

El fin del pensar y la tarea de la filosofía

José Luis Pardo

José Luis Pardo es profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha traducido obras de pensadores contemporáneos como Gilles Deleuze y Emmanuel Lévinas. Recientemente ha publicado La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía (Galaxia Gutenberg, 2005)

Debido a motivaciones complejas y diversas, la filosofía del siglo xx decidió hacer de su propio final el tema central de su reflexión. Es cierto, sin embargo, que ni este final se pensó de manera homogénea en las distintas perspectivas, ni se concibió siempre como un simple «punto terminal» que condujese al silencio.

Los dos primeros acordes de este tema sonaron ya en el siglo xix, acaso como una consecuencia coherente de los grandes sistemas del idealismo alemán, que se autoconcebieron como la culminación del proyecto filosófico. Aunque toda esquematización supone un abusivo resumen y una mutilación, podríamos denominar a estos dos «finales», para facilitar la referencia, la *realización* y la *inversión* (y no deja de ser notable que ambos términos tengan también acepciones económicas). Llamo aquí «realización» de la filosofía al programa asociado al espíritu de la undécima tesis sobre Feuerbach, en la cual se habla del paso de la época de la interpretación del mundo a la de su transformación, y a la pretensión de subvertir la dialéctica hegeliana para ponerla sobre sus pies (sobre la Tierra) en lugar de mantenerla en el cielo espiritual de la Idea. La creencia en que la filosofía puede contribuir a la alteración del mundo implica, evidentemente, que en este contexto no se está entendiendo por «filosofía» su forma de cristalización académica ni sus soportes bibliográficos de transmisión doctrinal (Marx nunca fue un «filósofo académico», ni se propuso construir un «sistema» que compitiera con los de sus predecesores), y que se le está concediendo algún modo de encarnación política, social e histórica para conseguir aquello que ya Platón había señalado como objetivo a la dialéctica, a saber, encaminarse hacia el bien.

Las revoluciones que en el siglo xx se llevaron a cabo en nombre del marxismo fueron experimentadas por muchos de sus protagonistas como una ejecución de la filosofía en los aparatos políticos de la vanguardia del proletariado y, en una medida más matizada y heterogénea, sucedió también algo similar con respecto a las reformas políticas emprendidas en los países de Europa occidental.

La idea de que la historia de la filosofía ha llegado a su fin por haberse realizado en el mundo, en connivencia con la ciencia, no es, con todo, exclusiva del marxismo más o menos oficializado por las revoluciones políticas. Desde muy pronto (y aún más marcadamente tras la *Kehre*), Heidegger, ya en el siglo xx, insistió en que la filosofía –que él podía llamar simplemente *metafísica*– no había dejado de tener sentido cultural y vigencia universitaria por haber sido «superada» por una sociedad más moderna y científica que ella sino, exactamente al contrario, porque esa misma civilización tecnológica era la más cabal efectua-ción de la metafísica. Y fue el propio Heidegger quien –en un escrito cuyo título parafrasea el de este artículo– impulsó uno de los indicadores estilísticos más significativos de esta orientación, a saber, la progresiva sustitución del vocablo «filosofía» por el de «pensamiento», sustitución que desde entonces no ha hecho más que incrementar su éxito. Naturalmente, en esta perspectiva –la consumación metafísica como metafísica del consumo–

la realización pierde su aspecto atractivo para convertirse en la realidad efectiva de la cultura occidental y de todos sus horrores patentizados en el siglo xx. Con los años, a estos horrores del capitalismo real se sumaron los del «socialismo real», que mostraron en qué se habían convertido las vanguardias intelectuales de la clase obrera en sus aparatos políticos totalitarios, arrojando una siniestra sombra de sospecha sobre cualquier intento de «realizar» la filosofía e incluso sobre cualquier discurso que, por mantener aún el término *filosofía*, fuera susceptible de mantener también el proyecto de realización. Así fue como la filosofía se convirtió en «pensamiento» y dejó de haber «filósofos» para hacer lugar a los «pensadores», intelectuales que ya no reclaman una conexión privilegiada con la verdad y que se disuelven gustosamente en el mundo de las «letras».

En consecuencia, en una cultura post-filosófica, hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá... el pragmatista no erige la Ciencia como ídolo que ha de ocupar el lugar que en cierto momento ocupaba Dios. Ve la ciencia como un género literario más o, a la inversa, ve la literatura y las artes a modo de investigaciones en pie de igualdad con las que realiza la ciencia ①.

•••••

De esta situación se beneficiaron objetivamente aquellos autores que, como Nietzsche, nunca habían sido recibidos del todo en la comunidad filosófica. Con cierto motivo, pues su proyecto no era el de una realización de la filosofía, sino el de su más radical inversión (*Umkehrung*). Tampoco es casual, por tanto, que este programa no se perfilase del todo hasta el momento en que el proyecto de una «realización» de la filosofía no recibió su golpe mortal, en la década de 1960. Una de las materializaciones de este perfil programático fue el artículo *Invertir el platonismo* ②, publicado por Gilles Deleuze en 1967. ¿Qué significa aquí «inversión»? Invertir es «poner al revés» (a diferencia de la «subversión» de la dialéctica hegeliana propuesta por Marx, que pretendía «ponerla al derecho»), pero «al revés» se dice de varias maneras: un cuadro está al revés cuando vemos delante lo que debería estar detrás (el bastidor), pero también cuando vemos arriba lo que debería estar abajo. El gran historiador del arte Wölfflin reparó aún en una tercera manera más interesante para nuestro propósito: mientras proyectaba diapositivas durante una clase, empezó a sentirse extrañamente desconcertado por las imágenes, que parecían tener un defecto que no conseguía identificar; una *Melancolía* de Dürero, por llevar inscrito su título, le descubrió que las filminas estaban siendo vistas «al revés», de manera que la izquierda estaba en ellas a la derecha y viceversa, y que ello privaba a los cuadros de su sentido (apoyado en este ejemplo, Rudolf Arnheim ilustraría años después el funcionamiento pictórico de la «ley del peso visual»). Interesa este caso porque nos muestra que los efectos de la inversión, que parece una operación exclusivamente espacial, tienen también implicaciones temporales: un cuadro (figurativo) invertido de esta última manera pierde su sentido porque leemos los cuadros (como los libros) de izquierda a derecha, lo cual significa que empleamos en hacerlo cierto tiempo y que en nuestra lectura son relevantes las nociones de lo que está al principio y al final, de tal manera que su inversión tiene las mismas consecuencias desconcertantes que si leyéramos un libro comenzando por la última página y acabando en la primera (como intentó mostrar Martin Amis en *La flecha del tiempo*). La inversión «espacial» (izquierda/derecha) es aquí inseparable de la «temporal» (antes/después): también hay una «ley del peso argumental» que confiere al final una especial gravedad que «tira» del hilo de la lectura.

① Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, trad. cast. José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 58.

② *Renverser le platonisme*. Aunque el número de la *Revue de Métaphysique et de Morale* que contiene el texto apareció de hecho en 1967 (y así lo cita el propio Deleuze en *Lógica del Sentido*, trad. M. Morey y V. Molina, Paidós, Barcelona, 1989, «Prólogo», págs. 23-24, en cuyo apéndice se reproduce, ligeramente modificado, el mismo artículo, y por donde lo cito), se trata en realidad del último número de 1966 (el 4º, correspondiente al trimestre de octubre a diciembre; págs. 426-438).

Esta es, sin duda, la acepción en la que Deleuze emplea el término «inversión» (que, por tanto, es más bien una «reversión», un trans-torno o una «perversión»): «Sólo se pasa al otro lado a fuerza de deslizarse, pues el otro lado no es sino el sentido inverso... basta con proceder lo bastante superficialmente para invertir lo derecho, para hacer que la derecha se vuelva izquierda e inversamente»³. Se podría pensar que, al tratarse de una simple imagen especular, la inversión no trastoca nada pero, además del descubrimiento de Wölfflin-Arnheim (que todos los pintores figurativos practicaban sin necesidad de teorizarlo), que nos muestra que las direcciones del espacio-tiempo no son intercambiables (o lo son solamente a costa del sentido), es decir, que no producen otro sentido sino más bien el sinsentido, el propio rumbo tomado por las artes visuales en la época en que escribían estos dos maestros de la crítica de arte, que crea un desconcierto similar ante la contemplación de las obras (acerca del arriba y el abajo, del delante y el detrás y de la izquierda y la derecha), pero que ya no puede resolverse dándole la vuelta a la diapositiva, nos enseña que la transposición en cuestión no implica un cambio de fichas que conserva intacto el tablero de juego, sino que destruye por completo el tablero y las fichas, porque destruye las reglas. Este tipo de transformación, que la mayoría de las artes han llevado a cabo durante el siglo xx, y que Deleuze relaciona con el cumplimiento cabal de la modernidad («Dios ha muerto»), es la que la filosofía no habría sabido, según él, lograr, porque a los encargados de modernizarla (Descartes, Kant y Hegel) les habría faltado el coraje para desprenderse del pasado que sólo se habría alcanzado con el proyecto de Nietzsche. La hipótesis es (al menos internamente) coherente, en efecto, si definimos el proyecto de Nietzsche a partir de la «doctrina» del eterno retorno, pues esta doctrina supone la inversión «perversa» del antes y el después (el pasado y el futuro) que, como ya hemos visto, no solamente lleva aparejada la de la izquierda y la derecha sino que puede conducir a la total abolición de la direccionalidad del espacio y del tiempo o, más estrictamente, de su sentido.



Pero, ¿por qué llama Deleuze «platonismo» a eso que Nietzsche se propone invertir? Así como Heidegger denominaba *metafísica* al «pensamiento occidental en la totalidad de su esencia», Deleuze designa como *platonismo* todo «el ámbito que la filosofía reconoce como suyo», el ámbito de la representación. Y así como Marx «descubrió» que la actitud contemplativa del filósofo tradicional estaba atravesada por las contradicciones de la lucha de clases, el «descubrimiento» nietzscheano consiste en señalar que el dispositivo de la representación, teóricamente al servicio de la verdad y del bien, se sostiene sobre una exclusión injustificable.

¿«Voluntad de verdad» llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones... Hablemos de esto, sapientísimos, aunque sea desagradable. Callar es peor; todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas (*Así habló Zaratustra*, «De la superación de sí mismo», trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972, págs. 169-173).

Aquí ya no se trata de que la filosofía se haya acabado o deba acabarse por haber logrado sus fines encarnándose históricamente en una revolución política o social,

³ Deleuze, *Lógica del sentido*, op. cit., págs. 32-33. Cursivas mías.

④ Gilles Deleuze, "La carcajada de Nietzsche", en *La isla desierta y otros textos, Pre-textos*, Valencia, 2004.

sino de la decisión de hacer una revolución en filosofía que, en cierto modo, vaya *contra* toda formación histórica y política conocida. «Lo evidente para Nietzsche es que la sociedad no puede ser la última instancia. La última instancia es la creación, el arte»④. La «infraestructura» que es necesario trastocar para operar esta revolución no se encuentra en el mundo sino, por así decirlo, en el propio sujeto, y su nombre es *voluntad, deseo* o *poder* (Wittgenstein advertía que «la dificultad de la filosofía no es una dificultad intelectual, como lo es la de las ciencias, sino la dificultad de una conversión en la cual lo que se ha de vencer es la resistencia de la voluntad»). La historia y la sociedad se aparecen entonces como *libretos*, argumentos que la música de la voluntad necesita para poder ser *escuchada*, pues no puede serlo sino como ese *resto incomprensible* que queda después de haber comprendido el argumento, como ese fondo inagotable sobre el cual se manifiesta el drama pero que no se deja enfocar en primer plano ni hacer inteligible en la trama, aun cuando las intrigas, los libretos, los argumentos y los dramas sean sólo el *pretexto* para esa forma velada o indirecta de presentación de lo impresentable. Su superioridad sobre la presencia y, por tanto, sobre la conciencia, queda patente por el hecho de que la «música», aunque exija argumentos (e incluso fuerce su invención) para poder ser ejecutada, no es ningún argumento, sino únicamente la potencia que hace y que, finalmente, termina por deshacer todo argumento: tras el desenlace, la música no solamente vuelve a la ausencia que es su elemento, no solamente escapa definitivamente de la presencia y de la conciencia, sino que absorbe y arrastra a ese silencio a todo argumento, a toda trama, a toda presencia y a toda conciencia. El final del espectáculo —exactamente el espantoso vacío que sigue al estruendo de la gloriosa *conclusión*, el abismo de atronadora ausencia que se abre tras el último acorde del *finale*, el desconsuelo irremediable que comienza ya a presentirse en las inmediaciones de la consumación del drama y, por tanto, en la proximidad de la mayor gratificación, la profunda miseria que las luces del teatro hacen sensible cuando la caída del telón evidencia la falsedad de la ficción— señala su victoria.

En su artículo, Deleuze denuncia que la verdadera motivación del «platonismo» (es decir, de la filosofía tal y como se ha desarrollado hasta Nietzsche) no es la persecución de la verdad sino la «selección de los pretendientes», la criba de los linajes que excluye aquello que no cumple las exigencias de la representación y que él llama *simulacro* (la creación no sometida a las reglas de la historia o de la sociedad y, por tanto, la verdaderamente revolucionaria, la que pide lo imposible). Y también nos ofrece una estampa de lo que quiere decir «selección de los pretendientes», una estampa que concentra todo el ambiente de la «revolución contracultural» de la década de 1960 desde cuyo interior está él escribiendo, cuando nos indica el siguiente reparto para la comedia que se propone desarrollar: «el padre [el juez de los pretendientes], la hija [el objeto de la pretensión], el novio [el pretendiente]»⑤. El padre no es otro que aquel que, en la historia de *She's leaving home*, ronca aún mientras su esposa se pone la bata y se encuentra una nota de despedida en el suelo.

*Father snores as his wife gets into her dressing gown
Picks up the letter that's lying there
Standing alone at the top of the stairs
She breaks down and cries to her husband
«Daddy, our baby's gone!»* ⑥.

La hija, sin duda, es aquella que había vivido sola demasiado tiempo, rodeada de todo cuanto el dinero puede comprar, pero a quien se había negado siempre ese algo que parece no ser nada, la «diversión».

⑤ *Lógica del sentido*, *ibid.*

⑥ «El padre ronca mientras su esposa se pone la bata/ y recoge la nota del suelo/ Sola, en lo alto de las escaleras,/ se derrumba y grita a su marido: "¡Papá, nuestra niña se ha ido!"» (*She's leaving home*, Lennon & McCartney, *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*).

Silently closing her bedroom door
Leaving the note that she hoped would say more
She goes downstairs to the kitchen clutching her handkerchief
Quietly turning the backdoor key
Stepping outside she is free.

...
She's leaving home after living alone
For so many years... ⑦.

⑦ «Cierra la puerta de su dormitorio sin hacer ruido/deja una nota que quería decir más de lo que dice./ Baja las escaleras hasta la cocina apretando su pañuelo entre las manos, /gira despacio la llave de la puerta de atrás, /baja un escalón y ya es libre./.../ Se va de casa después de haber vivido sola tantos años...»

⑧ *Lógica del sentido*, op. cit., pág. 258.

⑨ «El viernes por la mañana, a las nueve, ya está lejos/ deseando acudir a la cita concertada/ con un hombre de la industria del automóvil».

Y el novio es el hombre misterioso que la espera dos días después en algún lugar del país, el pretendiente que opera clandestinamente, puesto que «pretende “por debajo”, en virtud de una agresión, de una subversión “contra el padre”»^⑧.

Friday morning at nine o'clock she is far away
Waiting to keep the appointment she made
Meeting a man from the motor trade ⑨.

Para poder seleccionar a los pretendientes hay que conocer su linaje, es decir, hay que hacer la odiosa pregunta *¿quién es tu padre?* Pero, como muy bien dice Deleuze, lo más importante de este proceso de selección no es a quién se elige, sino a quién se excluye. Los linajes de los pretendientes se clasifican de mejor a peor, pero sobre todo se excluye lo absolutamente malo (lo demoníaco). Y lo absolutamente malo no es un mal linaje (un nombre manchado por el desprestigio, por ejemplo), pues un nombre manchado puede limpiarse con nuevas hazañas, sino lo que podríamos llamar el *no-linaje*. A quien hay que excluir es a aquel que no puede contestar a la pregunta *¿quién es tu padre?* A ese es al que Deleuze llama «simulacro». No es uno que finge (o imita) un apellido distinto al que le corresponde (este sería un «falso pretendiente» relativamente inofensivo), sino uno que sencillamente carece de apellido, un huérfano radical. Sólo él tendría la independencia que se requiere para una refundación invertida de la filosofía, como una suerte de *cogito* —esta vez inconsciente— desprendido de nuevo de todo vínculo y de todo presupuesto («El niño es un ser metafísico. Al igual que para el *cogito* cartesiano, los padres no intervienen en estas cuestiones [...] *Pues el inconsciente es huérfano*, y él mismo se produce en la identidad de la naturaleza y el hombre. La autoproducción del inconsciente surge en el mismo punto en donde el sujeto cartesiano se descubriría sin padres»^⑩). Y he aquí que, un año después, en Mayo de 1968, la hija se fugó con el pretendiente que no había pasado la selección. La sensación de los «padres» ante los sucesos de Mayo era de una estupefacción semejante a la de los de la ya tan mentada muchacha del álbum de los Beatles:

She (What did we do that was wrong?)
Is having (We didn't know it was wrong)
Fun (Fun is the one thing that money can't buy)
Something inside that was always denied
For so many years.
Bye, Bye... ⑪

⑩ G. Deleuze y P.-F. Guattari, *El Antí-Edipo*, trad. cast. Barral, Barcelona, 1972, pág. 53 (reed. Paidós, Barcelona).

⑪ «Ella (*¿Qué fue lo que hicimos mal?*) se está (*No pensábamos que estuviera mal*) divirtiendo (*La diversión es lo único que no puede comprarse con dinero*); algo interior que le fue negado durante tantos años. Adiós...».

• • • • •

Pero en aquellos días, en comparación con el rigor moral que aún conservaban los partidarios de la *realización* de la filosofía en la historia y de la transformación revolucionaria del mundo, la inversión nietzscheana parecía puramente romántica, quimérica, poética e ilusoria (el eterno retorno no se contemplaba, en verdad, como alternativa). Su rebelión

«contra el padre» fue escenificada como una ingrata rebelión contra el Estado (del bienestar), y en esta interpretación se albergaba un doble malentendido. *En primer lugar*, el malentendido de quienes, desde el ejercicio del poder político y en aras de la realización del bien, habían confundido al Estado con un padre. Esto sucede cada vez que se considera el bienestar jurídico de los ciudadanos como un acto de caridad, de compasión o de beneficencia. El padre que impone (por amor y conmiseración) a sus hijos menores su regla, nunca puede conseguir por este método que la regla sea más que una regla externa, muerta, sentida como «represión» y, por tanto, virtualmente contestada por sus destinatarios cuando les llegue el turno de establecer alianzas y marcharse de casa, actitud que será percibida como de una enorme ingratitud («cría cuervos...»): la regla del amor es sentida por los amados como regla del terror, y el Estado puede tener entonces la tentación de imponerla exactamente de esta forma *porque quiere lo mejor para su hija* (Lenin o Fidel Castro como padres, amantes pero severos, de su pueblo). Además de que siempre hay quien nos recuerda, con toda razón, que no es lícito hacer caridad con dinero ajeno, es decir, público.

La voluntad de una realización histórica de la filosofía, de una encarnación dialéctica y política del bien instrumentalizada por el Estado, incurre en este malentendido paternalista cuando, por decirlo de modo wittgensteiniano, proporciona a los ciudadanos huérfanos una regla a seguir –que, inevitablemente, ellos se verán forzados a rechazar si quieren hacerse mayores– y *no la simple posibilidad (real) de seguir una* (que es lo que persigue el ideal del estado del bienestar), cuando les imprime una identidad o un carácter y *no la simple posibilidad (real) de forjarse un carácter o de llegar a ser alguien* (que es el fundamento de la democracia social de derecho). Aunque difícil de evitar, este malentendido es también fácil de probar: un indicador de su existencia es la presencia de una «zona ciega»²² que el poder se reserva para poder actuar sin reglas, en estado de excepción o de guerra sin cuartel ni normas (la zona de los *Mig*, de los *Phantom*, de las bombas de hidrógeno en las Bikini, de la *Operación Triunfo* –operación secreta de la CIA para derrocar al presidente constitucional de Guatemala en la era Eisenhower– y de la *Justicia infinita*), esa zona en la que los padres se conceden el «derecho» a hacer *cualquier cosa por amor a sus hijos*.

El proyecto de una inversión de la filosofía que liquide para siempre la «orientación al bien» que presidía la dialéctica platónica constituye la otra cara del malentendido, que se produce cuando, *en segundo lugar*, la hija confunde su emancipación de la regla del padre, cuyo momento llega inevitablemente cuando le toca el turno de establecer alianzas, con un rechazo de toda regla, rechazo que la colocará también a ella en esa contradicción en los términos que es un estado de excepción permanente, la zona ciega de los revolucionarios en la que se producen ejecuciones sumarias, purgas o linchamientos justificados igualmente por el amor (a la revolución), y no por el derecho. El drama del huérfano radical, del que no tiene apellido, padre ni regla, es que justamente por no poder rechazar una regla que se le impone por autoridad o por amor, tampoco puede salir a la calle en busca de la suya, porque está ya de entrada en la calle, ese lugar que, como decía Mae West, no tiene *nada que ver con la bondad*. De este modo se comprende por qué resulta muy difícil deslindar (sobre todo en el fragor de la batalla) lo que en la «revolución de los simulacros» (o en el simulacro de revolución) de 1968 había de rechazo del Estado-padre (la «des-edipización» del deseo defendida por Deleuze y Guattari) y, por lo tanto, de esa clase de amor y de caridad que llevan aparejadas la excepción y la arbitrariedad, y lo que había de rechazo del Estado de derecho (debido al aludido *malentendido de la hija*), lo que había de oposición a los res-

²² Vid. Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, trad. Ed. Visor, Madrid, 2004. También *Zona de sombra*, en *Escuela Contemporánea de Humanidades, Ciudades Posibles*, ed. Lengua de Trapo, Toledo, 2003, págs. 215-237.

tos paterno-tutelares que el Estado conservaba en sus «zonas ciegas» (debido al aludido *malentendido del padre*) y lo que había de ebria fascinación por el estado de excepción como utopía de la pureza (la pureza del *cogito* o del deseo fluyente).

Pero, al irse de casa, la hija de la canción de McCartney está rechazando la regla del padre (como no hay más remedio que hacer para emanciparse), no rechazando al padre ni rechazando la regla: al contrario, sale en busca de su regla y, por así decirlo, en busca de su «verdadero padre» y de su «verdadera madre», que siempre son desconocidos, como desconocida es siempre la regla de la acción hasta que se comienza a actuar, por mucho que el amor o el terror nos impongan tales o cuales reglas (que no dejarán de ser las reglas muertas de un padre muerto). Y si hay algo que verdaderamente se parezca a la acción de comenzar algo (que es como decir, sin más, a la acción), ese algo es sin duda *tener un hijo*, lo cual constituye la prueba de que la pretensión del hijo cuando sale de casa –la de llegar a tener un padre (y una madre)– es irrealizable en esos términos (aunque esta irrealizabilidad sea algo que cada cual tenga que descubrir a través de la experiencia de sus propios fracasos, resultando completamente inútil que se lo expliquen de forma «teórica» o «exhortativa»), que la única forma en la cual puede uno (al menos simbólicamente) llegar a tener un padre (y una madre), que es en rigor aquello que –igual que sucede con el hijo– nunca se puede tener o poseer, es llegar (al menos simbólicamente) a ser padre (o madre), lo cual –el ser–, en algún sentido, la más acabada negación del tener (no se puede ser lo que se tiene ni tener lo que se es).



La consigna de Che Guevara («1, 2, 3...»), tal como fue escuchada y coreada en el mundo desarrollado, encajaba en la idea de que el estado del bienestar, al tornar verosímiles a los simulacros, al legalizar las excepciones, al conferir consistencia a los fantasmas y hacerlos «aceptables», al permitirles «seguir una regla» y convertirse en pretendientes legítimos de la mano de la hija, eliminaba el «no-linaje», que era el verdadero depósito de donde emanaba la fuerza revolucionaria de lo absolutamente inaceptable, e impedía el paraíso nietzscheano de las excepciones puras y sin regla en donde la sociedad está subordinada al arte. En principio, a todo el mundo (incluidos ellos mismos) le pareció que los portadores de esta pancarta pedían lo imposible. Con el tiempo, sin embargo, se llegaría a mostrar que la consigna guevariana era perfecta aunque trágicamente realizable (la vietnamización del mundo). Lo que en 1968 parecía imprevisible es que, sólo un par de años después de aquel simulacro revolucionario iba a comenzar un extraño proceso del cual resultarían pírricamente victoriosos los hijos que defendían obstinadamente su orfandad: el padre malentendido dio por completo la razón a la hija malentendida, es decir, decidió retirar paulatinamente todas las estructuras de protección características del estado del bienestar, y consiguió dar a entender que, de un modo parecido a las estructuras institucionales de la filosofía que se avergonzaban de sus propósitos de «realización», lo hacía en nombre de la libertad y del individuo (porque se había vuelto liberal, incluso ultraliberal, libertario) y para acabar con la represión y la rigidez despótico-patriarcal. Se mostró también partidario del estado de excepción en lugar del estado de derecho, y procedió a minimizar toda regla pública en beneficio del sector privado (que heredó todas las maquinarias probadas en la «zona ciega» y, en general, casi todo lo que antes había sido «sector público»), no fuera alguien a afearle su pretensión de seleccionar los pretendientes.

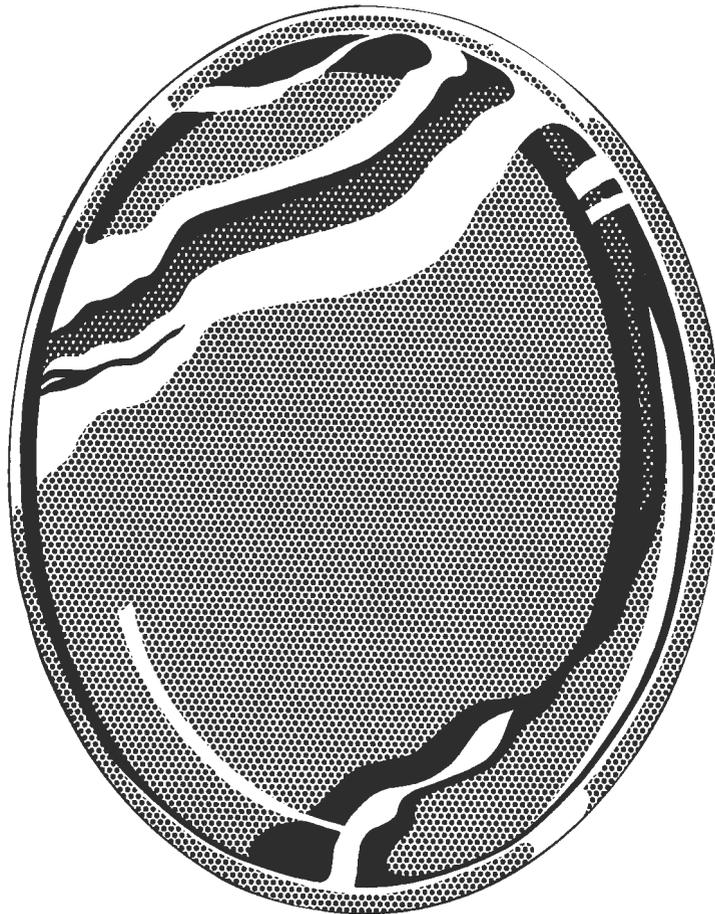
El sistema educativo comenzó a recibir presiones para su «adaptación» a las nuevas condiciones del mercado desde la década de 1970, tras la llamada crisis de los «petrodólares» (en la que aún nos encontramos). Paradójicamente, el intento de los intelectuales de huir de toda pretensión de *realización* de la filosofía y de *invertir* la selección platónica no ha hecho sino acelerar el proceso de «disolución» de la filosofía en la realidad: privada de sus arcaicas estructuras intelectuales e institucionales no solamente por la constante acusación de obsolescencia por parte de la tecnocracia, sino también por los ataques interiores de mala conciencia que relacionaban tales estructuras con las formas objetivas adoptadas por las tiranías y los totalitarismos (el sujeto moderno como máscara del propietario burgués, los conceptos metafísicos como justificación solapada de la violencia, la objetividad científica como encarnación de la cosificación mercantil y del nihilismo, el bienestar de la sociedad de consumo como clave secreta del campo de exterminio, etc.), se ha precipitado a la constitución de un pensamiento (débil, en verdad, pero no en el honroso sentido ideado por Gianni Vattimo) que, liberado de aquellos pesados armazones, está listo para volverse socialmente rentable en términos de *think tanks* susceptibles de aprovechamiento empresarial y para servir de nuevo alimento espiritual a poblaciones que, despojadas de los antiguos sistemas de protección social y de lucha contra la desigualdad, buscan consuelo en los hondos pozos de la autoestima y de la identidad (o sea, el linaje), ante la imposibilidad de forjarse un carácter. En estas condiciones, en las que los conservadores han dejado de ser platónicos (si es que alguna vez lo fueron) para convertirse a su manera al nietzscheanismo, y en las que están en trance de realizar en la historia y en la política la utopía de la orfandad radical y del imperio de los simulacros, la Declaración de Bolonia convoca la constitución de un espacio europeo de educación superior conforme a las nuevas circunstancias: se ha tomado en serio el coqueteo de la filosofía con su propia muerte. ¿Quién será capaz de deshacer ahora el malentendido?

•••••

Que la hija, con todo, elija bien a su pretendiente, que el futuro confirme al final la arriesgada decisión tomada al principio como buena, así como el hecho de que haya gentes virtuosas incluso en los Estados más injustos es, desde luego, algo maravilloso. Tanto, que el propio Platón no puede explicarlo sino recurriendo a la «inspiración» o a la «adivinanza», del mismo modo que la hija, si hubiera podido decir más en su nota de despedida, hubiera tenido que alegar ante sus padres cosas como que el hombre *from the motor trade* y ella estaban destinados el uno al otro desde la eternidad o que ya se habían conocido en sueños antes de verse por primera vez (y este es el motivo de que las notas de despedida sean siempre tan escuetas: tendrían que contener argumentaciones inverosímiles que, a menudo, la razón nos recomienda evitar para huir del ridículo); mitos y alegorías que no son más fantásticos que las historias platónicas acerca de una «vida anterior del alma» en el «mundo de las Ideas» o relativas a una «caverna» subterránea llena de sombras engañosas. Lo maravilloso es, por tanto, que lo fantástico (por ejemplo, que un hombre bueno y justo no sea castigado, que los inocentes no sufran o que dos personas completamente diferentes y desconocidas puedan llegar a enamorarse y a llevar una existencia digna y feliz) se convierta en verosímil: en eso consiste el «progreso» hacia el bien. Y así como es demasiado «realizativo» (tanto que a veces se confunde con lo que pasa en esos regímenes de izquierda «absoluta» en donde los burós políticos toman todas sus decisiones por unani-

midad) pensar que el deber siempre se cumple, que las cosas son siempre como deben ser (porque la autoridad nunca se equivoca, porque el Papa es infalible cuando habla *ex cathedra*, porque la providencia de Dios no puede errar o porque el mercado libre siempre conduce a lo más eficaz y ello es sinónimo de lo más justo), es demasiado «invertido» (tanto que a penas se distingue de lo que sucede en esos regímenes de derecha puritana en donde el Estado se desentiende por completo tanto de la felicidad como de la virtud de sus ciudadanos) creer que nunca puede cumplirse en absoluto o, lo que es lo mismo, que la ciudad no puede hacer nada para favorecer la trama de la justicia entre los hombres.

Lo que la filosofía puede hacer, en este sentido, no es mucho. Pero ella sigue teniendo una tarea educativa, aunque ahora esa tarea la enfrente dolorosamente a su propio fantasma (el «pensamiento»).



Roy Lichtenstein:

Mirror
(1969)

