

EUROPA, SIGLO XX: FILOSOFÍAS DE LA RESISTENCIA

Más allá de la modernidad: el pensamiento inestable

Poner cosas a los nombres: tras las huellas de lo incierto

Arriesgada modernidad: sobre ficciones y sobornos

Juegos prohibidos y modernidad laica: incierto objeto de deseo

Textos intempestivos: la insostenible agonía de la razón moderna

0. Para reivindicar un oficio y conseguir que lo ejerza he terminado cediendo: he aprendido a poner los *nombres correctos* a las cosas, a aquellas a las que se concede autonomía tal para existir por sí mismas. Como mis cosas lo son en la medida que burlo los canales institucionales de nominación y distribución, y ya que no puedo verificar la correspondencia más allá de mi propio interés, me es imposible atribuir a las cosas que produzco nombres que circulen. Como es el caso de este curso.

Tal vez, al principio, en el origen (de las cosas, que a menudo confundimos con el origen del discurso) se generen palabras menos equívocas. Y al principio, sin duda en mi caso, sólo existe la confusión que se instala, bajo forma de interdicción, en las encrucijadas, en los puntos de intersección de la red. Se me permita o no seguir habré de saberme después un perdido que, como recurso último de protección o defensa, recupera su afonía originaria. Por lo que, cansado de asignar los mismos nombres a cosas diferentes, he invertido el proceso. Ahora me preocupa mucho más resolver mi propio enigma: cómo poner cosas a los nombres, sin que las cosas dejen de ser cosas.

Como los títulos son sólo recursos de mercado, disculpas académico-intelectuales para que a uno le den licencia para pensar, opto por cualquiera de los que figuran en cabecera. No me hago, por tanto, responsable de la frustración que en ustedes genere, si una vez dictados los textos de este curso no registran los efectos esperados. Pero eso también forma parte de mi secreto, porque es parte de mi estrategia

Filosofía y modernidad

Un cambio de estrategia, en efecto, marca el inicio de la filosofía moderna: el uso generalizado de formas nuevas de búsqueda de la verdad en un contexto cultural determinado, verdad que ofrezca, a partir de entonces, carácter de certeza absoluta¹. Así lo entendían Hegel o Heidegger.

¹ Se cita a Descartes y a su *Discurso del Método*, al que siguen tres ensayos sobre el mismo en respuesta a los Ensayos de Montaigne, como referente del inicio de la *filosofía francesa* moderna.

La filosofía de un país es la que se escribe en el idioma cultural que la define, se ocupe o no de los filósofos que en ese espacio geo-político hayan nacido. Lo que nos llevaría a afirmar que podrían catalogarse tantas modalidades de entender la filosofía como espacios geo-lingüísticos en donde se genere². La diversidad que se constata no debería sorprendernos en la medida que es *recomendable*, incluso interpretando al filósofo en su propio idioma³, *traicionar* a los clásicos para resaltar lo *impensado* en/sobre ellos.

Me propongo introducir en el lenguaje⁴ de una recurrente discusión que se centra en problemas calificados⁵ como filosóficos. Es obvio que la discusión se complejiza si nos planteamos antes a qué problemas llamamos filosóficos, cuáles son los espacios por donde circulan los enunciados considerados filosóficos y bajo qué condiciones y en qué circunstancia histórica dichos problemas han sido antes o después calificados como políticos.

Las discusiones que fragmentariamente voy a ir introducir en este curso no se corresponden necesariamente con la selección que de la *filosofía resistente* a lo largo del siglo XX hayan hecho otros pensadores o profesionales. He de asumir el riesgo (y lo asumo conscientemente) de hablar no sólo de lo que ha hecho *ruido* (demasiado, a veces) el pasado siglo, disonancias no homogéneas ni en el tiempo ni en los espacios que ese siglo recorren. *Hablar de lo que se ha hablado*, pues, es, en definitiva, contar el cuento tal como uno cree haberlo aprendido⁶. Y, al contar ese cuento, uno se ve tentado (grata tentación ante la que no me avergüenzo caer) a romper el tiempo, estableciendo cronologías que no se corresponden con la coherencia discursiva de la historia narrada.

² Se podría incluso hablar, no tanto de escuelas, que barren a menudo espacios transnacionales, sino especialmente de espacios micro en donde se generan lecturas singulares con repercusión en el ámbito académico o investigador más próximo, como puede ser el magisterio de un destacado profesor o el impacto que, coyunturalmente, pueda tener una figura del pensamiento de la época. Para el primer supuesto se podría citar el curso sobre Hegel de Koyève (1933-1939); para el segundo no sería aventurado citar a Peter Sloterdijk, como el filósofo mediático de más amplia repercusión en estos momentos.

³ Si bien la interpretación cobra matices diferentes si quien interpreta, por ejemplo, a Hegel es un español que habla alemán, especialmente si ese español es de estricta formación hispana.

⁴ Sobre la especificidad de un lenguaje tipificado como académico o científico y su eventual *contaminación* por parte del lenguaje al uso en los medios o en la vida cotidiana me ocuparé en otro lugar.

⁵ No entro, de momento, en el debate sobre la legitimidad que lleva a un intelectual o a una institución a calificar como filosóficos determinados problemas y a excluir de dicha calificación a otros.

⁶ Conviene subrayar, como recordaba su discípulo Herder, la recomendación de Kant a los estudiantes que asistían a sus clases: *pensar por cuenta propia*; o la consideración que de sí mismo tenía Max Weber como intérprete que necesariamente filtra el texto del autor que cita, a veces sin citarlo explícitamente, para ser posteriormente reinterpretado en función del registro que de ese texto cada alumno pudiera hacer.

Si por algo se caracteriza el público es precisamente por no ser infalible⁷. Dado, por tanto, que el público-lector no es necesariamente un buen juez tomo como pretexto esta circunstancia y asumo el riesgo de contar también relatos menos o poco contados antes⁸. Incluso contar mi propio relato, en la medida que, al igual que hacen o han hecho los pensadores que reclaman para sí el calificativo de *críticos*, ese relato singular o singularizable que me aventuro a contar, paralelamente a los *relatos oficiales*, se apuntala y desarrolla en la *praxis*, es decir, en *el lugar del sentido* (Merleau-Ponty) de mi propia teoría o discurso filosófico.

Hoy, tiempos de saturación y de inseguridad, seguimos leyendo no tanto para poder *nombrar correctamente* la realidad que nos es propia, por cercanía espacio-temporal o por la proximidad virtual que de selectivos acontecimientos los medios nos ofrecen. O simplemente porque esa realidad narrada, que consideramos nuestra, está cargada de un *pathos* que nos vincula a ella con mayor, menor o resistente tensión. Nuestro interés por la lectura de una obra es, sin embargo, otro: nos han convencido de que es necesario leerla, si no queremos ser excluidos de los círculos en los que habitualmente nos movemos y reconocemos. Las obras, ciertamente por eso, están precedidas de un *rumor*.

La opinión pública nunca es, por el contrario, opinión de una forma tan plena como en el rumor: la opinión es, por ejemplo, “lo que se puede leer en *los periódicos*, pero nunca en tal periódico en particular”. Lo primero crea *estados de opinión* y genera expectativas, pre-ocupa; lo segundo, tan sólo ocupa el tiempo de lo superfluo, reafirmando estados de lealtad, fidelidad o creencia. Ésa es precisamente la esencia del rumor, ya que “lo que conozco como rumor, necesariamente ya lo he oído”⁹. Por una especie de reminiscencia platónica, el texto del que *nos enamoramos* es aquel en el que no cesamos de aprender lo que ya sabíamos.

Los textos anulan al autor sin prescindir de él. Aún más, los textos sólo cobran actualidad si el lector *reemplaza* al autor. De esta forma se activa una corriente o juego cómplice entre autor oculto y lector presente, que sitúan al texto, como a la obra de arte, más allá de cualquier contingencia. La *humanización* de los textos ha de entenderse, en consecuencia, como una puntual y recurrente *manipulación*¹⁰ de los mismos en virtud del coyuntural interés de autores y lectores. La generosidad aquí es necesariamente recíproca.

⁷ Como analizaremos más adelante, *lo público* sería, en consecuencia, la máscara de *l'interieur*. El acto de ver una casa, por ejemplo, es diferente de aquel otro de habitarla (Adolf Loos). De ahí que el exterior de *lo recogido* (o *lo sagrado*) sea puro lenguaje.

⁸ François Châtelet recupera en su *Historia de la Filosofía, Ideas, Doctrinas* (1976) la *letra pequeña* de las historias académicas o convencionales de la Filosofía, destacando la importancia de los *pensadores menores* y de sus obras, así como explicando por qué éstos no han merecido el espacio destacado que esos manuales conceden a los filósofos que figuran en los respectivos cánones.

⁹ Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 26

¹⁰ Manipular, es decir, *usar las manos* y las prótesis que prolongan el alcance de esas manos. La teoría es la prótesis por excelencia ya que consigue *tocar* sin llegar a *contactar*. No se generan movimientos mecánicos tras el toque.

Las lecturas que, a partir de este momento, me arriesgo, por tanto, a difundir, han de ser necesariamente filtradas. Leo desde posiciones teórico-críticas, que incluye la (auto)crítica que recurrentemente hago de mis coyunturales posiciones académico-investigadoras. Y de la literatura a que tales posiciones me obliga y genero. Conviene, por tanto, *desterritorializar* mis armas, des-privatizar las reglas de mi propio juego a la hora de justificar esas lecturas.

Y porque hablo de filtros soy consciente de que el proceso supone optar por estrategias de selección, provisionalmente consistentes. Es decir, he de arriesgarme a hablar de lo estimativamente singular renunciando al resto, lo no seleccionado, lo rechazado por no soportar el tipo de autonomía que atribuyo o reconozco, que es otra forma de catalogar.

Filtrar es imponer tipo y densidad del flujo. Los filtros correspondientes determinan la posterior naturaleza y estructura de lo filtrado. Cambiar un filtro es, por tanto, recuperar el flujo originario. Pero implica también riesgos: supone ampliar la nómina de flujos, las posibilidades que permitan otros tipos de fluidos. Es obvio, por tanto, que *a partir de mi lectura* son recomendables meta o paralecturas que comprometan a mis exponenciales lectores, con quienes, antes que extraño, me sentiré deudor. En tanto que *obra abierta* mi escritura admite, en consecuencia, los cierres que cualquiera entienda necesario echar.

Espero, por tanto, que al dictar estas mis secuencias discursivas, los textos resultantes, que como suyos cada cual registre, tengan, si es preciso pasando por la irracionalidad o la locura, el nivel de seducción que se buscaba o deseara. Cuota de autocomplaciente seducción, de intensidad tal que los textos provoquen ese enamoramiento de *lo otro*, que, por simpatía, seguirá necesariamente siendo *lo mismo*, actualizado, en sujeto nuevamente reconocido o recuperado. Lo importante, en definitiva, es que la tensión se mantenga sin resolver, al menos, hasta que uno pierda definitivamente la pasión por los textos y se refugie en los relatos. Especialmente, cuando la ausencia del hablante dé paso a un prolongado y reflexivo silencio.

Posiciones de partida

0. Entiendo, pues y en primer lugar, la filosofía como actividad. Este modo de hacer o ejercer la filosofía ha de interpretarse como una forma (o *estilo de vida*) de la práctica teórica. O de la *vida teórica*, si recuperamos el sentido que los griegos le daban: vida como testimonio de la verdad y verdad como recurrente búsqueda de sí misma. Los supuestos de mi filosofía son, por tanto y a mi entender, los siguientes: La única realidad material posible, el único presupuesto ontológico, es que existan las condiciones subjetivo-objetivas para que alguien pueda formularse preguntas tales como “¿qué se esconde detrás de los cuerpos?”, “¿qué mensajes se transmiten y qué huellas dejan cuando los cuerpos se desplazan, actúan?”, “¿por qué y para qué esa movilidad de los cuerpos activa movimientos cómplices, colaterales?”, “¿por qué y para qué actos simbólicos, como el habla, provocan reacciones en otros cuerpos?”, “¿por qué y cómo esas reacciones generan discursos que cuestionan la singularidad de los propios actos simbólicos?”, “¿por qué y cómo son posibles las preguntas precedentes?”

Qué y cómo; por qué y para qué; dónde; de dónde y hacia dónde, para ser *académicamente* correcto. Cuestiones que tradicionalmente se vinculan al quehacer filosófico (justificando, tal vez, un *oficio*) y que se reducen, en definitiva, a una pregunta general, la pregunta por *lo que es*, lo que tiene consistencia. Pregunta sobre el origen, esencia y naturaleza del hombre y de su medio (y de las cosas y los productos que en ese medio manipula y consume), que implica preguntas tangenciales sobre sentido e interpretación, sobre trascendencia e inmanencia, incluyendo la pregunta por la consistencia misma. Los filtros, en consecuencia, se convierten en las máscaras de *lo trágico*, en tanto que representación agónica, perentoria, es decir, en tanto que formas o modos de explicación de opciones preferentes, que incluimos en el (generalista) término *moda* y atribuimos al sentido (interés) de su uso. ¿Qué filtros se imponen, pues, para que los mensajes trasciendan, para que las preguntas tengan *sentido* (tenso e intenso)?.

1. ¿Qué hay detrás de cada cuerpo, de cada apariencia, de cada comportamiento?. La posibilidad de formular la pregunta legitima la consistencia del *hay*, pero no la resolución del problema que la pregunta plantea. Tal vez en eso *consiste* la filosofía: formular preguntas para las que no existe posibilidad de respuesta en el medio y bajo las condiciones que se formulan. De ahí que se imponga la actualización o cambio de los correspondientes medios, en función de la demanda y de las exigencias de los sujetos y objetos implicados, de las coyunturales *sociedades de conocimiento*.

Se formulan, pues, preguntas no sólo para verificar la identidad del sujeto, su capacidad para formularlas. Se formulan también cuando no se encuentran respuestas que *correspondan* en el *medio natural* en el que se formulan, por lo que se transfieren a *medios artificiales*. Se puede cambiar el medio natural, se puede forzar (además) una respuesta en

ese medio y se pueden interpretar (además también) las respuestas que vengan de fuera. La adecuación y correspondencia es el proceso y resultado de un *correcto* decodificar. Decodifica el que in-vierte, en su interés, las reglas de interpretación que sancionan el uso *correcto* de un lenguaje. La corrección es voluntad de lealtad (a las formas), garantía de no contaminación, porque previene de objetivaciones no deseadas.

Pero, ¿a qué llamamos cuerpo?. ¿Realidad organizada o apariencia de organización; o, tal vez, cuerpos son complejos tejidos sobre los que se registran actos, aleatoriamente relacionados, que quedan organizados en función del *puesto* que se les asigne y del *valor* que, a continuación, se les atribuya?

Porque cuando el cuerpo pierde su estructura sólo queda la memoria de su organización, las huellas de su posición frente o junto a otros cuerpos. *Aquí hubo una frontera*, es lo único que podemos señalar o afirmar desde posiciones colindantes. Fronteras hacia adentro: *aquí hubo una dictadura*, por ejemplo, porque las viejas *formas elementales* de los correspondientes comportamientos no han cambiado; fronteras hacia/desde fuera: *aquí/allí hay un bloqueo político-económico*, por ejemplo, también, porque existen *garantías militares* para imponerlo. Los cuerpos se convierten, por ello, en realidades trans-finitas. Sus posiciones son determinaciones contingentes y efímeras, en función de un orden meta que organiza según reglas que (pensamos) fijan antes el azar que la necesidad. O un *oscuro objeto* de interés, bajo forma de voluntad de dominio, transnacionalizando la economía o el capital, primero, para globalizar después una política económica, simulando globalizar *garantías de defensa*. Se usurpa una pretendida y general voluntad de orden que solapa una colonizadora voluntad de poder simulando conocer/poseer las estrategias de la lógica que se esconde detrás de ese orden.

2. Entiendo, en consecuencia, que las ontologías han de ser todas *solidariamente* regionales. Que cualquier sistema filosófico pensable (real) es una forma *actualizada* (nueva) de una filosofía *tensa*, de una teoría de la resistencia. La regionalización, territorialización de una estructura viva, histórica, es la ontologización (materialización) de presencias efectivas: conjunto organizado que ocupa un lugar, cuya posición adquiere, por ello, sentido. La ocupación es soportada por nombres, la posición refuerza el interés que se esconde detrás de esos nombres.

La solidaridad no sería así, por tanto, otra cosa que la necesidad de hacer efectivo el *sentido* de los cuerpos localizados. Afirmación traspolable a formaciones que puedan ser nominadas como *cuerpos sociales*. Ontologías atomizadas, pero sobre una misma red que vinculan entre sí sus correspondientes puntos de intersección (o fuga) y la fluidez (transducción) de los efectos de sentido. Los efectos de sentido consolidan la estructura de los propios cuerpos (nivel de intensidad) y cuestionan la estructura de los cuerpos colindantes (dimensión extensa),

competitivos (sobre un mismo plano a compartir) o expansivos (sobre planos externos a incorporar o colonizar).

3. Lo que queda es lo no dicho, totalmente, los restos, la voz entrecortada. El silencio. Las huellas son construcciones caprichosas de sujetos con voluntad de arqueología. Es bueno rastrear en el propio pasado, recorrer los caminos ya transitados. Si ese pasado es inmediato, no por ello es mejor hacerlo. Pero nos vemos obligados a retomar nuestra existencia justo en el punto en que la interrumpiéramos al comienzo de este ciclo. Para descubrir los desacoples, las rupturas: Entre la palabra dicha y el texto interpretado.

Interpretar es siempre traición a la palabra. Porque la palabra sólo puede pronunciarse desde situaciones de privilegio y la interpretación sólo es posible desde un impuesto plano de intercambio. La resistencia consiste entonces en negar la palabra, en recuperar la afonía originaria. Porque se trata de incómodas posiciones que uno tiende a negar, expulsándolas del propio cuerpo o territorio, fijar espacios a la disidencia (o a la resistencia) es la mejor forma de combatirla. *Toda guerra es, por ello, intestinal, todo conflicto, endogámico* (N. Brown). Procede, por tanto, depurar el lenguaje de la exclusión para controlar su movilidad o descubrir su estrategia. *Depurar lenguajes marginales es legalizar, institucionalizar, sus usos neutralizando el riesgo.*

4. Se ha dicho que la palabra es vida. Su registro es por ello memoria. Somos, por tanto, un frágil recipiente cargado de memorias (las propias confundidas con las ajenas). Nada más. Por eso, en las sociedades sobreinformadas, la memoria es tan débil y el pensamiento, más débil aún. Porque es abstracción de debilidades que sólo consigue nombrar, remitirnos a un complejo conjunto de acoples no buscados, cuando no a vagas complicidades.

Los ritos (decir *adiós*, por ejemplo) seguirán siendo, por tanto, disculpas que ocultan la tragedia: la muerte de un ciclo para que desde sus cenizas emerja otro nuevo. Descubro, sin embargo, que los ciclos tienen su lado material (y no me preocupa que, en consecuencia, se nos impida ser volterianamente *cándidos*), que esos ciclos son históricos (no sé si por ello, más reales), que, en nuestro caso, representamos (somos) los profesores, que reiteradamente nos *tomamos* la palabra, con la (pseudo)científica y arrogante disculpa de *cuestionar lo evidente*.

5. El texto escrito relega al hombre que escribe (tal vez, para no matar). Porque compartir imagen es compartir información, la pasión desaparece con la muerte (real o simbólica). Y porque la vida es pasión, lo que queda es la herida, o su huella. Si el deseo es el fundamento de la pasión, la indiferencia es el registro de una pasión inútil. La del sujeto seductor. *Se-ducir* es obligar (engañando) a que los otros *opten* por cualquier camino, menos por el que libremente pudieran hacerlo. Si el pensamiento no es el registro sino el acto de pensar creando, objetivamos el pensamiento en la escritura tomando como disculpa las

huellas de la palabra. Y objetivamos, a su vez, el imaginario en los productos artísticos tomando como disculpa las huellas de la imagen. Las huellas de la imagen, en el soporte material de la obra de arte y en su paralelo soporte psico-social de los eventuales consumidores.

6. La filosofía (en tanto que *estilo de vida* y en tanto que práctica teórico-crítica) es siempre una mirada (furtiva/clandestina, casi siempre) hacia escenarios *prohibidos*, que sujeto alguno haya conquistado, sobre los que no es permitido a *extraños* representar papel alguno. El interés por esa vida es dinámico (pro-gresivo). Porque vida es la vida que yo consigo construir y por tanto, nombrar, definiendo sus fundamentos, poner límites formales (las palabras) a las cosas es hacer que esas cosas aparezcan de la forma menos traumática posible y competitiva. Poner, sin embargo, entre paréntesis el *nombre oficial* de las cosas, para re-conducir el sentido del nombre, es hacer que esas cosas se transformen, cada vez que hagamos también un uso *no-legal* de los nombres.

7. Pero la vida es migración. Por lo tanto, tragedia: ruptura con el medio que se abandona, pero deseo de participar en la construcción del nuevo medio ... para recuperar el protagonismo, la integridad cuestionada. Deseo es satisfacción, al tiempo que huida. El objeto del deseo es, por ello, el acto de desear. *Menos tu vientre, todo es confuso* (Miguel Hernández). Es decir, como uno mismo. El ser humano (precario) quiere conquistar lo inmediato (quiere aprehenderse a sí mismo). El deseo es saberse y poder sentirse deseando lo propio. Reconquistar las pérdidas, desear lo propio es reivindicar un arraigo, señalar el movedizo y nostálgico espacio de una patria *segura*.

Pasión en tanto que arriesgado acto humano. Simulación como resultado del miedo al riesgo. Pasión vs. deseo. Pasión, o el mundo de las pasiones, ¿es equivalente al mundo de las ideas?. ¿Historia de la filosofía, por tanto, o historia de la literatura filosófica, de los textos de los filósofos?. La docilidad, dejarse conducir en todos los sentidos (tensos, intensos y extensos), es la virtud (y la negación) del discípulo. Determinados textos provocan docilidad. La docilidad ¿sería una forma de resistencia que salve a los débiles?.

8. Lo inabarcable, lo transfinito fue un bello sueño que mereció haberlo soñado despierto. Al menos, para los que se atrevieron a soñarlo. Sólo queda, pues, la promesa o la expectación que genera, aquello que tendrá existencia real (dentro o fuera de nosotros) mientras esté cerca quien haya huido, quien se haya retirado (quien nos haya abandonado), quien haya emprendido un viaje. Siempre que tengamos noticias del emigrado.