un desplazamiento conceptual que hace de esta acción —el hecho de estar aquí, ahora, pasada la trasnoche, en otoño, en una casa desconocida, con gente desconocida, bebiendo y festejando una falsa fiesta sorpresa, escuchando a todos sus brindis— algo de lo cual pueda sacar partido: ¿una experiencia nueva?, ¿nuevos amigos?, ¿un poco de aire

frente al estrés cotidiano? Este desplazamiento conceptual olvida lo anárquico, desfondado, abismal y por ello contingente del ser, en la medida en que lo transforma en algo ordenado, con fondo, basal y por ello en un fundamento.

Confundir al ser con un fundamento es en realidad convertir al ser en un ser supremo, un ser que en su abstracción y lugar estructural, se vuelve rector del sentido de todo lo que hay. La historia de la filosofía, así leída por Heidegger, es la historia de todos los fundamentos que los diferentes pensadores o corrientes filosóficas fueron ponderando para ocupar ese lugar. Lo interesante es que para Heidegger, una vez que Parménides establece la cuestión fundamental del ser[71], todo el proceso posterior es una historia de confusión entre ser y fundamento, o sea, una historia de olvido del carácter desfondado del ser. Provenimos. Y por ello, cada nueva propuesta va a resignificar la anterior. Cada nuevo fundamento dialoga con el anterior. Dialoga y se pelea. Como en este brindis donde cada uno parece querer decir algo más contundente que el de al lado. Más contundente y más conmovedor. Hay dos tipos de brindis: los universales y los biográficos. Los universales del tipo «Brindo por la paz en el mundo» o «Por el fin de la pobreza» proponen una abstracta sensibilidad social, mientras que los biográficos casi siempre terminan circunscriptos a deseos individuales o de parte. ¿Por qué nadie si hace un brindis biográfico lo hace por el otro? El otro, ese gran ausente en la historia de la filosofía…

24. Los principios ontológicos

La idea tradicional de filosofía, dice Heidegger, omite esta distinción presente en Aristóteles de una ciencia que al mismo tiempo es entendida como ciencia del ser en tanto ser, y también como ciencia de los primeros principios o fundamentos. La idea tradicional de filosofía los da por sinónimos. *Ser* es igual a *fundamento*, pero como indica la más elemental condición ontológica: el fundamento, antes, *es*. O sea que el *ser* es previo. La confusión, omisión, destino del ser, o como queramos pensarlo, sin embargo los emparenta. Por ser la filosofía la disciplina que estudia los aspectos ontológicos de cualquier realidad, se erige así entonces, en una ciencia de los primeros principios. Si el ser es lo más abstracto, es entonces fundamento. Es la misma lógica que se nos presenta con la idea de Dios. Dios es el primer principio de todo, pero Dios *es*; por lo tanto hay algo previo a Dios: el *ser*. El dispositivo de saber opera aquí de modo jerárquico. Jerarquizando a los entes. Si la realidad estuviese ordenada en grados, como una escalera ascendente, donde lo más concreto estuviera abajo y lo más abstracto estuviera arriba, la filosofía se encargaría de lo más alto de la escala, ya que su objeto de estudio es el concepto más abstracto pensable: el *ser* (que no es el fundamento). ¿Pero es el *ser* pensable? Aceptemos por un rato que sí. Al alcanzar la filosofía los grados más abstractos de toda realidad, el paso siguiente es poder pensar los principios o rasgos comunes a todas las entidades que se repiten siguiendo cierta lógica. O sea, se supone que si el *ser* es el concepto más abstracto porque todos los entes lo comparten, debería haber principios que explicaran su funcionamiento en todos los casos posibles. Caso contrario, que también es posible, lo real sería una anarquía, ya que el *ser* se comportaría en algunos casos de un modo y en otros, de otro.

Occidente eligió el camino del *ser* y de sus principios ordenatorios. No solo hay *ser*, sino que viene con ciertos principios axiomáticos que organizan la economía de lo real. Todas las cosas —esta cerveza, este Jesús, el verdadero Jesús, la figura de Jesús en la película de Mel Gibson, el aire, este recuerdo, esta sensación, el amor, los vampiros, los números, los maremotos, todo lo que *hay*— compartirían ciertos principios ontológicos, esto es, válidos para todo ente, o sea para todo, porque todo es *ente*. ¿Y cuáles son estos principios? ¿Somos conscientes de la empresa ontológica más totalitaria que se ha encarado en la historia de lo humano? Totalitaria, o si no gusta la palabra: totalizante. ¡Poder resumir, reducir, sintetizar, subsumir, encontrar lo común, lo universal de todo, todo lo que hay y expresarlo en dos o tres principios casi como si la realidad fuese un gran sistema axiomático donde todo pueda ser lógicamente encontrado, derivado, demostrado y fundamentado! «Jesús, pasame otra cerveza», le digo ya cebado, pero Jesús no sabe que es Jesús y me mira mal. No puedo interrumpir el brindis así. Todo el mundo está realmente involucrado en lo que está diciendo. Pido perdón, una vez más —la filosofía y el perdón— ¿cuáles son esos principios?

Sería como una matemática, pero cualitativa. Así como todo ente puede ser

cuantificado, del mismo modo todo ente puede ser cualificado en lo que tiene de ente. ¿Pero qué es un *ente*? Un ente o entidad o cosa podemos definirla simplemente como «todo lo que *es*». Definimos a un ente como «todo aquello que *es*». De hecho la palabra «ente» viene del griego y significa eso: «lo que *es*» o «lo que está *siendo*», como se ve en esa terminación de participio presente. Todo aquello que pueda manifestarse como *siendo*, entonces es un ente. Claro, lo cierto es que así caracterizado, entonces todo *es*. O mejor dicho, todo lo que podemos visualizar, pensar, ver, concebir, ya de hecho supone el *ser*. Parménides sostenía que «lo mismo es pensar y ser»[72], ya que se nos vuelve en principio paradójico poder demostrar que existen entes más allá de nuestra capacidad de pensarlos; en especial porque solo *es* aquello que *es* para nuestra comprensión. Entonces, todo es un ente. Todo es un ente porque *es*. Eso solo necesita para ser un ente. Este vaso de plástico, este mantel, este olor a vómito que tiene el amigo de Jesús, el vómito que tal vez se encuentre al costado de la casa, el número tres, Dios, el termo con que mi abuela tomaba té, alguna hoja que justo está cayendo de un árbol en el momento en que pienso en una hoja que cae de un árbol porque hay tantas hojas y tantos árboles y tantos pensamientos en hojas que caen de árboles que puede suceder varias veces que cuando alguien piensa en una hoja cayendo de un árbol, efectivamente alguna hoja caiga de un árbol… Todos ellos son entes, y son entes porque *son*. Son algo, pero no importa aún *qué*. *Son* y eso basta para que sean entes.

Parménides se coloca en este lugar de partida: ¿hay o no hay?[73] ¿Hay ser o no hay nada? Antes de poder ejecutar un sistema de pensamiento cualquiera, debemos tomar partido por esta cuestión inicial: ¿hay ente o no hay ente? Frente a la pregunta *por qué el ser y no más bien la nada*, Parménides se inclinaría de lleno por la afirmación del ser; es más, toda su filosofía se basa en esa decisión fundada supuestamente en el ejercicio de la pura razón. Una pura razón que es al mismo tiempo evidencia intuitiva y que tomada en serio, cuestionaría incluso muchos de los métodos fiables de la filosofía. En definitiva ¿*hay o no hay*?, se responde afirmativamente simplemente porque si no hubiera, nada de esto existiría, o se daría, o sería. *Hay*, porque por lo menos algo o alguien o lo que fuese, se está preguntando por el *haber*. *Hay*, porque si no hubiera, todo terminaría en este mismo instante, ya que por definición la nada no es nada. O sea, Parménides se pregunta por el ser: ¿hay cosas en el mundo o no hay nada? Y se responde que sí, que hay cosas, que hay mundo, ya que si no hubiera nada, todo terminaría en este mismo momento en una absoluta nada absoluta.

¿Por qué el ser y no más bien la nada? es una pregunta que supone lo que Parménides se pregunta: que hay ser. Su argumentación supone una especie de evidencia o de intuición originaria ya que en realidad racionalmente se nos vuelve imposible poder argumentar a favor de la realidad del ser y la imposibilidad de la nada. ¿Pero qué es la evidencia o la intuición? O mejor, ¿no es acudir a este tipo de categorías ir en contra de la idea de la filosofía como ejercicio racional y argumentativo? *Hay* porque *hay*. Este tipo de argumentación va a ser muy típica en la filosofía occidental y que esconde de manera circular la pertinencia de los mismos principios ontológicos que supuestamente de aquí se derivan. Sí, necesito otra cerveza.

Jesús es idéntico a Jesús. Este vaso de cerveza es idéntico a este vaso de cerveza.

Todo ente es idéntico a sí mismo. Primer principio ontológico fundamental, clave, la esencia misma del orden, la imposibilidad misma de la monstruosidad. Jesús no podría, no debería, no tendría que, no sería posible que fuese cada vez alguien o algo diferente. «Me toca a mí —dice Jesús—, yo brindo por todos ustedes sin los cuales mi vida no tendría sentido. Vivo por ustedes, muero por ustedes.» La gente lo aplaude. ¿No era esto un cumpleaños sorpresa? ¿Por qué se transformó en una especie de secta con un líder que como se parece a Jesús, me da secta, me da líder, me da religión? Si Jesús no fuese siempre idéntico a sí mismo, si no fuese el mismo siempre, entonces no podríamos ni siquiera emprender la más mínima acción no solo comunicativa, sino también práctica en cualquier sentido. Quiero otra cerveza, pero me dan un cigarrillo. Tengo sed, pero siento ganas de orinar. Jesús me habla, pero es el techo. Podemos imaginar una película surrealista donde cada ente pasara a ser el ente próximamente más cerca. Como si la realidad girara un grado y cada cosa pasara a ser la cosa de al lado: Jesús, el techo; la pared, el aire; la señora con el bebé, el mantel.

La señora con el bebé me recuerda a la señora de los estudios médicos, pero con unos años menos. Todos siguen aplaudiéndolo a Jesús que va por más: «Somos una familia. La familia es más importante que cada uno de nosotros. Y somos una familia porque nos amamos. Todos nos amamos con todos». Me estoy incomodando un poco. La palabra amor en otros contextos puede significar cualquier cosa. ¡Pero cómo! ¿No es siempre el amor idéntico a sí mismo? La monstruosidad en el gesto de una realidad que gira un grado y hay un techo que habla, una pared que se respira, una señora con un bebé donde todos apoyamos las cosas. El monstruo es esa figura que nos marca el límite con lo posible. Pero si hay un límite con el monstruo es porque se lo pone desde adentro; y algo peor: el monstruo siempre es uno de nosotros expulsado tras los límites. Ya no puedo no ver a esta gente como si fueran una secta de un pueblito norteamericano. La carga teórica del observador funciona a pleno: siempre vemos lo que previamente estamos dispuestos a poder ver.

Si hay ser y la nada no es nada, entones surge el primer principio ontológico de la filosofía y primer principio ordenatorio de la realidad y primer principio incluso para los que nos peleamos con él: el principio de identidad: *todo ente es idéntico a sí mismo*. Esta servilleta de papel solo es idéntica a esta servilleta de papel y diferente a todo el resto no solo de servilletas, sino de entidades infinitas que hay o pudiera haber en el mundo. El sueño de la singularidad. Somos únicos. Solo idénticos a nosotros mismos. En el futuro se podrán crear millones de servilletas de papel similares, pero esta es única, solo idéntica a sí misma que es esta. Se podrán recrear múltiples condiciones, pero la identidad es una relación únicamente válida para un ente consigo mismo. De hecho, la palabra «identidad» proviene del latín «lo mismo». Lo que es lo mismo. Y si es lo mismo no es otro, no es algo diferente. La señora con el bebé —se llama Graciela— se acaba de limpiar la boca de una torta de dulce de leche repostero que comió, con una servilleta igual a esta que tengo en mi mano. Es igual, pero no es la misma. La deben haber hecho juntas con dos segundos de diferencia en la máquina en la que las produjeron. Sin embargo, no se trata de la misma servilleta aunque sean iguales. La identidad y la igualdad no son la misma cosa. Para que haya igualdad, tiene que haber diferencia. Para que haya igualdad tiene que haber al menos dos entes diferentes a ser igualados. La identidad es de la cosa con la cosa misma. El amigo con olor a vómito de Jesús se me pone a hablar de fútbol. Si no existiera el principio de

identidad, un cuadro no sería nunca el mismo y entonces no habría nunca ganadores y perdedores. ¡Al fin, liberados de la lógica de la ganancia! ¿Pero no era monstruoso el asunto?

25. La diferencia ontológica

El primer origen de la filosofía es el asombro. El asombro existencial. El asombro por el ente. El asombro por el *ser*. Por el *hay*. Porque *haya*. Por la pregunta por el ser. Nada asombra más que la pregunta «¿Por qué *hay* cuando pudo no haber habido nada?», sobre todo porque nunca lo sabremos. Todo lo que intentemos esbozar luego de la pregunta, serán esbozos, pero esbozos que no se soportan esbozos y entonces se plantean como verdades. Denominamos «fundamentos» a esos esbozos que no se soportan como tales y diferenciamos al ser del fundamento o del ente supremo porque el ser fluye, se esconde, se retira, se coloca en una zona inestable y sobre todo todavía puede conjugar al fundamento: el fundamento *es*.

Si comparásemos al ser con la vida, por ejemplo, podríamos equiparar a todos los entes con todos los seres vivos. Un ser vivo es un ser vivo porque vive, porque tiene vida o porque la vida lo tiene. El ser sería como la vida y todo ser vivo sería como cualquier ente. Está claro que ente y ser no son lo mismo, ya que un ser vivo es un ser vivo solo porque posee vida, pero la vida misma no es un ser vivo. Y del mismo modo, el ser no es un ente, sino lo que hace que los entes sean. Es previo. La confusión de ser y fundamento es el olvido del ser, o sea, la no diferenciación entre ente y ser, que llega a su paroxismo con la idea de ser supremo o ente supremo donde al ser se lo confunde, se lo hace equivaler con un ente último. El ejemplo de Dios es el más patente. Se dice de Dios que es el ser supremo porque es quien le da ser a toda creatura. Pero Dios en sí mismo aun es un ente. Y ello por una sola razón: porque *es*. El ser es previo.

El ser humano, esta construcción del lenguaje que somos, alcanza su grado máximo de inteligibilidad pensando al ente. Pensar es pensar el ente. Hablar es hablar el ente. El lenguaje es una institución que como todo sistema, se conforma con un régimen de exclusión e inclusión, que en su formulación ontológica se establece a través del par *ser* y *no ser*. O sea, el *ser* y la *nada*. O sea, el principio de identidad. Las palabras delimitan y diferencian, y para diferenciar hace falta la negación, la ausencia, la nada.

Bernardo, el amigo de Jesús, es Bernardo porque no es Jesús. Su identidad, esto es, lo que lo hace ser Bernardo se estructura en relación a lo que *no es*, por ejemplo *no es* Jesús, así como *no es* el vaso de cerveza, el techo o las bocinas que se escuchan desde la Autopista. Bernardo es un ente porque puede delimitarse a partir del par ser y no ser; o sea a partir de la posibilidad de diferenciarse siendo lo que no es. Bernardo es un ente. Pero es un ente porque es. Y también porque no es. O sea que además de ser en ente, Bernardo es ser y al mismo tiempo es nada, aunque en este instante solo es un vaho nauseabundo (y no es un perfume francés)… Heidegger lo llama la diferencia ontológica[74]. Observar a Bernardo entendiendo que se nos presenta como una entidad, como una cosa, como un ser humano, y que en ese mismo acto en que se nos presenta, nos muestra su propio *ser* pero

sustrayéndose. ¿Pero cómo es esto de algo que se nos muestra en el acto en que se nos esconde? O se muestra o se esconde.

Vamos de nuevo. Bernardo *es*. Antes de ser Bernardo y mucho antes de cualquiera de sus rasgos, Bernardo *es*. Bernardo *es* inclusive antes de ser el ente que Bernardo es. Ese ser de Bernardo no lo podemos captar de manera inmediata, ya que lo inmediato para nosotros es su ser ente, con lo cual cada vez que intentamos capturar en un saber a Bernardo, lo cosificamos. Siempre que intentamos nombrar al ser, ya no es el ser, sino un ente. Pero es un ente porque *es*. Cosificarlo tiene muchas consecuencias, pero por ahora lo importante es visualizar en esta primera etapa que al cosificarlo, opacamos lo que Bernardo tiene de ser y nos quedamos con lo que tiene de ente. Por eso se suele decir que el ser nunca se nos presenta, sino que en todo caso acontece retirándose. Lo suponemos «detrás» de su presentación en un ente. Se «esconde» tras la «onticidad» (o sea, su carácter de ente) de Bernardo. Se «esconde» y lo sabemos en el acto por el cual Bernardo se nos presenta como ente, pero al mismo tiempo se nos presenta también como ser. Como ser que se retira cuando lo quiero captar, pero en ese retiro se nos anuncia. Se nos anuncia sin palabra porque nombrar al ser es ya perderlo. Bernardo me abraza y me inunda con sus olores. Me sigue hablando de futbol, de la selección, del ser nacional. El ser, ¿y por qué no más bien, la nada? Dice Vattimo que solo podemos recordar que hemos olvidado al ser[75]. El *flâneur* es antes que nada un melancólico…

Nos sentamos en ronda. Algunos chicos duermen sobre sus padres y otros duermen en colchonetas junto a la pared del fondo. Hay aun otra puerta más que debe dar a un fondo o a un parque o lo que sea que haya detrás de la casa. Bernardo dice estar muy feliz y me señala. Otra vez me abraza. Dice algo sobre la Argentina y el futuro de los niños. Los chicos duermen salvo un par que se pegan con unos juguetes de personajes de televisión. Alguien dice que hay que apagar las velitas, ¡pero si el homenajeado nunca vino! No puedo entender la vida como una celebración sin objeto. Necesito al objeto. Necesito el dualismo. Se empieza a escuchar el cumpleaños feliz. Se acompaña la canción con golpes en las paredes y en la mesa que de tanto golpe se cae. Todos ríen mientras la comida, los vasos, las bebidas, las botellas de vidrio, los vidrios rotos, todo cae y se mezcla y se ensucia el piso, mientras todos se enfervorizan y redoblan los gritos que se creen canción haciendo del «que los cumplas» una marcha, casi un himno, un canto de cancha, una mixtura de orgullo y placer donde la música en su pérdida total de armonía se vuelve movimiento de los cuerpos y por eso, conmoción. Estoy conmovido. Me cae una lágrima. Creo que Greil Marcus[76] escribía sobre los Sex Pistols que nunca había presenciado tanto la muerte de la música en un recital, pero que nunca en ese instante, se había conmovido tanto…

26. Apolo y Dionisio

La real desborda todo el tiempo. Su inmediatez aterra. Lo real es demasiado intenso, demasiado presente para ser tolerado. Demasía. La presencia desbordada. Demasiada presencia que hace del mismo paradigma de la presencia algo caduco, incompleto, enmarcado. Los marcos hacen de lo real algo capturable y así podemos observarlo en la pared del museo y acomodarlo. Pero en el acto de pasaje hacia el marco, entendemos que hay algo más. No algo más allá en el sentido religioso tradicional, ya que si fue escrito, ya está en un marco. Ese más allá que asoma cuando escuchamos al Buda decir que para comprender algo, tenemos que abandonarlo, dejarlo de pensar. Puedo transcribir las sensaciones aquí reinantes, puedo escribirlas, contarlas, narrarlas, hasta ilustrarlas, pero lo que sucede, excede. Y ese exceso nos atemoriza. Le huimos. El dolor duele mucho más de lo que uno cree que es el dolor. Cuando intentamos comprenderlo, lo abandonamos, y ya no es dolor. Es una buena manera de soportarlo: entenderlo. El problema es que con el placer también pasa lo mismo. Creemos que gozamos, pero estamos todo el tiempo poniendo filtros. Filtrar es la esencia de nuestra supervivencia. *Lo real resulta insoportable. El placer es un goce que si lo vivenciáramos sin mediación, probablemente no lo podríamos soportar. Lo real desborda, excede, y por ello, aterra; y por eso, angustia. Resulta tan excesivo, tan sobrepasante, que nos demuele.*

¿Qué es lo real? Esto que está más allá estando más acá. El *ser*. Lo que está *siendo*. Aquí algo está pasando. Fluye lo real. Los cuerpos entran en consonancia con el canto. El canto con el movimiento. Nadie recuerda las velitas que se van consumiendo. Va *in crescendo*, pero no para arriba. No hay más arriba ni abajo, decía el loco que anunciaba la muerte de Dios según Nietzsche[77]. *Hay*. *Hay* cuando pudo no haber sido; o el *hay* puede no ser de otras múltiples maneras de las que va *siendo*. Pero este *in crescendo* tiene un límite. El límite de la supervivencia. Se llama lenguaje. Se llama *logos*.

Imaginémonos por un momento que nos dejásemos llevar sin ninguna mediación por esta sensación, por lo corpóreo en su sangre, en su epidermis, en sus fluidos. Imaginémonos que pudiésemos acceder al hecho de que el mundo *sea*, sin ningún tipo de palabra ni concepto ni pensamiento. Sería insoportable, horroroso. Todo se nos daría demasiado potente para digerirlo. El horror de lo real, el horror de la existencia. Hay que digerir el horror, domesticarlo. Digerir ya es una figura del lenguaje. Lo real, lo indigerible. Explica Nietzsche que los griegos llamaban a esta sensación con el nombre de Dionisio[78]: la sensación ilimitada, no limitada por la palabra, sin individuación. Lo que individua, filtra; ya que el acto de individuación es acto de mediación conceptual y cosificante. Individuar es hacer del ser un ente, entificar, cosificar. Dionisio no cosifica, no hace «cosa», que es el único modo de comprender. Dionisio no comprende, ya que entender es proyectar sobre las cosas un sentido, pero es al mismo tiempo, alejarnos de ellas. Dionisio es lo que resta, lo que excede, lo que resta sobrando, lo que excede restando. Es este canto que es danza

desordenada. Es este canto que puede ser de lucha, de sobrepasamiento de la vida o de la sobrevida. Es todo esto antes de ser todo esto. Dionisio es cercanía, demasiada cercanía intolerable. Dionisio es miedo a la muerte, pero es también embriaguez, orgía; es salirse del yo. Dionisio pelea por emerger, pero pierde.

Vivimos intentando sobrevivir y la supervivencia, para Nietzsche, se llama Apolo. Sobrevivir a Dionisio es aprisionarlo y la cárcel se llama concepto. Apolo es el orden, pero lo que ordena aleja. Nuestra mancomunión original con las cosas es escindida por el pensamiento. Explicar es dosificar. Es el filtro que individua para que las cosas nos sean concebibles. Resulta tan apasionadamente urticante la experiencia dionisíaca que buscamos atemperarla. Dios, la Verdad, el Bien no son más que productos farmacéuticos, anestesias para una vida desbordante. No puede haber desborde, tiene que haber bordes. Límites, fines, términos; y por ello, todo debe estar de-limitado, de-finido, de-terminado. Las palabras conocen la tarea. Abordan lo real como un sistema. La gramática es orden en tanto ordena nuestra percepción de lo real. No es un mero sistema de reglas; es la reglamentación de Dionisio, su guardiacárcel. Apolo es la gramática, pero también la ética. Religión, conocimiento, ética: formas apolíneas de alejarnos del horror por la existencia. Horror a la cercanía que es horror al dolor pero también al placer. Apolo necesita de Dionisio para maniatarlo, y Dionisio necesita de Apolo para sobrepasarlo. Pero Apolo se nos fue demasiado lejos. Nos colonizó. Nos domesticó. No podemos ir hacia las cosas sino por medio de la palabra. Creemos, porque olvidamos su origen, que las palabras hablan de las cosas, pero las palabras hablan de palabras. Dios, la Verdad, el Bien han sido creados para que podamos alejarnos del horror, pero como olvidamos su procedencia, nos dedicamos a buscar sus moradas. ¿Para qué? Buscarlos es encontrar, a larga, que son fantasmas. Como las palabras, que pretenden referirse a las cosas y son solo su espectro. Apolo ganó la batalla porque permaneció triunfante pero oculto. Y sin embargo, la misma sed lo sacó a luz. Apolo es cada una de nuestras instituciones. Incluso la gramática, incluso la familia, incluso la filosofía.

Filosofía a martillazos.

Nietzsche lee la mitología griega y esboza una interpretación de los avatares de la tragedia. Nietzsche explica en su primera obra, *El origen de la tragedia*, cómo el par de dioses Dionisio y Apolo constituye, diría Vattimo[79], un hilo conductor que en principio echa luz sobre los cambios que se producen en la literatura trágica, pero que enseguida se vuelve concepto para repensar el desarrollo mismo de la metafísica occidental. Nietzsche confronta con la filología de su época que interpretaba a los griegos en una dirección e inicia otro relato posible del pensamiento, que en primer lugar intenta redimir las diferencias entre Apolo y Dionisio como esa tensión constitutiva de nuestra historia.

Hay una lectura oficial que hace de Apolo el dios correcto y de Dionisio el dios salvaje. Apolo es la razón, la palabra, la armonía, el *logos*. Apolo es uno de los favoritos de Zeus, lampiño, simétrico, estilizado. Apolo es el orden, todo orden, mientras que Dionisio, el Baco romano, es el dios del vino, de la embriaguez, de las pasiones ilimitadas, de las orgías. Dionisio es sucio, primitivo, casi animal, instintivo, caótico, lleno de pelos que lo cubren todo y hacen casi imposible hallar sus contornos. Obviamente Apolo representa el

triunfo de los valores dominantes en Occidente. Esa mezcla o continuidad de racionalidad, cristianismo y modernidad ilustrada, así como Dionisio representa todo lo contrario: esa parte también nuestra que hay que dominar. Tal vez en «esa parte también nuestra» se esconda algo de la inversión nietzscheana. El triunfo de Apolo instaura la moral y no al revés. No es que había una moral que después Apolo y Dionisio han venido a representar como extremos. El triunfo de Apolo es el triunfo de un aspecto de nuestro ser que en tanto triunfante se vuele dominante. Y si es dominante necesita justificar su lugar de dominancia en una naturalización de su posición: siempre los ganadores van a ser los buenos. Pero antes del triunfo de Apolo, o simultáneo al incesante triunfo de Apolo, hay una batalla que nunca acaba. Dionisio nunca puede ser domesticado, que es lo mismo que decir que si hay domesticación, hay una parte que permanece por fuera. Apolo y Dionisio no son estrictamente lo racional y lo animal, sino la puesta en cuestión de esta dicotomía: ¿o no es lo animal un concepto forjado desde Apolo? ¿Por qué no pensar lo animal en el humano como su capacidad de raciocinio? Dionisio, como lo previo a la individuación, está más cerca de lo originario que de lo animal en sentido estricto. O dicho de otro modo: nos resta repensar la categoría de animalidad que siempre ha sido limitada, definida, demarcada por la razón. Hasta incluso cuando hablamos de la ley de selva o de leyes naturales que intentan explicar un funcionamiento animal separado de lo humano. ¿Por qué leer el ecosistema natural en términos de figuras del poder como el de la ley de la selva? Este campo de batalla entre Apolo y Dionisio impregna todas nuestras acciones y sobre todo, nuestro saber. Un campo de batalla que nunca se define, aunque haya una predominancia de Apolo que tiene que vérselas todo el tiempo con la reaparición de lo dionisíaco que, como un alerta, nos está marcando que la existencia pudo haber tomado un rumbo, pero que no es el único.

27. La duda como origen de la filosofía

Me quiero ir. Me siento incómodo. Me quiero quedar. Algo de la incomodidad me seduce. La seducción, esa figura una vez más espectral donde anhelamos alcanzar algo que cuando se nos da, ya no lo deseamos. La seducción nos coloca más cerca de una filosofía espectral, o sea, de una filosofía que asume su carácter conjetural y sin embargo no por ello se detiene. O en todo caso, replantea la idea misma de detención, o más bien, de marcha. Marchar ya no hacia alguna dirección, sino por la marcha misma. ¿Pero sigue siendo esto marchar? Me quiero ir. La incomodidad de un pensamiento que entiende que todo fundamento es en definitiva deconstruible. El triunfo de Apolo no mató a Dionisio, ya que sin él Apolo mismo no tendría sentido. ¿Hay algo más? ¿Hay algo más allá que no es un más allá? Si todo fundamento se nos presenta como una opción más, como una perspectiva posible, como una interpretación, entonces no hay un fundamento último o hay miles de fundamentos últimos que por ser miles, ya no son últimos.

La historia de la filosofía nos muestra una historia de perspectivas. O mejor dicho, la filosofía se despliega en la historia como filosofía. No es algo meramente externo o accidental. No es que hay una historia de la filosofía como la hay de la matemática o de la biología. La historia de la filosofía es básicamente un diálogo entre autores, como esa idea de Sloterdijk[80] para quien la filosofía es un género epistolar donde los pensadores escriben como mandándose cartas donde se refutan, dialogan o se celebran.

La historia de la filosofía nos muestra muchas cosas:

1) que cada idea es hija de su tiempo;

2) que a lo largo de la historia se van produciendo diálogos;

3) que si en cada época se crean filosofía diferentes, no hay *una* filosofía. Y si no hay *una* filosofía, no hay una verdad. O porque no hay *una* verdad, no hay *una* filosofía. Hay perspectivas. Y si hay perspectivas, hay una primacía de la duda frente al fundamento. En este sentido, en todo filosofar, aun cuando se esté buscando el fundamento, se parte de la duda. Dudar, cuestionar, descartar, deconstruir, desenmascarar, formas de lo mismo, cada uno con su particularidad, pero con un propósito que los aúna: confrontar frente a las verdades de turno.

La duda como otro origen de la filosofía. La duda como origen. Puedo dudar de si me conviene o no me conviene seguir saltando en esta especie de *pogo* dionisíaco, o puedo dudar de si en el camino cuando me vaya de aquí, voy hacia la derecha o hacia la izquierda; pero hay otro tipo de duda que apunta a las estructuras mismas de lo que nos rodea. Una duda existencial. No puedo no dudar frente al abarrotamiento de fundamentos, verdades,

dioses y certezas. Y no puedo dudar porque no puedo aceptar que todos son falsos menos uno. Si hay tanta variedad, me resulta más plausible que nadie tenga razón, a pensar que solo uno la tiene y miles se equivocan. La duda. ¿Qué hago? ¿No es hora de irme?

Creo que es un buen momento para detenerme. Para detener esta interrupción. Creo que ya es hora de volver a casa, que es volver a la rutina, que es saber cuándo parar, como me decían de chico. Saber cuando parar. ¿Saber cuándo parar de parar? ¿Pero cómo me voy de acá? Graciela se me acerca y me comenta algo sobre la crisis de los hospitales. Me quiero ir y estoy tardando mucho. Supongo que en una secta habrá controles y sistemas de seguridad que no permitirán mi retirada. La saludo a Graciela y me animo con una saludada general levantando la mano, esperando que en lo inmediato se me tiren encima dos forzudos y me metan adentro de algún cuarto. Pero ya no hay más cuartos en esta casa ni forzudos, ni tampoco es una secta, ni Jesús es Jesús. Bernardo, amorosamente, dice que me acompaña hasta el camino y dos o tres se proponen para acompañarnos. Muchos se acercan a saludarme más afectivamente. El temor se volvió amor. Le doy un fuerte apretón de manos al pseudo Jesús y le pregunto por su verdadero nombre: «Jesús», me dice. Jesús que no era Jesús, sin embargo se llama Jesús. ¿Inesperado?

Se suele reducir, en la caricatura que muchos hacen de la filosofía, la duda existencial primigenia a la cuestión del ser y la nada. Ser o no ser; como si hubiera que elegir. Este es el camino de Parménides. Se planteó la cuestión del ser o el no ser como una disyunción exclusiva. No pueden darse ambas al mismo tiempo: o hay ser, o no hay nada. Si hay ser, entonces la nada no es nada. El ser excluye a la nada. *Así se puede formular otro de los principios ontológicos: el principio de no contradicción y su corolario, el principio de tercero excluido. Un ente no puede ser y no ser al mismo tiempo. O es o no es, no hay tercera posibilidad.* Bernardo no puede ser Bernardo y al mismo tiempo Graciela. O es Bernardo o es Graciela. Estamos caminando hacia la calle donde pasa el colectivo. No podemos estar y no estar caminando. O estamos caminando o no lo estamos, no hay tercera opción.

El principio de no contradicción casi como que se deriva del de identidad y ambos constituyen la base misma de la metafísica. *Toda nuestra concepción de lo real surge a partir de estos principios.* Inclusive cuando cuestionamos de fondo a la metafísica, lo hacemos a partir del orden que se estructura desde la identidad y la no contradicción. Sin principio de no contradicción, el lenguaje funcionaría de otro modo. O no funcionaría, ya que cada palabra nunca sería idéntica a sí misma y podría estar negándose a cada instante. Es que se trata de un orden de lo real donde los instantes son puntos de apoyo, o más bien, donde hay puntos firmes que arraigan a los entes. O dicho de otro modo, donde los entes son primero en sí mismos, casi como átomos, partículas elementales y autónomas desde las cuales toda relación se despliega.

Desde esta convicción, Parménides plantea que hay un único ser, un único ente en el mundo, ya que si hubiera dos o más, lo que diferenciaría a uno de otro, es que cada uno de ellos *no es* el otro. O sea, que para Parménides, la diferencia entre dos entes es antes que nada, que cada uno de ellos *no es* el otro y por eso cada uno es en sí mismo lo que es. Pero de este modo, se produce una contradicción. Supongamos que Bernardo es un ente y el

muchacho que lo sigue atrás es otro ente. Lo que distingue a ambos, primero y principal es que Bernardo *no es* el muchacho y que el muchacho *no es* Bernardo. Esto es; lo que distingue a dos entes o dos seres es que cada uno *no es* el otro. O sea, *nada* (no ser) distingue a Bernardo del muchacho, pero la nada no es nada (el no es, no es) y por lo tanto Bernardo y el muchacho son la misma cosa.

Bernardo me sigue hablando del país y su crisis política. En principio no habría violación de la no contradicción desde el momento en que lo reconozco y lo diferencio no solo del muchacho que marcha detrás aburrido de escucharlo y con un vaso de plástico a medio llenar, sino también del camino, del vaso, del cielo, de todo lo que *no es* Bernardo. El problema es que para diferenciar a Bernardo del resto de los entes, necesito visualizar todo lo que Bernardo *no es*, pero de ese modo hago entrar a la nada, le doy lugar al no ser. Un lugar que por definición no debería tener. Si Bernardo no es el muchacho, entonces no hay nada que los diferencie. Pero la nada no es nada y por ello si nada diferencia a uno del otro, entonces me tomo en serio la palabra nada y entiendo que si nada los distingue, entonces no hay distinción: Bernardo y el muchacho son el mismo ser. Bernardo, el muchacho y el camino, son el mismo ser. Bernardo, el muchacho, el camino y cualquier entidad son el mismo ser. Y por ello solo hay un único ser, ya que si hubiera muchos, la nada «existiría», pero la nada no puede existir porque no es nada, y por ello solo hay un ser. Uf, me cansé…

Al costado de nuestro camino hay un arroyito. El muchacho nos pide que lo esperemos mientras orina. Nos acercamos con la luz de los celulares. El arroyo es más bien un hilo de agua contaminado de basura de todo tipo. Veo una botella de Coca Cola pero antigua, junto con desperdicios cuyas etiquetas ya se encuentran borroneadas. Otro muchacho hace el esperable chiste de amagar con empujar contra el arroyo al que está orinando que es quien venía detrás de Bernardo. Creo que ahora Bernardo está hablando de José de San Martín. Así como el ser es único, también es eterno, ya que nunca se originó ni nunca se acabará. Evidentes conclusiones si seguimos la lógica anterior: nacer es pasar del no ser al ser, pero la nada no es nada, y por ello siempre tuvo que haber sido el ser, ya que es imposible provenir de lo que no es. Y lo mismo para su fin. La idea de un universo eterno en realidad es mucho más lógica que la de la *creatio ex nihilo*[81], ya que es realmente difícil poder explicar que en algún momento no hubo nada y que desde esa nada que no es nada, se creó o se formó o se engendró algo. Nuestro problema es la negación a aceptar que tal vez el ser viene siendo desde siempre y seguirá siendo siempre, porque nos regimos por la percepción que tenemos de nosotros mismos y de las cosas que nos rodean: si todo empieza y termina, ¿por qué el universo no? ¿Pero cómo definimos esta eternidad? ¿Qué es la eternidad? ¿Lo que se sustrae a toda temporalidad o lo que infinitamente se nos da arrojado en el tiempo? ¿O no será entonces el ser mismo tiempo, en el sentido de estar en un constante proceso de devenir infinito?

Parménides coloca al ser como fundamento último de toda realidad. La filosofía llega a un lugar primigenio, originario. El tema es cómo definimos al ser en esta instancia. La eternidad pensada como un estado que se sustrae al tiempo genera una escisión entre el ser y el tiempo, de tal modo que se instala la idea de un ser supremo que puede estar fuera del tiempo. Es más; se considera este estado de atemporalidad como un acontecimiento de

poder, de fuerza, de firmeza. Poder estar por fuera del tiempo es una manera de vencerlo, como si el hecho temporal fuera de por sí una desgracia, una tragedia. Claro está que el tiempo de nuestras vidas es vivido desde la fatalidad de direccionarnos hacia la muerte; pero una vez más, se extrapola esta percepción humana al tiempo en general, y se hace del ser separado del tiempo una entidad suprema. En realidad, lo negativo del tiempo, su mal, consiste en darle lugar al *no ser*, en habilitar a la *nada* —ya que se entiende al cambio temporal como un pasaje incesante del ser al no ser y del no ser al ser—; y por ello, el ente que pueda no incurrir en ella, el que pueda ser siempre, se convierte automáticamente en una instancia superior. La metafísica creó la idea de un ser supremo como un ser por fuera del tiempo y entendió este acontecimiento como una ganancia.

Todo el planteo de Parménides es tan lógico que se vuelve ilógico; o es tan ilógico a la percepción cotidiana que es realmente cuestionable cuánto de lógica posee lo real. Si nos movemos en el plano de lo cotidiano claramente no hay un solo ser o un solo ente y las cosas nacen y mueren: todo nace y muere. Por eso el esquema parmenídeo basado en el uso exclusivo y radical de la lógica nos plantea dos posibles hipótesis: o el mundo es ilógico, o toda la lógica es ilógica. Es interesante vislumbrar que si nos manejáramos de modo tan estricto con la lógica racional dicotómica basada en el principio de no contradicción, toda la realidad casi carecería de sentido. O tal vez la lógica de la racionalidad humana funciona de esta manera, intentando denodadamente aplicarse en la construcción de un orden que la desborda todo el tiempo. Si las lógicas de lo humano y de lo real son autónomas y se corresponden, estamos en un problema: una de las dos, falla. Zenón de Elea, un parmenídeo, siguiendo esta línea demuestra con una serie de argumentos lógicos, la imposibilidad del movimiento. O sea, que el movimiento desde la más estricta lógica, no existe. Se cuenta que Antístenes el cínico[82] lo tomó del brazo y le dio una serie de vueltas por el aire hasta arrojarlo con violencia, mientras le susurraba: «Decime ahora que el movimiento no existe»…

28. La filosofía como saber sin supuestos

La filosofía con Parménides alcanza una instancia en la cual se trata de despojar al pensamiento de toda materialidad y corporeidad para permanecer en los aspectos lógicos de la razón. Hacer filosofía parecería tener que ver con este movimiento: aislar al pensar en su propio funcionamiento y juzgar desde allí el comportamiento de las cosas. La lógica, como la matemática, trata de separar los aspectos formales de sus contenidos concretos. A la matemática no le importa si lo que se suman son cinco manzanas o cuatro árboles. Se suman números que destacan la condición cuantitativa de cualquier ente. Lo que tienen en común cuatro sillas, cuatro ángeles, cuatro vasos o cuatro nubes, es que son cuatro. Y a la hora de sumar cuatro más cuatro, su particularidad sobra. Es más, haría de la matemática un saber imposible de ser ejecutado. En la cuantificación somos cinco personas las que estamos caminando junto al arroyuelo; del mismo modo que son cinco los dedos de la mano o los días de la semana laborables. En la cuantificación además se vuelve posible comparar e intercambiar entes. La medición posibilita cuantificar el tiempo, el espacio, las necesidades, todo. La formalización de la realidad la hace, por medible, cognoscible y ordenable; pero al mismo tiempo administrable…

O sea; el problema no es la matemática ni la perspectiva formal de lo real, sino su catapulta como alma del mundo, esto es, la creencia en que los aspectos formales constituyen no un aspecto, sino la esencia misma de las cosas. Hay una desnudez en la formalización que aunque permita simplificar relaciones, reduce al ser a solo una de sus posibles manifestaciones. Es cierto que somos unidad y diversidad, y que además de ser Bernardo, Bernardo «antes» es uno. O varios, depende del criterio con que contemos. Es uno, pero es varias partes de un cuerpo que se entrecruzan o es la intersección de circunstancias que lo conforman a lo largo de su vida. Pero también es cierto que Bernardo vale. Posee un valor. Y ese valor en una sociedad mercantilizada está directamente relacionado con su ingreso, con su salario, con su capacidad de producción, o a lo sumo con su número de documento. Los valores se cuantifican, son puestos en números y los números ostentan cierta condición neutral, como si no hubiera detrás un interés o un criterio. Cuando se cuantifica a Bernardo («Bernardo, ¿de qué trabajás?», le pregunto. «No tengo trabajo», me responde), se le coloca un número que en tanto número se pretende neutral, transparente, mimético; pero que en definitiva es puesto a partir de una medición que parte de un criterio concreto: por ejemplo, su productividad, que es en general lo que mide un salario. Con la lógica sucede algo parecido y es este el punto en que la filosofía ingresa en otro de sus debates. Hay un emparentamiento importante entre filosofía y lógica, desde el momento en que se entiende a la filosofía como un saber de la argumentación racional, y al mismo tiempo se entiende a la argumentación racional como un ejercicio de lógica formal. Cuando se le exige a la filosofía depurar toda búsqueda de sentido de sus elementos irracionales para abocarse en el desarrollo de argumentaciones demostrables, se parte de la aceptación de que existe algo neutral en el mundo. Pero ¿se puede ser neutral? O

dicho de otro modo, ¿es todavía conducente seguir separando en las entidades su aspecto formal de sus contenidos? O dicho de otro modo todavía; ¿existe algo universal que pueda aislarse de sus contenidos particulares y en su formalidad presentarse como lo común y por ello lo no afectado, válido para todos?

El muchacho que terminó de orinar se llama Sebastián y le dicen Seba. En realidad escuché que lo llamaban Seba y por eso deduje que se llamaba Sebastián, aunque conozco a un Manu que no se llama Manuel, sino Manu, así, a secas. Del otro muchacho no sé el nombre, pero podría llamarse Pedro. Si ya le pegué con Jesús, me animo a arriesgar una nueva confluencia entre los nombres y sus sujetos. Los dos están mirando el arroyuelo junto a Bernardo que sigue hablando. Igual no importa. Para la matemática son tres personas aunque no importa esta condición. Para la lógica son tres entidades. Para la ley son tres sujetos de derecho que se supone que los poseen más allá de sus nombres y de su particularidad. Todos somos iguales antes la ley. Esto significa que la ley tiende a la neutralidad. Valemos más allá de lo que somos. Valemos formalmente. Valemos en tanto seamos un número. Valemos en tanto tengamos un número de documento. Pero Pedro no vale. Es un indocumentado…

Todo se complica por la pretensión de cierta filosofía occidental oficial de considerarse a sí misma una celebración pura de la razón. Como si la pureza fuese realmente alcanzable y no escondiera sus propios supuestos. La misma idea del origen de la filosofía como un pasaje del mito al *logos*, entiende al mito como una desviación y al *logos* como una herramienta que representa lo esencial de toda naturaleza humana. Habría un pensar esencial a lo humano, representado por la lógica formal cuya expresión originaria aparece en el mundo griego. Y la filosofía, cuanto más depure su accionar de toda influencia espacio temporal, más alcanzará la naturaleza misma de nuestro pensamiento.

Descartes sostenía la necesidad de hacer de la filosofía un saber sin supuestos[83]. Como la filosofía todo lo cuestiona y todo lo pone en duda, entonces puede radicalizarse de modo tal que cualquier conocimiento que nos rodea deja de ser confiable. Poner en evidencia supuestos es una tarea filosófica clave. ¿Pero hasta dónde? ¿Se puede, como pretendía Descartes, alcanzar un saber sin supuestos y comenzar siempre desde un punto cero? ¿Existe el punto cero del pensamiento, como si fuese una máquina virgen completamente preparada para comenzar a operar sin ningún contenido previo? Un saber sin supuestos es algo así como una estructura previa a su rellenado de contenidos. El software de una computadora a la que todavía no se le ha volcado ningún dato. ¿Pero no es el software en sí mismo un dato? Si avanzáramos hacia un saber sin supuestos, ¿no deberíamos en realidad dejar de hablar? ¿Ser sin supuestos no es en definitiva no ser nada? ¿No hallamos siempre un supuesto detrás de cada supuesto? ¿Y no es esta búsqueda infinita? Bernardo siempre va a ser algo. Siempre va a ser algo de lo que partimos. Va a ser Bernardo o un desocupado o un ser humano o un ente. Pero siempre partimos desde algún lugar. ¿No hay en el ideal de pureza de la razón formal la idea de un poder estar desde ningún lugar? ¿Algo así como un no estar implicado? ¿Y en definitiva, no partir de ningún lugar, no es en realidad no ser nada?

¿La filosofía como un saber sin supuestos? O más bien, ¿no nos lleva la filosofía a la

paradoja del deseo de alcanzar lo inalcanzable? ¿Saber sin supuestos o entender que un saber sin supuestos supone también el supuesto de suponer que es posible un saber sin supuestos? ¿Saber sin supuestos o un saber siempre implicado, situado, puesto, dicho desde algún lugar? ¿No se habla siempre desde algún lugar? ¿No nos hallamos, como diría Heidegger, arrojados a la facticidad[84]? Ahora se puso otro muchacho más a orinar. La compulsión por la orina me pone nervioso. No entiendo por qué no necesito ir al baño con tanto tiempo en la calle. Pedro se le acerca silencioso por detrás y lo empuja hacia el arroyo. El muchacho intenta desesperadamente sostenerse sin caerse mientras todos ríen a carcajadas por la broma. Finalmente cae y se ensucia en esa mezcla de basura, barro y agua contaminada. Para colmo, empieza a llover.

Es muy interesante el análisis que realiza Hegel al inicio de su *Ciencia de la Lógica*[85] para desmitificar la idea de la posibilidad de un comienzo absoluto. Para ello busca lo que ya sabe que no va a encontrar y sin embargo lo busca. Anhelamos el origen, como si lo hubiera de modo absoluto. ¿Cómo reconstruir la realidad desde el inicio? ¿Qué es lo primero? ¿Qué hay detrás del muchacho caído en el arroyo, detrás de este lugar, detrás de la lluvia, detrás del mundo, detrás? Lo primero y más abstracto que podemos hallar siempre es el ser. Nada hay previamente. ¿Pero qué decir del ser? ¿Decir? ¿Se puede decir el ser? Dice Hegel que este ser primero, originario, este ser puro es absolutamente indeterminado. Cualquier cosa que yo diga de él, cualquier determinación, ya lo restringe, ya lo califica y por ello mismo lo anula: deja ya de ser el ser puro. Dicho de otro modo; el ser más fundamental es aquel del que no podemos decir nada, ya que si decimos algo sobre él, ya no es el ser más fundamental, sino un ser ya con alguna determinación; y que por ello tampoco es ya el ser más fundamental. O sea que; del ser más fundamental no se puede decir nada. No es nada. Se confunde con la nada… Pero si el ser me conduce a la nada, hablemos de la nada; aunque cuando pienso la nada recaigo en el mismo lugar que el ser: de la nada no puedo decir nada. Sin embargo, en tanto la determino para decir algo sobre ella, ya deja de ser la nada, porque la determino y entonces la hago ser «algo», la hago ser.

Intuitivamente, aunque entiendo que no es nada, intento hablar de ella y por eso le doy ser. La nada me conduce a su contrario: el ser. El ser me lleva a la nada y la nada me lleva el ser. Uno no es sin el otro y los dos, de alguna manera son lo mismo. El ser y la nada dan paso a un tercer concepto que sintetiza ambos momentos: el devenir. Solo en el devenir, ese cambio incesante de todo, el ser es comprendido como ser y la nada como nada, ya que cada uno de ellos solo puede comprenderse en la medida en que muta a lo otro de sí mismo. Solo capturo al ser recortándolo de la nada y solo capturo a la nada desde el ser. El devenir, el cambio de todo, nos permite comprender en su pendulación qué es el ser y qué es la nada…

29. Devenir

La duda como origen de la filosofía: ¿ser o no ser?

Ser *y* no ser.

La hilacha de agua engorda con la caída de la lluvia. No hay truenos, sino algo de viento que parece traer el sonido de los automóviles de la autopista. Pedro tiene que bajar hasta el arroyuelo para ayudar al empujado a salir. La basura ha perdido toda identificación y se ha convertido en ese concepto abstracto que a todo lo aúna y lo democratiza: basura. Bernardo me pregunta si prefiero volver o en todo caso ir por un paraguas. No lo soporto más. Todo tiene un límite, pienso, ¿pero es una pregunta existencial o simplemente el deseo intenso de dejar de escuchar a Bernardo para siempre? ¿Hay lo que no hay? Ser y no ser al mismo tiempo. El devenir contiene ambos momentos: entiendo al ser porque se distingue de lo que no es, y entiendo a la nada porque se distingue de lo que es. Por ello, ambos momentos son necesarios, o más bien, solo se comprenden en la medida en que se interconectan.

El devenir es el *arché* de todas las cosas para Heráclito de Efeso[86]. Ni el ser ni la nada: el cambio. El cambio como superación, complementación, síntesis, o como queramos llamar al pasaje indefinido del ser al no ser y del no ser al ser. Pasaje que en su oscilación constituye al mismo tiempo ambos momentos. O mejor dicho; hace del ser y de la nada, meros momentos. Una realidad que se convierte así en una cuestión de momentos. O de «meros». La vida, o mejor lo real mismo como un horizonte de «meros». Desustancializar, desrealizar, descentrar. Quitar peso. Quitar peso a lo que no tiene peso. Si todo es «mero», entonces todo puede ser siempre de otro modo. ¿No resulta una consecuencia de pensar al devenir como *arché* de todas las cosas?

No llueve mucho. El agua engorda muy poco el caudal de arroyuelo, pero algo se mueve. De Heráclito es famosa su metáfora del río que suele citarse del siguiente modo: «Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río»[87]. Es evidente que esta agua que por aquí abajo se desliza, ya no vuelve. O vuelve —si vuelve— en otro estado. Volver en el sentido de una repetición idéntica de lo eterno, parecería que no. O sea; no se repite todos los días el universo del mismo modo. O por lo menos, no somos conscientes de ello. Alguien podría argüir que tal vez el agua que seguramente creo va camino al Río de la Plata pueda evaporarse en los próximos días y ser parte de una futura nube que en algún nuevo momento volviese a pasar por encima de este mismo arroyuelo y entonces todo de alguna manera se repetiría; o por lo menos sería discutible la frase: «Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río». Podría ser. Pero igualmente sería difícil que todo el conjunto exacto de hidrógeno y oxígeno convergiera del mismo modo en el mismo lugar para pasar otra vez justo por donde nadie que ahora es alguien decide volver a bañarse. Sin contar que

el tiempo, ese gran río, ya nos llevó hacia otros mares. Meros mares…

Frente a la idea fuerte de identidad que ordena la realidad a partir de sustancias, sustantivos, entidades cerradas sobre sí mismas, esencias, Heráclito antepone a todas estas categorías la necesidad previa del devenir. Lo real deviene y después *es*. *El ser es solo una modalidad del devenir que no se detiene.* En todo caso, toda la filosofía, por no decir toda la cultura, no ha sido más que los intentos desesperados de fundar algo firme en tanto cambio. Si lo real deviene, lo humano sin embargo ha intentado frenarlo. ¿Somos siempre en el cambio permanente o hay algo que permanece? ¿No es el mismo devenir entonces lo que permanece? Es decir, ¿no hay entonces algo —el cambio— que permanece? O dicho de modo más simple, ¿el cambio, cambia?

Todo lo que va pasando por estas aguas, se va yendo. Las aguas de este arroyo están siempre cambiando, siempre siendo otras. Del mismo modo, ninguno de nosotros es el mismo nunca. Mutamos a cada instante. Nosotros los seres vivos, pero también cualquier entidad existente, si la pensamos en su ser, entendemos que todo lo que hay, lo hay mínimamente en función de otra cosas. O sea, en relación a un otro con quien se genera una interrelación de transformación mutua. Y máximamente, lo hay en el tiempo. Y el tiempo, como diría Aristóteles, es la medida del cambio[88].

Somos como un río. Todo el tiempo estamos siendo otros, pero creamos la ilusión de la unidad. Nos aferramos a la creencia de una solidificación ontológica que nos permita hacer pie firme en algún lado. A la inversa que Parménides, pero dentro de la misma lógica, Heráclito plantea una relación entre lo real y la apariencia, donde la filosofía es clave como herramienta de desenmascaramiento. El mundo fenoménico, lo que se nos aparece como real, se nos presenta como una ilusión. Si en Parménides el cambio es aparente, en principio en Heráclito a la inversa, lo permanente es lo ilusorio. Y en ambos se apuesta a la filosofía como búsqueda de una verdad que no solo se haya oculta, sino además resulta muy contraria a nuestras intuiciones elementales.

Pedro prende un cigarrillo bajo la lluvia tenue. El fuego es el elemento que utiliza Heráclito como *arché* de todas cosas. La llama no agarra con la llovizna. Lo ayudo a cubrirse. Creo ver entre la pequeña llama del encendedor y el agua cayendo, unas lágrimas. De Heráclito nos han quedado algunos fragmentos. Más de cien. Fragmentos breves, poéticos, oscuros. Toda una hermenéutica de estos fragmentos puede ir reconstruyendo un pensamiento cuya verosimilitud, en última instancia, le importa a los especialistas. Pero lo que sí es cierto es que hay una posición heraclítea, y sobre todo una recepción de lo que se concibe como pensamiento de Heráclito por parte de numerosos filósofos, pero sobre todo literatos en Occidente, que nos ha marcado un extremo posible en cualquier debate sobre lo que somos. O sea, sobre el ser. Hacer de Heráclito el filósofo del cambio o de Epicuro el pensador del placer y exacerbar unidireccionalmente estas posturas es parte de una cultura que necesita, en su obsesión por los principios de identidad y no contradicción, construir sentido a través de dispositivos de inclusión y exclusión. Nada es tan claro; o si es tan claro, tal vez tanta luz aturda. Los fragmentos pueden ser leídos desde alguna lógica común, pero lo que queda abierto y da pie a un pensamiento filosófico en ejercicio es poder seguir abriendo la pregunta por el cambio.

Lo real deviene, ¿pero cómo? ¿El devenir siempre nos lleva a lo inesperado o hay un *logos*? «Todo fluye, nada permanece», es otra frase que se le asigna a Heráclito[89]. ¿Pero cuál es el futuro inmediato del cambio? ¿Hacia dónde se dirige? ¿Se preveía en los inicios de los inicios que una piedra iba a devenir un microchip? ¿Se preveía o se encuentra dentro de la lógica que el agua haya devenido cerveza? Heráclito toma como metáfora al fuego. Esta llama imposible del encendedor de Pedro que no es Pedro y que ni siquiera es, ya que no tiene documento, ¿a qué puede cambiar? La llama está en devenir constante, pero cambia de posición, de forma, de volumen, dentro de ciertas posibilidades propias de la llama. ¿Podrá la llama mutar y convertirse en chocolate?

Un fragmento de Heráclito, el 30, dice: «Este mundo, el mismo para todos, no ha sido hecho ni por los dioses ni por los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende y se apaga de acuerdo al *logos*»[90]. ¿Por qué llora Pedro? ¿Qué estoy haciendo acá? ¿Qué me trajo hasta acá? ¿Qué aguas, cuáles fuegos? ¿El mismo mundo? El mismo, pero siempre cambiando. ¿No fue hecho por hombre ni por dioses? ¿Y entonces, por quién? ¿Qué modalidad del ser hay por fuera de lo humano y lo divino que pueda hacer, dar sentido, obrar, montar una obra? ¿Cuál es ese resto? ¿Somos restos? ¿Restos de qué? ¿Por qué llora Pedro? Llora porque se va a morir, pero ¿no nos vamos a morir todos? Y por ello, ¿no tendríamos que estar todos llorando? ¿Siempre? ¿Fuego? ¿Siempre ha sido fuego? ¿Qué significa que fue, es y será? ¿Viene siendo fuego y sigue siendo fuego, pero de acuerdo a cierta lógica, a cierta racionalidad, a cierto *logos*? Estoy cansado. Las lágrimas de Pedro me pueden. No me animo a preguntarle por qué está llorando. ¿Y si no llora? ¿Y si es la lluvia que confunde?

Pedro llora porque siente la lluvia en su cuerpo. Pedro dice que llora porque siente la lluvia en su cuerpo. Y una vez más, el eterno conflicto entre las palabras y las cosas. Para Heráclito hay un orden que legisla el devenir. Lo real no deviene de modo monstruoso. No puede ocurrir cualquier cosa. Cualquier cosa. Radicalizar el sentido del cualquier. Llevarlo a su extremo imposible. Su extremo que siempre vaya un paso más allá de lo posible. De cualquier posible. En realidad es peor porque Pedro ni siquiera es Pedro. O peor de lo peor ya que ni siquiera es un sujeto de derecho. O sea, un sujeto. O sea, es.

Lo real no deviene hacia lo otro de sí, sino que sigue cierta lógica. La lógica de la coincidencia entre los opuestos, ya que Heráclito en muchos fragmentos insiste con la idea de una unidad de los contrarios. En el fondo no es más que comprender una vez más que las cosas son en la medida en que no son otra cosa, y que todo el sentido de lo real se esconde en ese pasaje incesante entre el ser y el no ser: tal vez, la contradicción nodal constitutiva. O sea que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, pero al final de cuentas hay un río. Un río que nada sería sin sus aguas cambiantes, pero que siempre es río y que no podría devenir un helicóptero. Todo cambia, pero hay un orden. Vivimos en un mundo donde parece que la estabilidad define su naturaleza.

Haciendo filosofía desenmascaramos esta primera capa y entendemos que hay un *logos* oculto, un orden que no es el que vemos a plena luz que se nos escapa: el orden del cambio. Pero tenemos al mismo tiempo que desenmascarar una segunda capa: la idea vulgar que tenemos del cambio. Todo cambia hacia su opuesto y de la lucha de los opuestos

surgen las cosas que mantienen en su interior esta tensión constitutiva. Esta lucha, que nos hace, entre lo que somos y lo que no somos, entre lo que creemos que somos y lo que creemos que no somos.

Primer paso: nada es estable, todo fluye.

Segundo paso: el fluir no es anárquico, sino que sigue un orden.

Tercer paso: el orden es el de la contradicción que en su tensión genera entidades.

Pero entonces, ¿por qué la llama no puede volverse chocolate? ¿Por qué llora Pedro?

30. El enigma

Bernardo se me acerca al oído y me susurra algo. No lo comprendo. Me dice algo de un colectivo rojo. No te subas al colectivo rojo, creo entender, pero entre su borrachera, la lluvia y los gritos del resto, no alcanzo a oír bien.

Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía* cita un texto de Aristóteles en el cual traza una biografía de Homero[91]. Se cuenta que Homero, el más sabio de los hombres, acudió al oráculo para saber quiénes eran sus padres y el oráculo le respondió que la isla de Ios era la patria de su madre y sobre todo, que era el lugar donde por ello iba a morir. Y le agregó: «Cuídate del enigma de los hombre jóvenes». Sabiendo que en Ios iba a morir y con el agregado de un enigma desafiante, naturalmente el buen Homero no hizo otra cosa que dirigirse a esa isla. ¿Pero, por qué? ¿Omnipotencia humana o simple deseo de curiosidad? ¡¿Simple deseo de curiosidad?! ¿Qué tiene de «simple»? ¿Ir a arriesgar la propia vida? Podría haberse dirigido a cualquier lugar Homero y no le hubiese pasado nada, pero no. Tuvo que ir justo a donde le habían dicho que no vaya porque allí se iba a morir. ¿Por qué fue, entonces? ¿No estamos de alguna manera en el origen mismo de la filosofía? ¿Realmente creemos que sabiendo por qué llora Pedro, descubriremos algo sobre el mundo? ¿Y el colectivo rojo? ¿Ir a la isla donde nos dicen que nos vamos a morir?

Homero se topó con los hombres jóvenes. Algunos traducen directamente «niños». Tal vez no se dio cuenta de que eran ellos porque volvían de pescar en alta mar, pero no habían pescado nada. Homero no lo sabía y les preguntó si habían pescado algo. «Me voy a pescar un resfrío», me dice Pedro que finalmente prende su cigarrillo y me convida. ¿Cómo se pesca un resfrío? ¿Se lo «pesca»? ¿Uno lo busca o el resfrío irrumpe? El verbo «pescar» y esa idea ambigua entre lo que tiene que ver con mi acción y lo que me trasciende y por ello me captura. Como una red. Los jóvenes pescadores le respondieron al pobre Homero: «Lo que hemos pescado (o tomado o agarrado), lo dejamos; lo que no hemos pescado (o tomado o agarrado), lo trajimos». Fueron a buscar algo y volvieron. La pregunta es directa: ¿trajeron algo? La respuesta también: lo que agarramos, no lo trajimos; pero lo que no agarramos, eso sí lo trajimos. Demasiado complicado. O a lo sumo contradictorio. Dice Aristóteles, según Colli, que Homero no pudo descifrar el enigma y tal como había sido predicho, se murió de aflicción. O de pena. De depresión. Esa angustia imposible que aqueja al sabio. No al filósofo. El que hace filosofía no muere de aflicción ante la irresolubilidad de un enigma, ya que no es un sabio, sino un amante de la sabiduría, esto es, alguien que vive de su búsqueda. A lo sumo se deprime, pero no se muere. El problema lo tienen los sabios, ¿pero hay sabios en este mundo? Además, la condición de enigma se la dio el oráculo. O sea que si Homero no hubiera ido al oráculo, no habría pasado nada. No hubiera pensado la cuestión por el sendero de lo enigmático sino casi como una estupidez o un sinsentido. Se hubiera dado cuenta —o no— lo que los pescadores le estaban diciendo, pero nunca hubiera convertido un mero juego de palabras en un enigma existencial.

«¿Por qué llorás, Pedro?», me animé finalmente a preguntarle, mientras esperé claramente que me dijese que no estaba llorando y que era un error de mi percepción. «No lo sé», me dijo, «me pasa a veces. Cuanto menos lo pienso, más lloro y cuando más lo pienso, entonces no lloro». ¿Pensar qué? ¿Qué es ese «lo» que piensa o no piensa?

Homero fue a la espera del enigma y escuchó la frase de los jóvenes pescadores. Podría haber encontrado el enigma también debajo de una piedra que, de hecho, debe haber levantado más de una vez. Hay que estar abierto en filosofía para que algo se convierta en una cuestión filosófica. El límite entre lo cotidiano y lo existencial en definitiva, no existe. Es que el planteo no tiene sentido. Fuimos a buscar algo. Lo encontramos. Pero decidimos no traerlo. Y lo que no encontramos, lo trajimos. Se entiende la primera parte, ¿pero la segunda? Uno puede ir a buscar lo que sea y dejarlo, abandonarlo. ¿Pero cómo se sabe que se trae igualmente aquello que uno no encuentra? Si no se lo encuentra, jamás podremos saber que lo estamos trayendo. Y si lo sabemos, entonces hay algo que se modifica. Casi como aceptar una inevitabilidad, una zona que nos excede y en la que no podemos operar, sino solo ser conscientes.

«Lo llevo adentro», me dice Pedro. «Es como una angustia, no sé. Los días de lluvia sobre todo…» En realidad el enigma es solo un problema de apertura, o sea, del tipo de premisa o supuesto del que partimos. O como ese famoso *dictum* de Hanson sobre la carga teórica de la observación: uno encuentra lo que previamente va a buscar[92]. La realidad no se presenta neutra. En todo caso se presenta confusa y uno clarifica desde sus posiciones previas. Los pescadores hablaban de las pulgas, de los piojos, ya que no habían pescado nada. O mejor dicho, solo se habían «pescado» un par de pulgas, la piojosidad de un barco sucio que no había podido encontrar medio pez en todo el mar. Los piojos que encontramos, los dejamos. Nos los sacamos y los dejamos. Los piojos que no pudimos atrapar los traemos con nosotros. Pero la pregunta era por los peces. ¿Cuál pregunta? ¿Qué queremos escuchar? O más bien, ¿desde qué registro estamos preguntando? O peor, ¿cómo resolver tanta diferencia de intereses? Lo abracé fuerte a Pedro.

Heráclito dice en su fragmento 56: «Los hombres se engañan en cuanto al conocimiento del mundo visible (o de las cosas manifiestas), como Homero, quien fue el más sabio de los griegos, pero que se dejó engañar por unos niños (jóvenes) que mataban pulgas (piojos) y le dijeron: lo que encontramos y tomamos (o vimos) no lo tenemos (o lo dejamos), lo que no encontramos ni tomamos (ni vimos), lo tenemos»[93]. Heráclito compara el relato de Homero con el problema del conocimiento y Giorgio Colli nos ayuda a pensar las razones de la comparación. Las cosas manifiestas, o sea, lo que conocemos de modo inmediato, corresponden a las pulgas que encontramos en alta mar. Y una vez que las encontramos, nos las sacamos de encima. ¿Pero por qué renunciamos al saber cotidiano? ¿Por qué hay que sacarse de encima nuestra primera impresión que tenemos con las cosas? Hay en esta decisión todo un sentido inaugural de la filosofía. Lo primero que se nos presenta con evidencia, lo descartamos. La filosofía busca algo más. ¿Pero qué? El mito de la verdad oculta esperando al filósofo y a su sabiduría superior vuelve a presentarse. Salvo que en este pasar de textualidad a textualidad, reemplacemos la idea jerárquica de profundidad versus superficialidad, por la idea democrática de textualidad que abre otra textualidad, y sin versus.

Buscando peces encontramos pulgas. Preparados para el trabajo de la pesca, terminamos fumigándonos. Asumimos que cargamos con una plaga encima. Plaga, problema, algo que genera picazón, algo que molesta, pero sobre todo algo impuro, algo que contamina, una invasión de seres extraños, las pulgas que nos vienen a habitar y a chuparnos la sangre. La filosofía, en principio, alerta sobre este error. La confusión entre la verdad y la apariencia pudimos superarla: todo lo que nos rodea es aparente. Por eso estos primeros saberes que encontramos los dejamos en el mar. El problema es que estos primeros saberes corresponden a las intuiciones cotidianas que tenemos sobre el mundo; pero no sobre el mundo como un todo, sino al mundo concreto y diario: una acción, una mirada, un color, un propósito, esta lágrima de Pedro, este camino hacia la avenida. Sin embargo, hay un primer paso realizado. Hay un saber cotidiano que nos embarga y nos hace actuar como si lo que percibimos fuese lo real y así salimos a pescar creyendo que lo que vemos es lo que vemos, lo que oímos es lo que oímos y lo que sentimos es lo que sentimos. Pero ya en alta mar, en ese primer momento en el que podemos hacer filosofía, podemos también correrno de lugar. Fuimos a buscar peces y nos encontramos con piojos. El propósito viró. Si hubieran sido peces, los traíamos con nosotros de vuelta, pero como son piojos, los atrapamos y los arrojamos al mar. No podemos confiar en ningún dato que nos provee el conocimiento del sentido común. Lo encontramos y lo vimos piojo. Y por eso lo tiramos. Pero la verdad, si la hay, se encuentra oculta; y cada vez que la sacamos a la luz, nuevas oscuridades emergen. No importa por qué llora Pedro. Lo que no encontramos, lo traemos con nosotros, aunque no lo sepamos. Lo que no encontramos, lo traemos con nosotros y aunque no lo sepamos, estamos igualmente seguros de una sola cosa: también son piojos.

Piojos, pulgas, ¿es todo lo mismo? Hubiera preferido no ver en Pedro sus lágrimas, no preguntarle por qué lloraba, ni siquiera escucharlo, pero no pude. Nunca podemos contra eso que traemos y no podemos expulsar. ¿Pero qué es? ¿Es?

Finalmente arrancamos la caminata un poco más rápido y llegamos a un codo en el camino. La avenida es una calle muy poco iluminada que de un lado limita con estos terrenos baldíos que a lo lejos dan a la autopista, y del otro se escalonan algunas casas, algún comercio de un barrio de la zona. Estábamos en una parada aunque no había ninguna señal, ningún cartel. Bernardo me hablaba de los valores perdidos, pero no entendía si a favor o en contra. Pedro miraba para adelante. Los otros chicos charlaban más allá. Esperábamos el colectivo rojo, pero los colectivos en este país no se diferencian por los colores, sino por los números. «No importa», decía cada tanto Bernardo, «no te subas al colectivo rojo» con la misma fuerza de ley con que Dios manda a no codiciar las propiedades del prójimo o los bienes ajenos, creo que en el décimo mandamiento. «Bienes» siempre me pareció una interesante manera de dotar a la propiedad privada de un valor ético. «Los límites del lenguaje son los límites del mundo», según reza una famosa frase de Wittgenstein[94]. ¿Y por qué no puedo codiciarlos? Después la racionalidad siempre encuentra la excusa perfecta, ¿o no es todo sistema de fundamentación de algún modo un dispositivo excusatorio? En última instancia la codicia es buena o es mala porque sí, aunque después fundamentemos con razones y argumentos por qué sí o por qué no. No se trataba entonces de entender por qué no tenía que tomar el colectivo rojo, sino más bien de no tomarlo y fundar a partir de allí algún mito originario.

Pero no pude. No pude ni siquiera saludarlos después de haber pasado gran parte de la noche escuchando el susurro incesante de Bernardo. Vi al colectivo rojo acercarse. Lo detuve y me subí. Ya era raro que viniera tan pronto en medio de la noche y una vez más algo me llevó a ir en contra del consejo. Consejo, orden, susurro, da igual. Lo importante es que algo me hizo levantar la mano y hacer lo contrario de lo que tenía que hacer. ¿Será lo mismo que hace a Pedro llorar? Pedro, el indocumentado. Lo vi corriendo detrás del colectivo como si fuera una película de amor donde hay algo que me quería decir y no se había animado. Casi deshaciéndose entre la corrida y su borrachera. ¿Y si lo que me iba a decir era algo así como la verdad del universo? Lo dudo. O igual no le hubiera creído…

El colectivo se fue. Éramos muy pocos pasajeros. Va para La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires. ¿Qué es lo que llevamos oculto y no sabemos? ¿Por qué no tenía que tomar el colectivo rojo? Colli se inclina por interpretar esta segunda parte del fragmento bajo el concepto del «*pathos* de lo oculto»[95]. El *pathos*, el padecer un orden que nos excede y nos condiciona, pero también *pathos* es sensación, sentimiento, casi como un temple existencial que nos hace darnos cuenta de que hay algo más, ¿pero qué hay? Otra vez en la aporía del algo más que si lo nombro ya no es algo más sino algo menos, porque al nombrarlo lo hago comprensible y por lo tanto dentro de los límites de este mundo. Y si está dentro de los límites de este mundo es porque está dentro de los límites del lenguaje. Y por eso, no es algo más.

Sin embargo Heráclito da un indicio. Indica. Como bien reza su fragmento 93 hablando de Apolo: «no manifiesta ni oculta sino que indica»[96]. Lo que no pescamos lo traemos con nosotros y por ello hay un indicio de algo. Si fuera un ocultamiento, no podríamos ni siquiera intuirlo o presuponerlo. Directamente no sabríamos nada. No existiría en nuestro horizonte de sentido. Bernardo me dijo que no me suba al colectivo rojo y yo no solo no se por qué, sino que además igual me subí. Si no lo hubiera escuchado, tal vez me hubiera subido igual, pero nada de esto se encontraría presente en la reflexión.

Heráclito sostiene la acción oculta de un orden que nos condiciona y que no lo podemos terminar de captar porque incluso cuando hacemos filosofía, la hacemos por intermedio del *logos* que podemos comprender y expresar, y no del *logos* tal vez real que subyace pero que se nos escapa. Hay razones ocultas que traemos con nosotros. No terminamos de pescarlas. Tal vez nunca lo hagamos. Pedro lloraba tal vez por eso. O por lo menos dijo que lloraba por algo parecido a esto. Por ahí lloraba por alguna otra causa y cuando habló, esto es, usó su *logos*, dijo lo que dijo. En realidad no importa mucho. Lo que importa es que hay algo que no pudimos atrapar, pero que suponemos que existe y habita oculto. La filosofía se coloca en ese lugar expectante. No se queda con lo que se muestra y mucho menos se dogmatiza creyéndose a sí misma capaz de desenterrar el enigma oculto de la naturaleza. En todo caso, si a «la naturaleza le place ocultarse»[97], hacer filosofía parece ser el relato de esos permanentes ocultamientos, ya que para ocultarse (y disfrutar con ello), hay que aparecer. Y bastante.

31. Pensar al revés

La duda como origen de la filosofía parece conducir al resultado menos previsto: tal vez la duda nunca se resuelve y a lo que vamos arribando por medio de la filosofía es a tensiones, aporías, contradicciones, paradojas, a un estado de duda permanente que pueden pensarse como figuras de cuestionamiento radical frente a lo establecido. Sobre todo porque lo establecido solo admite certezas —y si son definitivas, mejor— y destierra cualquier estado de indefinición al tacho de basura de lo inservible.

En realidad, lo que nos preguntamos es lo siguiente: ¿por qué no pensar al revés la labor filosófica? Aunque en términos existenciales seamos conscientes de la indefiniciones que nos rodean, también es cierto que nuestra vida cotidiana necesita —la nuestra y la cotidianidad como valor sobre todo— certezas. Vivimos rodeados de funcionamientos y utilidades que no dan margen a lo imprevisible. No pueden darlo: es la esencia misma de la cotidianidad. Nadie se subiría a un ascensor si no diéramos por supuesto que va a andar y bien. Nadie firmaría ningún contrato si no se diéramos por supuesto que se van a cumplir; o que si no se cumpliesen podríamos realizar una denuncia. Hay en principio una valoración ambigua del sentido del conocimiento. O por lo menos, hay una forma de entender el *para qué* del saber que hoy puede abrirse y pensarse desde otras perspectivas.

Venimos siendo constituidos en nuestra identidad cultural y filosófica a través de esas primeras preguntas que se fueron haciendo en el pasado y cuyo principal interés o intención siempre ha sido la necesidad de cerrar, de encontrar respuestas, de alcanzar un saber definitivo, de arribar a la verdad. Es decir; frente a la evidente ausencia de sentido que hallamos en nuestras zonas existenciales como el origen, la muerte, las grandes razones, el saber se fue creando a sí mismo con el propósito de poder responder y llenar estos vacíos. Siempre entendimos que el conocimiento surge como la respuesta correcta a un interrogante abierto, pero en este esquema el motivo se invierte. Es que una cosa es el enigma sobre cuál colectivo me deja más rápido en La Plata y otra cosa es el enigma sobre el sentido de la vida. Pero como ambos son enigmas, los encaramos con la misma estrategia; y creemos que así como en la vida cotidiana se trata de resolver problemas, en los grandes temas filosóficos se trata de lo mismo.

La filosofía es lo otro de la cotidianidad. Surge desde, pero la invierte, la interrumpe. Y como toda otredad mantiene una relación de mutua implicación y negación. No tendría mucho sentido pensar la resolución de problemas cotidianos desde la incertidumbre, o sea desde su irresolubilidad. Pero esta necesidad de resolución se desplaza hacia el ámbito de las grandes cuestiones, y así creemos que es posible encontrar un sentido cerrado para la pregunta por el *por qué* de la muerte, por ejemplo, como si esta cuestión fuera de la misma índole que la pregunta por el *por qué* se rompió la cañería o cómo hago para llegar más rápido al centro. Todo el sentido de la filosofía se viene justificando como una manera de

encontrar una verdad última que explique lo que está abierto y nos desangustie. Todo el sentido de la filosofía así entendida parecería estar en esta necesidad de disolución de nuestras angustias estructurales. Por eso el esquema es buen lineal: hay preguntas abiertas y el ser humano sale a cerrarlas. ¿Hasta cuándo? ¿Hasta que las cierra? ¿Y cómo sería entonces? ¿Cómo va a ser el día que la humanidad responda todas las preguntas de modo definitivo y el ideal del saber se cumpla? ¿Qué haremos después? ¿Seguirá existiendo la filosofía? O peor, ¿seguiría existiendo el saber? ¿Y si fuera al revés? ¿Y si el funcionamiento diario de la realidad no es más que una de las tantas posibilidades en que las cosas se manifiestan sobre tantas otras posibilidades? ¿Y si la certezas cotidianas representan en realidad una de la tantas formas posibles en que las cosas pueden darse, excluyendo, opacando, invisibilizando, dejando de lado en este movimiento a tantas otras posibles? La fuerza de la cotidianidad está en su carácter incuestionable, en su obviedad. Por eso se actúa como si todo lo que sucediese, tendría que suceder de ese modo. O sea, se actúa como si no hubiese otras perspectivas, como si este modo en que las cosas son, respondiese a la naturaleza misma de lo real.

Si así fuera, una vez más, el esquema se invierte. Hacer filosofía se convierte entonces más que en una búsqueda de sentido, en un hacer explotar el sentido impuesto. *Hacer filosofía se vuelve no tanto la necesidad de calmar la angustia encontrando certezas definitivas, sino en desmontar los modos en que el día a día se nos presenta como definitivo. Se vuelve un ejercicio de desmontaje, de deconstrucción, de cierto tipo de desenmascaramiento. Frente a la imposición de un pensamiento cerrado y último, la filosofía prioriza el abrir esas verdades y colocarlas en la duda.* La duda deja de ser un método para alcanzar una verdad, como sostenía Descartes, y se transforma cada vez más en la finalidad misma del pensamiento. El esquema se invierte simplemente porque nunca se parte de cero. Siempre nos encontramos situados en una facticidad desde la que pensamos. Pero esta facticidad siempre supone una cierta forma en que las cosas se nos presentan y en general esta forma coincide con la interpretación del poder. Ni siquiera con un poder concreto que se pueda visualizar o comprender. Poder, en el sentido por el cual ciertas formas se imponen y destierran a otras. ¿Por qué no tenía que subir al colectivo rojo? ¿A dónde me va a llevar? A la ciudad de La Plata. ¿Y qué tiene que ver La Plata con lo que me dijo Bernardo? Seguramente Bernardo dijo cualquier cosa. No llegué a mirar el número del colectivo rojo, pero aquí todo se ve tranquilo. Ya no llueve. Los pocos pasajeros están durmiendo. El cansancio me puede. Creo que me dormí.

¿Estoy dormido o estoy despierto? No puedo creer que me esté haciendo esta pregunta. Si me estoy haciendo esta pregunta es porque estoy dormido, supongo ahora que estoy despierto. O bien, si me estoy haciendo esta pregunta es porque estoy despierto, supongo ahora que estoy dormido. En realidad, la pregunta es una estupidez: estoy despierto. La duda acerca del carácter de ensoñación de nuestra realidad no es más que un juego mental. Pero ¿y qué no? ¿Cuándo la duda no surge como juego mental, como curiosidad, como sospecha frente a lo insospechable? Quiero decir; dudar de lo que se nos presenta cuando el estado de cosas es caótico, es fácil. La duda surge naturalmente. Si todo se está cayendo a pedazos, dudo de todo. Pero si todo está quieto, funcionando, en paz y sin ningún problema a la vista, la duda no aparece. Es más, si apareciese en la propuesta de alguien, rápidamente sería descartada como molesta, como inútil. Aunque mucha filosofía surge en un contexto de crisis y derrumbe de ciertos paradigmas, lo interesante es hacerla

surgir desde los estados de comodidad, de eficiencia, de estabilidad. Cuando todo funciona demasiado bien y sin conflictos es legítimo sospechar y desplegar la pregunta. Si es cierto que los poderes buscan siempre hacer desparecer los conflictos presentándolos como obvios y normales, entonces hacer surgir la duda aunque «no hiciese falta», tal vez nos haga llegar a desenmascaramientos insospechados.

No tiene sentido pensar que este viaje a La Plata en este colectivo sea un sueño, pero justamente porque no tiene sentido es que nos debemos la pregunta: ¿y si estamos durmiendo? Está claro que cuando soñamos no sabemos que estamos soñando, con lo cual podríamos tranquilamente estar confundiendo ambos estados. En este momento podría estar en mi cama soñando que estoy en un colectivo rojo preguntándome si estoy despierto o dormido; y no habría manera de resolver esta cuestión desde el momento en que podría ser posible que dentro de unos segundos me despertase en mi cama recordando este sueño. Cualquiera que no sea yo sabe que no estoy soñando, pero yo no lo puedo saber. Puedo saber de cualquier otro si está o no está soñando, pero nunca de mi propia persona. Es un límite. Otro más. Nada en mí podría, dice Descartes en *Las meditaciones metafísicas*[98], resolver esta cuestión, sino que es una problemática que solo se puede resolver desde afuera. ¿Pero cómo? ¿Por qué confiaría en un otro sobre mi propia duda, sobre mi propia búsqueda? ¿Por qué ese otro no estaría también condicionado por mi propia subjetividad? Si parto de mí mismo, no salgo de mí mismo: este rutilante axioma explica muchos de los problemas de la filosofía moderna. Lo cierto es que preguntarse si todo esto es o no un sueño constituye una de las figuras de la pregunta filosófica, una de las formas de la duda. Hacer filosofía es emprender este tipo de cuestionamiento aunque no haya una urgencia a la vista. Simplemente voy en la alta noche viajando en un colectivo rojo donde veo a casi todos los pocos pasajeros durmiendo y me pregunto si esto que estoy viviendo está o no está pasando de verdad. Una pregunta sin sentido. Una pregunta inútil. Una pregunta filosófica.

¿Hasta dónde alcanza la radicalidad de la duda? ¿Qué significa poner todo en duda? ¿Qué significa cuestionarlo todo? ¿Para qué sirve? ¿Se llega a algún lado? ¿Pero hay algún lado donde llegar? ¿A La Plata? ¿La Plata es un lado? ¿Qué es un lado? ¿Para qué estoy yendo a La Plata? ¿Por qué me subí al colectivo rojo si me dijeron que no lo haga? ¿Y por qué tendría que haber escuchado el consejo de Bernardo? ¿Quién es Bernardo? ¿Por qué se volvió tan central en estas horas de mi vida? Horas. ¿Será la vida algo más que horas? ¿Por qué dudamos? O al revés, ¿por qué buscamos certezas? O peor; ¿no es la búsqueda de certezas algo contradictorio con el afán de cuestionamiento? En realidad, parecería ser que, o bien cuestionamos, o bien buscamos certezas; ya que justamente el cuestionamiento arrasa con cualquier certeza. La certeza necesita cierta estabilidad, alcanzar algún saber firme y seguro, mientras que la duda tiene más bien como objetivo la desestructuración de toda firmeza, mostrando su carácter endeble, interesado, engañoso. Pero entonces, ¿de qué se trata? ¿De dudar de todo o de alcanzar algún punto firme?

Es evidente que tanto nuestra finitud, como el devenir mismo de lo real, nos presentan un mundo a la deriva que busca desesperadamente de dónde asirse. Hay una primera evidencia desde la cual partimos que es nuestra finitud. O sea, nos morimos. Pero también estamos limitados. Hay necesidades sin la cuales, no sobreviviríamos. Y sobre

todo estamos limitados porque no lo podemos todo. Las limitaciones nos instalan la pregunta por lo demás, por lo excedente —si lo hay—, por el tal vez más allá del límite. No puede no haber duda si partimos de un vacío de sentido ontológico. O dicho al revés: solo el absoluto garantiza la ausencia de duda. El absoluto. Etimológicamente es posible encontrar su origen como aquello que se encuentra absuelto, perdonado, liberado. Algo independiente. Sin ligaduras de ningún tipo. Algo absoluto es algo que no depende de nada ni de nadie. Todo lo contrario a un ser humano. Por eso, una primera explicación de nuestro impulso a la duda se encuentra en la propia radiografía de nuestro ser: partimos en los extremos de incertidumbres originarias. Es como un viaje del que sabemos tal vez cuál será la próxima parada, pero en el fondo no se sabe de dónde partimos y hacia dónde nos dirigimos finalmente; sobre todo porque tal vez no hay inicio ni final. O tal vez a la inversa los inicios y finales no sean más que lugares inexistentes que necesitamos afirmar para no caer eternamente. Lugares inexistentes, como esos pueblos fantasmas o esos sitios que habitamos en los sueños. ¿Por qué viajar supone un punto de partida y de llegada, y no un fluir incesante de algo que deviene? ¿Realmente irá hasta La Plata este colectivo? ¿Estoy durmiendo o soñando? O peor, ¿estamos durmiendo o estamos soñando? ¿Por qué pensar que el viaje tiene que ver con nosotros?

32. El método de la duda

Descartes hace de la duda un método y con ello intenta resolver la tensión entre cuestionamiento y certeza. En una línea que recupera mucho del espíritu de la pregunta filosófica en algunos de sus momentos griegos y peleándose en especial con el decurso que la filosofía había tenido durante la Edad Media, Descartes sostiene la necesidad de solo admitir por válido aquel saber que sobreviva a la duda, que resista todo intento de refutación[99].

Es posible pensar el camino del conocimiento al revés y alcanzar nuestro objeto de saber no de modo lineal y directo, sino a través de un proceso que en primera instancia busca demoler todas aquellas supuestas verdades de las que partimos. La filosofía en una de sus expresiones más potentes: desmontar las verdades circulantes. El camino cartesiano es contundente. Va dudando de todo, pero con un único y claro objetivo: alcanzar así algún saber que pueda ser puesto en duda. Dudar para alcanzar lo indubitable.

En primera instancia parece contradictorio y por eso es fundamental comprender el carácter metódico de la duda cartesiana. La duda no es el fin, sino solo un medio. Ni siquiera «solo», sino el medio más importante que nos ayude a encontrar lo que supuestamente la filosofía busca: alguna certeza firme. Descartes no admite nada por verdadero en tanto pueda todavía dudar de ello. La apuesta cartesiana a la duda es inclaudicable, pero su objetivo es constructivo: destruir para construir. Destruir lo que puede todavía ser derribado para alcanzar una firmeza que nos permita luego, edificar un sistema de conocimiento que ya nunca más se caiga.

El colectivo se detiene. Hay como un primer resplandor casi invisible del nuevo día. O no. No sé bien qué hora es. Tampoco quiero saberlo. El chofer se baja. Creo que es un kiosco. Hay alguna gente tomando cerveza sentada en el piso. Todos fuman. Cigarrillos. El chofer se pone a hablar con el kiosquero. Creo escuchar que están hablando de fútbol. Aquí arriba todos duermen. Habrá cinco, seis personas. El chofer se llama Hugo. Oigo claramente cuando el kiosquero lo llama por su nombre. Ese primer resplandor no termina de acomodarse. Tal vez sea solo una ilusión o el cansancio. No lo sé, pero lo vi. O más bien, lo veo. Veo como un primer asomo de claridad que viene a anunciar la salida del sol. Tres de los jóvenes que fumaban y bebían se levantan repentinamente y salen corriendo. No sé qué habrá pasado, pero en ese momento puedo ver un reloj en una de las paredes del kiosco: tres y cuarto. Si son las tres y cuarto, entonces no pude ver ningún resplandor. Es demasiado temprano para que se vea algo. No es ni siquiera un problema óptico sino astronómico: todavía el sol está demasiado lejos. ¿Pero vi el resplandor o no vi el resplandor? ¿Vi a los jóvenes fumando o no los vi? ¿Oí al kiosquero llamarlo Hugo al chofer o no lo oí? Respuestas: sí a las tres preguntas. Problemas: la primera es imposible.

Es imposible porque el reloj dice tres y cuarto. ¿Y si el reloj funciona mal? Se resuelve fácil: chequeo la hora en mi celular. Veo en mi celular la hora y confirmo que son las tres y cuarto, con lo cual es mi vista quien me está jugando una mala pasada. O mi cansancio. Me estoy dando cuenta de que vi algo que no era. No pude haber visto ningún destello de un sol que todavía está muy lejos. Algo falla: mi vista. Tiene una explicación: por ejemplo, mi cansancio. Igualmente no sé en qué se relaciona un resplandor con un cansancio, pero lo cierto es que vi mal. Entonces Descartes se pregunta, ¿y en los otros casos vi bien? ¿Cómo lo sé? ¿Por qué puedo confiar en mi vista algunas veces y otras no? ¿Solo porque en este caso un reloj me comprobó el error? ¿Y si en los otros dos casos también hubiere error, pero aún no nos hemos percatado? Si el problema está en la vista, ¿no la desacredita como herramienta de conocimiento? Y si es así, ¿no la desacredita siempre, incluso en los casos en que acierta que son la mayoría?

Lo que Descartes nos quiere decir es que los sentidos no pueden proveernos un conocimiento seguro. O mejor dicho, no pueden proveernos un saber absoluto. Siempre pueden fallar, pero si fallan, ¿qué me garantiza que cuando considero estar teniendo una percepción correcta no me están fallando y recién después de un tiempo me doy cuenta? Estos ojos me acaban de fallar. No es un resplandor lo que vi. Sigue siendo de noche. Oscura y negra noche. ¿Qué me garantiza que cualquier otra percepción de las que ahora mismo estoy teniendo —por ejemplo, ahora estoy viendo al chofer volver a arrancar el colectivo— no sea también errónea? Lo único que diferencia a una percepción de otra es que en el primer caso —el resplandor— ya me di cuenta de que estaba equivocada, y en el segundo aún no. O tal vez nunca, pero no lo sé. De alguna manera todo conocimiento sensible está atado a cierta transitoriedad, a cierta contingencia. De hecho podría resultar falso y siendo así ya no es un conocimiento seguro. Ya no es un saber cien por ciento seguro. ¿Pero lo hay? ¿Habrá alguno que sí lo sea?

Descartes continúa su búsqueda, que es la búsqueda de la filosofía. Sigue aplicando la duda, pero ahora ha podido poner en cuestión al conocimiento sensible. Ningún conocimiento empírico me garantiza un saber seguro, aunque lo que me parece claramente indiscutible es que estoy acá pensando estas cosas mientras el colectivo arranca de nuevo. O sea, puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que estoy aquí y ahora pensando estas ideas mientras observo todo lo que estoy observando, siento lo que estoy sintiendo, percibo lo que estoy percibiendo. Salvo, que sea un sueño. ¿O no creíamos hasta hace muy poco que todo esto podía ser un sueño? De nuevo el argumento es contundente: no se puede saber con exactitud absoluta si estamos o no estamos soñando. O por lo menos no lo podemos saber hasta que tal vez nos despertemos. Demasiado abierto como fundar un conocimiento firme. Descartes nos lleva a un extremo: también puedo dudar de que estoy en estos momentos escribiendo estas palabras. También puedo dudar de estar leyendo un libro de filosofía y justo voy por la página 80, donde me detengo en la palabra «palabra». Esto no es un sueño. Estoy leyendo la palabra «palabra». ¿O no? Salvo, que me despierte dentro de diez segundos y me recuerde soñando un sueño donde dudaba si estaba soñando o estaba despierto. ¿Es posible?

Es posible. Puedo estar soñando en este momento. Yo aquí arriba en el colectivo rojo hacia La Plata. Yo escribiendo este libro de filosofía donde cuento este relato. Yo

leyendo este libro de filosofía donde me detengo siempre en la palabra «palabra»…

El argumento del sueño no tiene resolución si es en primera persona. Si yo tengo que dilucidar mi propio estado, entonces choco contra un límite. Nada hay en mi persona, en mi yo que pueda resolver este dilema, que ni siquiera es un enigma, sino un problema filosófico. Es más; volver siempre sobre la irresolubilidad del argumento del sueño nos obliga también a replantearnos la fuerza del pensamiento binario y su instalación en la conciencia cotidiana. No poder definir si esto es un sueño o estamos despiertos es también al mismo tiempo comprender que hay zonas donde los principios ontológicos hacen agua, o a lo sumo que, ante ciertos dilemas no pueden no mostrarse como principios puestos como parte de un trama que los explica y no como representación objetiva de alguna naturaleza de las cosas. ¿Pero se puede vivir sin saber cada uno de nosotros y para cada uno de nosotros, a ciencia cierta, si estamos despiertos o dormidos? ¿No hay algún modo de resolver el argumento del sueño? No comprobé aún si el chofer se llama o no se llama Hugo, pero si todo esto es un sueño, ¿qué importa?

Tal vez el problema en realidad esté aquí: pensar que las cosas solo importan en la medida en que puedan definirse para uno u otro lado. Es que si todo esto no es un sueño, como parece, entonces el nombre del chofer será efectivamente el nombre del chofer. Y un nombre parece que es algo importante en nuestras culturas, así que la importancia de llamarse Hugo es intensa. Ahora, si todo esto es un sueño, que Hugo se llame o no se llame Hugo no importaría nada, ya que en cualquier momento nos despertamos y Hugo o como se llame, será lo que siempre ha sido en la vigilia: Fernando, Lucas o incluso, Hugo. El sueño se nos presenta como una apariencia de la realidad y por ello sin importancia, ya que lo que allí ocurre no es lo real y aunque padezcamos, lloremos, gocemos, amemos, muramos en los sueños, esos instantes se disuelven en la nada cuando suena el despertador. Detrás de mí una chica jovencita duerme muy relajada. ¿Estará soñando? ¿Y si está soñando con un estúpido que le está hablando preguntándole todas estas estupideces? ¿Es realmente el sueño parte de la irrealidad? ¿No hay nada de realidad en los sueños? ¿No caemos así en un pensamiento binario que dicotómicamente censura la mitad de la realidad bajo el estigma de «apariencia», pero reconociéndole cierta existencia? O dicho de otro modo, ¿ocurre lo que ocurre en los sueños? ¿Para quién no importa lo que ocurre en los sueños? ¿O habría mejor que pensar que lo que ocurre en los sueños carece de importancia solo para quien se despierta? ¿Y cuándo no? O peor, ¿y si nunca nos terminamos definitivamente de despertar?

33. La duda radical

Romper el pensamiento binario: seguir soñando sabiendo que esto es un sueño, como pensaba Nietzsche[100]. Y por eso, sea esto un sueño o no lo sea, puedo seguir aplicando la duda. Esté soñando o esté despierto, dice Descartes, hay ciertas verdades incuestionables. La chica ahora se mueve y veo que su boca comienza a gesticular algo así como una sonrisa. Pero no es una sonrisa. Es menos. Es como un esbozo de sonrisa. Debe estar soñando con algo agradable. En un sueño pueden aparecer monstruosidades, seres extraños, rupturas absolutas de lo cotidiano. El tiempo puede pasar más rápido, el espacio puede contraerse. Puedo estar en Nairobi corriendo por veredas que se vuelven selva que se vuelven autopistas que se vuelven el anillo de Saturno que se vuelven un protón. Pero lo que nunca va a suceder es que se violen los principios ontológicos, dice Descartes[101]. La chica sonríe o no sonríe, no hay una tercera opción. Pude haberme confundido y no entender si era una sonrisa o un esbozo de sonrisa, pero en ambos casos, son ambos casos: cuando es sonrisa, es sonrisa y cuando es esbozo es esbozo. La vereda de Nairobi se convertirá en el anillo de Saturno, pero no hay violación del principio de no contradicción, ya que cuando es una cosa, no es la otra, y nunca es las dos al mismo tiempo. Puedo poner todo en duda. Puedo suspender el mundo, pero lo que no puedo nunca traspasar son los primeros principios de la lógica y la ontología que ofician de ordenadores primarios de todo lo que hay. Salvo que.

Salvo el marciano. No el marciano que imaginamos como marciano, sino el marciano que en su inefabilidad dista tanto de nuestra comprensión de lo real que incluso estos primeros principios le resultan ajenos. ¿Es que podemos imaginar algo o alguien por fuera de los primeros principios ontológicos? En realidad, no. No lo podemos imaginar, sin duda, pero por oposición absoluta podemos simplemente sostener que podría haber lo radicalmente otro a lo que hay. El todo nunca cierra. En especial porque se trata de una totalidad establecida desde un retazo, y aunque el retazo se pretenda un todo, siempre va a delinear tanto lo otro de sí, como también esas otredades interiores que necesita disolver. O dicho de otro modo; podríamos pensar en la imposible posibilidad de que todo lo posible fuera imposible; o dicho al revés, de que lo imposible se haga posible sin abandonar su estado de imposibilidad.

Salvo el marciano. Ese ser más allá del ser que viniese a romper desde su otredad todo lo posible, poniendo en entredicho que lo más fundamental del orden sea lo más fundamental; o bien que lo que llamamos «fundamental» no sea más que otro sistema posible de orden de los tantos que conviven en su diferencia y discrepancia. Descartes lo hace más fácil: ¿qué pasaría sin un genio maligno viniera hasta nosotros con la única intención de engañarnos en nuestras percepciones e ideas más elementales?[102] O sea, ¿qué pasaría si todo esto que estamos viviendo no fuera más que un engaño y todo en realidad fuese de un modo radicalmente otro a lo que creemos? ¿Qué pasaría si todo no fuese como

creemos que es, sino absolutamente diferente, pero con una alteridad tal que no podríamos ni siquiera imaginarla, ya que implicaría salirnos de ese mínimo desde el cual concebimos cualquier cosa?

Es la duda llevada a su máxima expresión. No estoy en un colectivo, ni en ningún lado. Nada se está moviendo, pero tampoco estoy quieto. No es de noche, ni de día, ni siquiera existen el día y la noche. Nada de lo que entendemos como formas elementales que organizan el orden de lo real se da como creemos que se da. No hay lógica. Por ahí hay otra, pero no lo sabemos. Podría haber otra. ¿Debería haber alguna o también nos animamos a pensar que tal vez no haya ningún tipo de orden? No importa. Lo que importa es que en esta hipótesis posible de ser pensada, no habría tridimensionalidad, ni principio de no contradicción, ni identidad de los entes. Todo estaría de tal modo mezclado y confuso, como en Anaximandro, que se nos escaparía de lo posible. ¿Podría ser que, así como todo esto tal vez sea un sueño, del mismo modo, todo esto pueda ser otra cosa? Incluso, ¿pueda ser algo más allá o menos acá que una cosa? En la lógica de la contingencia, todo puede ser de otra manera. Si así fuere, lo interesante para la filosofía ya ni siquiera sería legitimar las otras formas posibles del ser, sino algo mucho más político: intentar mostrar dentro de cuál trama cobra sentido nuestra realidad.

El colectivo frena de golpe. El chofer se incorpora y me mira. Me da miedo. Se me acerca como para increparme. No entiendo por qué nadie más se despierta. Me empieza a gritar, pero no le entiendo nada. No entiendo bien en qué idioma está hablando. Busco en mi disco rígido cerebral, pero no lo logro hacer encajar en ninguna de los que me suena: guaraní, tal vez. No, es más duro. Menos musical. Pero mientras trato de descifrar esta cuestión lingüística, el buen hombre se saca de un solo tirón el cinturón y lo golpea contra un asiento. Como si fuera mi padre. Un padre golpeador. Su rostro ya está desfigurado y voy sintiendo toda su furia en mi piel. Obviamente transpiro, aunque es otoño y hace un poco de frío. Intento decirle algo, pero se me traba la lengua. Me pongo más nervioso. Nunca me había pasado algo similar. La lengua está como enrollada y trabada, como si tuviera un escarbadiente que la cruzara y no la dejara soltarse. El chofer, en sus gritos, pretende que le diga algo, pero mi boca no funciona. Creo que claramente quiero morirme ya mismo. O que se muera él. Agradecería que una resolución inmediata de la situación, pero nada sucede. Observo con desesperación y en cámara lenta como el cinto va atravesando el aire dirigiéndose contra mi cara. Me tapo instintivamente la cabeza y siento el dolor llegando a mi cuerpo. Me despierto. Todavía siento el dolor irreal —o real en el sueño— mientras miro al chofer que continúa manejando allá adelante. Era un sueño. Pero entonces si acabo de despertarme, ahora estoy despierto. Salvo que un sueño quepa en otro sueño y este otro, quepa a su vez en otro. O salvo que no se trate de sueños que caben uno adentro del otro, sino sueños que difieren y cada uno lleva al otro, como si nos fuéramos desenmascarando y cada máscara nos llevara a otra máscara y esta última a otra más, y así. Si así fuera, el único genio maligno posible sería la misma historia de la humanidad.

¿Quién es el genio maligno? Claramente es la hipótesis de la duda radical. O sea, la capacidad que tenemos como seres humanos de pensar que nada de lo que se nos presenta como real, lo sea. Todo puede ser de otra manera. Pero lo más importante es que si bien fuese cierto que todo puede ser de otra manera, la cultura humana construye el

sentido de las cosas al revés: como si todo tuviera que tener un sentido único. Hay una tendencia humana a privilegiar lo estable frente a la inestabilidad propia de las cosas. Una tendencia que puede rastrearse en la necesidad de afianzarse o de afirmarse en algún punto fijo frente a un devenir que en su fluencia nos atemoriza, nos angustia, nos da vértigo. Con lo cual, volvemos a la pregunta: ¿por qué lo humano necesita aferrarse a lo estable si todo es inestable? ¿Por qué lo humano ha buscado siempre algo que en su firmeza y en su trascendencia, nos coloque en otra parte que aquí? ¿Por qué no alcanza? ¿Por qué si esto es la existencia, no alcanza? Incluso si la respuesta tuviera que ver con el miedo a la muerte, a lo que termina, a lo que se extingue, la pregunta continuaría viva: ¿por qué incierta razón hay en el ser humano una tendencia a no contentarse con lo que hay y a buscar por oposición lo que no hay? ¿O es tan fácil y todo se reduce simplemente a suponer que si fuéramos inmortales, ansiaríamos morir? Nada es fácil. Y menos con tanto sueño. El colectivo se detiene en una estación de tren. «Quilmes», grita el chofer. Pero entonces no va para La Plata. Me fallaron los puntos cardinales. Siempre estuve convencido de que el colectivo se dirigía hacia el sur, pero iba para el norte. De golpe, todos se bajaron y me quedé solo con Hugo. Nadie subió en la estación. Seguimos camino a Capital. De regreso. Siempre de regreso. ¿Habrá otra cosa que un regreso? ¿No estamos de alguna manera siempre retornando? Y la pregunta crucial: ¿A dónde? No sé, pero empiezo a reconocer algunos sitios y recobro por ello cierta tranquilidad. Igualmente, nunca hay que dejarse estar frente a la amenaza del genio maligno.

El genio maligno es una figura literaria, por no decir mitológica, en el sentido de constituir casi un lugar necesario en nuestras tensiones filosóficas. En ese sentido según el cual, el mito nos delimita una comprensión del ser. Nos «delimita» significa que nos marca los contornos, los confines, el horizonte. El mito del genio maligno o la hipótesis de la duda extrema se encuentran dentro del mundo de lo posible, y es más, constituyen la condición de posibilidad de nuestro ser en el mundo. O sea; nuestro ser en el mundo se manifiesta incluyendo al genio maligno como posibilidad: siempre que nos pensamos, lo hacemos incluyendo la posibilidad de que todo sea de otra manera. Hay un desarrollo en la razón occidental a lo largo de la historia que fue desplegándose en una cada vez más insistencia en la radicalidad de la duda. Así, hacer filosofía es antes que nada agudizar la duda hasta sus máximas consecuencias, y es más; suele verse como una filosofía incompleta aquella que no puedo superar sus propios presupuestos. Inclusive también en los casos de aquellos sistemas que afirman que no se puede pensar sin supuestos. Si hacer filosofía no fuese ejercer el golpe de la pregunta como forma de apertura, ¿en qué se convertiría? ¿Puede una filosofía contentarse? ¿Puede detenerse en algún momento?

El colectivo no se detuvo nunca en los últimos minutos. Creo que ya no hay nadie en la calle. La gente duerme. Necesita recobrar fuerzas para volver a trabajar al día siguiente. Siempre me gustó esa manera de pensar según la cual, no solo hay algo oculto, sino un interés manifiesto. No solo se trata de encontrar el fundamento oculto, sino de comprender que ese ocultamiento responde a un interés concreto según el cual hay personas que se benefician engañando al resto. Hay una diferencia importante entre creer que todo puede ser de otra manera y creer que hay alguien concreto que hace que todo sea de otra manera. Es una delgada línea que separa una filosofía emancipatoria de la contingencia y una filosofía de la alienación. La figura del genio maligno es mucho más efectiva. Pensar que hay alguien que nos está engañando da riendas sueltas a nuestra capacidad expiatoria:

siempre es mejor que la culpa la tengo otro y lo más semejante ontológicamente a mí. Pero lo cierto es que, si por otro lado concebimos que el ser mismo se nos presenta desde la diferencia y que su sentido está diferido, en esa idea que Derrida llama con el nombre de *différance*[103], el problema se potencia al mismo tiempo que se diluye. Quiero decir; es mucho más fácil y conducente suponer un enemigo que nos engaña a suponer que la forma misma de lo real es el engaño. En el primer caso hay salida. En el segundo, hay que repensar todo de nuevo.

34. Pienso, luego existo

Pero Descartes va por otro lado. Retoma una argumentación que ya estaba presente en San Agustín[104] y que teje una conexión esencial entre la certeza y la subjetividad. Hay tantos conceptos que parecen tener que ver con lo mismo y que, sin embargo, podemos diferenciar a través de pequeñas diferencias. Los conceptos de verdad, certeza, evidencia, incluso el de realidad, muchas veces se usan indistintamente, cuando se podría realizar una sistematización de sus diversos significados y sus distintas concepciones dependiendo del sistema filosófico que sea. De acuerdo al tipo de definición que demos de la verdad, la idea de certeza se nos presenta en su diferencia. Por ejemplo, si entendemos a la verdad como una correspondencia entre las ideas (o palabras) y las cosas, la certeza vendría a poner el acento en el acto por el cual el sujeto se apropia de la verdad. Si la verdad por correspondencia funcionase, entonces cada vez que hay correspondencia o adecuación entre las palabras y las cosas, el sujeto alcanzaría una certeza. Pero el problema es que el criterio de verdad por adecuación deja muchas cuestiones sin resolver; en especial la posibilidad de asegurar de modo definitivo un acceso objetivo a la realidad con la que se supone que las ideas o palabras se corresponden.

Siendo así, la cuestión se invierte. La idea de certeza estaría abandonando a priori su capacidad de garantizar un acceso a la realidad objetivo: la certeza es siempre del sujeto y el sujeto puede estar convencido de una verdad aunque esta no pueda terminar de comprobarse en los hechos. Y no estamos hablando de verdades hipersubjetivas indemostrables de individuos sueltos, sino que cuando hablamos de certeza y subjetividad, hablamos de certezas de época construidas por todo el dispositivo de conocimiento existente; y de una subjetividad general que intenta representar las formas de conocimiento del ser humano de su tiempo. No se trata de relativizar la certeza como lo opuesto a la verdad objetiva, confirmándose así dos polos: uno puesto en la objetividad y el otro en la voluntad del sujeto humano; sino en poder delimitar en todo caso, cómo se construyen las verdades. Sea objetiva o no, una verdad es dispuesta por el sujeto. O sea que siempre hay un acto de construcción subjetiva —que no significa individual, sino que significa «por parte del ser humano»—, incluso aunque lo que conforme como verdad pretenda ser un reflejo de la objetividad.

Siento calor. Es extraño porque están todas las ventanillas abiertas. No sé quién se dedicó a abrir ventanillas en invierno, pero peor es no entender por qué siento calor si es otoño y entra frío. Mi cuerpo funciona como un sistema. Si siento calor, todo el resto del organismo responde a esa sensación. Mis acciones se derivan además de esta primera certeza: si siento calor, me saco la camperita que llevo puesta o me abanico. Partimos de una primera certeza y luego todo un conjunto de situaciones se derivan de ella. ¿Pero no es falsa esta primera certeza? ¿No es otoño y hace frío? Si con un termómetro midiéramos la temperatura ambiente, sabríamos si hace frío o hace calor, ya que se supone que esta

medición nos describiría la temperatura de manera objetiva. En general, el discurso de la ciencia se presenta como un discurso informativo que enuncia proposiciones cuyo único propósito es la representación mimética de lo que ocurre en la realidad. Y por eso, un termómetro mide la temperatura. La medición nos habla el lenguaje cuantitativo de la ciencia que, en tanto cuantitativo, no debería estar de ningún modo tergiversado por la subjetividad.

Volvimos a la subjetividad. ¿Hace frío o hace calor? ¿Pero busco una respuesta que pueda trascender la subjetividad? O dicho de otro modo, ¿habrá alguna afirmación que trascienda la subjetividad? La medición de la temperatura supone un criterio de verdad por correspondencia, pero mi sensación del calor o del frío parte de otro tipo de concepción de la verdad. Estamos en presencia de algo muy rico en filosofía que se produce cuando se pone en evidencia la compulsa entre dos definiciones de un mismo concepto. Según el termómetro hace frío, pero yo siento calor. ¿Por qué? No importa. Tendré un problema corporal o de salud o lo que sea, pero hay una contradicción entre el calor que siento y el frío que hace. O peor, yo siento que hace calor y no que hace frío pero que yo siento calor, porque lo que yo siento, lo objetivo como si fuera una propiedad de las cosas. ¿Hace frío o hace calor? O dicho de otro modo, ¿habrá alguna verdad que no sea en realidad producto de una certeza?

Me engañen los sentidos o no me engañen. No lo sé. No lo puedo resolver. Esté soñando o no lo esté. No lo sé. No lo puedo resolver. Me esté confundiendo el genio maligno o no. No lo sé. No lo puedo resolver. Y sin embargo aunque no pueda resolver estas tres cuestiones, hay algo, dice Descartes, de lo que no puedo dudar. No puedo dudar, de que estoy dudando. Y si dudo, pienso. Y si pienso, existo[105].

Pienso, luego existo. Una certeza. ¿Una verdad? ¿Debe detenerse aquí la filosofía? ¿Debe detenerse alguna vez la filosofía? ¿Debe detenerse el colectivo alguna vez? Parece que va volando. Nadie lo para o si lo hacen, el chofer no los toma en cuenta. No lo sé. No alcanzo a observar. Lo único que tengo en claro es que suceda lo que suceda, me sucede a mí. O sea, yo soy el sujeto que padece todos estos acontecimientos, mucho más allá de que sean o no sean ciertos. Hay una certeza y es que todo esto me pasa mí. No importa si el chofer no se detiene intencionalmente o si nadie está parando el colectivo. Esto es algo, en definitiva, potencialmente posible de comprobar. Pero lo que es indudable es que sea un caso o el otro, soy yo quien lo está percibiendo. Son datos de la realidad que hacen sentido en mi relato, en la autopercepción que tengo de mí mismo observando estas situaciones. ¿A quién engañan los sentidos? ¿Quién está soñando? ¿A quién confunde el genio maligno? A mí. A alguien. Alguien hay a quien le suceden todas estas cosas. Ese alguien puede estar soñando, puede estar siendo engañado, pero es alguien. Hay un yo que relata y en ese acto es afectado. Hay una primera certeza: yo que estoy dudando, estoy pensando. Y si estoy pensando, yo soy. Incluso, esto que creo que es dudar, tal vez no lo sea. Igual no importa, porque esté dudando o no lo esté, esto que supongo que es estar dudando, lo estoy haciendo yo. Hay una primera certeza: en tanto esté pensando, yo soy. ¿Qué soy? Ese ya es otro problema…

Es una certeza porque parece incuestionable. En realidad, si la duda es el método,

entonces solo la indubitabilidad me garantiza la certeza. Llego a la certeza, la construyo. Busco lo incuestionable cuestionando todo. La duda metódica es una duda que en el fondo construye, y construye lo único que hay que construir: una certeza. Con una basta. Es más: es mejor que sea una, así se garantiza un sistema deductivo que reduzca toda diferencia a ese primer principio. «Pienso, luego existo» es una certeza para quien lo enuncia porque parece claro y evidente que algo tiene que haber para que después ese algo piense o haga lo que sea. El carácter de esta certeza no es deductivo o demostrativo, sino intuitivo. ¿Pero qué es la intuición? Y sobre todo, ¿cómo funciona esta intuición racional?

El camino es más que interesante. Cualquiera que piense cualquier cosa, se da cuenta antes que nada que lo que está pensando, lo está pensando antes que nadie él mismo en su intimidad. Incluso las supuestas grandes verdades del universo fueron en su momento pensadas por alguien que luego las objetivó y que luego la humanidad las aceptó o nos fue impuesta. No importa. *Lo que importa es que cualquier saber empieza siempre en una primera persona que entiende algo de una manera y luego sale o no al campo a demostrar, comprobar, experimentar, pero antes que nada se produce un primer momento de autoconciencia donde el sujeto se evidencia a sí mismo pensando.* Esa interioridad radical llego a su punto extremo: puedo dudar de todos los «contenidos», pero de lo que no puedo dudar es que acá hay alguien pensando —equivocadamente o no— estas cosas. Y si hay alguien o algo pensando, eso que soy yo, por lo menos, existe. Toda la cuestión posterior va a definir el curso de la filosofía moderna. La discusión se centrará en la entidad de este *yo que piensa* y que da cuenta que entonces es algo. O más bien se va a centrar en discutir qué es ese «algo» que el yo es: ¿es una cosa?, ¿es material, espiritual? ¿Es la conciencia? ¿O es inconsciente? ¿Es finito? ¿Cuáles son sus límites? ¿No es en realidad más bien la idea tradicional de alma, pero secularizada?

Lo cierto es que la filosofía se ha emparentado con la duda como un modo de cuestionamiento extremo que conduce finalmente a una primera certeza. Podemos decir que el cuestionamiento alcanza una respuesta. No se trata de poner en cuestión todo, sino de utilizar esta disposición para arribar a aquello que siempre ha definido la labor de la filosofía: la verdad. Es una duda constructiva, pero justamente por ello, ¿no pierde algo de su naturaleza? ¿Se puede llegar a un final de la duda? ¿No es al revés un ejercicio de permanente creación de nuevas perspectivas? O dicho de otro modo, ¿hay un punto final para la duda o siempre hay nuevas perspectivas que ponen en cuestión la perspectiva dominante? Mucho depende de nuestra concepción de la verdad y la certeza. Por eso, esta delimitación del horizonte es previa: si hay un punto final, la duda solo tiene sentido como herramienta, método o medio. ¿Pero si no lo hay? ¿Y si seguimos inquiriendo y hallamos detrás otro detrás? Otro detrás que no está más abajo, sino al costado. Y al costado hay otro costado y otro costado y otro.

Creo que me dormí y soñaba que iba como saltando paredes, pero en posición horizontal. Como si el mundo hubiera invertido su posición y fuésemos rizomas interconectados con otras raíces que se van desplegando sin fin. El chofer me está gritando. Dice «retiro». ¿Qué es retiro? ¿Me tengo que ir? Tardo en recuperar mi cerebro: llegué a Retiro. Me bajo en la Plaza de los Ingleses. Sigue siendo de noche. Escucho una sirena. No las del mar, sino las de la calle: policías, bomberos, ambulancias. No lo sé. ¿Vuelvo a casa?

¿Al final solo se vuelve a casa? ¿Pero entonces «casa» es el destino final? ¿«Casa» es el origen y el final? ¿El origen y el final son la misma cosa y en el medio viajamos? Estoy cruzando Libertador y entrando a la Plaza San Martín. ¿Ahora qué hago? ¿Se terminó el viaje? Y si se terminó, ¿solo se trata de volver a casa? ¿O sea que nos pasamos creando problemas filosóficos para volver a la comodidad del hogar que es de donde salimos y a donde volvemos siempre? ¿Qué es «casa»?

35. Desapropiación

Tal vez toda filosofía tenga que vérselas antes que nada con sus propias zonas de comodidad. Una comodidad entendida no como renuncia sino como presupuesto. Vuelvo sobre el origen de la filosofía en tiempos de crisis. La crisis origina siempre la pregunta por los límites, pero lo desafiante es ir contra los límites cuando estos funcionan correctamente. Poner todo en duda cuando todo se derrumba es lógico y necesario. El tema es poner todo en duda cuando todo anda perfectamente. ¿Para qué? Quizá para disolver siempre esa pretensión que poseen los paradigmas de instalarse como sentido común.

Una casa es un paradigma. Partimos de un marco, de un orden, pero otra cosa es que ese presupuesto de sentido exprese, refleje, represente la verdadera esencia de las cosas. Es más, obviamos en ese argumento que la representación mimética de lo real supone asimismo un paradigma, ya que tenemos que demostrar que el ser humano pueda con cualquiera de sus herramientas de conocimiento reflejar la realidad tal como ella es. Y además deberíamos demostrar que una demostración expresa una verdad. Y además, y además, y además.

Giorgio Agamben recupera de la palabra paradigma su etimología de «ejemplo»[106]. Los ejemplos son siempre singulares y marcan una relación conceptual horizontal. El paradigma remite a otro paradigma que no está ni afuera ni abajo, sino de costado. Una significancia que perdimos en la medida que la noción de paradigma fue cada vez más mentando la idea de un marco, de una cosmovisión y casi siempre invisibilizada. El paradigma no es más que una figura que nos invita a recorrer una traza parecida, nos ofrece un itinerario posible. No quiero volver a casa porque sé que a las pocas horas deberé comenzar mi tarea cotidiana, pero sobre todo no quiero volver porque la reconozco contingente y como tal solo me inspira el deseo de abrir la puerta y que el afuera la transforme. No se puede hacer filosofía desde la casa y mucho menos en la comodidad de la casa. *No se puede hacer filosofía desde la comodidad.* La misma idea de morada comparte su raíz con idea de moral, en el sentido primigenio de costumbres. Mis costumbres, aquello que me ha conformado en lo que soy. Costumbres que nos marcan, costumbres en las que estamos arrojados, pero que al mismo tiempo podemos mover, en la medida en que salgamos de la morada, abramos la puerta.

¿Qué es sobre todo la filosofía sino una incitación a salirse de uno mismo? ¿Qué es la filosofía sino un propio ir asumiendo nuestras propias limitaciones, pero sobre todo viéndolas propias y viéndolas limitaciones? Quiero decir con esto que, lo que suele suceder en ese aspecto más bien conservador, más bien perseguidor de cierto remanso, es que lo humano difumine las fronteras entre lo propio y lo real, entre los límites propios y los límites reales. Confundir la morada con el mundo es hacer pasar mi propia interpretación como si fuese una descripción de las cosas. Por eso, salirse de uno mismo es mucho más

que un discurso sobre la tolerancia, ya que supone antes que nada ir visualizando cierta desnaturalización de lo real, cierto descentramiento. El problema no es tanto la inaceptación del otro como diferencia posible, sino la aniquilación del otro en la medida en que hago de morada el mundo entero, el ser, la verdad, el todo. Fuera del *todo* no hay nada. Si mi casa es el mundo, lo único que resta es la nada misma, o para peor, lo extraño, lo monstruoso, lo invasor, lo extranjero.

Me siento en un césped extrañamente bien cortado y me sobresalto con un sonido cerca de mi oreja. Es un perro pequeño. Lo veo grande de edad y un poco cansado, tal vez enfermo o tal vez con mucha calle. ¿Tendrá alguna enfermedad? ¿Me contagiará alguna porquería? «Me contagiará», como si la especie humana anduviera por la naturaleza desparramando amor y paz y respetando los ciclos de las cosas. Me tira un lengüetazo. Me da asco. Algo tierno sin embargo me provoca en su revolcarse en el pasto, pero ni bien observo sus genitales vuelvo a sentir la extrañeza y me alejo. Pero no logro levantarme. No me responden las articulaciones. ¿Estaré viejo? El perro se me tira encima y siento el peso de su cuerpo mientras me lengüetea. Logro tomarlo por la cintura y correrlo de costado. Otro costado. Se calma. Nos calmamos. Estamos en una tregua. Queda sentado a mi lado, mientras ambos miramos el horizonte que no es más que la Torre de los Ingleses de la Plaza Retiro. El perro jadea. Yo también. ¿Será su idioma? ¿O será todo idioma humano un jadeo? ¿No es el habla un mero reflejo instintivo dotado de un misticismo insoportable? ¿Pero no éramos solo texto? ¿Y el perro? Su otredad es en demasía para nosotros. Bolivianos, coreanos, yemenitas. La otredad avanza, ¿pero un perro? Salirse de uno mismo, ¿pero hasta dónde?

36. El escepticismo como filosofía

Llevar la duda hasta el final. Y cuando el final llega, llevarla más allá aún. La filosofía una vez más deja entrever un aspecto religioso, sobre todo en tanto su radicalidad pone entre paréntesis también a la racionalidad. Cuando la racionalidad es puesta en duda, hay una zona de incertidumbre que coquetea con el agnosticismo. No saber. Seguir preguntando. Hay filosofías y religiones que se detienen y deciden postular un credo a la seguridad. Tal vez la única cuestión del ser humano sea la inseguridad, ya que es lo que pone en tensión nuestra finitud con su impulso a traspasarla.

El miedo.

¿No nace toda filosofía en definitiva del miedo a la muerte, del terror a que la cosa se acabe, del pánico a sabernos un don sin origen ni propósito? ¿Pero por qué el miedo? El perro también tiene miedo y también lo expresa con su *phoné*[107], con un sonido muy similar al nuestro, materialmente parecido al nuestro, pero que no llega a ser palabra. La voz que todavía no es palabra. ¿Pero no es toda palabra antes que nada voz? ¿No somos todos perros?

Hay otra forma de la duda que no alcanza nunca un final, sino que oblicuamente está siempre saltando hacia el costado. La filosofía así no tiene respiro. Se convierte en una maquinaria de dislocación de todo lo que hay, y sobre todo, de todo lo que se dice sobre lo que hay, y sobre todo, de sí misma.

Hay un señor que parece borracho que está cruzando mal la avenida. Por suerte no hay nadie a esta hora de la noche aunque siempre aparece algún motociclista o aventurero que intenta probar la velocidad de su vehículo y su osadía. El señor que parece borracho (un poco por sus movimientos, pero podría tratarse simplemente de alguien descuidado) enfila ahora bien direccionado para la otra orilla, cuando se escucha el ruido fuerte de unos motores. Una clásica picada con dos automóviles a todo lo que da, viniendo desde el lado de Córdoba hacia Retiro. El hombre que parece borracho se detiene. Se detiene a sabiendas de lo que está haciendo. Gira su cuerpo y sonríe, observando cómo los automóviles se dirigen hacia él. Alguien grita detrás de mí. O de costado. No llego a distinguir. No puedo hablar. Alcanzo a abrazar al perro en el momento en que se escucha el golpe seco, un crujir de huesos, un ruido que nunca había escuchado en mi vida. Casi estoy viendo el alma abandonar el cuerpo. Veo humo: ¿el humo del alma? Mi mente se nubla.

Se cuenta que Pirrón acompañó a Alejandro Magno hasta la India y que a su regreso decidió retirarse para siempre[108]. Se había encontrado con los gimnosofistas, los sabios desnudos, que con su praxis diluían cualquier sentido del pensamiento conceptual. El estoico Zenón dirá a propósito del suicidio del sabio hindú Calano: «Prefiero ver a un solo

indio quemado a fuego lento que aprender abstractamente todas las demostraciones que se desarrollan acerca del sufrimiento»[109]. Un cuerpo quemándose evidentemente enseña más sobre el sufrimiento que cualquier teoría, pero paradójicamente el pensamiento teórico en su distancia y mediación surge para explicar el dolor y en ese acto disiparlo. La teoría aleja, aunque también ordena, pero el dolor es el dolor cuando se siente. Y allí, las palabras parecen tener su límite. Un límite ni siquiera corporal, sino carnal. El cuerpo todavía nos permite pensar cierta metafísica. La carne tiene olor. Se pudre. Se abre. Se hiere. Se muere. Se come.

Hay toda una serie de corrientes filosóficas griegas que comienzan a desarrollarse en el siglo IV a. C. que van a llevar la duda hasta el extremo, pero que a diferencia del pensamiento cartesiano, entienden que no hay un punto firme de donde finalmente asirse para reconstruir el mundo. El mundo está siempre deconstruyéndose, desmontándose, quebrándose. O, como diría Derrida, toda interpretación —que es lo único que hay— siempre es deconstruible. Todo lo que se diga siempre es deconstruible. En todo caso, lo indeconstruible excede a la palabra. El dolor del sabio hindú quemándose con fuego para entender el sufrimiento marca un límite a lo posible y nos abre el espacio de lo imposible. Solo en ese acto incomunicable, el dolor alcanza su máxima verdad. Pero esa verdad solo es posible como imposible.

¿Qué es el escepticismo? ¿Qué es la duda escéptica? Es una indagación infinita. Infinita significa en este contexto que nunca se acaba o que se termina con la muerte de uno. O sea, que nunca se llega a una primera certeza. O sea, que no hay certezas. O que la única certeza sea que no hay certezas con lo cual no hay certezas. O si hay certezas, no hay manera de llevarla a la palabra, dado que la palabra incurre en todas las series de contradicciones y aporías típicas del pensamiento binario. O sea que si hay certezas, son inciertas. O son ciertas, pero a un grado de percepción que escapa a la palabra, y es difícil denominar certeza a un tipo de saber incomunicable e inexpresable. Pirrón llega al escepticismo a través de un camino radical que es en general aquel que transitan los escépticos para negar la posibilidad del conocimiento. El carácter provisorio de todo saber, amparado en la conciencia de imperfección de lo que nos rodea, nos lleva a concluir que de nada podemos afirmar nada en términos absolutos. Es decir que, hay una instancia última en la cual siempre habrá la posibilidad de seguir dudando. ¿Y cómo no podremos seguir dudando si no sabemos cuál es el origen ni sabemos cuál es el final? O dicho de otro modo, ¿no es el carácter finito de nuestro ser fundamento suficiente para comprender que no es posible enunciar ningún tipo de afirmación absoluta? Solo lo absoluto puede afirmar absolutos.

Se va agolpando gente. Si algo faltaba para que la noche se agrandara era un accidente. La pregunta interior, sin embargo, me captura: ¿habrá muerto? Es más que evidente que está muerto, pero uno siempre deja abierta la posibilidad. Mi amigo el perro está en otra cosa. Ronronea con mi rodilla. ¿Sienten los perros? ¿Sienten igual que nosotros? ¿Por qué siempre la pregunta «igual que nosotros»? Como si el «igual que nosotros» legitimara algún saber. ¿No será el único gran problema que tenemos que resolver ese «igual que nosotros»?

El perro sale ladrando hacia un grupo de jóvenes que viene bajando corriendo por la plaza para ver el accidente. Ya hay gente alrededor del cadáver. ¿Por qué se habrá dejado atropellar? Se suele colocar a la supervivencia casi como un límite final. Hasta parecería que naturalmente tenemos una predisposición a sobrevivir. Pero es famosa la idea de Camus: «El único verdadero problema de la filosofía es el suicidio»[110]. O sea, traspasar el límite.

Si al final de la búsqueda encontramos un profundo hiato entre las palabras y las cosas, lo único que nos queda por hacer es sospechar de todas aquellas problemas que pretenden estar hablando en nombre de las cosas. Se invierte el planteo. El escepticismo no es una actitud quejosa, sino profundamente radical en su persecución gnoseológica. Saber es saber y no es posible legitimar un saber a medias. Frente al saber a medias, lo único posible de afirmar es nada. Por ello, se vuelve un ejercicio de desenmascaramiento, ya que si el saber absoluto es imposible, solo nos queda como tarea evidenciar la treta de aquellos que ostentan hablar en nombre de lo imposible.

¿Habrá muerto o no habrá muerto? Ya llegó la policía y cerró la calle. Mi amigo el perro ahora sí se acerca al lugar del accidente. Todo puede ser puesto en duda en realidad. Mis sentidos me indican que el pobre hombre ya murió, pero puede no ser así. Podría levantarse en este mismo instante y no estoy hablando de que estamos soñando y es de mañana en mi habitación, sino de la posibilidad de que este hombre, a pesar del ruido que escuché, esté todavía vivo y se parase o simplemente siguiera vivo pero agonizando. El escéptico no da nada por supuesto y nunca se termina de conformar con ninguna evidencia; sobre todo porque a ninguna la acepta como tal. Ahora llega una ambulancia. ¿Habrá muerto? No quiero acercarme. Todo indica que sí. Veo trasladar el cuerpo en una camilla, pero a cara descubierta. Si está a cara descubierta, entonces está vivo. Claro pensamiento de alguien que ha visto mucho cine. Por ahí solamente se olvidaron de taparle la cara. Por ahí el enfermero está dormido o se acaba de pelear con alguien y trabaja a desgano. O por ahí a alguien le conviene demostrar que en realidad este buen hombre murió en el hospital porque se está librando una guerra entre enfermeros de ambulancias y enfermeros de hospitales, con lo cual todo se reduce a tratar de encajarle el muerto al otro. Demasiado escepticismo cansa. Es cierto; ¿pero demasiada confianza?

El sofista Gorgias[111] sostenía los siguientes tres enunciados que demostraba debidamente:

1) Nada existe.

2) Si algo existiera, igual sería impensable.

3) Si fuera pensable, igual sería inexpresable.

Todo un manifiesto en contra del sentido común que indica consecutivamente que a) Todo lo que existe, existe. b) Todo lo que existe se puede pensar. c) Todo lo pensable es posible de ser puesto en palabra.

Ir en contra del sentido común parece ser un propósito de la filosofía, aunque el sentido común de por sí suponga una filosofía en sí misma. Sin embargo decir que «nada existe» parece ya como demasiado, como un acto de provocación que choca contra lo más intuitivo de nuestro aquí y ahora. Salvo que volvamos una vez más al sueño y a esos giros argumentativos. O que nos perdamos en disquisiciones sobre la diferencia entre nada y la nada que de por sí es un debate más que interesante. El escepticismo trabaja en estos casos con los movimientos y desplazamientos de los conceptos. En la medida en que de cualquier cosa se pueda crear una problemática, dado el carácter imperfecto de la existencia que siempre deja algo abierto, entonces la afirmación «todo lo que existe, existe» es falsa, o por lo menos cierta algunas veces y otras no. Si puedo dudar a veces de la evidencia de lo evidente, en el fondo no hay ninguna certeza que se sostenga. Es decir; aunque mucho de lo que nos rodea sea cierto, en la medida en que también puede ser puesto en duda, esa certeza es problemática. A tal punto que tiene mucho más sentido pensar que todo lo que nos rodea puede ser de otra manera, a pensar que las cosas son tal como se nos presentan. Puede estar muerto o no. El perro me puede entender o no. Esta duda pone en cuestión la base misma de cualquier sistema de conocimiento.

Tenemos tres ámbitos en interconexión entre sí: la realidad, el pensamiento y el lenguaje. Los suponemos por separado, que es lo que el sentido común indica. Y si tuviéramos que gradarlos, lo haríamos siguiendo cierta filosofía tradicional del siguiente modo: la realidad es más abarcativa que el pensamiento que a su vez es más abarcativo que el lenguaje. Se supone que no hay una correspondencia o coincidencia ontológica entre las palabras y las cosas, o por lo menos, es lo que nuestra cultura viene sosteniendo mucho antes del «nada hay fuera del texto». Incluso tiene su lógica.

Nombremos cosas del mundo: mi amigo el perro, la calle, el no sabemos si vivo o muerto recientemente accidentado, la Torre de los Ingleses, esta moneda de un peso, la palabra «amor», la palabra «palabra». Como se intuye, las palabras son un subconjunto más junto a otros subconjuntos de cosas que hay en el mundo. Hay mucho más en el mundo que palabras y por ello el conjunto de las palabras es menor al conjunto de las cosas que hay. Claro que para hablar de las cosas que hay, necesitamos las palabras, de modo tal que aunque el conjunto de las cosas que hay sea superior al de las palabras, siempre encontraremos para cada cosa que hay, una palabra. Sin embargo, entendemos que para cierto sentido común, hay muchas más cosas en el universo de lo que mi pensamiento puede asimilar, así como hay muchos más conceptos, pensamientos, sensaciones, sentimientos, de lo que mis palabras pueden mencionar. Por eso, si lo que pienso siempre es menor a lo que hay, entonces existe mucha realidad absolutamente por fuera de mi conciencia. Diríamos que existe una infinita realidad por fuera de mi conciencia, ya que es inconmensurable lo potencialmente existente frente lo que mi mente entiende como posible.

La misma situación se reproduce la relación entre el lenguaje y mi conciencia. Ese conjunto de palabras posibles llamado el lenguaje, que además se encuentra completamente condicionado a una de sus múltiples articulaciones por acción de la gramática, ni por asomo puede expresar todo lo que sucede en mi interioridad, intimidad, conciencia, inconciencia, alma, yo, cuerpo, como quieran. Como ahora que siento un profundo estado de angustia, perplejidad y creo que de ansiedad también, frente a lo que estoy observando, pero que sin

embargo no puedo terminar de definir. Algo me está pasando que cuando lo traspongo a la palabra, lo reduzco. Mucho se «cae» en el pasaje entre lo que siento y lo que digo. Las palabras generan un conjunto de combinaciones posibles que encorsetan toda la expansionalidad (tuve que inventarla) de sensaciones que hay en mí. En realidad estoy sintiendo muchas cosas ahora, y mucho tiene que ver con el miedo a la muerte. En realidad, con mi miedo a la muerte que calculo será diferente al miedo a la muerte en-cada-caso-suyo de cada quien. Pero este cúmulo de sensaciones confusas y dispersas que solo coinciden en surfear por delante de esta equis vacía que se supone que soy yo, lejos está de verse traducida de modo literal por estas palabras: «Siento angustia».

Lo peor es que siento angustia, pero la angustia que siento lejos está de verse expresada en la frase «siento angustia».

El perro viene volviendo a mi lado, mientras la ambulancia parte raudamente con la sirena a todo lo que da. La policía permanece un tiempo más conversando con quien manejaba el automóvil. Veo a un perro regresando, a una ambulancia yéndose y a unas personas conversando. Lo hago oración: «Mientras el perro regresa, la ambulancia se va y unas personas permanecen conversando entre sí». Se supone que esta oración es una descripción fiel y literal de la realidad que está enfrente de mí. Pasan dos de los jóvenes que venían bajando por la plaza a mi lado. Los detengo y les pregunto qué están viendo. Me miran raro primero, pero casi sin dudar dan cumplimiento a mi pedido: «La calle vacía por culpa de un muerto que ya no está». Además la realidad es antes que nada un conjunto ilimitado de relaciones, trazas, tramas, complejidades, donde hay colores, formas, figuras, partes, totalidades. ¿Cómo podría el lenguaje describir todo lo que hay? Todo lo que hay aunque sea aquí adelante. ¿Cómo podría el lenguaje describir? Ya la misma idea de descripción es problemática. ¿Realmente creemos que las palabras pueden describir algo? ¿No se lo podría pensar al revés? ¿Y si el lenguaje no fuese más que un dispositivo cerrado con sus propias normas y leyes que aplicado a lo real sirve eficientemente para darle un sentido a las cosas, prolijo, ordenado y funcional?

Gorgias sostiene que si el lenguaje no describe lo que pienso, y mis ideas no reflejan lo que hay, entonces nada existe; que es como decir, de nada puedo estar seguro. El escepticismo lleva la duda al extremo y de esa manera genera otro dispositivo hermenéutico para comprender la realidad. Se diferencia del tipo de filosofía que busca denodadamente los principios fundacionales de todas las cosas con el objetivo de sistematizar un saber que se corresponda con los hechos. Es que en primer lugar aquello que denuncia el escepticismo es como una hipocresía epistemológica que consiste en suponer —en lo que se ha llamado pensamiento metafísico— que detrás de los fenómenos que se nos presentan hay un orden que lo sostiene. En realidad, la evidencia fenoménica no permite a priori decidirnos por un orden inmanente o por un devenir anárquico, ya que lo que se nos manifiesta son retazos, fragmentos, particularidades que, dependiendo de la carga previa con que vayamos a ellos, comprenderemos conformando leyes, regularidades o uniformidades. Y allí sí, en segundo lugar, el escepticismo cuestiona la posibilidad de alcanzar una certeza definitiva.

Los sofistas, la sofística, no es más que esa conciencia. En su versión más mercantil,

hacen de la ausencia de verdad una forma de acumulación de poder y de dinero, ya que «si Dios no existe, todo está permitido»; pero esta anarquía ontológica puede derivar en dos consecuencias opuestas: o bien en el acrecentamiento de poder de algunos, o bien en una emancipación libertaria. Si no hay verdades, puede suceder que algunos hablen en nombre de ella, o bien puede suceder que se acepte esta condición y entonces se comience a dislocar un paradigma que suponía que sin la verdad, todo se derrumbaba. En realidad lo que se derrumba son esas idolatrías que se fueron gestando o gestionando durante tanto tiempo y este vacío desestabilice tal vez una realidad erigida según el interés de pocos y el perjuicio de muchos. Se suele tener una visión bastante negativa de los sofistas ya que en su contienda contra Sócrates, además de haber contribuido a su muerte, son colocados en un lugar procaz, ambicioso y exento de valores humanos. Pero lo que está en juego aquí es justamente el humanismo como filosofía. ¿No ha sido y sigue siendo el ser humano, sujeto y objeto de lo real, el gran responsable de los bienes y males de este mundo? Pero sobre todo, ¿no se ha puesto a sí mismo demasiado en el centro? Mejor me voy con el perro.

37. Sofística

Una filosofía que descentre al «hombre» y lo recupere humano, viviente. Una filosofía de lo viviente. Una filosofía que vaya contra sí misma; o por lo menos que en su deconstrucción pueda también comprender la trama que la hace. Una filosofía que profundice la contradicción de saber que sus propias herramientas no son transparentes, sino que la transparencia misma es otra de las perspectivas posibles. Una filosofía que descentre la naturaleza humana y que por ello tenga antes que nada que descentrar la idea misma de naturaleza. Una filosofía que se descentre a sí misma y de ser necesario se suicide. Una filosofía espectral.

¿Habrá una filosofía de los perros, canina, inhumana, posthumana, prehumana o animal?

Este perro no se me separa. Me mira a los ojos fijamente, como si quisiera decirme algo, o tal vez me esté diciendo algo y no lo entiendo, o no lo sé escuchar. ¿Qué es la otredad sino aquella posibilidad que nunca vislumbramos como posible? Aquella posibilidad que siempre fue para nosotros una imposibilidad. Lo invisible, lo no tomado en cuenta ya que ontológicamente no concebimos posible habilitar una escucha para quien en nuestra concepción, ni siquiera posee lenguaje o como decía Heidegger es «pobre de mundo»[112]. Si toda filosofía trata del ser humano, entonces el perro se queda afuera, pero si la filosofía trata de lo viviente, entonces el que el perro se quede afuera se convierte en un problema filosófico. ¿Pero cómo descentrar lo humano? ¿Y para qué?

Recapitulemos. Estamos con la duda como origen de la filosofía. Y la duda en su versión escéptica nos lleva a cuestionar todo con tanta radicalidad que hasta podemos cuestionar la misma entidad del género filosófico. Y sobre todo, de quién enuncia y a quién está dirigida la filosofía: ¿será lo humano o será algo más trascendente de lo que lo humano es parte? Simplemente darnos cuenta que hay una obsesión de lo humano con lo humano, nos abre nuevas perspectivas, como, por ejemplo, pensarnos filosóficamente pero a partir de otras categorías como las de vida, animal o viviente. En este sentido la radicalidad de la filosofía logra inclusive excederla a sí misma y la duda se vuelve así un ejercicio de dislocación permanente. Los jóvenes empiezan a jugar con el perro. Lo hacen correr de un lado para otro y cansarse. Siento que el perro se me acerca para pedirme que lo salve de estos chicos. Uno de ellos me pregunta si el perro es mío, si es de mi propiedad. ¿Es que la vida tiene propietarios?

Los sofistas de alguna manera son la expresión de un mundo griego, específicamente ateniense, en plena crisis. Una crisis que se exacerba con la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y que evidencia ciertas fisuras en el sistema democrático vigente. La democracia ateniense ayuda mucho al desarrollo de la filosofía ya

que fomenta el debate, la argumentación, el diálogo, pero al mismo tiempo provoca una revisión de los fundamentos mismos de la política y de su relación con sus fuentes éticas. Filosofía y democracia son dos categorías que se entrelazan estrechamente, pero resulta necesario siempre en esta relación repensar la cuestión de los límites. Dice Derrida que la democracia se realiza democratizándose[113]; y del mismo modo la filosofía se expande en la medida en que se sobrepasa a sí misma. Pero los sofistas obviamente pasan a la historia como mercaderes del saber o mercenarios del conocimiento que a cambio de una buena paga o de un buen pasar eran capaces de renunciar a la búsqueda de la verdad y a dedicarse a enseñar cualquier cosa, o mejor dicho, «a hacer pasar por débil el argumento más fuerte y por fuerte el más débil». Renunciar a la búsqueda de la verdad es de por sí un concepto problemático, ya que una vez más nos obliga a volver sobre el tema de la existencia o inexistencia de un absoluto. O peor; si no hay una verdad, sea para ganar dinero o sea para lo que sea, no hay otra forma de saber que no sea el de la sofística. Y además, muchos de los sofistas partían de ciertas posibles certezas que en realidad, eran más bien posiciones contrarias a las ideas vigentes y establecidas. Pero lo interesante es que la sofística pone en el centro de la escena la discusión abierta. Se debatía en las calles, en la plaza pública. Una democracia tiene que lidiar con la complejidad y artificiosidad de discursos que buscan ser convincentes para los ciudadanos. Habría que pensar si es posible comulgar una idea fuerte de la verdad con el desarrollo de una sociedad democrática y plural.

«Sí, es mío», respondo y miento. ¿Pero qué es decir la verdad a la hora de afirmar la propiedad de una vida? Respondo y miento. ¿No es toda respuesta una impostura? ¿No es toda propiedad una mentira?

38. Cinismo

No quiero ponerle nombre. Nos vamos marchando por la vereda del ferrocarril de avenida Libertador. Mi perro es bastante cariñoso, atlético y muy inteligente. Sabe cruzar las calles, aunque mete el hocico y la lengua en todos lados. Tengo hambre y sueño. Comparto de alguna manera estas sensaciones con él. Los perros también tienen hambre y sueño. Se dice que a los filósofos cínicos[114] se los llamaba así, ya que el término «cínico» puede derivar del griego *kyon*, perro.

El siglo IV en Grecia fue un siglo muy rico en novedades intelectuales, pero sobre todo de fuertes mixturas, en especial con el liderazgo de Alejandro Magno, que no solo unificó al mundo griego generando un encuentro entre las mismas culturas helénicas tradicionalmente fragmentadas, sino que además con sus viajes promovió el reconocimiento de nuevas filosofías, sobre todo orientales. Y con la muerte de Alejandro y la crisis del imperio, toda esta diversidad cultural va a obsesionarse con la búsqueda de la salvación, conformando filosofías eclécticas muy radicales.

En la crítica al decurso de los acontecimientos humanos, se anota el *cinismo*, cuyo nombre no denota aún esa condición más bien moderna de un ser humano que utiliza cierto encono o profundización de la debilidad del otro para lastimarlo, supuestamente con un objetivo pedagógico. El cinismo se presenta en la Antigüedad casi como un grito de protesta que intenta salirse de lo que consideran el principal promotor de la decadencia humana: la cultura. El perro viene orinando ruedas de los automóviles, una por una. Un poco de orina aquí, un poco allá. Se ve que se divierte o tiene problemas renales. De uno de los automóviles sale ofuscado se ve que su dueño, alertado por la acción del canino. Me increpa y rápidamente le aclaro que no es mi perro (¿pero no lo era hacía unos minutos?).

Se cuenta de Diógenes que comía carne cruda, se masturbaba en público, deambulaba por las calles desnudo, insultaba y no acataba ninguna de las normas de buena convivencia. No acataba. Tal vez toda la esencia del cinismo griego se halle en su intento de desujeción de las normativas instituidas. Si hay una norma es la de la naturaleza. Por ello, intentan todo el tiempo un retorno a la naturaleza, imitándola, actuando como animales, despojándose de todo indicio de humanidad; en todo caso, recuperando para lo humano su aspecto más originario que en su perspectiva se asocia a lo animal.

Toda la radicalidad del cinismo está centrada en hacer de lo humano un recorrido de degradación. Hay una zona viva en el ser humano que se va perdiendo por efecto de la cultura. Hay en todo caso, previamente a la constitución como cultura humana, la conciencia de ser parte de algo más general: lo viviente. Lo viviente como previo a lo humano. O lo humano como una de las formas de lo viviente. En todo caso, lo viviente comienza un proceso de deterioro producto de su culturización.

La diferencia específica del ser humano, esto es, el modo en que va desplegando su particular tipo de racionalidad es lo que en definitiva lo aleja de sus otras perspectivas posibles, en especial aquella que lo armoniza con el resto de la naturaleza. Es importante recalcar esto ya que la forma dominante en que lo humano se relaciona con la naturaleza en la cultura occidental es en la forma de enfrentamiento. Un enfrentamiento ontológico, donde se supone que la naturaleza se vuelve un gran reservorio de materiales para que el ser humano —el hombre como especie— utilice a su gusto y conveniencia. Este enfrentamiento violenta a la naturaleza y según los cínicos está tan instituido que solo se puede salir neutralizando la violencia con otra tipo de violencia: ante la razón, la sinrazón.

«Perro de mierda» es el concepto que el conductor del auto vomita sobre la estela dejada por el viviente canino que sale corriendo hacia adelante atemorizado por los gritos. La noche y el frío templado del otoño hacen que el olor a orina se huela peor. No entiendo el enojo de este hombre preocupado por una rueda que se ensucia ahora con la orina de mi perro, pero ¿no está incesantemente la rueda ensuciándose en su contacto con la calle? ¿No es el destino de toda rueda contaminarse con el contacto con el asfalto? ¿Y no está el asfalto sucio, abierto al cielo, recibiendo las ruedas con sus propias asquerosidades? Asco, suciedad, ¿de qué estamos hablando? El perro orina libremente mientras nosotros tenemos que encerrarnos en un habitáculo pequeño porque nos da vergüenza que otro ser humano que padece la misma ontología que yo, nos observe descartando lo mismo que él debe descartar. La única diferencia entre la suciedad del perro y la nuestra es que nosotros la negamos. Los cínicos ven en esta negación una de las formas de una negación más estructural que es la negación de aquello que nos constituye antes que nada como parte de la vida de la naturaleza. Por eso, si hubiera que buscar, o mejor elegir algún responsable, claramente el cinismo lo va a concentrar en aquel aspecto que mejor diferencia al ser humano del resto: el *logos*. Restaurar lo humano implica deshumanizarse. Hacer chocar lo humano contra sí mismo. Desandar el camino que nos ha conducido a constituirnos en este tipo particular de humanidad que antepone lo propio a lo ajeno, lo individual a lo genérico, lo estratégico a lo abierto. Volver a ser humanos despojándonos de lo humano.

El conductor me sigue insultando mientras habla mediante un audífono con su celular que no veo y al mismo tiempo gesticula hacia alguien que se encuentra adentro del automóvil. Una catarata de sonidos que se supone conforma un lenguaje pero que en este momento y en ese coro a destiempo, resulta incomprensible. Quiero volver hacia mi perro, pero este hombre se me abalanza. Me toma de la remera con gesto prepotente y le huelo la borrachera. No es violento el gesto, sino torpe. Se escucha tan fuerte el audífono que distingo la voz de una mujer como si estuviera cantando. Entre las vociferaciones creo entender que hace muy poco tiempo se le había muerto su perro de toda la vida. Comienza a sollozar hasta que cae de rodillas a mi lado. El sollozo se hace llanto y su tristeza es insoportable. Dice que no puede vivir así. Tanto dinero, tantas cosas y lo único que él amaba de verdad —su perro— se había muerto de viejo. Ya era su hora. Ya era muy grande. No se entiende por qué los perros no viven el mismo lapso temporal que los seres humanos, no se entiende por qué se muere. La muerte, siempre la muerte que es siempre la muerte de los otros, de mis otros.

Casi como si nos hubiera escuchado mi perro había retornado y ya estaba frotándose

en el hombro de este hombre que más rompía en llanto y más lo abrazaba al animal. El problema es la inconciencia de suponer que todo dura para siempre, pero sobre todo que la vida es una cosa y puede disponerse de ella en la sistematización típica de cualquier objeto. Todo se reduce a lo mismo: lo que vive, muere, pero quiere seguir viviendo. Del interior del automóvil se asoma por la ventanilla una mujer con los ojos muy pintados. Está sentada en el lugar del conductor. Me invita a subir. Un calor importante me sube hasta la cabeza. Abajo mío el amor entre el hombre y el perro ya es definitivo. Ambos salen corriendo jugueteando como niños. No se entiende quién es el niño y quién es el perro. Claro, el juego. El juego subvierte toda identidad. ¿Pero a qué juega esta mujer? ¿Por qué invita a un extraño? ¿Quién es el extraño? Yo, el extraño.

Se cuenta que cuando Alejandro Magno llegó a Atenas, como en todas las ciudades que iba anexando a su proyecto imperial, quiso saber dónde se hallaba la sabiduría del lugar. No se sabe si con intención de sorna o realmente porque así lo creían, le indicaron que el más sabio de Atenas era Diógenes, el cínico. Claro que Diógenes andaba desnudo haciendo sus cochinadas por allí, insultando a todo el mundo y militando por la destrucción de toda cultura. Alejandro lo buscó y lo encontró justo tirado en el suelo junto a un tonel donde dormía, tomando sol. Se dice que ahí mismo Alejandro lo aduló comentándole que según los atenienses él era el hombre más sabio de la *polis*, y que por ello, lo quería premiar. Le dio carta libre para que pidiera lo que quisiera. «Pídeme lo que quieras que te lo daré», dicen que le dijo Alejandro parado junto a Diógenes arrojado desnudo en el suelo. Diógenes levantó la vista, lo miró fijo y le respondió: «Te pido una sola cosa: que te corras porque me estás tapando el sol». Los soldados amagaron con detenerlo, pero Alejandro los disuadió diciendo: «Si no hubiera nacido Alejandro, me hubiera gustado ser Diógenes». ¿Pero por qué? ¿Qué anhelamos en ese gesto? ¿Qué nos evidencia el cinismo o cualquiera de sus manifestaciones posterior a lo largo de la cultura occidental? ¿Por dónde pasan nuestras utopías? ¿Por qué celebramos desde cierto ideal el dejar de hacer cosas, el suspender nuestro pacto con la cultura, el abandonar la preeminencia de la razón? O peor, si así fuera, ¿por qué lo sostenemos solo a la distancia como un ideal?

Subí al automóvil. La mujer más bien joven me recibió con un gesto como de complicidad y aceptación y arrancó intempestivamente. Ni siquiera miré para atrás para ver la reacción de aquel hombre que igualmente seguía jugueteando con el perro.

39. Las situaciones límites

Se suele cuestionar hasta qué punto puede considerarse al cinismo una filosofía cuando justamente parte de la abolición de todo discurso teórico y de toda fundamentación de sentido. La filosofía matándose a sí misma. Hacer filosofía ya no como un ejercicio del pensamiento sino como un ejercicio, una práctica de vida.

Hay un uso muy extendido y cotidiano del término «filosofía» equivaliendo a estilo de vida y que se acompaña con prácticas concretas como una dietética, una erótica y hasta ejercitaciones corporales casi gimnásticas. Lo cierto es que al llevar el cuestionamiento hasta su máxima radicalidad, la filosofía corre el riesgo de negarse a sí misma o a lo sumo plantear perspectivas tan heterodoxas que parecería que de filosofía no tienen nada. Y sin embargo correr riesgos. Una marca casi de origen del quehacer filosófico. O en definitiva, ¿qué estoy haciendo adentro de este automóvil que avanza raudamente por avenida Libertador hacia el norte? La filosofía como estilo de vida. Me quedan resonando esas palabras.

La mujer fuma, pero va muy rápido para mi gusto. No termino de comprender su estilo. Tiene algo de oscuridad, pero como atrasado en el tiempo. Como si hubiera salido de un boliche punk a fines de los años ochenta. Es rubia, pero su peinado es tan marcado que parece llevar peluca. ¿Y si es una peluca? No me habla. Ni siquiera cuando me invitó a subir. Fue solo un gesto. Y ahora solamente fuma y maneja muy rápido. Lleva puesta como una campera negra. No logro discernir. Pero lo que obviamente me llama la atención son sus piernas. No termino de entender dónde termina la pollera o si tiene solo puesta la campera. Imposible. Unas medias en red negras que no se mueven porque la mujer no se mueve. Ahora maneja con una mano. Cada vez más rápido. ¿Por qué no me mira? En realidad, mejor que no me mire y que siga observando el camino. Casi no hay tráfico por Libertador, que ahora ya es Figueroa Alcorta. Tengo miedo, pero no puedo hacer nada, salvo que le pida que se detenga y me baje. Pero no puedo. No quiero. Pasaría de una situación indeseada a otra indeseada. ¿Y si al final solo se trata de que la última de las situaciones, o sea la actual, sea la menos indeseada?

Vivimos en situaciones. Hay toda una discusión en filosofía sobre la naturaleza del ser humano, pero en especial sobre la posibilidad de pensarnos por fuera de las situaciones. Como si hubiese una naturaleza humana que para ser justamente naturaleza, como sinónimo de esencia, no debería verse condicionada por las diferentes formas en que luego esa esencia acaece en el mundo. Si nos comparáramos con un triángulo, entendemos rápidamente que la definición de triángulo no depende de su facticidad, o sea de su existir en situaciones concretas. Otra cosa es que después veamos un triángulo dibujado y lo reconozcamos en situación. Esta modalidad más bien metafísica de pensar, supone una escisión entre una posibilidad de darse las matrices o esquemas de las cosas y después su

encarnación en el mundo concreto que siempre implica una caída. Esta separación es clave ya que permite colocar a la verdad como algo que se sustrae a la lógica del tiempo y del espacio, y al ser humano como una especie de pensamiento puro que logra alcanzarla. Si la esencia del ser humano trasciende la corporeidad y materialidad de lo real, entonces en cualquier esquema posible siempre va a ser posible definir lo humano por fuera de toda situación. Y como un triángulo tendremos que estar separando lo propiamente humano de lo que lo contamina. Sin embargo, vivimos en situaciones. ¿No es también la convicción de no vivir en situación una situación posible? El problema con creer que lo humano excede el vivir arrojado a situaciones es que entonces nos captura una profunda convicción de omnipotencia. Creemos que lo podemos todo, ya que nada ni nadie creemos que nos condiciona. ¿Pero lo podemos todo? O peor, si sabemos que no lo podemos todo, ¿por qué suponemos que sin embargo sí? Va cada vez más rápido. Creo que nos vamos a matar.

Igual vamos a morir. El día puede ser hoy, pero mejor que no sea. Mejor que no sea nunca, en realidad, y mucho menos por causa de un accidente evitable. Hay algo en la energía de esta señorita que me cae bien. Transmite como una distancia, un descompromiso con lo cotidiano que la lleva a un compromiso mayor con otras dimensiones de la existencia. No sé por qué se me ocurre todo esto en estos pocos minutos y con el automóvil yendo a toda velocidad.

Los estoicos sostenían la presencia de dos órdenes de realidades:

1) Aquellas que dependen de mí.

2) Aquellas que me exceden, en el sentido de que frente a ellas no puedo hacer nada.

Me vuelvo impotente. Todo el tiempo vivo en situaciones, todo el tiempo hay circunstancias en las que me encuentro arrojado y que muchas veces escapan a mi voluntad, pero sobre todo al campo de mi acción. Hay situaciones que dependen de mí y otras que no. El gran tema es qué hago con cada una, o dicho al revés, cómo hago para no mezclarlas y frustrarme. Voy a morir. No depende de mí porque en algún momento todos nos morimos. Voy a morir si esta mujer se accidenta. Depende de mí porque podría pedirle que me deje bajar, por ejemplo. Pero no se lo pido. Entre pedirle o no pedirle que se detenga se juega mucho de mi destino. O por lo menos, de lo que yo creo que es mi destino. Sobre lo que depende de mí no solo puedo sino que debo actuar. Hacer obra. Operar. O en todo caso deberé responderme en principio por qué intervine o decidí no hacerlo. Lo que no tiene sentido, dicen los estoicos, es preocuparme por aquello que me excede. Aquello que más allá de mi voluntad, deseo o esfuerzo, no depende de mí. Por ejemplo, morirme. Pero en general. Morirme accidentado ahora en algún gran sentido depende de mí, pero morirme en general no. Esta diferencia es crucial para darme cuenta dónde poner la preocupación y dónde no. Y por eso, agregan los estoicos, puedo alcanzar o no la felicidad. ¿Pero quién metió a la felicidad en todo este entuerto?

En realidad el problema es la perturbación. Tal vez la felicidad no sea más que poder dominar los cruces extraños de nuestra conciencia, y en especial su propensión a avasallarlo todo, a ir siempre más allá de sus límites. ¿Pero no se trataba de ello la filosofía? Los cruces

extraños de nuestra conciencia, implica asumir nuestras propias limitaciones. Quizá todo el problema se reduzca a esta cuestión: sabernos limitados y que esa misma conciencia, nos inspire a seguir buscando. Una aporía irresuelta o que escapa a la resolución efectiva. Sin embargo, los estoicos intentan romper la angustia que se produce al ser conscientes de esta situación aporética y apuestan por una resolución emocional: si no lo podemos todo, disolvamos nuestra omnipotencia. Es que el problema son los existenciales, ya que en algún punto saber que una película termina o que un helado se come y ya, no es algo que genera preocupación. A lo sumo si me gusta mucho el helado, me quedaré con ganas de ir por otro. Pero con la muerte no es tan fácil. O con el dolor, o incluso con el amor. Con todas aquellas cuestiones que no dependen de mí. Si dependen, puedo actuar y en todo caso, si sale mal, la sensación de frustración es otra. Pero si no dependen, estoy ya de antemano yendo por algo que de por sí no puedo resolver. ¿De qué sirve enojarme porque llueve si yo no puedo detener la lluvia? ¿De qué sirve angustiarme porque alguien muy querido se nos muere, si la muerte es un hecho irresoluble? ¿De qué sirve tener miedo si el volante está en manos de esta mujer? En realidad sirve para poder actuar. Aquí sí debo actuar y pedirle que pare o asumir las consecuencias. ¿Cuándo depende de mí y cuándo no? Parece fácil y sin embargo…

El asombro es origen de la filosofía y la duda es origen de la filosofía. Frente al asombro esgrimimos argumentos que sin embargo por ser varios y en contradicción nos infunden las dudas existenciales más extremas. Como no hay un único fundamento, dudamos; y la duda permanente nos lleva a un tercer origen de la filosofía: las situaciones límites. La duda es la prueba de que no lo podemos todo y allí nos percatamos de nuestras limitaciones. ¿Qué es una situación límite? Son aquellas situaciones inmanejables de modo inmediato que nos hacen tomar conciencia de nuestra finitud, del carácter imperfecto de la existencia. Son situaciones que nos limitan o nos hacen visualizar las fronteras de nuestras potencialidades. El problema es que en la cotidianidad opera el olvido y vivimos creyendo que todo es posible. O peor, que todo es posible para nosotros. Las situaciones límites se nos presentan como martillazos o cachetazos para que volvamos a hacer centro en el lugar que lo humano ocupa en la naturaleza. Debo comer. Tengo que respirar. Necesito dormir. Tres acciones biológicas necesarias para los cuerpos y sin embargo tan naturalizadas que no solo las olvidamos sino que les quitamos toda posibilidad de hacer diferencia.

¿Quién podría estar disfrutando, por ejemplo, del acto de respirar? Yo, en este momento. Es que esta señorita creo que levantó vuelo. Nunca fui tan rápido y tan descuidado en un automóvil, aunque por suerte hasta ahora no hubo ninguna situación específicamente peligrosa. Por eso en las situaciones límites se exaspera una falencia. Y aunque vivamos en situaciones, las límites cuando acaecen nos arrojan de frente a la conciencia de finitud. Estar a punto de morir me hace revalorar el acto de respirar, en especial porque puede pasar que dentro de unos pocos minutos ya no respire. Romperme una pierna permite revalorar la acción de caminar que en sí misma no nos representa nada, ya que caminar para nuestro pensamiento binario y utilitario es siempre caminar hacia algún lado. Salvo cuando ya no puedo caminar y esa privación y ese extrañamiento hacen que la acción comience a volverse importante en sí misma. De nuevo; estoy por morirme por culpa y gracia de una mujer desconocida y en este acto tomo conciencia de mi carácter mortal, de mi estar arrojado a la mortalidad, de ser una entidad que perece. O sea, se me presenta la muerte. O sea, se me presenta la filosofía.

Las situaciones límites son también un origen de la filosofía porque tomando conciencia de estar siempre en situaciones y sobre todo en situaciones que nos limitan, irrumpe una vez más la pregunta. ¿Por qué? ¿Por qué tenemos que morirnos? ¿Por qué así, de este modo? ¿Por qué todo? ¿Por qué hay cuando pudo no haber habido nada? Y ahora en serio, «¿por qué vamos tan rápido?», llegué a articular y parece que mi voz hizo que la mujer volviera sobre sí misma y comenzara a bajar la velocidad. Se redobló el silencio y en eso paró de golpe. Estábamos en los Bosques de Palermo, casi con la escarcha de la última noche o la primera mañana. La verdad da igual con la circularidad de los días.

Nos sentamos en el pasto mojado. Ahora sí se empezaban a observar las primeras claridades, pero muy tenues. Teníamos todavía una media hora de noche. Esta vez no necesité saber el nombre o inventarle alguno. Sentía algo muy extraño: estaba un poco preocupado, un poco nervioso, pero al mismo tiempo como atrapado, pescado, obnubilado por alguien que no había proferido una palabra. Nada hay fuera del texto y por eso solo anhelamos ese afuera que no hay. Si entre las palabras y las cosas hay un abismo y todo es palabra, entonces nos queda ese imposible de realidad perdida por algún lado. En definitiva, si nos asumimos finitos, o bien nos concentramos en lo que hay, o bien negamos la finitud e inventamos una zona ilimitada con recetas para alcanzarla, o bien comprendemos nuestra imposibilidad y dejamos por un rato de hablar para habitar el silencio. ¿Habitar el silencio? ¿Pero no es silencio? ¿Qué nos puede decir el silencio? O más bien, tal vez esa nada que no se escucha nos haga repreguntarnos: ¿qué están diciendo en realidad hoy nuestras palabras? ¿Pero al final son nuestras? La mujer sigue sin hablar y sigue fumando mirando para el cielo hasta que lentamente comienza a acercar sus manos a las mías. Un dedo toca mi dedo. Otro. Y otro. Siento su mano en mi mano. Creo que por primera vez en la noche recuerdo que tengo cuerpo, ¿pero no se hace filosofía con la mente? Y la mente, ¿no es cuerpo?

40. Filosofía, amor, inmortalidad

Son muchos y muy diferentes los libros de Platón donde aparece pensándose la idea misma de la filosofía. De hecho, Giorgio Colli toma partido por Platón cuando tiene que postular el origen histórico de la filosofía[115]. Es que en realidad es el primero del que tenemos más o menos una obra sistemática escrita.

En *El Banquete*, la historia de Penía y Poros es fundamental, ya que coloca a la filosofía en ese lugar intermedio que nunca tiene que cerrar. Una fractura. Pensarnos como una fractura que está siempre intentando que encajen planos inencajables. El amor es intermediario entre la sabiduría y la ignorancia. O en todo caso, surge desde la ignorancia y tiende hacia la sabiduría. Por eso ni el ignorante ni el sabio, dice Platón, son filósofos, ya que ambos están bastante ciertos en sus posiciones, mientras que el filósofo busca algo que no posee[116].

La filosofía y el amor no mantienen un vínculo accidental, sino esencial. El amor conduce necesariamente a la filosofía, ya que amar en última instancia es ir en busca de la inmortalidad y esta solo se puede alcanzar en el saber absoluto. En el acto inicial por el cual alguien encuentra bella una mano, un tocar, una sensación, inicia una búsqueda en el otro o en lo otro dominada por la idea de belleza, pero sobre todo con el deseo de conseguir fundamentalmente la trascendencia. La mano, el rostro, el cuerpo son disparadores de una necesidad de hallar una respuesta al sinsentido de la muerte; o en otras y similares palabras, al sinsentido de la existencia (ya que termina). La inmortalidad es la única manera de calmar la angustia que se produce cuando las situaciones límites nos hacen conscientes de nuestra finitud. O como dice Miguel de Unamuno, no sabemos por qué queremos ser inmortales, pero lo deseamos[117]. El sentido trágico de la existencia es así de simple: saber que va a suceder igualmente lo que no queremos que suceda. Pero no queremos. Amando el cuerpo de alguien, amamos los cuerpos. Amando el alma de alguien, amamos las almas. ¿Y qué son las almas en general sino el saber? Si amar es buscar la inmortalidad, entonces es amor al saber. El amor y la filosofía son la misma cosa.

Es una mujer la que le relata a Sócrates la historia de Penía y Poros y todas estas ideas sobre el amor. Y no solo una mujer, sino también una sacerdotisa. Se llama Diotima de Mantinea[118]. No se sabe si existió. Se cree que no. También es una mujer la pitonisa que le responde a Querefonte, amigo de Sócrates, la pregunta por quién es el más sabio de Atenas. El oráculo de Delfos en boca de su pitonisa[119]; o sea, Apolo en boca de otra mujer, dice «Sócrates». ¿Pero por qué? ¿Por qué el oráculo elige a Sócrates como el más sabio de Atenas habiendo tanta gente pretendidamente sabia? Sócrates no entiende el mensaje del oráculo y decide salir a investigar, a descubrir el enigma de Apolo. ¿Por qué a mí? Ella se me acerca lentamente y roza su cara con mi cara. Me encanta su perfume que no es perfume. Ya las manos, ya los rostros. ¿Por qué a mí? Atenas está plagada de sabios y sin

embargo el oráculo elige a alguien cuya personalidad consistía en romper con lo que todos hacían. Peleado con los sofistas, no aceptaba cobrar por la enseñanza y daba clases a sus alumnos caminando por las calles escuchando siempre, e interviniendo para que aquello que escuchaba se pensara a sí mismo. Para Sócrates la filosofía es un diálogo porque antes que nada es un intento de apertura a esa diferencia que el otro me puede proveer. Solo en el diálogo, aquello de lo que parto puede ser abierto en la medida en que objetivo mis ideas, la pongo en circulación, las entramo con otras ideas para que vayan mutando y creando lo nuevo. Incluso cuando pienso por mí mismo, supuestamente aislado, estoy dialogando, ya que hay un yo que habla y otro yo que escucha, y entre ambos van construyendo nuevos sentidos para seguir dialogando. ¿Pero por qué a mí? Siento su boca cerca de la mía. El olor denso a la saliva de una noche larga y unos labios secos que sin embargo se humedecen como si supieran que van a besar. ¿Qué es un beso? ¿Qué es esa apertura extraña que nunca cierra, comisuras siempre irregulares, intercambio de placeres? ¿Por dónde pasa eso? ¿Qué es lo que me atrae? Sócrates no puede detenerse y quiere saber la razón de la elección. Entiende entonces que tal vez el dios lo estaba poniendo a prueba y parte con sus alumnos a interceptar a los supuestos sabios del momento. Así, los grandes prohombres de la época van cayendo frente a la oratoria de un Sócrates que les demostraba que gran parte de la sabiduría que ostentaban, no tenía fundamento. Pero lo peor es que buscaba dialogar con los prohombres sobre aquello por lo cual ellos sobresalían: por ejemplo, debatir qué es la valentía con el jefe del ejército. Es que está claro que una cosa es manejar una técnica y otra cosa conocer sus fundamentos conceptuales.

Esta experiencia de acercamiento entre los cuerpos me sobreviene con mucha intensidad y hasta claridad emocional, pero lejos estamos de poder explicar psicobiológicamente sus causas. ¿Por qué me atrae su perfume, su calor? No lo sé, ni me importa. Pero los interpelados por Sócrates no podía aceptar su derrota dialéctica y fueron acumulando enojos y motivaciones varias para deshacerse de este filósofo transgresor que iba destruyendo a todos los supuestos sabios sin afirmar él cuál era entonces el sentido de lo interrogado. Eros es hijo de Poros y Penía: tiene la estructura para buscar algo que sin embargo lo excede siempre. Nuestra conciencia, sostenía Kant, puede pensar cualquier cosa, sobre todo aquello que la niega o la trasciende; pero un conocimiento válido es otra cosa. Hace falta que la estructura de nuestro entendimiento interactúe con algo real, con algo fáctico. No es lo mismo pensar que conocer. Por el primero lo humano puede siempre sobrepasarse a sí mismo; por el segundo lo humano es consciente de sus límites. Su lengua en mi boca marcó la transgresión del límite. Alguien que no habla me compartía lo previo a la palabra. ¿O no salen los besos del mismo lugar que el lenguaje?

En el método socrático encontramos un buen ejemplo del ejercicio filosófico. Se suele dividir el método socrático en dos: *refutación* y *mayéutica*. Refutar filosóficamente los preconceptos de otros, por un lado; y por el otro, demostrar que cualquiera puede encontrar cualquier respuesta. La filosofía casi como una pedagogía. ¿O no es en definitiva una propuesta de ejercicio del pensamiento? O mejor, ¿o no es la docencia en última instancia confirmar un espacio para que el pensamiento fluya?

Recapitulemos. Me están besando. No entiendo nada y ni bien mi mente busca entender algo, creo que el resto del cuerpo se rebela y la disuade. Debe haber alguna

relación entre la belleza y el silencio. Se supone que Diotima le explica a Sócrates que el amor no es otra cosa que la búsqueda de un faltante, la plenificación de una carencia. Y el principal faltante del ser humano es nuestra imposibilidad de vivir para siempre. Por lo tanto, amar es una forma de buscar la inmortalidad. Ese escozor, ese cosquilleo inicial por el que comenzamos a amar a alguien en concreto se va transformando con el correr el tiempo en algo más grande: amar es una manera de vencer a la muerte. Nos ejercitamos para morir amando. O haciendo filosofía que es una de las formas del amor. Es un beso muy largo, pero estoy como distraído del tiempo. Voy sintiendo su cuerpo acomodarse junto al mío como si los cuerpos enteros se besaran. ¿Estar fuera del tiempo? ¿No tiene que ver eso con la inmortalidad? El problema es que la inmortalidad es siempre un después. No se da en este mundo. No es una inmortalidad anclada en la mortalidad, sino que en los planteos platónicos, aunque con zozobras dependiendo del libro, se parte de lo que se conoce como dualismo ontológico; o sea, hay dos mundos. Uno está acá; el otro más allá. En este somos mortales, en el otro, inmortales. Es cierto que en *El Banquete* parecería que Platón reduce la inmortalidad a la reproducción y continuidad de la especie biológica, y por otro lado a la producción de obras para que se eternicen las ideas. Pero en la *Apología de Sócrates* y sobre todo en el *Fedón*, la Teoría de las Ideas o el dualismo ontológico es manifiesto, aunque paradójico. Y de esta paradoja, Sócrates define su método y sale a pelearse contra el saber/poder de la época.

La paradoja. Si hay dos mundos y yo estoy atascado en este, ¿cómo puedo hablar del otro? Si hay dos mundos y el otro es imposible, ¿cómo puedo describirlo? Si hay dos mundos y el otro es perfecto, ¿cómo puedo desde esta imperfección referirme a él? ¿Cómo se puede hablar de la verdad si aquí son todas interpretaciones? ¿Cómo se puede hablar en nombre de lo real si aquí solo postulamos conjeturas? ¿Cómo hablar del alma desde el cuerpo? ¿Cómo hablar del alma si mi lengua es cuerpo, mi boca es cuerpo, mi saliva es cuerpo? Todo lo que pueda decir sobre lo que me está pasando, no es lo que me está pasando. Hay algo aquí que está sucediendo que me arrebata. ¿Qué me arrebata? No es casual que esta fuerza venga del mismo origen de donde viene la palabra, pero sin palabra. No será mi primer beso ni será el último. Tal vez entonces no sea un beso. Si hay dos mundos, como sostiene Platón, y solo cuando nos morimos podemos pasar al otro que es el real y verdadero, debo poder fundamentar de alguna manera que todo lo que se diga de este otro mundo esté justificado. ¿Pero cómo? ¿Por qué creerle a alguien que desde la materialidad y corporalidad de este mundo, me hable del otro donde no hay ni materia ni cuerpo? La única manera de que sea posible es que quien me habla haya estado previamente en el otro mundo. Más difícil aún de convencerme, pero este es el camino que toma Platón.

41. El método socrático: la refutación

Hacer filosofía es en gran parte un ejercicio de refutación. Cuando Sócrates se enfrenta a sus contrincantes, dialoga minuciosamente con ellos e intenta derribar uno a uno sus argumentos. Este juego con la palabra supone todo el reglamento propio del lenguaje con sus diferentes normativas y sus incorrecciones. En definitiva, las batallas dialécticas suponen el funcionamiento de todo un sistema de reglas que definen quién está venciendo y quién perdiendo, aunque muchas veces la realidad quede de lado. Claro que Sócrates, supuestamente, se distinguía de los sofistas porque todo este dispositivo argumentativo estaba solamente destinado al hallazgo de la verdad. Y por eso hay un aspecto en la labor socrática puramente disolvente, cuyo objetivo no es otro que desenmascarar la pretensión de monopolio de la verdad por parte de los que ostentan ser los dueños del saber de la época.

Desenmascarar en nombre de la verdad puede ser una manera de repetir la misma impostura que se está cuestionando. Por eso hay un aspecto del quehacer filosófico que se concentra únicamente en tomar los argumentos de los que afirman una supuesta certeza, para ir viendo sus posibles contradicciones y sus posibles absurdos. ¿Qué es el amor? (¿Por qué ni bien un beso me descoloca ya empezamos a hablar del amor?) ¿Es un impulso sexual? ¿Una reacción química? ¿Una dimensión de trascendencia? ¿Un retazo del amor de Dios al mundo? ¿Una manera de sobrevivir? Cualquiera de estas respuestas que podamos dar por ejemplo a esta pregunta, podrá ser seguramente refutada. Como puede ser refutada cualquier respuesta en la medida en que todo lo que decimos no es más que una posible interpretación o construcción discursiva entre muchas tantas otras. Obviamente algunas correrán con mayor ventaja, pero aun en estos casos, siempre se puede vislumbrar el horizonte de otro paradigma o plano o perspectiva desde el cual articular una posible refutación. Si contesto la pregunta por el amor desde la ciencia, se la puede refutar desde la religión. Si contesto la pregunta por el amor desde el arte, se la puede refutar desde la psicología. El problema es que no hay un espacio de convergencia común que pueda dar una respuesta unívoca. Pero la cuestión mayor es que, lo haya o no lo haya, lo que siempre hay, son personajes, fuerzas, clases, que hablan en nombre de ese unívoco. Si alguien conoce la verdad, entonces todo el resto de las afirmaciones que se dicen son claramente falsedades con cierto poder de convencimiento. Y si la verdad no existe, entonces a la inversa, el deber de la filosofía es ejercer una resistencia a través de la sospecha y la refutación permanente de aquellos que se apropian de ella para sojuzgar al resto de las interpretaciones posibles.

Refutar no es más que encontrar argumentos que derrumban el argumento del otro. Pero no es tan simple. Se podría refutar desde el autoritarismo que, aunque parezca una broma, muchas veces se aplica, en especial por haberse borroneado bastante la línea que separa al que tiene autoridad del que es autoritario. Este último necesita negar la voz del

otro, simplemente prohibiendo sus argumentos en nombre de cierta naturalización jerárquica del tipo: «te faltan años de estudios», o «de este tema vos no sabés nada», o bien, «los jóvenes no tienen experiencia», o bien, «tenés que haber pasado por la experiencia para opinar». Este tipo de refutación no tiene validez pedagógica, que es lo que persigue Sócrates porque no genera en el refutado ningún acto de aprendizaje. En todo caso, podría asumir su supuesta inferioridad, sacar su cuaderno de notas, anotar la información que le brindan y aprendérsela de memoria. En la refutación, sin embargo, se busca otra cosa. Por eso nunca es directa. Se la lleva con ironía, palabra griega que significa «disimulo», casi como un rodeo, donde lo que se busca es que aquel que cree saber, implote contra sí mismo haciendo estallar su conocimiento seguro en mil pedazos. Para ello resulta más que necesario la utilización de la ironía en un sentido amplio; esto es, como un camino por el cual en un diálogo vamos llevando al futuro refutado a que por sí mismo vaya haciendo consciente sus propios errores, o en todo caso sus propias zonas ambiguas. A través de preguntas capciosas y debates que no parecen tener que ver con lo que se está directamente discutiendo, es posible llevar al interlocutor a que incurra en flagrante contradicción o posiciones absurdas. Y en ese momento, en ese proceso, va sintiendo el desmoronamiento de sus preconceptos casi sumido en una vergüenza pedagógica, ya que comprende por sí mismo el origen de su equivocación, o bien podríamos decir que asume que sus argumentos pueden verse tirados abajo por cualquier dispositivo argumentativo que sepa encontrar los aires y fisuras que toda afirmación posee. En ese único momento se produce la catarsis[120], un *insight*, la purga de todo «error», el sacarse de encima aquellos saberes infundados a partir de los cuales se asentaba la supuesta superioridad de conocimiento. Se asume que no sabemos nada.

42. Solo sé que no sé nada

Todo lo que pueda decir de este beso es refutable porque en el fondo todo lo que se pueda decir de este beso, no es este beso. Todo es refutable porque el ser mismo se nos presenta siempre en sus diversas interpretaciones. Todo es refutable porque nadie tiene la verdad. Nuestro propio aparato comunicacional posee todos los elementos para que cualquier argumento pueda ser desarmado. Sócrates emprendió esta gesta y en muy poco tiempo se fue poniendo a todo el poder ateniense en contra. No era muy grato cruzarse con Sócrates que en nombre de una supuesta misión encargada por la divinidad se dedicaba a destruir concretamente todas las fundamentaciones que los supuestos hombres de sabiduría enunciaban para mostrar su jerarquía. Pero gracias a esta acción Sócrates lentamente comienza a entender el quizá mensaje de Apolo, también el dios de la palabra.

Cuando temía que la situación se diese, se dio. Es como que no quería que nunca nos separásemos las bocas para verla de frente. Temía que su rostro me incendiara aunque ya era todo fuego. Finalmente nos desprendimos y quedamos a solo centímetros frente a frente. No es que no supimos qué decir sino que elegimos el silencio sabiendo que cualquier cosa que dijéramos, no era lo que queríamos decir.

Tal vez, sostiene Sócrates, el dios nos quiso mostrar que todo aquel que se cree sabio y hace alarde de poseer la sabiduría, nos está engañando y puede ser fácilmente desactivado. «¿Por qué Apolo me eligió a mí?», se pregunta Sócrates. Porque en el accionar socrático, en su apuesta por el diálogo con sus alumnos, en su manera de interpelar argumentativamente, se muestra incesantemente un compromiso con la apertura a lo que irrumpe y nos transforma. Sócrates sabe que no sabe nada en sentido absoluto, sino que en todo caso su sabiduría es la de saber que solo estando abierto al contacto con el otro y a las diferentes perspectivas que surgieran, puede acercarse cada vez más a lo que busca, o por lo menos alejarse cada vez más de lo que confunde. «Si hay una verdad, solo el dios la sabe.»[121] Aquel que habla aquí en nombre de la verdad está profanando la esencia de lo divino.

«Solo sé que no sé nada» es una figura, un ejemplo, o como le gusta decir a Agamben, un paradigma[122]. En esta segunda manera de entender el concepto de paradigma, recuperamos su sentido etimológico, «lo que se muestra al lado». No hay un a priori ni un metafundamento, sino un ejemplar más, una singularidad que por su fuerza y por lo que destraba nos sirve de ejemplo, de guía para pensar más allá de sí mismo. Así, el «Dios ha muerto» de Nietzsche excede la cuestión religiosa aunque sus términos hablen de una cuestión religiosa, pero sobre todo nunca se coloca en un lugar privilegiado. Tiene más que ver con alguna película o novela cuya lectura nos habilita nuevas zonas de comprensión de una multitud de fenómenos también singulares, pero carentes de una narración convincente.

«Solo sé que no se nada» no es un mandamiento divino y mucho menos una ley constitucional. Es un paradigma, un ejemplo, una figura que nos conduce a repensar nuestro lugar como seres pensantes, el lugar de la filosofía. O mejor dicho, tal vez podamos pensar a la filosofía misma a partir de esta figura: otra aporía, otra paradoja.

Sé que no sé. Si sé que no sé, entonces no sé. Pero también si sé que no sé, entonces sé. Si sé que no sé nada, hay algo que sé, por lo tanto es falso que no sé nada, aunque es justamente lo que se enuncia: hay algo que sé y es que no sé nada. El problema es la nada. Podríamos decir que solo sabemos que todo lo que sabemos es parcial y que si definimos al saber como un tipo de conocimiento definitivo, entonces en términos absolutos, solo sabemos una parte que así, no es nada. No es nada porque si el saber para valer tiene que ser total, cualquier conocimiento intermedio o parcial tiene más que ver con el error o la apariencia que con la verdad.

Analizar desde las herramientas de la argumentación lógica el «solo sé que no sé nada» nos permite comprender su carácter paradójico. La pregunta entonces se modifica y apunta ahora al carácter paradójico de todo saber: ¿es una paradoja un tipo de dificultad que hace falta erradicar? Está claro que para la lógica una contradicción o un tipo de argumento aporético no suma, sino por el contrario, estaría mostrando una falencia fácilmente erradicable en la medida en que se encuentre dónde anida el error. El pensamiento lógico no falla, sino que lo que falla es el ser humano y sus operaciones. Desde esta perspectiva, la frase «solo sé que no sé nada» no tiene validez lógica ya que incurre en una contradicción. Es como decir «solo llueve cuando no llueve», y sin embargo en la acción del saber se juega algo más. Podríamos pensar que alguien sepa que no sabe nada y que eso sea lo único que sabemos. En realidad, el ser humano podría definir su relación con el saber de este modo: hay una única cosa de la que estamos seguros y es que frente a la expectativa de saberlo todo, no sabemos nada. Así me siento. Incluso no soporto su mirada. Ella no tiene drama de estar mirándome o por lo menos, no lo demuestra. Ella, más un gesto que un cuerpo o un gesto de un cuerpo que me descentró. Nada grave. La vida sigue de inmediato, pero hay una interrupción del tiempo en la cual por detrás de cualquier concepto nos besamos. ¿Qué se abre con el beso? No se entiende muy bien. Cualquier definición de lo que es un beso tiene que vérselas con explicar las razones por la cuales el contacto es por medio de la boca. ¿Por qué no con las manos? ¿O por qué no solo con las manos? ¿O con los pies? ¿Por qué la boca? ¿Qué se juega en esa apertura de la carne que a su vez nos expone y nos contamina con el otro?

¿Quién es el sujeto del beso: el que besa o el otro? ¿Pero no está el otro también besando? ¿Damos besos o nos besan? ¿No es lo mismo y al mismo tiempo? ¿Qué nos abre el beso y sobre todo quién nos lo da? Boca, lengua, saliva, otra vez el origen de la palabra. El manantial de donde surge el lenguaje. La voz que expresa nuestra animalidad y que la cultura sacraliza. La boca es una apertura y es pública. Nadie se esconde para dar un beso. Es apertura y es contacto de la carne, de los fluidos, de los sabores. Pero en algún lugar en que las bocas se abren, hay un excedente que nunca cierra y nos transforma. Como la filosofía. Si lo supiéramos todo, no habría filosofía. Pero alguien o algo, nos abre. Nada metafísico ni sobrenatural. Solo la donación de un algo más que siempre irrumpe en nuestra palabra. Buscamos indefinidamente porque se nos da lo nuevo. Porque hay más. Siempre

que decimos algo de lo nuevo, lo añejamos, lo hacemos presente y lo perdemos. Pero lo nuevo irrumpe. Como un beso. Como esta pasión de abrirnos a la apertura. Abrirnos a la apertura. Búsqueda interminable del origen del origen. Otra vez el abismo y solo se trata de un beso. No sé con quién. Solo sé que no sé y que no importa.

Agamben nos dice que el panóptico, según el tratamiento que le da Foucault o Auschwitz como campo de la muerte, o el estado de excepción son figuras, ejemplos, paradigmas[123]. Nos permiten acomodar la realidad a cierto sentido, sin caer en los encorsetamientos típicos del saber dogmático que reduce todo a principios y deriva todo de allí perdiendo las singularidades. Por ejemplo, el panóptico es una estructura carcelaria cuyo especial funcionamiento genera en los reclusos el autodisciplinamiento. El panóptico, etimológicamente, aquello que puede observarlo todo, constituye el centro de una cárcel circular desde donde los guardias observan todas las celdas y todas las celdas se ven vistas por este centro neurálgico de la cárcel. Al opacar sus vidrios, el preso no sabe si está o no siendo vigilado, pero por las dudas actúa pensando que sí. De este modo se produce un disciplinamiento que ni siquiera necesita ni de la violencia ni del castigo ya que logra ingresar en la misma subjetividad del presidiario. Foucault toma la figura del panóptico para explicar el ejercicio del poder en la normalización y disciplinamiento de los cuerpos de las sociedades modernas, donde el panóptico nos sirve para pensar funcionamientos paralelos: la escuela, el hospital, la familia. Está claro que no se trata estrictamente del panóptico, pero al mismo tiempo se trata de él, fuera de sí mismo, cumpliendo un rol de construcción de sentido, de elaboración interpretativa.

«Solo sé que no sé nada» puede funcionar también de este modo. Como una figura que nos permite comprender formas aporéticas no como obstáculos sino como emancipaciones del pensamiento binario. Se puede pensar al amor, a la muerte, al tiempo, a la idea de Dios, incluso a la felicidad y al bien desde esta figura; como el intento infructuoso de asir una respuesta definitiva sobre conceptos que siempre se nos están escurriendo. La misma aporía encontramos cuando queriendo comprender a Dios, lo perdemos porque solo accedemos a él a través de la proyección de nuestras categorías humanas; o cuando intentamos apresar el tiempo, el instante, y comprendemos en ese acto que pensar el hoy es imposible y que es esa imposibilidad la que nos permite abordar el tiempo por fuera del pensamiento binario. «Solo sé que no sé nada» nos saca del pensamiento dicotómico. Hace explotar al principio de no contradicción y nos invita a recorrer la cuestión del conocimiento por fuera del dualismo que reduce todo a ignorancia o sabiduría.

Todos somos un poco sabios y un poco ignorantes, y por eso no somos ni completamente una cosa ni la otra. Pero como nuestra cultura se plantea la fijación de categorías estables y con fronteras claramente delimitadas, hay un ordenamiento ontológico que hace foco en la bipolaridad. De este modo, incluso se asume que ambos extremos son ideales, pero se sigue sosteniendo la necesidad de tender hacia ellos, como quien piensa que tanto la ignorancia como la sabiduría son imposibles hacia los que sin embargo lo humano se dirige. Así, se sigue sin poder escapar de la dicotomía. El «solo sé que no sé nada» puede desviarnos hacia otra lectura. Invertirla. Los dos polos, la ignorancia y la sabiduría, pueden ser más bien horizontes que el ser humano constituye con el fin de hacer tolerable nuestra

conciencia de estar siempre arrojados a una ambigüedad estructural. En el devenir de una realidad en constante mutación y con una especie humana que deviene, la fijación de polos en los extremos funciona más como un intento de orden que como un lugar adonde arribar. En todo caso, el horizonte también siempre cambia y en ese acto devela su condición imposible. «Solo sé que no sé nada», en su tensión conceptual nos invita a corrernos de estos polos seguros y apostar por un saber contingente que nunca se estabiliza. Un saber que del saber tradicional aparentemente no tiene nada.

43. Hermenéutica

¿Será también una figura este beso, este encuentro, esta sensación? ¿Tanta búsqueda y es lo casual y lo que irrumpe imprevisible finalmente lo que conmueve? No es extraño que se pare y sin mirarme ni darme opción, se suba a su automóvil y se aleje. La veo irse. Me veo quedarme. Una angustia rara se apodera de mí. La siento ascender. Más que nunca entiendo el funcionamiento de la mitología griega con sus dioses capturando nuestro ser e inundándonos y vaciándonos de estados de ánimo. Ahora me tocó la angustia. Pienso y tiemblo al darme cuenta de que nunca más, tal vez, me encontraré con ella, pero en ese instante pienso también que con la muerte nadie se encontrará nunca más con nadie, nunca. Todo depende siempre de las proporciones. ¿Cuándo algo se vuelve grave? ¿No se vuelven graves las situaciones solo en el presente, solo cuando suceden? Otra vez solo. Solo y sentado en este parque. Está amaneciendo. Sócrates muere cuando cae la noche, pero creo que fue de mañana cuando crucificaron a Jesús. ¿Habrá alguna relación entre la muerte y la hora? Sin embargo morir al amanecer tiene algo de doblemente doloroso, ya que se trata de un nuevo comienzo que en este caso es el último. ¿Cómo se sentirá el día cuando transitemos el último día?

Se puede leer a la tradición de muchas maneras. Aunque haya un ideal filosófico básicamente cartesiano de alcanzar un saber sin supuestos, la filosofía es un permanente diálogo entre autores de tiempos diversos donde no hay una negación del pasado, sino una resignificación. Dialogamos con nuestras fuentes, con nuestras proveniencias, y de algún modo hacer filosofía tiene mucho más que ver con este diálogo entre pensadores que con el hallazgo de los principios últimos de la realidad. O en todo caso, parece tener mucho más que ver con el diálogo entre pensadores que proponen interpretaciones sobre los principios últimos de la realidad. Pero, en definitiva, tiene más que ver con ese contacto que no es más que una cantidad de relecturas que se siguen releyendo. Incluso, el ideal cartesiano de un saber sin supuestos basado en una concepción del sujeto que pueda no estar sujetado por ningún condicionamiento, puede también ser leído como proviniendo de su propia tradición y generando la suya propia. La pregunta es si hay un resto. La pregunta es más bien por las nuevas relecturas. ¿De dónde salen? ¿Por qué hay nuevas? Si lo nuevo mismo termina atrapado por la comprensión del ser que lo modela y lo coloca en esa línea hermenéutica que se va desplegando, ¿no lo perdemos? ¿No hay acontecimientos que nos sacan de todo esquema y provocan nuevas lecturas, pero a partir de momentos que aunque imprevisibles, nos desvían? Este beso, esta mujer, ese auto, ese perro, ese accidente, y para atrás toda la noche, ¿eran previsibles? Pero hay una hermenéutica.

Hermenéutica significa arte o técnica de la interpretación y concretamente refiere al carácter interpretativo de todas nuestras afirmaciones y por ello al develamiento del carácter también hermenéutico del ideal de verdad objetiva, o en palabras de los hermeneutas, de la metafísica de la presencia. Gadamer sostiene que el ser que puede ser

concebido es lenguaje[124]. Creemos que hablamos de las cosas cuando estamos hablando con palabras de palabras. O mejor; las palabras y su pretensión referencial son cuestionadas de modo tal que todo lo que decimos sabemos que se encuentra en la tensión entre una pretensión de hablar sobre lo real y el condicionamiento a estar hablando de lo que otros vienen hablando. Tal vez en esa fractura anide algo parecido a la verdad. Pero lo cierto es que nuestra relación con lo real viene precargada de una serie de presupuestos sobre todo en la construcción de la subjetividad. No encaramos la realidad como una *tabula rasa*, como un papel en blanco, sino que ya somos una interpretación previa que en todo caso se va modificando con la acción interpretativa. Somos nuestra proveniencia. La que nosotros generamos, pero sobre todo, la que venimos transformando. Las aguas del río de Heráclito que siguen proviniendo, pero provienen. Pero la hermenéutica que nace como una técnica de interpretación de los textos se va desplazando desde el texto hacia lo real; o mejor dicho, se va volviendo una ontología. ¿Y si lo real no fuese otra cosa que un texto? ¿No era ese el sentido de la frase «nada hay fuera del texto»? si así fuera, ¿a qué se tendría que dedicar la filosofía? En principio, a indagar en su propia proveniencia. Una vez más la filosofía, entre la deconstrucción y la hermenéutica; entre el desenmascaramiento de aquello que nos condiciona y su inevitabilidad. Pero la tradición también es un campo de fuerzas, una batalla de interpretaciones. Algunas triunfan, otras sucumben. Algunas triunfan y sin embargo se ven determinadas más de lo que suponen por la versión del derrotado.

Se suele pensar la genealogía de nuestra cultura occidental a partir de dos grandes fuentes: la variable grecorromana y la tradición bíblica, la variable judeocristiana. Lo cierto es que ninguna de las dos es homogénea, aunque en su interior ha habido y siguen habiendo contiendas permanentes por imponer una única versión como versión dominante y estable. De hecho, hay una visión más ortodoxa, no en un sentido fanático, sino más bien en el sentido de haber generado un sentido común sobre sus ideologías. Es decir; por ejemplo, hablar de cristianismo genera a priori, en su versión católica, un encolumnamiento en la voz de la Iglesia Católica como institución; o hablar de judaísmo nos remite en una primera lectura a las perspectivas más bien religiosas del judaísmo. Hace falta evidenciar estos aspectos, ya que ni el catolicismo se agota en la voz de la Iglesia, ni el judaísmo en sus lecturas religiosas normativas. Y del mismo modo ocurre con la tradición grecorromana que nunca fue homogénea, pero que fue constituyendo una línea más bien oficial que hace en definitiva que cuando alguien se topa con un manual de filosofía, aparezcan ciertos autores y no otros, o ciertas figuras del derecho romano sobre otras. Veo a lo lejos que se viene acercando un grupo de personas pateando una pelota. ¿Quién puede venir tan temprano a jugar al fútbol? No puedo sacarme de encima la angustia de pensar la muerte por la mañana. ¿O me habrá pegado mal la partida de no sé cómo se llama y no quiero ponerle nombre?

44. Otra vez: filosofía y religión

La vida y la muerte marcan los contornos de la filosofía. La muerte tal vez ha sido uno de sus temas más recurrentes. Lo interesante es la desproporción en el tratamiento de la vida. El ser, la existencia son también temas recurrentes, pero la vida como fenómeno que conecta y tensiona lo biológico con lo cultural no ha sido un tema muy trabajado en filosofía. O bien se lo ha tratado siempre en el anverso de la cuestión de la mortalidad, según esa lógica que hace de ambos conceptos, un mismo concepto. Podemos decir que hacer filosofía no es más que intentar comprender por qué morimos que no es más que intentar comprender por qué vivimos. Y otra vez la misma historia: no sabemos y no sabemos, pero no podemos no preguntarnos. O podemos, si acudimos a la farmacología y escapamos siempre de las situaciones límites que igual nos limitan, o nos tomamos en serio las especulaciones estoicas y logramos dominar nuestras preocupaciones. Si se pudiera simplemente decirse uno para adentro: la vida dura esto y no tiene sentido, y esto es así y está perfecto, todo seguramente dolería menos. ¿Dolor? ¿Pensar duele? Es famoso uno de los relatos del nacimiento de Palas Atenea. A Zeus le dolía la cabeza y cuando se la partieron en dos con un hacha, nació la diosa de la sabiduría.

Se armó partido. Cuánta energía. Se toman el juego en serio. Ganar, ganar a toda costa. La expansión del yo. ¿Por qué no habremos aprendido a perder? Hacer filosofía es una manera de perder. Se pierde la tranquilidad, la comodidad, se pierde la seguridad. Es una de las formas de la muerte.

Se cuenta que después de haber molestado a todo el poder de la época, Sócrates es apresado y acusado de corromper a la juventud y enseñar falsedades. Lo juzgan con su propio remedio: acusan de mentiroso a quien defendió contra los sofistas el valor de la verdad. «Remedio» y «veneno», nos recuerda por ejemplo Derrida[125], entre otros, tienen el mismo origen etimológico: *pharmakon*. Lo que nos cura también nos mata, o lo que nos mata en sus debidas dosis nos salva. O lo que nos salva nunca respeta las dosis y nos termina matando. Sócrates va a juicio, donde defiende y explica toda su vida, su devoción por la filosofía y su búsqueda de clarificación del enigma del oráculo. Como la mayoría de sus jueces habían sido sus alumnos, aunque lo condenan, le dan la opción de elegir su sentencia: la muerte o el destierro. ¿Qué elige Sócrates? La muerte, claramente. El destierro supone el fin de la actividad filosófica y para Sócrates equivaldría a la muerte en vida. No elige la muerte, sino que elige una vida que termina con su muerte propia y no una vida expropiada incluso de su propia muerte. Si el relato de la defensa de Sócrates frente al tribunal se cuenta en la *Apología de Sócrates*, es en el *Fedón* donde se narran sus últimas horas que dedica a dialogar con sus alumnos sobre la inmortalidad del alma. Incluso, sus alumnos habían sobornado al guardia, pero Sócrates decide acatar las leyes que injustamente lo condenaron y explicar en el *Critón* por qué debía cumplir con la ley[126]. Esperar la muerte hablando con sus alumnos mientras ingería la cicuta y algunos sollozaban

es un muestrario de su idea de filosofía como ejercicio para la muerte. Sócrates entiende que tiene que morir más allá de sus teorías sobre la inmortalidad y la existencia de una vida *post mortem*.

Algo se juega en ese acto por el cual la filosofía es condenada y algo se juega en ese acto por el cual lo condenan por corromper a los jóvenes. En realidad ninguna filosofía que se precie de ejercer una militancia desenmascaradora podría sobrevivir. Y una vez la dicotomía se pierde en una decisión que hace explotar lo seguro: nadie elige la muerte. Y mucho menos jugar un partido de fútbol después de tremenda noche. Pero uno de los jugadores se lesionó, así que no pude decir que no.

Es usual la comparación entre Sócrates y Jesús por muchos motivos: ninguno escribió su propia historia, ambos fueron condenados a muerte, los dos pelearon contra el poder de su tiempo, tuvieron pocos alumnos y después influyeron fundamentalmente en el decurso de la historia posterior. Hay un punto donde todavía se problematizan los límites entre la religión y filosofía, o mejor dicho donde aún se problematiza lo permeable de los límites, en especial porque todo está sujeto a los modos en que definimos ambas actividades, ya que de eso depende su confrontación, armonía o tensión. Lo que está claro es que la separación tajante entre filosofía y religión necesita que ambas actividades posean métodos, propósitos e intenciones muy diferentes. Pero esta lectura representa solamente una de las formas en que ambas se relacionan —la religión por medio de la fe y la filosofía por medio de la razón—; es más, casi no existen posiciones tan extremas en ambos polos. Cada polo necesita estereotipar al otro para consolidarse a sí mismo, ya que ni la filosofía puede volverse dogmática de la razón, ni la religión absolutamente irracional. En todo caso e insistiendo sobre este punto: ambos polos se deben mutuamente y conviven en tensión, ya que los límites a los que llega la razón son aquellos que supuestamente la fe desea atravesar. Incluso la proclama de las verdades de fe más radicales del tipo «hay misterios en los que hay que creer y punto» surgen de un ejercicio de asunción racional de nuestras limitaciones y posibilidades; y del mismo modo, las afirmaciones más racionales dejan siempre abierta la puerta para encontrar en ellas, ahora a la inversa, las contrahuellas de supuestos no debidamente justificados.

Ya no tienen mucho sentido los debates sobre si el cristianismo puede ser considerado una filosofía o si la teología implica una renuncia a la fe en pos de la razón. Hay mucha filosofía en los relatos de Homero, en la cosmogonía de Hesíodo, en el Génesis y en las Cartas Paulinas. Jacob Taubes se quejaba del estudiante de filosofía contemporáneo ya que no comprendía cómo podía alguien hacer filosofía sin haber leído nunca la Biblia[127].

En este sentido y en la medida en que consideremos la disolución de toda verdad objetiva o parámetro de metavalidación del conocimiento, la divisoria entre la fe y la razón se vuelve más difusa. O como dice Vattimo, no hay ya razones fuertes para separar tan tajantemente al ateo del creyente, ya que ambas esferas se asumen en sí mismas contingentes[128]. En todo caso, lo que las une es la hermenéutica; o sea, que son relatos. O sea, que son narraciones que nos condicionan y como huellas nos van abriendo a un determinado sentido, y sobre todo, a su resignificación. Inclusive se duda, en versiones ya

poco creíbles, de la existencia histórica de Sócrates, comparando también este aspecto con la vida de Jesús. Y así como la muerte de Sócrates marca un precedente y determina ciertas formas de hacer filosofía, lo mismo sucede con la muerte de Jesús y en especial con su resurrección. Con el relato de su resurrección y también de su nacimiento. Relatos el origen de la religión sobre lo originario. Los relatos no son ni verdaderos ni falsos en términos de su correspondencia con lo real, sino que conforman lo real. Nos desmarcan del pensamiento binario. Desmarcarnos. De eso se trata en este juego. Tengo a uno muy pegado a mi cuerpo que no me deja tocar una pelota.

Mi cuerpo se mueve. Ya es mucho. Me gritan y corro. Siento que me quedo sin aire. Hay un momento que, según parece, cambiamos el aire. Debe ser ahora o debe ser siempre, ya que siento que mi cuerpo se desploma y no sé cómo, sin embargo, continúa. En nuestro equipo tenemos un jugador que ordena un poco el juego. Me grita todo el tiempo, pero me da cierta tranquilidad. Siento que, haga bien o mal las cosas, hago lo que tengo que hacer. Creo que en otro contexto lo llaman ética.

La ética y la religión poseen una conexión esencial en su faceta institucional. No se sabe cuál es deudora de cuál, ya que una no existiría sin la otra. El objetivo de trascendencia que se fue constituyendo en la mercancía predilecta ofrecida por las religiones institucionales, necesita de un comportamiento normativo que para que funcione correctamente tiene que estar debidamente internalizado y normalizado. Se podría leer toda la ética occidental como la interiorización y racionalización del intercambio estratégico y calculatorio del fiel con el administrador de los cielos que ostenta un rol de enviado por la divinidad. Pero lo peor es que la mayoría —sino todos— de estos mensajes poseen también ese otro aspecto por el cual se puede también interrumpir y derrumbar estas formas de intercambio. Quiero decir; hay una diferencia esencial entre amar al prójimo y amar al prójimo como garantía de ascensión a los cielos. En el primer caso no hay mercado. En el segundo *solo* hay mercado. Y por lo que sabemos, Jesús se peleó con los mercaderes del Templo. El problema es que no se entiende el sentido de las religiones institucionales sino como una figura del poder y administración de los temores y deseos de inmortalidad. ¿Qué sentido tendría la religión si no hubiese garantía de comulgación con Dios, y en última instancia, salvación? ¿Cuál sería el sentido de una religión sin salvación? O por lo menos, de una religión que ofrece un sistema de normas para salvarse. O, ¿cuántas dimensiones en principio seculares de nuestra cultura no siguen este modelo, esta lógica?

No es lo mismo la dimensión religiosa de la existencia que la institucionalización de la religión en comunidades de administración (y mercantilización) de las creencias. Es más; a veces parece que la segunda que surgió para dar riendas a la primera, la terminó domesticando y por ello diluyendo. Por no decir, traicionando. Sin embargo, en ambos casos, aunque opuestos, la clave es la salvación. Todo el resto de los intereses religiosos se vuelven pequeños frente al único que dispara nuestra necesidad de querer creer: la resurrección. El no morir. La inmortalidad. Según los textos, Jesús muere y resucita. No tendría razón de ser el cristianismo si no hubiera habido resurrección. O sea, si —como dice Unamuno— no tendríamos esperanza de no morir[129].

¿Pero qué tiene que ver todo esto con la filosofía? ¿Creer en la resurrección y de

acuerdo al relato de los Evangelios, no es claramente un lugar propio de lo religioso? Muchas dicotomías comienzas a resquebrajarse, pero ninguna es comprensible de suyo, si antes no asumimos el debilitamiento del paradigma de la metafísica de la presencia. O sea; nada es definitivo en tanto concepto, y en tanto concepto hay una tendencia a cristalizar sentidos cerrados. Si nos colocamos en el lugar de concebir a la vida y la muerte como dos polos definitivos y excluyentes, la resurrección es un imposible para la razón; o peor, es una clara manifestación milagrosa de los adoradores de la fe religiosa.

Ahora bien; si redefinimos las categorías de vida y muerte desde otra perspectiva en el marco de un redimensionamiento de la idea de la verdad, todo cambia.

Primero, todo es relato.

Segundo, es en el marco de que todo es relato que nos conectamos entonces con una narración en la cual su protagonista que no es otro que el mismo Dios hecho carne, es crucificado por sus semejantes.

Ya de por sí, el abandono de los suyos al mismo Dios con todos sus milagros es un hecho imposible. Pero además el mismísimo Dios está crucificado y a segundos de morir murmura «Padre, ¿por qué me abandonaste?».

A ver, en principio se trata de Dios mismo que se está hablando a sí mismo. Otro imposible.

O de alguien mitad divino y mitad humano. Otro imposible.

Un Dios que podría bajarse de la cruz cuando quisiera, pero no lo hace. ¿Igual que Sócrates que no escapa? Otro imposible.

«Locura para la razón», dice San Pablo. Hay una sabiduría que no se sostiene. ¿Cuál? Pero una fe colocada en el lugar del absoluto y no como atisbo de lo que no sabemos, como duda, como tanteo, ¿no incurre en las mismas aporías? Creo que San Pablo dice por ahí algo así como que los judíos —los religiosos del relato— buscan milagros y los griegos buscan sabiduría, pero la crucifixión y resurrección, ¿no viene a romper ambas búsquedas que en definitiva son la misma?

Tal vez lo interesante es repensar algunas categorías propias del pensamiento binario. ¿Dónde comienza la muerte y dónde termina la vida? ¿Son categorías tan excluyentes? ¿No es la perspectiva científica en todo caso, una perspectiva más que nos ayuda a brindar sentido a lo imposible de comprender: el hecho de vivir, el hecho de morir? ¿No es el pedido de Jesús a su Padre, la metáfora de una existencia sostenida inestablemente en una aporía: lo humano que busca sobrepasarse a sí mismo? ¿Es la vida lo más importante? ¿Es la vida propia? *¿No se vuelve la cruz la metáfora más cruda de nuestra imposibilidad de brindarnos al otro?* ¿Quién es el otro? ¿No es en definitiva la filosofía amor al otro? ¿No es ese saber que amamos, la otredad incesante que nos desborda? ¿Quién desborda? Parece que no tenemos suerte ya que el equipo contrario tiene

un delantero que nos desborda siempre por la derecha. Me gusta el fútbol como todo aquello que despierta en nosotros los instintos del arcaísmo del que provenimos. Es como morir en la batalla, pero no hay batalla ni muerte.

45. El método socrático: la mayéutica

Me llaman «camperita» y ahí me doy cuenta de que estoy corriendo con este buzo con cierre negro puesto. Me saco la camperita, pero sigo siendo «camperita». ¿Se explicará así la muerte de Dios y otros fenómenos aledaños que girar alrededor de la idea de la emancipación del significante y la celebración del fantasma? Ya no soy camperita, pero sigo siendo camperita. No soy porque ya me la saqué, pero para el resto ese hecho no tiene importancia, sino lo que los motiva es la necesidad de nominarme. Pero más allá de esa necesidad, ¿no somos siempre de algún modo espectros que añoran un imposible estado ideal donde las palabras se correspondían con las cosas? ¿No seguimos buscando una verdad que ya sabemos inalcanzable? ¿No deseamos desesperadamente la inmortalidad aun sabiéndonos mortales? ¿No es todo amor una restauración? ¿No anhelamos indefinidamente la niñez, aunque la sepamos perdida y la condenamos a la ingenuidad e inocencia? Soy camperita y sin embargo ya no la tengo puesta. Me pondré otras ropas, algún día se me romperá esta campera, y yo seguiré siendo «camperita», cargando o llevando encima una huella que nos divide en dos: el devenir en el que uno se encuentra arrojado, por un lado, y la solidez y necesidad de firmeza en la conceptualización, por el otro.

Las palabras siempre parecen estar hablando de lo que ya sucedió. Así, ya no somos modernos, pero lo somos, y seguimos hablando de progreso, libertad e igualdad, en un mundo profundamente cruel y perverso con sus excluidos. Así, ya no somos cristianos, pero lo somos, recuperando la tensión entre esos dos cristianismos que nos han dado al mismo tiempo la peor Inquisición y la mejor apuesta al desprendimiento. La cuestión es poder encontrar los lugares donde los fantasmas siguen alertas y determinando nuestras acciones.

No sé jugar muy bien el fútbol, pero por lo que veo nadie sabe mucho acá. Solamente el muchacho este que nos desborda por la derecha. Si esto fuera lo que realmente es —una guerra— ya lo hubiéramos destruido. Pero no lo es. Es solo su secularización. O sea, su debilitamiento. O sea, su permanencia entre nosotros, pero con otra visibilidad y sobre todo con mucha invisibilización. Por eso emerge el deseo de acabar con el delantero contrario que ya no es una persona sino una función, y lo peor es que es una función que viene de otros tiempos, pero no por eso superada. Hay una idea de Hegel que dice algo así como que todos llevamos en nuestros hombros la historia de la humanidad. El tema es si pesa o no pesa. Una jugada me deja con la pelota picando entre tres defensores y no sé muy bien cómo, los eludo haciendo unos malabarismos típicos de jugador profesional y acróbata. Todos se quedan mirándome extrañados. «Che, camperita, la tenías guardada, esa», alguien me grita.

No entiendo cómo lo hice.

En realidad nadie entiende muy bien muchas de las cosas que hacemos cotidianamente, pero salen. Evidentemente poseía estas destrezas en mi cuerpo, pero no me daba cuenta. Tuvo que haberse producido este acontecimiento para que salga a luz. Es la segunda parte del método socrático. Se llama *mayéutica*, que se emparenta con el arte de hacer parir o de ayudar a parir, algo muy presente en Sócrates ya que su madre era partera.

La mayéutica como pedagogía no es otra cosa que guiar a alguien para que el saber salga a luz. Guiarlo para que encuentre las herramientas o la información que no sabe que tiene, pero que tiene. Como si de alguna manera, todos ya lo supiéramos todo; o todos tuviéramos las disposiciones para alcanzar cualquier saber. Lo que falta en realidad es el otro. El otro como disparador, como maestro, pero en el sentido más horizontal del término. El otro como lo que abre. Lo que inspira. Lo que motiva.

Falta motivación así que combinamos que el equipo que pierde paga el desayuno. Parece que no se conocen entre todos, no son amigos, sino un grupo de personas que por diferentes motivos fue configurando este juego una vez por semana a esta hora de la mañana. Muy temprano a la mañana. Muchos desde aquí se van a trabajar, otros a sus casas. Es un momento previo. El conocimiento es previo, piensa Sócrates y nacemos con el potencial de comprender cualquier cosa. El problema es que la educación busca más la acumulación y repetición de información que el uso del pensamiento. Se nos llena la conciencia de tanta información que ya no funciona. Alguien, un maestro, alguien, un otro con preguntas, rodeos, imposturas, va logrando que el saber emerja. Está allí. El problema es que nadie lo había buscado. Ni siquiera se trata de innatismo ingenuo. Es peor, en todo caso. Es la sensación urticante de que no puede ser que todo se diezme de este modo y el quebrantamiento nos encierre a priorizar solo algunos aspectos, y sobre todo: dejar de buscar. Es famoso el caso del libro *Menón* donde Sócrates le hace demostrar a un esclavo el teorema de Pitágoras[130]. El esclavo, como todo esclavo era ignorante. ¿Quiénes somos los ignorantes hoy?

Me llega una pelota por la izquierda, eludo a uno, eludo a otro. Se la paso a un compañero que me la devuelve atrás. Hago una pirueta y puedo enganchar la pelota, se la paso entre las piernas a otro y cuando sale el arquero a achicarme, se la toco despacio a la izquierda, casi cacheteándola de costado. Gol.

El esclavo pudo demostrar el teorema de Pitágoras porque Sócrates lo fue llevando con ejemplos, figuraciones, comparaciones a poder enunciarlo. Sin embargo, lo más preciado del método mayéutico no es tanto que el teorema haya sido demostrado, sino que el esclavo haya podido pensar. *Toda filosofía es mayéutica. Toda filosofía necesita de un otro*. No es casual la convocatoria socrática al autoconocimiento, citando el *dictum* del Templo de Apolo: «Conócete a ti mismo». ¿Y qué hay al final de ese autoconocimiento? ¿Hay final? ¿A dónde nos lleva la mayéutica? Una vez más; creer que conocerse a sí mismo es alcanzar una fórmula definitiva de la felicidad y el funcionamiento correcto del ser humano no es más que ejercer una profunda de opacamiento de lo que somos. ¿Qué somos? No sé, pero siempre somos más.

El pasaje del *mito* al *logos* se difumina en Platón, ya que aunque está clara su

vocación racionalista, el uso repetido de narraciones mitológicas deja abierta la puerta a un cuestionamiento de los alcances de la argumentación. Sin embargo es por otro lado tan notorio el modo en que se abren nuevas cuestiones e interrogaciones a partir del uso de mitos; y no hablamos de la visita de Querefonte a Delfos que puede dar lugar al debate sobre su carácter mitológico, sino del modo en que Platón deja entrar la teoría de la *anamnesis* con su formulación más drástica: aprender es recordar. De hecho, el esclavo que demuestra el teorema de Pitágoras ya lo sabía. O bien, desde nuestra lectura contemporánea, disponía de las herramientas cognitivas para demostrarlo, pero estas mismas herramientas hacen al funcionamiento del entendimiento humano; o sea, vienen de nacimiento.

La discusión sobre el innatismo es un tópico filosófico recurrente, muchas veces estereotipado. El mito de río Leteo intenta explicarlo[131]. Parece que los seres humanos, en tanto almas desprovistas de cuerpo, habitamos en el Mundo de las Ideas, Hades o «más allá» en plena presencia, omnipresencia, o posesión absoluta del absoluto. Al reencarnar, o sea al nacer, cruzamos un río mítico, el Leteo, para venir a caer en un cuerpo. Ese río es el río del olvido y por eso olvidamos todo conocimiento que sin embargo vamos recordando a medida que entrenamos la mente. De hecho, las entidades que nos rodean nos van recordando su origen metafísico. Todo es metafísica en este planteo, ya que la verdad se encuentra en ese otro mundo del que «caemos» y olvidamos su verdad. Pero tenemos toda la vida para recordar. La filosofía como una manera de recordar no solo nuestra supuesta vida pasada, sino de poner sobre la superficie nuestras proveniencias, nuestras fuentes, huellas, matrices previas que nos han ido conformando y que en la naturalización de la cotidianidad hemos ido perdiendo, olvidando. Por eso, *la filosofía no solo es mayéutica, sino que además deconstruye una memoria*. Busca el origen previo al sentido de que me sigan llamando «camperita» cuando hace rato que no uso la campera. Y lo peor es que no hay origen, ya que si igual lo hubiera, sería inabordable para nosotros. O por lo menos inabordable en esta vida. Pero no hay otra, hasta donde sabemos, que es lo que sabemos.

46. Acontecimiento

En el principio no hubo principio, sino que después de una noche de pasarla mal, producto de un desaire amoroso, Juan Luis, el de los botines amarillos, llegó hasta estos parques en la Figueroa Alcorta y se encontró muy temprano con un partido de fútbol. Se acopló al juego y desde entonces parece que ya hace años viene jugando casi con asistencia perfecta, salvando los veranos donde igual el juego sigue. De esta arcaica época ya no queda ninguno. Juan Luis es el más viejo. Diferentes personajes por distintos motivos han ido cayendo aquí a la cancha y fueron conformando un número bastante regular para jugar semanalmente. Nadie conoce a nadie, aunque siempre alguno se va de boca y comenta algo de un hijo, una pelea, un problema laboral o una muerte. Es más común escuchar comentarios de política nacional o, evidentemente, de fútbol. Tampoco nadie tiene el celular del otro ni se saben los datos personales. A veces se han cruzado en algún cine o en la cancha o casualmente en la calle. A veces se saludan y a veces no. Se comenta un caso donde uno de los jugadores se encontró justo robando la casa de otro. Inmediatamente suspendió el robo y se retiró del lugar. Al otro día nadie comentó nada y jugaron normalmente. Los une el juego, el rito semanal y nada los desune, porque no hay otra relación adicional. Es como un juego orgiástico donde los cuerpos se cruzan incidentalmente para compartir placer y donde se sabe que cuánto más se sabe del otro, menos uno se entrega. Se supone, porque no se sabe, que aquí confluyen diferentes estratos sociales, religiones, nacionalidades, ideologías, intereses de todo tipo. Una vez por semana se produce el acontecimiento. No importa su origen ni su sentido último, básicamente porque no lo hay o ya no se sabe. Y no importa. Lo que importa es que se reúnen y en esa reunión se genera un acto que produce un sentido. Algo irrumpe y transforma. Esa cita semanal es importante y estructura también en parte la vida diaria de todos. Todos y cada uno llegaron de casualidad y así algún día sin avisar nada también se irán. No hay un fundamento estable ni un sentido oculto, solo hay un juego que mancomuna por un rato. Por ese rato donde la comunidad se junta desde la contingencia a producir el evento. A poner el cuerpo para que el evento sea.

Hacer filosofía es una manera de asumir nuestra propia contingencia en el marco del devenir general de las cosas. Somos textos que refieren a otros textos que refieren a otros textos y que no se sabe quién lo empezó a escribir, si lo hubo, pero no importa. Un manantial sin origen con aguas que fluyen. Es que no puede haber origen si no hay comienzo ni final, si todo es circular, si al pasado lo reconstruimos siempre a través del presente postulando orígenes que poco tienen que ver con lo que sucedió, sino con lo que hoy nos conviene y nos cierra. *Tal vez todo el propósito de la filosofía no sea otro que la deconstrucción de la metafísica; o sea, el trabajo inacabable de seguir mostrando que los pilares sobre los cuales nos ordenamos no son otros que los elefantes sosteniendo el plato plano de la Tierra, y que si seguimos hurgando un poco más los veremos apoyados en otros planos sostenidos por tortugas u otros animales*. Tal vez hacer filosofía no sea más

que una batalla contra un mundo creyente en la verdad. Necesitado para funcionar de certezas que olviden por un tiempo su carácter provisorio. Olvidado de su fluencia.

En Heidegger hay un concepto clave que es el de *Ereignis*, evento, acontecimiento[132], lo que acaece. Lo que acontece. El ser siempre acontece, se presenta, se nos manifiesta, pero ni nosotros somos los mismos siempre, ni el ser acontece del mismo modo nunca. El ser es eventual, deviene, decae. Hace todos los esfuerzos por presentarse definitivo, cerrado, último, estable, pero en cada presentación se vuelve a caer y cada presentación no es más que la constatación de su presentarse eventual. El ser humano cree que lo puede todo y se ha construido una imagen de sí mismo y de sus divinidades como grandes ordenadores y administradores de lo real. Pero incluso en la imagen gestional de un ser humano administrador hay algo que se nos da y es previo. Administramos sobre un futuro que no producimos y se nos da. Administramos sobre entidades que *hay*, cuando pudieron no haber habido. Hay una donación originaria que nos trasciende, con la problemática adicional de haber querido todo el tiempo apropiarnos de ella y darle nombre, sentido, orden, hacerla a nuestra imagen y semejanza. Intentamos que la cosa se mantenga más o menos estable, buscamos olvidar, pero no siempre podemos. Y cada tanto ocurre un evento, un acontecimiento que nos desvía.

Epicuro explicaba el origen y permanencia del cosmos como una gran caída de átomos desde siempre y para siempre[133]. Todos los átomos están destinados a caer, pero la caída viene con un pequeño desvío. En función del desvío que es azaroso e inmedible, los átomos chocan entre sí y debido al choque se van conformando los cuerpos, las entidades que nos rodean. Una cantidad inexacta de átomos caen desviándose y constituyen en ese choque la montaña o el ser humano o el amor. Lo peor es que aún ya siendo parte de los distintos cuerpos, siguen cayendo, o mejor dicho, persisten en su impulso metafísico por caer. Hacen tanta fuerza que en algún momento rompen el cuerpo, lo disuelven. El cuerpo muere y los átomos recuperan su libertad y siguen cayendo. Eternamente. Azarosamente.

Se puede pensar a lo real como una totalidad cerrada a la que podemos acceder cuanto más desarrollemos nuestras capacidades cognoscitivas. Se puede pensar a lo real como una estructura estable que en sí misma sea algo definitivo, un producto en el sentido de algo hecho, algo producido, tal como se entendía la idea de naturaleza en latín: *natura*; que en realidad significa algo nacido, algo hecho[134]. Pero también es cierto que la idea de naturaleza que manejaban los griegos era otra: *physis*; que connotaba más bien algo vivo y en incesante movimiento. Nunca algo terminado y sobre todo, nunca algo que se oponía al ser humano como su opuesto. Sin embargo no ha sido este significado el que ha trascendido. Por el contrario, no solo la realidad se nos presenta con cierta transparencia, sino que el ser humano como sujeto cognoscente también es considerado con cierta aptitud de transparencia y acceso privilegiado a lo real. Por eso, según esta perspectiva, habría un sujeto y un objeto autónomos y enfrentados entre sí, que en ese confrontar generan todo acto de conocimiento. Y se supone que cuanto más transparente sea el acto, más válido resultará el saber.

El problema se genera en la *inseidad*[135], esto es, en la capacidad del ente de ser un *en-sí*; o sea, en pensar que hay un *ser* en sí mismo. O que es posible abordar al *ser* en sí

mismo. O peor; muchas veces se asume la imposibilidad humana de acceder a la *inseidad* del ser, pero se lo deja entonces como un pendiente, como una utopía deseada y sobre todo, un lugar de la verdad, aunque inalcanzable. Por ejemplo se puede sostener que lo humano no puede alcanzar el conocimiento del *ser* en sí mismo, pero no se duda de su realidad, sino que se acentúa la limitación humana en poder acceder a él. Como si «allá afuera», por usar la expresión de Rorty[136], hubiera un ser en-sí esperándonos hasta que el ser humano encuentre los mecanismos para llegar a él. Mientras tanto, asumimos la imposibilidad de conocerlo, pero no cuestionamos su existencia. Es Heidegger el que retomando ideas nietzscheanas, rompe con esto. No hay un *ser* en sí mismo, sino que el *ser* siempre se nos presenta en un juego aporético de presencia y retirada. El *ser* en realidad acaece. No es una estructura a la que se puede llegar como si ocupara un lugar estable. Es más un *estar* que un *ser*. Un estar siempre dándose en un aquí y ahora, en una facticidad. Un estar que se nos presenta siempre con otros ropajes y es cada uno de sus ilimitados ropajes lo que en realidad es. Incluso la idea de un ser en sí mismo es otro de los tantos ropajes. Se nos presenta a los seres humanos que siempre somos otros y se nos presenta de modos muy diversos dependiendo en especial de su acaecer epocal.

Hay algo que se da. Hay un *hay*. Todo lo que digamos, pensamos, siquiera imaginemos, intuyamos, percibamos ya es una bajada, una encarnadura, una comprensión del ser. Y no se trata de algo inefable, sino de repensar su condición: se nos presenta siempre de modo distinto.

El ser deviene. El ser no es el ente, pero todo ente, toda entidad *es*. Su ser se nos presenta junto al ente, en su anverso metafísico. No lo podemos capturar, ya que al ir por él, lo cosificamos y deja de ser el *ser* para pasar a ser un ente. El problema es que solo pensamos entes y por eso al ser solo podemos «despensarlo», o como le gusta a Heidegger, recordarlo, rememorarlo como siendo parte del ente que se nos adviene[137].

Gol de ellos. Nuestro arquero, un desastre. Juan Luis grita mucho, pero no se le entiende nada de lo que dice porque está mascando chicle. Lo viene mascando desde que empezó el partido o tal vez de antes. El ser es como un chicle, pero como un chicle casi sin volumen, sin peso, como si se tratara de una masa tan débil que va tomando la forma de la mano que la toma, y al tomarla le imprime su propia impronta. El chicle, la masa, *es* cada una de las diversas formas que va tomando a partir de la marca que le imprime cada mano y que obviamente es siempre distinta. Además, ese chicle proviene. Viene pasando de mano en mano desde lo más remoto de los tiempos y cuando buscamos su causa primera solo encontramos otras manos que vienen transmitiendo, que vienen pasando el chicle.

«Me lo tragué», exclama en un momento perplejo Juan Luis. No se puede hacer deportes mascando. Alguien esgrime una teoría escatológica sobre el itinerario del chicle, pero Juan Luis no quiere jugar más, sobre todo porque otro, llamado Nike —a quien le dicen «Nike»— escupe fundadamente una hipótesis acerca de cómo el chicle se aloja en el corazón y provoca paros cardíacos y muertes fulminantes.

Sin Juan Luis no se puede jugar. En realidad, no se puede ganar, que en definitiva es el objetivo del juego. ¿Pero no era que lo importante es competir? El chicle es el ser, pero

nunca podemos acceder a él en sí mismo, sobre todo porque el chicle en sí son las diferentes formas que el chicle toma cada vez que lo tomamos con las manos. No es que hay un chicle en sí que en algún momento alguien toma con la mano y comienza su loca carrera de cambio de formas, sino que hasta la fabricación del chicle puede ser leída ya como una determinada manera de ser del chicle. La clave es la resignificación de la categoría de *inseidad*, del en sí: lo en-sí de cualquier entidad no es más que sus múltiples formas de presentación. O sea, definimos la *inseidad* exactamente a la inversa de cómo se lo viene definiendo en la tradición metafísica. El ser es sus diversas formas de acaecer, e incluso el ser que se pretende en sí, no es más que otra de estas tantas formas. Juan Luis no quiere volver a jugar.

47. No hay hechos, solo interpretaciones

Terminó el partido. Verlo a Juan Luis en ese estado hizo que nadie quisiera seguir jugando. Ninguno de nosotros pensábamos seriamente que se podía morir de un ataque al corazón, pero el rostro desencajado de Juan Luis nos derrumbó. Cada uno comenzó su retirada hasta la semana entrante. Juan Luis ya solo conmigo se puso a hacer abdominales, pero se detuvo repentinamente recordando la historia de un amigo suyo muy deportista que igual se murió de un tumor en la garganta. «Nada te garantiza nada», me dijo y nos fuimos a desayunar a la Shell de ahí cerca. Otra vez una estación de servicios. Nos sentamos con unos cafés con leche y unas medialunas. Juan Luis me quiso pagar. Nunca me preguntó mi nombre. En realidad, seguía siendo «camperita». Se lo veía cansado, casi deprimido. Me miraba con mucha preocupación y todo el tiempo se colgaba con la vista en el techo. «Creo que llegó mi hora», me confesó; en esas confesiones que por tan auténticas solo pueden ser dichas a un extraño. «Son muchos años jugando. Ya no queda nadie de la vieja época. Es más, ni recuerdo bien las caras; creo que una vez me crucé a alguien en un restaurante. La primera vez que llegué fue el día que me levanté habiendo decidido divorciarme de mi primera esposa. Me dio tal terror la decisión que salí con el auto y no sé por qué terminé acá y justo faltaba uno para jugar. Después se me volvió una necesidad y lo mejor es no saber nada profundo de nadie. La verdad, te digo, todos los vínculos deberían ser así. Sobre todo el sexo. Pero ser parte de este juego me cambió la vida. Me dio vida. Durante años mi calendario se armó solo pensando en la llegada de la semana que viene y el nuevo partido. El resto sobraba, pero el resto era, se suponía, mi vida. Pero ya está. Llegó mi hora. ¿Vos vas a volver la otra semana?».

Debería tener sueño, pero estoy como pasado. Mi cuerpo quiere descansar, mi cerebro está más prendido que nunca. Los amaneceres vienen con un impulso excedente. ¿De qué se trata todo esto? ¿Por qué estoy metido en una extraña historia masónica alrededor de un insignificante partido de fútbol? Es que tal vez no importe para nada el fútbol o lo que sea que se transmita, sino el hecho mismo de la transmisión, la «transmitibilidad» por llamarlo de algún modo.

De «transmisión» viene «tradición» y la tradición se nos presenta en la Modernidad como algo inerte y con un fuerte fanatismo en el pasado. En realidad, la lectura tradicional de la tradición que es la lectura moderna de la tradición hace de esta algo inerte, sobre todo para poder oponerla a lo que sería el carácter más bien dinámico e innovador de los tiempos modernos. Y sobre todo, en una diferencia radical que es poner el norte no en el pasado sino en el futuro.

En su obra *Verdad y método*, Hans George Gadamer[138] realiza una restauración de la tradición frente a un pensamiento ilustrado que cree posible una racionalidad autónoma que se desposea de todo rastro histórico y sobre todo de su facticidad. Para Gadamer,

nuestra relación con lo real es una relación hermenéutica, ya que en primer lugar todo lo que afirmamos sobre las cosas, lo hacemos de modo interpretativo. Pero hay dos cuestiones más: por un lado, no se trata de la existencia de la realidad como algo independiente de un sujeto que cuando la aborda, la interpreta; sino que lo real mismo —el ser— se nos presenta ya con carácter hermenéutico. Se va consolidando la idea de una ontología hermenéutica que tiene su origen en el mismo Nietzsche cuando define a la verdad como una metáfora o cuando afirma enfáticamente que «no hay hechos, sino interpretaciones»[139]. Por otro lado, la misma subjetividad en sí misma es un hecho hermenéutico. El sujeto es un horizonte siempre en transformación que proviene de sus tradiciones, sus prejuicios, su historia. El sujeto no es un papel en blanco ni una mente pura, sino más bien una huella, o mejor, la continuidad de una huella. O mejor, la continuidad resignificada de una huella que se sigue resignificando. Extraño la noche. La claridad oscurece…

«No hay hechos, solo interpretaciones» es una famosa frase de Nietzsche que conviene citar entera. Está en sus *Fragmentos Póstumos*: «Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: sólo hay hechos, yo diría: no, precisamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho "en sí"; tal vez sea un absurdo querer algo por el estilo. "Todo es subjetivo" decís; pero ésta ya es una interpretación, el "sujeto" no es nada dado, es sólo algo añadido por la imaginación, algo añadido después. ¿Es en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis»[140]. No solo no habría *inseidad*, sino que enunciar que no hay *inseidad* es también una interpretación; pero además enunciar que hay un intérprete que se adueña de la interpretación es también otra interpretación. En definitiva, ¿quién es un sujeto? O como se suele decir: ¿qué sujeta al sujeto? ¿No es el sujeto al mismo tiempo un producto, una construcción de fuerzas que se invisibilizan para otorgarle autoconciencia y sobre todo, autodominio?

Juan Luis me dio la mano y se fue. Fui hasta la heladera y me compré un sándwich. Comer. ¿Por qué necesitaremos los seres humanos comer todos los días? ¿Por qué esta disposición, esta forma de estar hechos con la necesidad diaria de ingerir alimento para autorreproducirnos? El sándwich está horrible. Creo que ya son muchas horas despierto, pero sobre todo, creo que ya son muchas horas perdido. Estoy como teniendo la necesidad otra vez de volver, pero de nuevo, no sé a dónde. ¿Hay un origen?

La frase no dice que hay hechos, pero el ser humano solo accede a ellos interpretando, que en este contexto significaría distorsionando, sesgando, modificando. Incluso se puede plantear la cuestión de modo ontológico: lo humano solo puede acceder a los hechos a través de su propia subjetividad que, por definición, no solo no es transparente, sino que, por sobre todo, es una carga de preconceptos previos desde los cuales se amoldan los hechos, se los hace encajar a ese horizonte en incesante apertura y transformación desde el cual proyectamos los que estamos siendo sobre las cosas. La frase dice algo más contundente: no hay hechos. Pero esto es un sándwich y esto es dinero y esto es una silla y esto es una estación de servicio. Negar los hechos es otra forma de afirmar hechos. No se trata de un «no hay hechos» por dentro de la metafísica de la presencia, esto es, con la misma voluntad de afirmación de la verdad que puede tener la frase «no hay Dios» o «Dios no existe». Decir «no hay hechos» o decir «hay hechos» es compartir un mismo plano;

aquel según el cual se vuelve posible enunciar un discurso que refleje a las cosas mismas. Tal vez el sentido de la frase «no hay hechos, sino solo interpretaciones» pueda buscarse en esa relación compleja que se establece entre una realidad sin forma que viene hacia nosotros y un nosotros que como un dispositivo conformador de sentido intenta apresar la fluidez de lo real en conceptos ordenadores. De nuevo, «nada hay fuera del texto», pero el texto no refleja, sino que crea. Y no es que crea existencia, sino que crea sentido. O en ideas de Heidegger, el ser solo se manifiesta en la pregunta que lo humano hace. El lenguaje es la casa del ser[141]. Pero ¿me como el sándwich o no me lo como? ¿Podría ser alguna otra cosa y no un sándwich? Podría ser muchas cosas. Su ser hecho, su ser sándwich es una de las potenciales formas de la multiplicidad de posibilidades que este conjunto de entes puede ofrecer. Y no solo podría ser otra cosa; o sea, no solo podría constituir otro sentido (¿un adorno?, ¿un recuerdo?, ¿un cadáver de un chancho?), sino que además ya la misma forma de referirnos gramaticalmente va conformando una idea de cómo es propiamente la entidad. Tal vez, como escribió alguna vez Borges en *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*, un idioma sin sustantivos nos daría una realidad sin sustancias[142]. Creo que me cayó mal. El sándwich.

En una televisión encendida se ven grandes titulares donde circulan noticias deportivas, policiales, políticas, sociales, del mundo del espectáculo. En realidad, nada está fuera del mundo del espectáculo ya que todo ocurre al interior del televisor. Pero una música como de catástrofe logra que todos nos detengamos por un minuto y levantemos la cabeza para ver la novedad: alguien en Estados Unidos ingresó a un colegio y asesinó a escopetazos a veintiocho personas, la mayoría niños. El espectáculo brilla de sangre. Todos se concentran para ver sobre todo las imágenes de una cámara de seguridad que por suerte filmó casi toda la escena. Parece que la policía prohibió su difusión, pero un medio la consiguió y la está transmitiendo. Todos estamos mirando por esa cámara ahora, concentradísimos y entusiasmados con observar la escena prohibida: una muerte en vivo. Impacta la escena. Los chicos corriendo, la sangre, los gritos. Podría ser una película, pero es mejor que una película porque es real. Pero una vez más, ¿qué es lo real? Mucho del problema se juega en esta indistinción entre una filmación de ficción y otra real. ¿Pero la de ficción no es real? ¿No son reales los sueños, los cuentos, los relatos, los textos? ¿No son reales las interpretaciones? Si se descubriera con el tiempo que esta filmación que estamos observando —todos aquí en la Shell con una avidez y una morbosidad que se desparrama entre las mesitas— fuese en realidad una puesta en escena con actores y efectos especiales, ¿qué pasaría? O dicho de otra manera, ¿y si fuéramos descubriendo cada vez que cualquier discurso de cualquier persona en tanto discurso es una puesta? ¿Y si en realidad fuéramos televisores escondidos bajo la piel de seres humanos? Claramente, el sándwich me cayó mal.

Con la hermenéutica, la filosofía se va encontrando a sí misma rompiendo muchos lugares comunes y tradicionales. Un importante punto es que no se coloca como un saber más profundo o con mayor visión, o sobre todo no se coloca en el lugar de jueza o criterio de legitimación del resto de los saberes. Rompe con esa tradición que hacía de la filosofía la madre de todas ciencias, pero con una concepción de maternidad bastante hegemónica, acaparadora y juzgadora. Ser madre de todas las ciencias no tiene solo que ver con que la mayoría de las disciplinas eran parte en sus comienzos de la filosofía y luego se fueron independizando, sino también en colocar a la filosofía en un pedestal, o peor, en un estrado

desde donde se juzgaba cuál disciplina hacía los deberes para constituirse en un saber válido. La filosofía como autoridad que entregaba el diploma certificando la validez de cada ciencia y que recurrentemente volvía sobre los cimientos de estos conocimientos problematizando su método y su capacidad de alcanzar una verdad de acuerdo a los criterios por ella establecidos, es dejada de lado por la hermenéutica, tanto como por la deconstrucción y por todos aquellos que entienden que «nada hay fuera del texto» o que «no hay hechos, sino interpretaciones». *La filosofía en definitiva no es más que otro discurso, otro tipo de saber, una forma específica de encarar la realidad, de preguntar, de inquirir, de cuestionar, casi una manera de conectar expresiones, casi una forma de escritura.* ¿Y si la filosofía no fuese más que un género literario? ¿Y si todo el saber no fuese más que literatura? Pero una vez más; el problema es concebir la idea de literatura como si fuese la negación de lo real. Todo empieza y termina en el mismo lugar: en la necesidad de salirse del pensamiento binario. «Estos yanquis miran mucha películas de acción», escucho a mi lado…

48. Lo real y lo aparente

Parece que un tal señor Smith (otro señor Smith como el agente que persigue a la resistencia de la Matrix) entró a un colegio y disparó a mansalva. Nada nuevo; lo diferente ha sido la grabación del video y la avidez de visitas que el mismo tuvo en Internet.

Morir es algo común. Morir asesinado parece que también. Morir asesinado en Estados Unidos en una escuela por un psicópata también parece que también. La diferencia la está haciendo la grabación. O algo peor: la grabación en vivo, ya que películas con masacres hay a ramilletes, pero lo que convoca es que haya sido real. En tiempos de disolución de lo real, lo que convoca, sin embargo, es que siga siendo real. ¿Pero qué es lo real?

Para Platón lo real no es lo real; o sea, este mundo que consideramos real, no es más que una apariencia que copia la auténtica realidad que se encuentra en otro mundo más allá de este[143]. Casi como si fuera una película donde hay una realidad en la que conviven las matrices perfectas y por ello verdaderas de las cosas; y por otro lado se nos presenta como en una caída, las entidades sensibles que nos rodean que no son más que deformaciones o distorsiones de las matrices. Es decir; las matrices (el triángulo perfecto, la justicia perfecta) habitan el mundo real que para nosotros no es real, ya que para nosotros, habituados a vivir entre supuestas sombras, todo lo que se nos presenta como trascendente, nos excede. Afirmar tan enfáticamente que la realidad no es esta realidad, sino otra oculta genera al menos la sospecha de no pensarlo a la inversa. Tal vez los modelos ideales de las cosas no dejan de ser elucubraciones conceptuales a las que les asignamos cierta realidad como para poder justificar el carácter contingente de todo lo que habita en este mundo. O Dios creó al mundo con una falla o el mundo fallado creó a Dios sin fallas.

¿Pero en qué reside el carácter de apariencia de la realidad en la que vivimos? Por un lado, para Platón, en la finitud, en el acaecer de todo en el tiempo que hace que toda entidad sea imperfecta en la medida en que cambia, se transforma y por ello puede dejar de ser. Si puede cambiar, si puede dejar de ser, entonces ya no es perfecta. Pero además en la multiplicidad. Las cosas en este nuestro mundo no son únicas, sino diversas. Poseen entre sí pequeñas diferencias y un denominador común que se supone constituye la esencia caída de la matriz perfecta. Por ejemplo, todas estas mesitas que hay aquí en la Shell no son las mismas, pero responden a un mismo modelo. Esa matriz para Platón es lo único real, mientras que todas estas mesitas no son más que copias degradadas. Y de hecho, el haber muchas y diferentes entre sí, aunque sea en pequeños rasgos (el lugar que ocupan, por ejemplo) constituye la prueba de su degradación. En el mundo real (el real para Platón), no hay más que una mesa que contiene a todas la mesas (de este mundo aparente) posibles. Por eso, este mundo es un mundo de apariencias y por eso solo poseemos contacto con la apariencia. Un contacto que en Platón se relaciona con nuestro cuerpo y nuestra

materialidad.

Este esquema dualista se va a reconvertir de diferentes formas en muchas filosofías y en la medida en que no se pueda salir de la dicotomía, va a permanecer latente. La postulación de una verdadera realidad rigiendo desde un no-lugar superior a nuestro mundo puede tener diversas figuras, pero siempre se mantiene la degradación del mundo real (aparente para Platón) y la exaltación de una perfección a la que sin embargo solo acceden algunos que obviamente conforman el saber-poder de la época. Lo real entonces se emparenta con la verdad y la apariencia con lo falso. ¿Pero es falsa una apariencia? ¿No se puede pensar la dicotomía de otra manera y salirse de un dualismo que necesita de algunos que administran su acceso a la verdad y condenan al resto a una vida falsa? El señor Smith era un oficinista muy querido y respetado por sus pares. Ahora estamos viendo algunos testimonios de sus vecinos y compañeros de trabajo. ¿Quién esperaba que el señor Smith actuara de esta forma? Parece que nadie. El señor Smith nos estuvo ocultando su verdadero rostro. ¿Quién no?

Este paradigma, figura, esquema, dispositivo del dualismo se sostiene en toda afirmación que supone la posibilidad de demarcar taxativamente entre lo real y lo aparente, entre el hecho y la interpretación, entre el rostro verdadero del señor Smith y su impostura, entre las cosas y su presentación en la palabra.

El hombre que había murmurado sobre los yanquis y su predilección por las películas de acción se pone a hablar por celular creo que con su esposa y a narrarle lo que está sucediendo con la masacre, mientras se come unas medialunas. Se ve que está acompañado porque junto a su taza hay otra que se está enfriando y una cartera de mujer apoyada en la mesa. Sí; está hablando con su esposa definitivamente, ya que paso siguiente comienza como un recordatorio de trámites caseros. Ahora hay un psicólogo en la televisión. No se escucha bien ya que justo uno de esos camiones gigantes está haciendo mucho ruido afuera. La acompañante del señor de los yanquis vuelve del baño y lo besa en el cuello mientras él parece estar diagramando el menú de la cena. Creo que son dos compañeros de trabajo y una evidente relación tramposa. Pero no hay atisbos de ocultamiento, ni siquiera de inquietud frente a un tercero posible que los descubra. Él corta y se besan. Otra vez un beso. Tal vez la única realidad entre tanta pantalla, celular, entre tanta palabra. Un beso aquí, un beso allá, la misma lengua. ¿La misma lengua? ¿Besamos con la lengua?

Creo que la extraño, pero el extrañamiento se supone que implica un tiempo y aquí solo hubo en el medio un partido de fútbol. ¿Por qué se fue sin dejarme un número de teléfono o aunque sea una pista para volver a encontrarla? ¿Por qué se me presenta ahora de nuevo? ¿Qué tiene que ver con esta escena? ¿Se trata solo del beso que remite al otro beso del pasado y nada más? Además, ¿por qué pensar que quiero volver a verla si ni siquiera tengo claro nada sobre ella? ¿El beso me dio vuelta la cabeza o el contexto del beso? ¿Pero hay algo que no sea contexto? ¿Y quién es en definitiva esta mujer? ¿Y si es como este buen hombre con su novia del trabajo en la Shell pidiéndole a su esposa la carne al horno para la cena? ¿Somos algo en sí mismo o somos las diferentes presentaciones o imposturas en las que nos manifestamos frente a los otros? ¿Hay un yo o hay solo facetas? No sé, pero

la extraño o algo extraño.

«Extrañamiento» es un término al que echa mano Vattimo[144] para leer a Nietzsche e intentar desmontar el pensamiento binario, deconstruirlo. El extrañamiento supone un desasimiento con lo que somos, un descentramiento de lo propio, un desapropiamiento.

¿Cómo romper el pensamiento binario? El problema con los planteos dicotómicos es que uno de los polos se nos presenta como válido y desde su misma naturaleza presenta al otro en tanto negación como inválido. Es decir; el bien por definición genera que el mal sea su negación y por ello desde el momento en que se afirme la verdad del bien, se está también aceptando la verdad de su opuesto. La cuestión pasa más por desprender al término afirmativo de toda dicotomía de su conexión esencial con la verdad, descargarlo de metafísica. Así, el problema mayor se nos presenta en realidad con la misma idea de verdad: tendríamos también que poder desprender a la verdad de su conexión esencial con la verdad; o sea, aceptar que el par verdad y apariencia es un par posible dentro de otras posibilidades y sobre todo dentro de otras posibilidades no dicotómicas. O dicho de otra manera; Platón acusaba a los artistas de falsificadores de la realidad ya que hacían pasar por verdadera una apariencia que de por sí duplicaba lo real ya que la supuesta realidad de nuestro mundo sensible en sí misma ya era otra apariencia[145]. Pero esta sangre que vemos correr en la pantalla del televisor, aunque es evidente que no es sangre, es parte de una composición grabada que todos estamos viendo y conjeturando, e incluso actuando a partir de ella. ¿Qué valor de verdad puede tener una apariencia televisiva desde el momento en que el mundo global hoy decide y construye sentido alrededor de las comunicaciones y la informática? Desde el dualismo ontológico, no sería más que una imagen, una apariencia; ¿pero podemos seguir hoy hablando del mundo de las imágenes como si no tuvieran realidad efectiva? ¿Un conocimiento aparente no estructura una lógica, no coacciona, no genera sentido? ¿No es demasiado excluyente la divisoria entre lo real y lo aparente que afirma solo el valor de lo real y niega entidad absoluta a la apariencia? ¿No podría ser al revés? ¿Y si todo es apariencia?

La relación de oposición bipolar entre la verdad y la apariencia supone la existencia de una verdad y al mismo tiempo la generación de múltiples imposturas que se revisten de supuestas verdades, pero que lo que presentan es una falsedad. O sea; se supone que el verdadero señor de la mesa de al lado es el esposo de familia, mientras que esta faceta de amante constituye en realidad una mentira, una apariencia, una otra vida que no es su vida verdadera. Está claro que esta argumentación depende una vez más del contexto, ya que llegamos a estas conclusiones partiendo de un marco social determinado que establece institucionalmente al matrimonio como un vínculo no solo correcto, sino también legal; y a los amantes por el contrario como una asociación ilícita, un vínculo mentiroso basado en el despliegue de cierta inmoralidad, o por lo menos de una ilegalidad que no es lo mismo, aunque se pretenda que así sea. Pero si partiéramos de algún tipo de circunspección en el deseo íntimo de nuestro vecino de mesa, podríamos investigar en definitiva con quién quisiera estar, qué vida quisiera tener, o por qué no se anima a cambiarla, y tendríamos allí la verdadera *verdad* buscada. Si seguimos con el paradigma de la verdad, habría un verdadero deseo que habría que ver entre cuáles de sus dos parejas se decide; salvo que la cosa sea más compleja y nuestro amigo desee fervientemente estar con ambas mujeres al

mismo tiempo, y no pueda.

Pero lo que seguramente nunca podríamos admitir es una lectura tal vez más simple, y que sin embargo escapa a nuestro binarismo lógico: ¿y qué sucedería si simplemente cuando está con una, está con una, y cuando está con otra, está con otra, de modo tal que cuando está con cualquiera de las dos, no está con la restante y punto? Entra y sale. Sale y entra. No está engañando a nadie y ni siquiera la falta de engaño pasa por constatar si le está informando a cada una de ellas de la relación con la otra. No está engañando a nadie simplemente porque cuando está con una, está con una, y cuando está con otra, está con otra y en cada caso no está con la restante, pero no está en serio. No es que extraña o recuerda o siente remordimiento o culpa o quiere estar con ambas. No, nada de eso. Si estoy en Pekín, no estoy en Palermo y si estoy en Palermo no estoy en Pekín. Y en cada lugar, me abro a disfrutar y vivir a pleno cada lugar. Imposible. *La monogamia se sostiene en el pensamiento binario.* Pareja, hay una sola…

Si toda apariencia es apariencia de una verdad, cuando asumimos que la verdad no existe, solo nos quedan entonces sus apariencias. Muerta la verdad, solo subsisten sus apariencias: no hay hechos, solo interpretaciones. Muertos los hechos, solo hablamos de ellos, de su muerte, de su recuerdo, a través de sus interpretaciones. Pero si la verdad ha muerto y las apariencias son apariencias de la verdad ahora muerta, ¿no mueren también las apariencias?

¿No se pierde la conexión esencial entre la máscara y el rostro? Si no hay un rostro, ¿de quién son las máscaras? O dicho de otro modo; si todo es máscara, ¿tiene sentido hablar de máscaras si ya no tiene o nunca tuvo a quien enmascarar? ¿Cómo entender la realidad de una máscara que nunca tuvo un rostro que enmascarar? ¿No se vuelve la propia máscara un rostro? ¿No se vuelven las interpretaciones entonces los hechos? ¿No se vuelve verdadera entonces la apariencia?

Si ya no hay rostro o nunca lo hubo, que para el caso es lo mismo, solo hay máscaras que ya no son máscaras por el evidente hecho de que al no haber rostros, no tiene sentido pensar la máscara como máscara. Por lo tanto, surgen algunos problemas o más bien desafíos:

1) Las ex máscaras, que ahora son el rostro aunque sin serlo, se nos presenten con la dualidad de ser un supuesto rostro que sin embargo hay que desenmascarar. O sea, tomamos conciencia del carácter provisorio de toda verdad, pero por ello hay una inercia hacia su desenmascaramiento. Siempre que escuchamos alguna afirmación de conocimiento, ejercemos nuestra capacidad crítica y buscamos deconstruirla. Todo lo que se afirme se presenta con esta doble cara: por ser una verdad conjetural, posee una parte de verdad, pero al mismo tiempo de impostura y por ello siempre estamos al mismo tiempo comprendiendo y dudando.

2) Asumimos entonces que toda verdad es provisoria, hipotética, conjetural y que cada vez que desenmascaramos un nuevo intento de imponerse una máscara como rostro, sabemos que ingresamos a un itinerario sin fin, donde cada nuevo desenmascaramiento nos

presenta una nueva máscara para desenmascarar. En definitiva, ni el amante ni el esposo constituyen la verdadera identidad de este buen hombre, sino ambas y seguramente otras más. El problema es seguir pensando en términos de «¿cuál es la verdadera identidad del hombre?».

3) El problema es que la conciencia sobre la muerte de la verdad no termina con el impulso a seguir hurgando buscándola. La diferencia es que ya sabemos de su imposibilidad y por eso a la vez que la buscamos ya la estamos desenmascarando.

4) Si todo es apariencia en esta lógica según la cual la apariencia pasa a ser el conjunto de verdades provisorias en donde nos encontramos y que vamos resignificando todo el tiempo, entonces nuestra relación con ellas se modifica. Este es el sentido de *extrañamiento* del que habíamos partido. Si yo sé que aquello en lo que hoy creo, mañana puede cambiar, o más bien, indefectiblemente va a cambiar, entonces dos cosas: por un lado, ya no puedo ser tan fanático de mí mismo; y segundo, empiezo a ser fanático de lo que el otro me puede aportar en su diferencia, ya que el camino hacia el que me dirijo es el de la transformación incesante que solo se produce con la irrupción inesperada otro que me provee la novedad capaz de sacarme de mí mismo.

Ando extrañado, como si todo lo que me rodea estuviera a una distancia más lejana de lo que se supone que tiene que estar, pero más cercana de lo que creo. Extraño ese beso de hace unas horas solo porque fue inesperado, pero no porque no lo esperaba, sino porque nadie te sube a un automóvil, no te habla y de la nada te da un beso. Y bello. Y amoroso.

49. Filosofía a martillazos

Entonces, ¿qué es hacer filosofía? ¿Para qué sirve? O mejor dicho, ¿cuál es su propósito originario? O mejor dicho aún; si su propósito originario no es alcanzar la verdad, sino despejar a la libertad humana de todas sus posibles prisiones conceptuales, ¿entonces solo nos resta una praxis deconstructiva que se contente con no caer en las trampas de ningún sistema cerrado? ¿Todo termina al final en una actividad de desenmascaramiento infinito donde logramos que no se nos atrape y listo? ¿Puede ser que en definitiva lo humano sea solo una fisura que siempre está buscando un nuevo recoveco para escaparse? ¿La filosofía es entonces una huida frente a todas las recetas complacientes que nos venden el descubrimiento del sentido último? Si así fuera, no sería poco.

Lo humano como una fluencia en devenir que siempre busca escaparse de las formas que va asumiendo de modo epocal, y en ese desmarque crece hacia adelante, se reinventa, continúa abierto a la contingencia que lo va llevando hacia nuevos e inesperados destinos.

Salgo de la estación de servicio. La mañana avanza. Estoy muy cansado. Me duele mucho el estómago, pero creo que es solo angustia. O ansiedad. Lo extraño de lo imprevisible es que nos vuelve fanáticos de algo que en una situación normal ni nos hubiera llamado la atención. Toda una noche dando vueltas y solo me acucia ese beso. Al final, toda la filosofía, es cierto, parece no ser más que una cuestión de amor. Pero de amor del bueno: de ese que nunca cierra.

Lo increíble es que interiormente estoy seguro de que lo que me causa ansiedad no es ella, sino la situación, ¿pero realmente podríamos desconectar a alguien de su contexto? ¿Nos enamoramos de la persona o de la situación? O peor, ¿no es cualquier persona de por sí una situación? Me parece que me voy a volver allá a la Libertador donde me crucé con ella, pero *mi cuerpo no resiste y quiero llegar al mediodía. No sé bien por qué. Siempre me resultó interesante ese único momento del día donde desaparecen las sombras.* Pero falta un poco. Avanzo caminando hacia la ciudad. Hay mucho edificio y mucha seguridad. Todo está demasiado construido. La cotidianidad no duda, ya que si no se derrumbaría. Junto a un edificio en pleno Bajo Belgrano un hombre andrajoso, un linyera, es despertado a los gritos por dos guardias de seguridad privada. Se ve que son del edificio. El linyera está muy sucio y sus pertenencias no son más que un conjunto desconexo de desperdicios: una frazada rota y sucia, una cantimplora de campamento, unos libros, muchas bolsas, un peluche destrozado. Y un papel como de panadería con restos de alguna pizza. ¿Libros?

Tal vez la filosofía no sea más que un género literario, una forma de escribir e incluso una forma especial de conectar ideas o de transitar el pensamiento. Un género literario en el sentido de constituir una de las tantas maneras en que el ser humano construye significado aunque también emoción. Hacerse preguntas existenciales o

cuestionarlo todo no nos acerca a ningún lado ni nos hace mejores o más profundos que nadie. Solo nos coloca en otra de las tantas perspectivas que vamos abriendo en esta búsqueda sin fin. Tiene el mismo valor que la poesía, por ejemplo. Es un género, una de las tantas máscaras que somos y que posee su formato, sus códigos, sus personajes, sus temas. Rorty lee a Derrida y nos dice que tal vez en el fondo la filosofía no es más que una de las tantas departamentalizaciones de la cultura, casi como si dijésemos que lo singular de la filosofía es que está hecha por personajes que se sienten unidos por la escritura y lectura de un mismo género. Un nicho de la literatura, una forma de escribir con sus protagonistas, sus best sellers, sus vanguardias, sus apócrifos, sus olvidados, sus personajes kitsch, sus debates por los límites. Si la filosofía es un género literario es porque asumimos el carácter literario de la existencia. Y si todo es texto, la verdad no es más que otro personaje. Alguien que a pesar de su muerte, nos sigue condicionando.

Hacer filosofía a martillazos en la metáfora de Nietzsche[146] supone que es tan dura y maciza la construcción que se ha hecho de la filosofía a lo largo de la historia, que solo podemos restaurar, recuperar su origen abismal y abierto demoliendo sus bases sustentatorias. Un martillazo en la piedra, nos dice Nietzsche, como para ver emerger alguna figura. No se trata de un nihilismo con la voluntad de demostrar que en el fondo no hay nada, porque si así fuera, estaríamos incurriendo en el mismo esquema. Plantear que no hay verdad es una forma de la verdad. Se trata de otra versión del nihilismo que más que negar, abre. Abre encontrando en cada concepto cerrado una fisura. El martillo golpea en la piedra cerrada y primero la empieza a mostrar endeble, pero sobre todo va haciendo aparecer otras máscaras supuestamente ya superadas. Va haciendo aparecer ese núcleo inalcanzable que dio origen a la piedra y que solo puede percibirse en esa tensión entre el martillazo y la nueva capa de piedra que cae. La hermenéutica nos muestra que todo sentido proviene de otro previo, que todo texto dialoga con sus antecesores, pero sobre todo que nunca alcanzaremos lo que hay detrás de todo texto, ya que lo que hay —si lo hay— si es puesto en palabras, ya no es lo que late allí atrás o al costado o no sabemos dónde. Pero no importa porque nos obliga a seguir pegando martillazos y en especial contra todas aquellas máscaras que se nos presentan como el verdadero rostro oculto.

El linyera los escupe y se va con sus objetos. Voy mirándolo desde atrás hasta que se detiene ya a media cuadra de la puerta donde lo echaron. No es un linyera. En realidad, no sé muy bien qué es un linyera. Lo veo más bien como alguien que se quedó en la calle, sin trabajo. Busco en mis bolsillos y encuentro unos billetes. Le entrego el de más alto valor: cien pesos. Se me queda mirando, extrañado por el regalo. Cien pesos es mucha plata, debe estar pensando, creo yo, pero el linyera me sigue mirando hasta que toma el billete por una punta y lo rompe en pedacitos. «Es falso», me dice mientras la angustia que venía sintiendo por la mujer, el beso y esas cosas, se me vuelve un enojo furibundo de observar que mi gesto de generosidad se hacía añicos en la mano de alguien que no solo rechazaba mi acto, sino que falsamente lo colocaba en el lugar de la apariencia. Es que no era falso el billete, con lo cual mi enojo era doble. Le grité que el billete era verdadero y que se había equivocado.

«Toda moneda es falsa», me responde y se va caminando.

En uno de sus poemas en prosa Baudelaire nos cuenta la historia de dos amigos que se cruzan con un linyera u hombre de la calle y uno de ellos le regala una moneda falsa (sin que el agraciado lo supiera), disparando la reflexión del narrador acerca de la validez del acto[147]. Lo más impactante de la perplejidad del que asiste a este acontecimiento es su distancia con algo que podríamos llamar una doble economía de la salvación: no solo no se entra al cielo con monedas falsas, sino que no se entra al cielo haciendo negocios, aunque las monedas incluso sean verdaderas.

Derrida le dedica todo un libro a la lectura de este poema en prosa —*Dar (el) tiempo*[148]— y subraya una vez más la posibilidad de sustraerse al pensamiento binario, pero esta vez añadiendo un elemento clave: la posibilidad efectiva de la transformación de las condiciones de vida de alguien que sufre. Si con la moneda falsa puede comprarse un pedazo de pan y calmar su hambre, ¿no tiene entonces también el acto algo de valor? ¿No es ese el único valor en definitiva que perseguimos? ¿Es una discusión sobre la verdad o es la concreción de un cambio en una situación dada? Y tal vez lo peor sea que cuando el mendigo afirma que toda moneda es falsa, nos está diciendo que en última instancia —pensando para qué sirve el dinero o en qué se ha convertido el dinero, o en qué tipo de sociedades ha convertido el dinero— la diferencia entre un billete verdadero y uno falso es una mera cuestión de significantes. Toda moneda es falsa en la medida en que estructura relaciones sociales que enmascaran su vincularidad en relaciones de estrategia y conveniencia. Como el que ayuda al linyera para acceder al cielo. Lo que no se entiende es por qué me rompió el billete. Si toda es moneda falsa, ¿por qué le da tanto valor? ¿Por qué no pensar que sea la moneda verdadera o sea la moneda falsa, puede brindarme alguna satisfacción o postergar un poco la desdicha? ¿Por qué rompió el billete?

Hay un famoso escrito de Marx llamado las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se formulan una serie de objeciones a la filosofía de Feuerbach y a su crítica a la religión. Su última tesis, la número 11 dice lo siguiente: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»[149]. La categoría de interpretación se asocia aquí con su sentido más especulativo. Casi en ese lugar incómodo en el cual es puesto muchas veces el que hace filosofía: producir especulaciones teóricas y abstractas sobre un mundo que sigue padeciendo sus injusticias y desigualdades. Por eso, la Tesis 11 se ha vuelto un emblema de aquellos que entienden que si la filosofía permanece en la interpretación, se vuelve funcional al poder dominante; en especial en la medida en que no actúa sobre la realidad y la deja tal como se nos presenta, con sus desigualdades tomadas como algo incuestionable. Por el contrario, hacer filosofía se convertiría entonces en una praxis revolucionaria, en una manera de transformar la realidad, en una forma de cambiar el mundo. Tanto una filosofía elitista o de claustro cerrado o incomprensible en sus formulaciones para un público más vasto, no hace permear tal vez su mayor valor que es el zamarreo que produce, la posibilidad de dudar de todo lo vigente como algo naturalmente establecido. Si la filosofía no cambia en su retorno la vida cotidiana, entonces se vuelve un mero juego intelectual que adormece las fuerzas de resistencia que cualquier humano puede dejar fluir contra un mundo sojuzgado. Se vuelve opio. Así, una filosofía revolucionaria, según Marx, tiene que poder deconstruir las figuras de una filosofía cómplice del sistema dominante con el objetivo final que la mancomuna con toda praxis revolucionaria: dejar en evidencia los regímenes de enajenación y emancipar finalmente a las clases desposeídas.

Lo perseguí y le pregunté por su actitud. No me respondió y siguió caminando. La gente que nos cruzaba miraba para otro lado. Le volví a preguntar pidiéndole esta vez por favor que se aviniera a detenerse y darme una respuesta: ¿por qué rompió el billete?

Se detiene finalmente. No es Diógenes ni un ingeniero que decidió salir a recorrer el mundo harto de su vida capitalista. Está como un poco más corrido de todo lo que uno acostumbra. Todo le sobra un poco. Hasta sus ojos están más cerrados de lo normal y su voz cuesta escucharla. No lo entiendo. Ha casi perdido la intensidad de la voz. Sus dientes están todos negros. Desprende un olor absolutamente nauseabundo. Me mira fijo, pero no hace ningún gesto. Insisto con la pregunta, pero no responde. Solo toma uno de los libros y me lo entrega. Está muy roto y con páginas arrancadas. Sin tapa. Lo abro y veo que se trata de una vieja colección de libros infantiles que recuerdo haber leído de chico. Algo así como si fueran las grandes narraciones infantiles o algo parecido. Es *Simbad, el marino*. Otro viaje, otro tiempo, otro relato, los mismos peregrinos, ¿las mismas luchas? Todo el tiempo, el linyera levanta la cabeza y pestañea como con dolor observando el cielo. Como si intentara mirar de frente al Sol. Va llegando el mediodía. Las cosas y sus sombras van perdiendo su diferencia y se vuelven lo mismo: ¿cosas?, ¿sombras? Da igual…

50. La caverna

Camino con él. Voy entendiendo la obviedad de mi pregunta. No se relaciona con la cosas desde la categoría de propiedad. Claramente pierde las cosas o se apropia de ellas desde otro lugar, o desde ninguno. Casi nos matan en una verdulería donde se robó al pasar una manzana que cuando se la reclamaron, la volvió a poner en su lugar mordida, ante la mirada de una clientela que perforaba al dueño del negocio. Fue el único momento en que lo observé esbozarse una sonrisa. Claro; sin el valor mercantil de las cosas, solo nos queda su valor de uso. Su uso más allá de la utilidad. Una conexión de otra índole, donde los objetos van perdiendo su aura, su revestido, su maquillaje y entonces se van disolviendo y convirtiendo en nada. Se vuelven nada. No son nada, ya que se sustraen a la lógica de la cosificación. Sus libros se ven como si fueran hijos, el peluche creo que es mitad almohada y mitad servilleta. No se entiende. Tampoco son todo esto porque están desprovistos, desnudos, desencadenados.

Hay un relato de Platón en la *República* muy reconocido llamado «La alegoría de la caverna»[150]. Una alegoría es una narración, en general ficcional, cerrada sobre sí misma, que puede ser interpretada para decodificar otra dimensión de lo real a la que nos cuesta acceder de modo más directo. O sea; para explicar algún concepto más bien complejo, o simplemente teórico, se utiliza un relato fácil de comprender pero que obliga a realizar las conexiones o puentes entre los elementos del cuento y las nociones que se quieren explicar. Platón hace narrar a Sócrates esta historia con el fin de mostrar las razones por la cuales solo el filósofo puede ser el mejor gobernante para la *polis*.

En algún recoveco de la ladera de una gran montaña se encuentra una caverna muy profunda, en cuyo interior, casi pegados a sus paredes más interiores, viven unos prisioneros en una situación muy particular: se hallan sentados mirando el fondo de la caverna, encadenados a las sillas. No se pueden parar ni mirar completamente para atrás ya que están encadenados de pies, manos y cuello, con lo cual su perspectiva de lo real se agota en lo que observan en las paredes interiores de la caverna y en la movilidad corporal que les permiten las cadenas. Con el paso del tiempo, las cadenas se vuelven invisibles. Se naturalizan, se vuelven parte de los cuerpos. Se olvidan. Detrás de ellos hay un muro —que los prisioneros no pueden ver ya que el diámetro de giro de sus cabezas no les da opción—, detrás del cual hay un gran fuego siempre encendido. Entre el fuego y el muro, otros hombres pasean sobre sus cabezas objetos de diferentes formas. Estos hombres, desconocida su existencia para los prisioneros, también hablan entre ellos. El fuego proyecta su luz sobre los objetos y estos su sombra sobre el fondo de la caverna, pero gracias al muro, solo se observan los objetos deformados como si se movieran solos, con el aditamento de las voces que por el eco parecería que surgen de las mismas sombras. Toda esta situación nos lleva a una primera conclusión: los prisioneros creen que lo que observan en el fondo de la caverna no son sombras, sino la misma realidad. Confunden realidad y

apariencia. Y más si se encuentran en esta posición desde siempre.

Caminar con el linyera produce algo muy extraño. La gente nos mira mal, se cruza de calle. Ya casi llegando a la avenida Cabildo pega un grito muy agudo que asusta a casi toda la cuadra. Sube y baja la cabeza como si estuviera rezando, cuando en realidad creo que se está riendo. O está manifestando algo parecido a la alegría. Mira fijamente a un árbol y continúa con su ampuloso movimiento. Los comerciantes salen de los negocios para mirarlo. Algunos se ríen, otros se avergüenzan, otros se fastidian. ¿Todo esto genera la filosofía? ¿Para qué sirve? O es una estupidez, o está tan afuera de lo usual que mejor hacerse el que no tiene que ver conmigo, o claramente me molesta. Peor cuando el linyera se abrazó fuertemente al árbol y en ese lenguaje incomprensible profería como grititos, quejidos. Nunca vi abrazar así a una persona. Pero era un árbol. ¿Cuáles serán nuestras cadenas? ¿Cuáles serán nuestras sombras? ¿Cuál será nuestra caverna? ¿Puede algún prisionero percatarse de que está preso engañado? ¿Puede alguien en una situación similar a las de los prisioneros darse cuenta de que está siendo conminando de modo inconsciente a confundir verdad y apariencia? ¿Pero no era que esta diferencia ya no corre?

Resulta difícil pensar que los prisioneros puedan por sí solos ser conscientes del enclaustramiento. Lo que está en debate en realidad es la potencialidad de lo humano para negarse a sí mismo. Por un lado se podría afirmar que si desde siempre estos prisioneros fueron formados y educados de este modo, y sobre todo, sin ser conscientes de su encadenamiento, resulta imposible que puedan asumir una diferencia, que puedan ni siquiera dudar de lo establecido. Haría falta para ello algún tipo de movimiento en la normalidad, pero por fuera de su propia voluntad. Algo exterior que imprevistamente modifique lo que se nos presenta como obvio: que se apague el fuego, por ejemplo, o que alguno de los llevadores de objetos se pase del otro lado. En cualquier caso, no dependería de los prisioneros, sino de la capacidad de los mismos en dejarse irrumpir por el cambio de situación exterior, por el acontecimiento, y no intentar adecuar el desajuste al paradigma en el que se encuentran encadenados. El ser humano moderno suele frente a los acontecimientos disruptivos, intentar ajustar la disrupción de tal modo que no se derrumben las bases más generales del sentido vigente. La pregunta es entonces acerca de cierto innatismo natural que nos coloca siempre en un lugar de autocuestionamiento. En realidad, la misma conciencia de nuestros propios límites nos impulsa a su sobrepasamiento. Si hay conciencia de límites, o hay resignación o hay deseo por ir aún más allá. Tal vez solo a esto se reduzca toda filosofía. La pregunta por el *por qué* es una pregunta que intenta atravesar el límite y que en su intento no hace más que correrlo un poco más.

Ahora le habla. Mejor lo dejo solo y sigo camino. El mediodía me encanta, pero siempre me da mala espina.

Las cadenas, más allá de alguna imbricación personal, marcan ese punto de tensión entre nuestra posible libertad y nuestras sujeciones ontológicas. O ese punto que según Heidegger define al impersonal «se»[151], a la existencia inauténtica en un mundo en el que estamos arrojados donde todo ya posee un sentido previo. El impersonal «se» es la expresión máxima de los límites radicales de nuestro ser: no producimos al mundo desde la nada y mucho menos, a nuestra voluntad. Pensamos como «se» piensa, sentimos como «se»

siente y consumimos lo que «se» consume. Apropiarnos de nuestra propia autenticidad no es negar ese impersonal que igual determina ciertas facetas de la existencia, sino más bien puede pensarse como una búsqueda de corrimiento, un intento por correrse del impersonal, pero si recaer en el impersonal del individualismo que aparenta una exclusiva libertad individual y sin embargo no se sale de modelos prearmados de una supuesta voluntad libre que cree que elige lo que previamente se nos presenta en las góndolas de los valores. Tal vez la autenticidad tenga más que ver con un escaparse, una huida permanente de un marco compartido en el que nacimos y del que buscamos salirnos aunque nunca lo podamos ejecutar de modo definitivo. Pero es también interesante repensar con Levinas, si tal vez las cadenas no sean tanto un encadenamiento en un impersonal, sino a la inversa un encadenamiento en lo personal; esto es, en la idea de que la libertad se juega en alcanzar el conocimiento acabado de nuestro «sí mismo», de nuestro yo. Para Levinas, la libertad tiene más que ver, al revés, con salirnos de nosotros mismos[152] y poder desatar las cadenas del yo. De nuevo, ¿cuáles son nuestras cadenas? Y si son invisibles, ¿por qué pensar que las estamos viendo? ¿No será al revés y cada vez que nos reivindicamos encontrando cadenas y sombras no hacemos otra cosa que seguir ocultando otras cadenas y otras sombras?

Veo mucha gente perdida en el medio de la ciudad. O sea, muchos perdidos en los lugares de mayor concurrencia, repletos de personas, a la vista de todos. En el recodo de una perfumería gigante donde dos jovencitas regalan tarjetas perfumadas, duerme alguien tirado sobre la vereda. No está tan en el límite como aquel que acabo de dejar hablándole a una planta, pero se ve que vive en la calle. Duerme hasta el mediodía y nadie lo ve. La gente le pasa por al lado y no lo ven, o hacen como que no lo ven, o lo ven y deciden no mirarlo que es como que no lo vean. Alguien pregunta por qué nadie lo ve y otro no sabe qué responder: una niña, obvio, a su padre. *Nadie ve nada y ya es mediodía. Si las sombras no se distinguen de las cosas, entonces hay un límite que se pierde y ya no sabemos si todo es cosa o todo es sombra.*

Sostiene Platón que un día un prisionero se despierta con las cadenas rotas[153]. En realidad poco importa por qué se rompen las cadenas, sino la irrupción de un acontecimiento que incesantemente se nos presente de modo inesperado y nos habilita dos posibilidades: mover o quedarnos quietos. Cuando el prisionero se levanta esa mañana y mira para abajo, observa unas cadenas tiradas que antes lo sujetaban y entiende en ese acto que hasta ese día había vivido en el error. Otra cosa, claramente, es asumir la novedad y salir corriendo de la silla. No. La silla es la comodidad de un hogar metafísico que brinda la calidez mínima para que los días se sucedan desangustiándose. Muchas veces nos despertamos esa mañana y durante unos minutos miramos para todos lados entendiendo que todo lo que hemos hecho hasta hoy carece de sentido. O podría haber sido de otro modo. Pero el pánico es tal que rápidamente disolvemos esos arranques de lucidez y nos volvemos a enajenar en el beso de la mañana, el desayuno rápido, el camino de siempre, buenos días a todo el mundo, el trabajo para otros. La reacción inicial del prisionero es de zozobra e intenta denodadamente volver sobre su zona de confort, su estabilidad, su funcionamiento normalizador, pero no puede. Sabe que estuvo encadenado todo este tiempo y ahora siente, aunque con miedo, que se le abre un mundo nuevo. No es que vence la propensión a permanecer en la caverna, sino que no puede controlar el impulso que le exige levantarse y empezar a probar su cuerpo que hasta entonces no había ejercitado. Se da cuenta que estar parado es otra cosa de lo que suponía, que el cuello gira mucho más de lo que creía, que las

distancias son otras. Comienza un lento peregrinaje por el interior de la caverna buscando la salida y va comprendiendo cómo eran en realidad las cosas: ve el muro, ve el fuego, ve los objetos reales y adivina allá a lo lejos, entre un brillo que no lo deja ver bien, la salida de la caverna, la apertura hacia no sabe bien qué, pero que lo espera del otro lado.

El ruido es ensordecedor. Veo las escaleras del subte, pero no bajo. Tanta urbanidad me duele. Los colectivos arrastran al aire y generan, en mi percepción, dislocaciones de lo real. Siempre hay un grito que forma parte ya de un bullicio donde se confunde la tecnología, la agonía y el comercio. Pero no es Jerusalem año cero donde estamos, sino en el futuro. O el presente siempre se está yendo o simplemente somos el sueño utópico incumplido de un sentido que no cuaja. ¿Por qué? ¿Por qué así? ¿Por qué de esta manera? ¿Qué son esos carteles, esos electrodomésticos, esas máquinas que circulan por las calles, estos vestidos, estos atropellos, esta velocidad? ¿Cuándo empezamos a perder? Debo volver. Volver. Tal vez toda existencia no sea más que un retorno. Volver. Subo a un colectivo que ya no es cualquiera. Lo elijo. O creo elegirlo. Tengo que volver.

El prisionero con una mano tapándose la cara, levanta la mirada e intenta observar el Sol. Siente en la exterioridad de la caverna algo inéditamente original, o más bien, originario. Sale afuera. El Sol lo enceguece como para recordarnos que incluso cuando estemos en presencia de la totalidad, siempre va a haber algo que se nos escape. Camina por la ladera. Respira. El calor del Sol en la piel lo inunda de un placer infinito. Todo se halla atravesado por el asombro y el placer, porque no solo está viendo por primera vez más allá de las sombras, sino que además está abriendo la totalidad de su cuerpo a lo inédito. Un cuerpo que finalmente despliega su corporalidad, un cuerpo libre. Cuando el prisionero liberado gira y observa la caverna dejada atrás, entiende el dispositivo. Visto desde la perspectiva del exterior, todo lo que parecía de un modo se invierte: la normalidad se vuelve una prisión. Pero no está enojado ni quiere revancha. La libertad o lo que sea que implica esta apertura, lo coloca en otro plano. Toda su historia se le vuelve vieja, arcaica. Arcaico es lo originario, pero que en tanto principio permanece como huella. Nada ya más contemporáneo, como dice Agamben, que lo arcaico[154], pero al mismo tiempo estamos bien en los confines del límite y el horizonte ahora es más nítido porque no es. Muerto Dios, decía Nietzsche, nos quedamos sin horizonte[155]. Y entonces, ¿para dónde marchamos? Respuesta fácil: si no hay horizonte ya no se marcha *para* algún lado. Solo se marcha.

No hay asiento. Nunca hay asientos. La cosa sigue, siempre pasa. No se detiene. No hay descanso, o en todo caso, ¿qué es el descanso? Hay feo olor en el colectivo. El olor, el más discriminado de los sentidos. Olor a ser humano. No es feo por ser olor a ser humano, sino que es olor de ser humano feo. Es olor a perfume. Mucho perfume. Alguien se vació un frasco de perfume en el cuerpo y todo el colectivo huele. Debo volver, pero no quiero. O tal vez quiero volver para volver a tener que volver a volver. El olor me abruma, busco el fondo (del colectivo). La duda del prisionero lo captura por un momento: ¿y ahora qué hago? ¿Vuelvo a la caverna o parto hacia el mundo? ¿Pero por qué volvería a la caverna si acaba de salir? Dice Platón que el liberado vuelve a desencadenar a los otros, o por lo menos a intentarlo[156]. Vuelvo porque hay otros. Vuelvo porque somos otros. Es que incluso aunque se fuera, el recuerdo de la caverna quedaría impreso de modo indeleble.

Nunca se termina de salir definitivamente porque la caverna es nuestra proveniencia. Pero además hay más prisioneros, y para Platón hay una obligación, una ética en el deber de volver a ellos y salvarlos. La salvación. Tal vez toda filosofía tenga que ver en definitiva con algo de esta índole: con la conciencia de que la salvación no existe, pero no cabe otra que ir por ella.

El prisionero vuelve y nadie le cree. Lo tratan de idiota. Se empecina en demostrar que nuestro sentido común no es más que el fondo de una caverna que observamos encadenados y direccionados, pero nadie ni siquiera intenta pensar desde esta otra perspectiva, sino que escuchan sus palabras como si escucharan a un payaso o a lo sumo a un buen libro de literatura fantástica, o peor a alguien peligroso que si se aceptaran sus ideas, todo se desmoronaría.

Como un idiota, cuenta Platón, trataban en Mileto a Tales[157], el primer filósofo, que cuando se encontró con la filosofía, se entusiasmó tanto que se la pasaba recorriendo los caminos mirando para arriba, maravillado con la posibilidad de observar todo desde otras perspectivas. Pero era tal su cuelgue, que no veía el camino y se caía en todos los pozos. ¿De qué sirve la filosofía si desmonta toda realidad y abre nuevas perspectivas, pero el precio es no poder resolver los problemas más cotidianos? ¿Pero desde cuándo se le exige a la filosofía resolver problemas? ¿No tiene como propósito exactamente lo contrario? ¿No busca la filosofía crear problemas? Una de las maneras de explicar la palabra idiota en griego es referirse a aquel que se aísla de lo común para solo abroquelarse para adentro y cortar con el afuera. De lo exterior a lo interior, pero de lo interior al otro. El idiota que mira para arriba en todo caso, se caerá en muchos pozos, pero el que no levanta la cabeza nunca podrá encontrar el origen de los pozos. Esquivar pozos no resuelve. Para alcanzar el origen, hay que levantar la cabeza.

El prisionero que vuelve a la caverna a liberar a los otros, dice Platón, es el filósofo[158]. Propone un movimiento que no es comprendido como algo directamente utilitario y es entonces desplazado al ámbito de la inutilidad, de la literatura (entendida como una producción que no incide) o del delirio. De vez en cuando, alguno cae, pero en general la tarea filosófica es antes que nada eso: una tarea. Y además, molesta.

Alguien se levanta para bajar y me siento. Hay una señora que lleva estudios médicos y tiene mucha cara de preocupada. Me dan ganas de abrazarla, pero me pegaría un carterazo. Hay otro joven moviéndose abstraído en la música que escucha a través de sus auriculares. Y una joven embarazada que tosiendo logra que se percaten de ella y le den el asiento. Tal vez, después de mucho ir y venir, en algún momento el prisionero liberado comience a observar en el cielo alguna fisura. Pasa un rato adentro intentando dialogar con sus compañeros que lo siguen tratando de extraño y pasa otro gran rato afuera, sintiendo el aire fresco de otoño y mirando el cielo. Afuera, siempre es otoño.

¿Qué estoy haciendo acá? ¿Hacia dónde estoy yendo? Sé muy bien que estoy volviendo, ¿pero por qué? ¿Por qué así y no de otro modo? De tanto mirar para arriba, el prisionero va perdiendo cierto orden. Los límites se van difuminando y el cielo comienza a oscurecerse. En realidad, vuelve a sentir una vez más la misma disrupción de aquel día

cuando encontró las cadenas en el piso, hasta que un día, o en realidad, en cualquier instante se repite la escena y comprende que está viendo nuevas cadenas y se da cuenta que el exterior de la caverna es el interior de otra caverna más amplia. Una caverna dentro de otra caverna dentro de otra dentro de otra. Y todo esto por viajar en colectivo. Y tal vez lo que nos queda es ese pasaje infinito entre cavernas que nos muestran en distintos tiempos y nos dan respiro. Si hubiera tenido un auto es probable que concentrado en manejar no hubiera llegado hasta acá. Creo que la que sigue es mi parada. Sí, es mi parada. No puedo creer toda esta gente. Gente. ¿Quién es toda esta gente? ¿A dónde van? ¿De dónde vienen? ¿Por qué coincidimos todos en este colectivo hoy, ahora? Podría haber sido de otro modo, pero fue así. ¿Y por qué fue así? ¿Por qué hay colectivos, asientos, timbres, carteles, hombres? ¿Por qué somos así? ¿Qué es todo esto? ¿Qué pasará después? ¿Hay algo más? ¿Por qué *hay* cuando pudo no haber habido nada?

Toco el timbre. El colectivo se detiene. La puerta se abre. Bajamos.

Ya es mediodía.

Agradecimientos

Quiero agradecer a todos los alumnos con los que compartimos el ejercicio de la filosofía. En ningún otro lugar se aprende filosofía que dando clases en un aula.

Agradezco al CBC de la UBA por tantas madrugadas de Sociedad y Estado en la sede Drago. A todas las generaciones de alumnos del Colegio Tarbut. Al Instituto Braun Menéndez de Ezpeleta. A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). A tantos cursos, charlas, conferencias, capacitaciones, seminarios.

Agradezco a todos aquellos que me contuvieron y motivaron en la tarea docente: Luis Mesyngier, Luis Alberto Quevedo, Claudio Martyniuk, Pablo Dreizik, Fernanda Virgós, Daniela Lucena.

Agradezco la posibilidad que me ha dado Canal Encuentro de llevar la filosofía a los medios de comunicación masivos. A Mulata Films por *Mentira la verdad*.

Agradezco a mi editor Mariano Valerio y a Teodora Scoufalos. A la Editorial Planeta por haber apostado por este libro.

A mi hermano Mauro Szeta y una vez más a toda mi familia.

Bibliografía

AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos, Madrid, 1994.

Agamben, Giorgio; *Desnudez*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.

—; *La potencia del pensamiento*; Adriana Hidalgo; Buenos Aires, 2005.

—; *Lo que queda de Auschwitz*; Pretextos, Valencia, 2002.

—; *Medios sin fin*; Pretextos, Valencia 2001.

—; *Profanaciones*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

—; *Signatura rerum*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2009.

Agustín de Hipona; *Confesiones*; Alianza, Madrid, 2011.

Aristóteles; *Física*; Gredos, Madrid, 1995.

—; *Metafísica*; Espasa Calpe, Madrid, 1989.

Baudelaire, Charles; *El spleen de París*; Losada, Buenos Aires, 2006.

Benjamin, Walter; *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*; Taurus, Madrid, 1999.

Camus, Albert; *El mito de Sísifo*; Alianza, Madrid, 2004.

Capelle-Dumont, Philippe; *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*; FCE, Buenos Aires, 2012.

Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*; Editorial Glauco, Buenos Aires, 1974.

Colli, Giorgio; *El nacimiento de la filosofía*; Tusquets, Barcelona, 1977.

Cordero, Néstor; *La invención de la filosofía*; Biblos, Buenos Aires, 2008.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix; ¿Qué es la filosofía?; Anagrama, Barcelona, 1993.

Derrida, Jacques; *Dar (el) tiempo*; Paidós, Barcelona, 1995.

—; *Dar (la) muerte*; Paidós, Barcelona, 2006.

—; *De la gramatología*; Siglo XXI, México, 1985.

—; *La diseminación*; Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.

—; *Márgenes de la filosofía*; Cátedra, Madrid, 1988.

—; *Políticas de la amistad*; Trotta, Madrid, 1998.

—; *Salvo el nombre*; Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

Derrida, Jacques y Caputo, John; *La deconstrucción en una cáscara de nuez*; Prometeo, Buenos Aires, 2009.

Derrida, Jacques y Vattimo, Gianni; *Fe y saber*; Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1997.

Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Prometeo, Buenos Aires, 2009.

Eggers Lan, Conrado; *Introducción histórica al estudio de Platón*; Eudeba, Buenos Aires, 1974.

—; *Libertad y compulsión en la Antigua Grecia*; CBC, Buenos Aires, 1997.

Epicuro; *Obras completas*; Cátedra, Madrid, 2005.

Espósito, Roberto; *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

Ferraris, Maurizio; *Introducción a Derrida*; Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*; Siglo XXI, México, 1999.

—; *Vigilar y castigar*; Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

Gadamer, Hans Georg; *Verdad y método*; Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

Garrido Maturano, Ángel; *Desde el abismo*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.

Givone, Sergio; *Historia de la nada*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 1995.

Hadot, Pierre; ¿Qué es la filosofía antigua?; FCE, México, 1998.

Hanson, Norwood; *Patrones de descubrimiento*; Alianza, Madrid, 1985.

Hegel, Georg; *Ciencia de la lógica*; Ediciones Solar/Hachette, 1968.

Heidegger, Martin; *Carta sobre el humanismo*; Octaedro.

—; *El ser y el tiempo*; FCE, Buenos Aires, 2009.

—; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; Alianza, Madrid, 2007.

Hesíodo; *Teogonía*; Gredos, Madrid, 2010.

Hessen, Johannes; *Teoría del conocimiento*; Losada, 1985.

Homero, *Odisea*; Gredos, Madrid, 1993.

Jaspers, Karl; *La filosofía*; FCE, México, 1966.

Kitto, H. D. F; Eudeba, Buenos Aires, 1973.

Levinas, Emmanuel; *De la evasión*; Arena Libros, Madrid, 2000.

Lyotard, Jean François; ¿Por qué filosofar?; Barcelona, 1983.

Marcus, Greil; *Rastros de carmín*; Anagrama, Barcelona, 1993.

Marx, Karl; *La cuestión judía (y otros escritos)*; Planeta Agostini, Barcelona, 1994.

Matteo, Armando; *Credos posmodernos*; Marea editorial, Buenos Aires, 2007.

Nietzsche, Friedrich; *El crepúsculo de los ídolos*; Alianza, Madrid, 2004.

—; *El nacimiento de la tragedia*; Alianza, Buenos Aires, 1995.

—; *Fragmentos póstumos IV*; Tecnos, Madrid, 2008.

—; *La gaya ciencia (La ciencia jovial)*; Monte Ávila, Caracas, 1990.

Onfray, Michel; *Cinismos*; Paidós, Buenos Aires, 2002.

—; Las sabidurías de la Antigüedad; Anagrama, Barcelona, 2007.

Platón; *Apología de Sócrates*; Gredos, Madrid, 1993.

—; *Critón*; Losada, Buenos Aires, 2002.

—; *El Banquete*; Gredos, Madrid, 1993.

—; *Fedón*; Eudeba, Buenos Aires, 1987.

—; *Fedro* en *Diálogos III*; Gredos, Madrid, 1988.

—; *Menón*; Akal, Madrid, 1999.

—; *República*; Eudeba, Buenos Aires, 1983.

—; *Teeteto*; Losada, Buenos Aires, 2011.

Protágoras y Gorgias; *Fragmentos y testimonios*; Editorial Orbis, Buenos Aires, 1980.

Reyes Mate, Manuel; *Memoria de Occidente*; Anthropos, Barcelona, 1997.

Rorty, Richard; *Consecuencias del pragmatismo*; Tecnos, Madrid, 1982.

—; *Contingencia, ironía y solidaridad*; Paidós, Barcelona, 1991.

—; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Cátedra, Madrid, 1979.

Saussure, Ferdinand de; *Curso de lingüística general*; Akal, Madrid, 1991.

Sloterdijk, Peter; *Reglas para un parque humano*; Siruela, Madrid, 2000.

Taubes, Jacob; *La teología política de Pablo*; Trotta, Madrid, 2007.

Taylor, Charles; *Las fuentes del yo*; Paidós, Barcelona, 1996.

Trías, Eugenio; *La edad del espíritu*; De bolsillo, Barcelona, 2006.

Unamuno, Miguel de; *Del sentimiento trágico de la vida*; Akal, Madrid, 1984.

Vattimo, Gianni; *Creer que se cree*; Paidós, Barcelona, 1996.

—; *El fin de la modernidad*; Gedisa, Barcelona, 1997.

—; *Introducción a Nietzsche*; Gedisa, Barcelona, 1990.

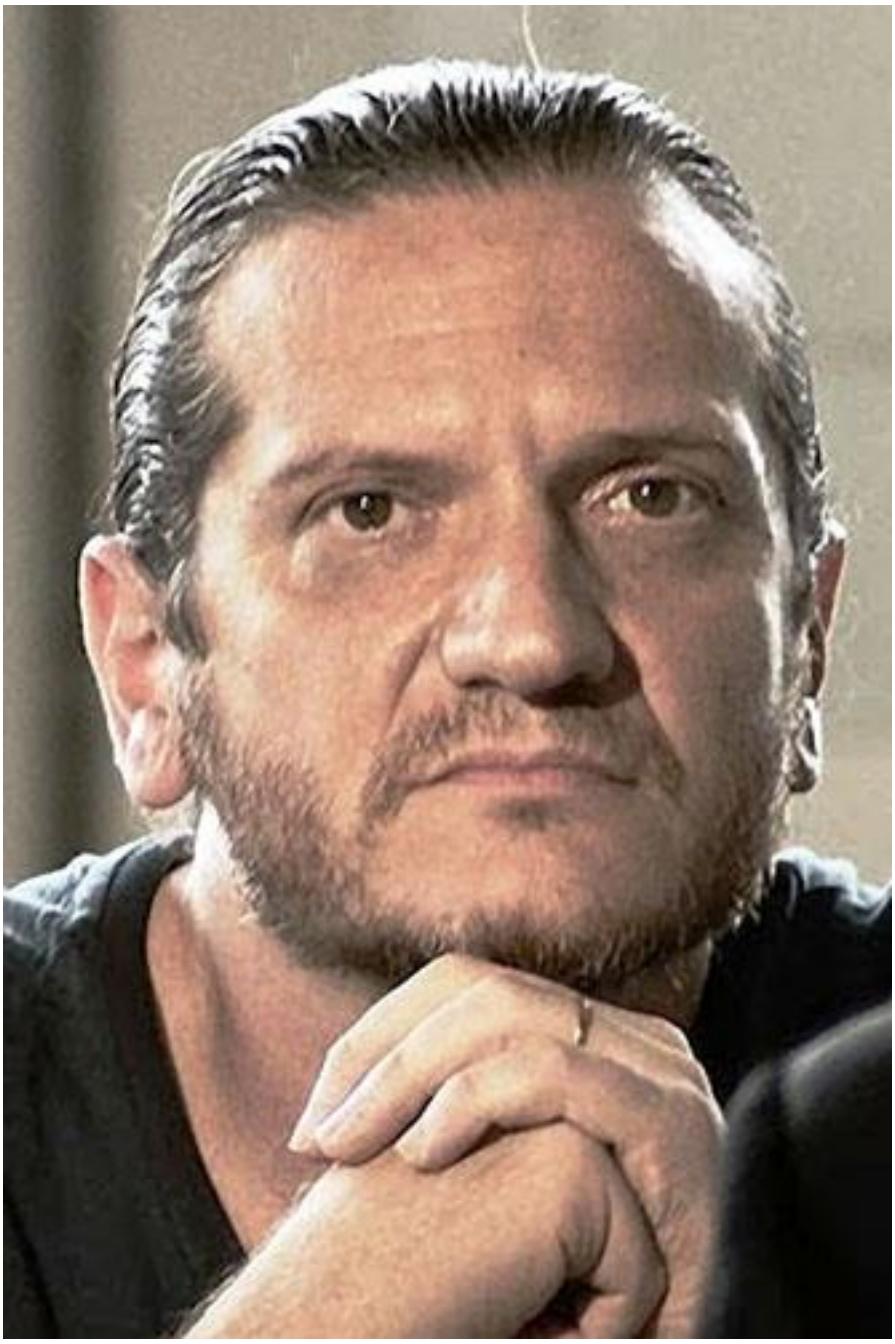
—; *Introducción a Heidegger*; Gedisa, Barcelona, 1986.

—; *La sociedad transparente*; Paidós, Barcelona, 1990.

—; *No ser Dios*; Paidós, Barcelona, 2008.

Vattimo Gianni y Rovatti, Pier Aldo; *El pensamiento débil*; Cátedra, Madrid, 1990.

Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus logico philosophicus*; Alianza, Madrid, 2004.



DARÍO SZTAJNSZRAJBER. Nació en Buenos Aires en 1968. Es hincha de Estudiantes de La Plata, geminiano y anda mucho en bicicleta. Ejerce la docencia de la filosofía en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. No le gustan los aviones y llora con las películas de amor. Ha sido docente en todos los niveles educativos: primaria, secundaria, universidad y posgrados. Fue docente de enseñanza media durante veinte años. Es adicto al Twitter, a los silencios y a los mariscos. Divulga la filosofía en su programa *Mentira la verdad*, por Canal

Encuentro. También difunde la filosofía en radio, medios gráficos y en teatro con el espectáculo *Desencajados: Filosofía + Música*. Compiló las obras *Posjudaísmo*, vol. 1 y 2 y *Para aprender a leer a Platón*.

Notas

[1] Véase la lectura de Benjamin, Walter en el texto «Sobre algunos temas en Baudelaire»; en *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*

[2] Breton, André; *Primer manifiesto surrealista*.

[3] Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE. Son muy pedagógicas las introducciones a Heidegger tanto de Vattimo, Gianni; *Introducción a Heidegger*; Gedisa; como de Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*; Editorial Glauco.

[4] Es el «Proemio» de Parménides en AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[5] Givone, Sergio; *Historia de la nada*; Adriana Hidalgo.

[6] Nietzsche, Friedrich; *La gaya ciencia (La ciencia jovial)*; Monte Ávila.

[7] Véase Rorty, Richard; *Consecuencias del pragmatismo*; Tecnos.

[8] Derrida, Jacques; *De la gramatología*; Siglo XXI. Hay mucha discusión sobre este término. Es muy pedagógico el tratamiento que realiza Caputo, John en Derrida y Caputo, John; *La deconstrucción en una cáscara de nuez*; Prometeo.

[9] Wilde, Oscar; Prefacio a *El retrato de Dorian Gray*.

[10] En Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Alianza.

[11] Platón; *Fedón*; Eudeba.

[12] Por ejemplo, Rorty, Richard en *Consecuencias del pragmatismo*; Tecnos.

[13] En Platón; *Fedón*; Eudeba.

[14] Ser para la muerte es una idea central en Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE. Se puede ver el análisis de Vattimo, Gianni en *Introducción a Heidegger*; Gedisa.

[15] Platón; *Critón*; Losada.

[16] Nietzsche, Friedrich; *La gaya ciencia (La ciencia jovial)*; Monte Ávila.

[17] Platón; *El Banquete*; Gredos.

[18] *Idem*.

[19] *Idem*.

[20] *Idem*.

[21] Derrida, Jacques; *Políticas de la amistad*; Trotta.

[22] Es muy didáctica la explicación que da Cordero, Néstor; *La invención de la filosofía*; Biblos.

[23] Aristóteles; *Metafísica*; Espasa Calpe.

[24] *Idem*.

[25] *Idem*.

[26] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[27] Hesíodo; *Teogonía*; Gredos.

[28] Una explicación detallada en Eggers Lan, Conrado; *Introducción histórica al estudio de Platón*; Eudeba.

[29] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[30] *Idem*.

[31] Una muy exhaustiva explicación se encuentra en Cordero, Néstor; *La invención de la filosofía*; Biblos.

[32] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[33] *Idem*.

[34] Aristóteles; *Metafísica*; Espasa Calpe.

[35] Derrida, Jacques; *De la gramatología*; Siglo XXI.

[36] Citado por Reyes Mate, Manuel; *Memoria de Occidente*; Anthropos.

[37] Aristóteles; *Metafísica*; Espasa Calpe.

[38] Es el final de Foucault, Michel; *Las palabras y las cosas*; Siglo XXI.

[39] Véase el análisis sobre Pitágoras en Cordero, Néstor; *La invención de la*

filosofía; Biblos.

[40] Platón; *El Banquete*; Gredos.

[41] *Idem*.

[42] *Idem*.

[43] Agamben, Giorgio; *Medios sin fin*; Pretextos.

[44] Hay un desarrollo de esta idea en Derrida, Jacques y Caputo, John; *La deconstrucción en una cáscara de nuez*; Prometeo.

[45] San Agustín; *Confesiones*; Alianza.

[46] Epicuro; *Cartas a Meneceo* en *Obras completas*; Cátedra.

[47] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[48] Baudelaire, Charles; *El spleen de París*; Losada.

[49] Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE.

[50] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[51] En Derrida, Jacques; *Dar (la) muerte*; Paidós.

[52] Derrida, Jacques; *De la gramatología*; Siglo XXI.

[53] Nietzsche, Friedrich; *El crepúsculo de los ídolos*; Alianza.

[54] En Rorty, Richard; *Consecuencias del pragmatismo*; Tecnos.

[55] En Derrida, Jacques; *Márgenes de la filosofía*; Cátedra. Un desarrollo breve y concreto del término *différance* se encuentra en Ferraris, Maurizio; *Introducción a Derrida*; Amorrortu.

[56] Saussure, Ferdinand de; *Curso de lingüística general*; Akal.

[57] Derrida, Jacques; *De la gramatología*; Siglo XXI.

[58] Nietzsche, Friedrich; *El crepúsculo de los ídolos*; Alianza.

[59] En Rorty, Richard; *Consecuencias del pragmatismo*; Tecnos.

[60] Jaspers, Karl; *La filosofía*; FCE.

[61] Homero, *Odisea*; Gredos.

[62] Vattimo Gianni y Rovatti, Pier Aldo; *El pensamiento débil*; Cátedra.

[63] Agamben, Giorgio; *Profanaciones*; Adriana Hidalgo.

[64] La etimología de la palabra «religión» la aborda Émile Benveniste en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Hay una lectura sobre ello en Derrida, Jacques; *Fe y saber*; Ediciones de la flor.

[65] Vattimo toma este relato como clave para su resignificación de lo religioso en Vattimo, Gianni; *Creer que se cree*; Paidós.

[66] Agamben, Giorgio; *La potencia del pensamiento*; Adriana Hidalgo.

[67] Véase Capelle-Dumont, Philippe; *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*; FCE.

[68] Véase Capelle-Dumont, Philippe; *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*; FCE.

[69] Véase Matteo, Armando; *Credos posmodernos*; Marea editorial.

[70] Platón, *Fedro*; Gredos. Derrida trabaja estas ideas en Derrida, Jacques; «La farmacia de Platón» en *La diseminación*; Editorial Fundamentos.

[71] Véase Vattimo, Gianni; *Introducción a Heidegger*; Gedisa.

[72] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[73] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[74] Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE.

[75] Vattimo, Gianni; *No ser Dios*; Paidós.

[76] Marcus, Greil; *Rastros de carmín*; Anagrama.

[77] Nietzsche, Friedrich; *La gaya ciencia (La ciencia jovial)*; Monte Ávila.

[78] Nietzsche trata esta temática en Nietzsche, Friedrich; *El origen de la tragedia*; Alianza.

[79] Vattimo, Gianni; *Introducción a Nietzsche*; Gedisa.

[80] En Sloterdijk, Peter; *Reglas para un parque humano*; Siruela.

[81] Creación desde la nada.

[82] Véase Hadot, Pierre; *¿Qué es la filosofía antigua?*; FCE.

[83] Véase la explicación de Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*; Ediciones Glauco.

[84] Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE.

[85] Hegel, Georg; *Ciencia de la lógica*; FCE.

[86] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[87] En realidad no es una cita literal. Lo explica Cordero, Néstor; *La invención de la filosofía*; Biblos.

[88] Aristóteles; *Física*; Gredos.

[89] *Idem* nota 87.

[90] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[91] Colli, Giorgio; *El nacimiento de la filosofía*; Tusquets.

[92] Hanson, Norwood; *Patrones de descubrimiento*; Alianza.

[93] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[94] Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus logico philosophicus*; Alianza.

[95] Colli, Giorgio; *El nacimiento de la filosofía*; Tusquets.

[96] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[97] En AA.VV.; *Los filósofos presocráticos*; Gredos.

[98] Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Prometeo.

[99] Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Prometeo.

[100] Nietzsche, Friedrich; *La gaya ciencia (La ciencia jovial)*; Monte Ávila.

[101] Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Prometeo.

[102] Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Prometeo.

[103] Véase nota 55.

[104] Esta afinidad está desarrollada por Taylor, Charles; *Las fuentes del yo*; Paidós.

[105] Descartes, René; *Meditaciones metafísicas*; Prometeo.

[106] Agamben, Giorgio; *Signatura rerum*; Adriana Hidalgo.

[107] En griego, «voz».

[108] Lo cuenta Hadot, Pierre; *¿Qué es la filosofía antigua?*; FCE.

[109] *Idem*.

[110] Camus, Albert; *El mito de Sísifo*; Alianza.

[111] Protágoras y Gorgias; *Fragmentos y testimonios*; Editorial Orbis.

[112] Heidegger, Martin; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; Alianza.

[113] Derrida, Jacques; «La democracia como promesa», entrevista de Elena Fernández (Jornal de Artes, Letras e Ideias).

[114] Véase por ejemplo Onfray, Michel; *Cinismos*; Paidós.

[115] Colli, Giorgio; *El nacimiento de la filosofía*; Tusquets.

[116] Platón; *El Banquete*; Gredos.

[117] Unamuno, Miguel de; *Del sentimiento trágico de la vida*; Akal. Véase Garrido Maturana, Ángel; *Desde el abismo*; Adriana Hidalgo.

[118] Platón; *El Banquete*; Gredos.

[119] Platón; *Apología de Sócrates*; Gredos.

[120] Véase la explicación de Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*; Editorial Glauco.

[121] Platón; *Apología de Sócrates*; Gredos.

[122] Agamben, Giorgio; *Signatura rerum*; Adriana Hidalgo.

[123] Foucault, Michel; Vigilar y castigar; *Siglo XXI* y Agamben, Giorgio; *Lo que queda de Auschwitz*; Pretextos.

[124] Gadamer, Hans Georg; *Verdad y método*; Ediciones Sígueme.

[125] Derrida, Jacques; «La farmacia de Platón» en *La diseminación*; Editorial Fundamentos. Véase Espósito, Roberto; *Immunitas*, Amorrortu.

[126] Platón; *Critón*, Losada.

[127] Taubes, Jacob; *La teología política de Pablo*; Trotta.

[128] Vattimo, Gianni; *Creer que se cree*; Paidós.

[129] Unamuno, Miguel de; *Del sentimiento trágico de la vida*; Akal.

[130] Platón; *Menón*; Akal.

[131] Ver la explicación de Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*; Editorial Glauco.

[132] Véase la explicación de Vattimo, Gianni; *Introducción a Heidegger*; Gedisa.

[133] Véase la explicación de Hadot, Pierre; *¿Qué es la filosofía antigua?*; FCE.

[134] Véase la explicación de Cordero, Néstor; *La invención de la filosofía*; Biblos.

[135] Véase Hessen, Johannes; *Teoría del conocimiento*; Losada.

[136] En Rorty, Richard; *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; Cátedra.

[137] Véase el concepto de «verwindung» en Vattimo, Gianni; *Introducción a Heidegger*; Gedisa y en Vattimo, Gianni; *El fin de la modernidad*; Gedisa.

[138] Gadamer, Hans Georg; *Verdad y método*; Ediciones Sígueme.

[139] Nietzsche, Friedrich; *Fragmentos póstumos IV*; Tecnos.

[140] Nietzsche, Friedrich; *Fragmentos póstumos IV*; Tecnos.

[141] Heidegger, Martin; *Carta sobre el humanismo*; Octaedro.

[142] Borges, Jorge Luis; *Ficciones*; Alianza.

[143] Véase la explicación de Carpio, Adolfo; *Principios de filosofía*; Editorial Glauco.

[144] Por ejemplo en Vattimo, Gianni; *La sociedad transparente*; Paidós.

[145] Platón, *República*; Eudeba.

[146] Nietzsche, Friedrich; *El crepúsculo de los ídolos*; Alianza.

[147] Baudelaire, Charles; *El spleen de París*; Losada.

[148] Derrida, Jacques; *Dar (el) tiempo*; Paidós.

[149] Marx, Karl; *Tesis sobre Feuerbach* en *La cuestión judía (y otros escritos)*; Planeta Agostini.

[150] Platón, *República*; Eudeba.

[151] Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo*; FCE.

[152] Levinas, Emmanuel; *De la evasión*; Arena Libros.

[153] Platón, *República*; Eudeba.

[154] Agamben, Giorgio; *Desnudez*; Adriana Hidalgo.

[155] Nietzsche, Friedrich; *La gaya ciencia (La ciencia jovial)*; Monte Ávila.

[156] Platón, *República*; Eudeba.

[157] Platón; *Teeteto*; Losada.

[158] Platón, *República*; Eudeba.