

ASOMBRO, EXPERIENCIA Y FORMA: LOS TRES MOMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA FILOSOFÍA

ANTONIO GÓMEZ RAMOS
Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN

El artículo explora una definición de la Filosofía como actividad y como saber, distinta de cualquier contenido doctrinal o ideología, y válida a través de todas las corrientes y posturas filosóficas. Se argumenta que la filosofía se articula en tres momentos fundamentales: el del pensamiento perplejo que pregunta, el de la reflexión y elaboración de la experiencia vivida y el de la creación formal y la invención de conceptos. Se analizan los tres momentos y se establece un corolario sobre la relación de filosofía y sociedad.

ABSTRACT

This paper suggests a definition of Philosophy as an activity and knowledge, different from any doctrine and ideology. This definition should also match most philosophical streams and approaches. I propose to consider Philosophy as articulated in essential moments. Firstly, the perplexity which initiates the process of thinking; secondly, the reflection and elaboration on the lived experiences; and thirdly, formalist creation and the invention of concepts. Eventually, a corollary discusses Philosophy's relation to society.

1. El asombro y la pregunta

En el origen, decían Platón y Aristóteles, está lo que se ha traducido como asombro, o la admiración¹, está la interrupción en el continuo de lo

¹ “Eso que llamamos admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente es el origen de la filosofía” (*Teeteto*, 155 d). “Los hombres llegaron precisamente por el asombro, tanto antes como ahora, a la filosofía” (*Metafísica*, A 2, 982 b 12ss.)

familiar y conocido, la perplejidad y la pregunta que dicha interrupción despierta. Ahora bien, sería demasiado insuficiente vincular esa pregunta a una sed de sentido, o a una búsqueda de respuestas últimas y causas primeras, que la filosofía tuviera por misión proporcionar. Como si el asombro fuera, sin más, una suerte de paso previo del proceso de conocimiento: el que pone en marcha un digno preguntar al que el saber da, en cada caso, respuesta-¿por qué el saber filosófico, entonces, y no el científico, o el religioso, o cualquier otro?-. Sería, por otro lado, de una suficiencia exagerada y presuntuosa vincular el asombro inicial a una pregunta permanente, infinita, imposible responder, que la venerabilidad de la filosofía debiera conservar. Como si en solazarse con la pregunta sin respuesta, con esa pregunta ante la que fracasan todos los saberes (el científico, el religioso, o cualquier otro), consistiera toda la dignidad del saber filosófico. No se puede negar que ambas posibilidades –la respuesta última a la pregunta primera, la pregunta última que no admite respuesta- se han dado de modo señalado como pretensión de definir la filosofía a lo largo de su historia, y la han dado algunos a quienes no se puede negar el título de filósofos, incluso de los grandes entre ellos. Pero, más allá de la insuficiencia y de la presuntuosidad de ambas posturas, el asombro que da origen de la filosofía tiene, también y sobre todo entre los grandes filósofos, un alcance y un significado que articula con más profundidad y dimensiones la actividad filosófica.

Pues el asombro “no está al comienzo de la filosofía, como el lavarse las manos precede a la operación del cirujano.”² No se trata del movimiento primero de la curiosidad ante algo llamativo, y que reclama explicaciones más o menos ingeniosas o sofisticadas ante los fenómenos interesantes del cosmos, la naturaleza o la vida humana. Dichas explicaciones suscitan, desde luego, nuevas preguntas –a veces una prolongación de la pregunta primera, a veces otra pregunta ya distinta-, las cuales, a su vez, dan lugar a nuevas respuestas y explicaciones para las que el ingenio humano nunca carece de recursos. De hecho, éstos últimos parecen crecer con el progreso tecnológico y la complejidad social, y esta sucesión de preguntas curiosas y respuestas científicas se encuentra en nuestro tiempo abundantemente surtida en documentales televisivos y revistas de divulgación científica; e incluso, dado que las respuestas, además de provocar nuevas preguntas –cosa que siempre se alaba en el saber, el cual incrementa, se nos recuerda retóricamente, las dimensiones de nuestra ignorancia-, suelen tener algún tipo de utilidad práctica, gracias la aplicación tecnológica o social de sus respuestas, esta sucesión de curiosidades amena-

² Heidegger, *¿Qué es eso de la filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980, pág. 63-64.

za ya con convertirse en el contenido de todo lo que tenga que dar de sí una Educación Superior: respuestas concretas a preguntas concretas. Hasta cierto punto, esta sucesión casi compulsiva de curiosidades –que en nuestro tiempo suelen llevar el epíteto de científicas-, de “porques” y “¿porqués?”, siempre tan alabada en los ámbitos educativos, está emparentada de modo muy estrecho con el “afán de saber” que, según Aristóteles, es propio de los seres humanos. Pero tomado así, sin más, sólo conduce a la polimatías de la que se reía Heráclito, y queda todavía muy lejos del asombro propio del filósofo.

Pues este asombro no acaba en la respuesta, ni antes de la siguiente pregunta, en un nuevo asombro reiterado. Más bien, el asombro filosófico tiene el carácter de un *arjé*³ que sostiene y domina la actividad de la filosofía, que mantiene el extrañamiento primero de la perplejidad y hace que la filosofía sea, en verdad, ese extrañamiento. El asombro como *arjé* hace de la filosofía tenga también algo de *páthos*. No es el padecer que sufre quien se encuentra agujoneado por la infinita curiosidad de saber muchas cosas y encontrar muchos porqués. Sin duda, el *páthos*, y la curiosidad forman parte del pensamiento; todo el que haya pasado por la experiencia de la lectura o discusión filosófica ha sentido cómo tenía que dejarse llevar por los problemas, verse afectado por las muchas perspectivas del asunto, ha quedado “mordido por los discursos”, como decía Platón en el Fedro. Pero, en el *páthos*, se trata de un temple de ánimo, una *Stimmung*, una disposición particular del espíritu que no termina una vez que empieza el proceso de respuestas, y que en cierto modo, tal vez, sea ya indiferente a él.

De hecho, una lectura ajustada de Aristóteles enseña que “la filosofía no nace de un impulso espontáneo del alma, sino de la presión misma de los problemas: las cosas se manifiestan, se nos imponen como suscitadoras de problemas, nos impulsan a investigar, incluso a pesar nuestro.”⁴ Es esta presión de los problemas, que el propio Aristóteles llamaba la “coerción de la verdad”⁵, la presión del problema mismo, la que impide que el asombro se detenga en una respuesta, se vea sucedido por un nuevo asombro sucesivo, o se anegue en un escepticismo fácil que haga intrascendente el problema a fuerza de hacerlo imposible. Una vez iniciado, el asombro no da tregua: a lo sumo, en un primer escalón, aquel que se ocupa ya como filósofo –quizá el único escalón que el filósofo llega a ocupar-, el asombro se hace inverso, y nos “asombramos de que hayamos podido asombrarnos alguna vez de que las cosas sean lo que son.”⁶ Nos asombraríamos de que “la diagonal llegara a ser

3 Heidegger, o.c. pág. 63.

4 Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 82

5 Met. A, 3, 984 b 9

6 Aubenque, loc. cit. ib.

conmensurable”⁷, después de habernos asombrado de que no lo fuera. Pero, en todo caso, la diagonal —y por eso es asunto del filósofo, o del geómetra en cuanto filósofo— es para asombrarse. Es una maravilla.

Después de todo, asombro sólo traduce débilmente la palabra griega que usaban Platón y Aristóteles, *thauma*. Esta es algo más. Es la maravilla, el estupor atónito también frente a lo horrendo y lo monstruoso. La interrupción en el continuo de lo familiar, el golpe de sombra con el que se empieza a pensar no se corresponde sin más con gesto de sorpresa. La filosofía, se ha dicho, “nace del terror provocado por la imprevisibilidad del devenir de la vida.”⁸, nace del encuentro con la contingencia. El terror, el asombro, la maravilla, se pueden modular de maneras muy diversas en las actitudes y tonos filosóficos. Puede ir ligado al terror mismo del deseo (filosofía y eros, Platón), al desconcierto supremo de la situación límite o a la angustia de la existencia misma. Todo esto han sido formas de la filosofía. Pero junto a esas formas del asombro, que son las de la presión de los problemas y están ya atendidas en numerosas exposiciones de la filosofía⁹, es interesante señalar ahora el enraizamiento del asombro originario en esa “imprevisibilidad del devenir de la vida”, en la *posibilidad de la contingencia*. Pues es la interrupción inesperada en ese devenir, el extrañamiento de la vida a sí misma, lo que se expresa en la ambivalente condición de la filosofía respecto a la vida y respecto al saber, respecto a lo cotidiano y respecto a la ciencia. El terror, o el mero asombro, en la forma que sea, siempre encuentran modos no filosóficos —más eficaces incluso, a menudo— para calmarse¹⁰. Pero es esa interrupción y extrañamiento —que pertenecen a la cosa misma— la que evita que el maravillarse se reduzca a un gesto desconcertado de sorpresa y hacen de la filosofía un ejercicio que compromete una actitud y un quehacer para toda la vida, un itinerario permanente, no una simple expresión o una pose.

Desde luego, la filosofía surge en la vida cotidiana, en la sorpresa de la vida cotidiana respecto a sí misma.¹¹ En tanto que investigación, la “filosofía es sólo la genuina y explícita ejecución de la tendencia a interpretarse de la

7 Met. 983b 14-20

8 Severino, *La filosofía contemporánea*, Barlona, Ariel 12.

9 Véase, el mismo *¿Por qué filosofar?*, de Lyotard, o.c., o, mucho más célebre, la conferencia *¿Qué es metafísica?*, de Heidegger, que hace surgir la metafísica de la angustia ante la nada.

10 Desde luego, tales modos se prestan a menudo, con cierta ambigüedad que impide des-pacharlos sin más, a hacerse pasar por filosofía. Baste señalar, entre ellos, las pretensiones contemporáneas de convertir a Platón en un sucedáneo del prozac o de cualquier medicamento contra los trastornos psíquicos.

11 Véase, al respecto, Cavell, Stanley, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*. Chicago, 1988.

movilidad fundamental de la vida.”¹² Está tan enraizada en la facticidad de la vida que cualquier reducción a mera teoría sería desconocerla por completo (y desconocer también a la teoría misma). Por eso se ha insistido tanto en que hay un saber preteórico que ya es filosofía y contiene verdad.¹³ Por eso el discurso filosófico, sin tener las aspiraciones salvíficas que sí tiene el religioso, tiene la potencialidad de afectar a todos los seres humanos y puede despararrarse, incluso expresarse, en todas las lenguas e idiomas. Surge en la vida cotidiana, en la maravilla ante lo de cada día. Surge en el lenguaje mismo, en las palabras donde esa vida se dice. Pero no surge por el lenguaje mismo, ni surge por el fluir sin más de la vida.

No surge por el lenguaje mismo. Más bien, lo propio de la filosofía es la sorpresa ante el lenguaje mismo, o la interrupción que experimenta el lenguaje cuando las palabras tropiezan con sus límites. De ahí que el discurso filosófico, que sólo se sostiene sobre palabras (y esto lo comparte con el poético) sea, también (como el poético) el que más las violenta, el que más tendencia tiene a buscar otras formas de decir muy lejos ya de lo cotidiano, pero que vienen obligadas, en cierto modo, por el lenguaje cotidiano mismo, cuando éste experimenta con sus posibilidades. Desde luego, el lenguaje tiene que poder estar de vacaciones, o de fiesta, para que haya filosofía¹⁴. Y las fiestas del lenguaje son también lenguaje, y no se reducen necesariamente a lo absurdo.

No surge por el fluir sin más de la vida. Más bien, lo propio de la filosofía es la sorpresa de la vida ante sí misma, ante su variabilidad y su impredecibilidad. Es cierto que la filosofía trata de captar, como lo expresaba Hölderlin en un verso muy bello, “el ritmo de la vida misma”¹⁵; pero es ese ritmo, las interrupciones y desviaciones inesperadas que provoca en el curso de la vida, lo que lleva a ésta a interpretarse a sí misma: a detenerse, salirse de sí y contemplarse. Puede tratarse de situaciones límite, de la angustia o de la muerte misma; pero puede tratarse igualmente de interrupciones cotidia-

12 Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Stuttgart, Reklam, 202, pág. 27.

13 Vid. Al respecto, Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.

14 Para una defensa de la filosofía como sorpresa del lenguaje, puede verse Gadamer, H-G. “Semantik und Hermeneutik”, *Gesammelte Werke, II*, Tübingen, 1987, págs. 174-183. En cierto modo, y sin querer por ello refutarlo, esta propuesta responde a la famosa frase de Wittgenstein sobre “los problemas filosóficos, que surgen cuando el lenguaje está de fiesta” *Philosophische Untersuchungen*, § 38. Así es, pero las fiestas del lenguaje no están fuera de él, ni son necesariamente la fuente de lo absurdo.

15 Véase, al respecto, F. Rodi, “Der Rythmus des Lebens selbst”. Hegel und Dilthey in der Sicht des späten Diltheys”, en *Erkenntnis des Erkannten, Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhundert*, Fráncfort, Suhrkamp, 1990, págs. 56-70.

nas, de maravillas como el despertar o la incomensurabilidad de la diagonal del cuadrado. En cualquiera de los casos –por innegables y preñadas de consecuencias filosóficas que sean las diferencias entre ellos– se trata de la interrupción del asombro por la que la vida se detiene, o cambia su ritmo, y se expulsa de sí.

Por eso, la filosofía, que surge de la vida cotidiana, que en cierto modo la busca, no es, ni puede ser, cotidiana, no pertenece a lo ordinario. La filosofía es algo *extraordinario*. Esta doble vinculación la hace tan inevitable y tan difícil. O bien, esta doble vinculación se expresa también en la perplejidad inaugural de Kant ante las preguntas por las que se ve acosada la razón humana, preguntas “que no puede rechazar, por proceder de ella misma [son cotidianas, por así decirlo], pero a las que no puede responder, porque sobrepasan todas sus facultades [son extraordinarias]”¹⁶. Tal es el asombro, o el terror, o la maravilla: la filosofía es algo extraordinario dentro del orden de la vida. Como el filósofo es siempre el extranjero dentro de una ciudad que, sin embargo, él como nadie conoce, reconoce y necesita.¹⁷

A partir de aquí, resultan dos precisiones. Una se refiere a lo extraño del lugar en que se ejercita el pensamiento, de la que resulta esa ambivalente extranjería. La otra, al hacer mismo de la filosofía en la interrupción que la provoca, y a la transformación que ese hacer produce. La primera precisión nos llevará a esbozar algunos rasgos del pensamiento mismo, en tanto que éste es la forma del asombro y distingue a la filosofía de cualquier otro discurso, situándola “en otro lugar”. La segunda precisión nos obligará a discutir la noción de experiencia: en cuanto que elabora la interrupción, la experiencia será el segundo momento constitutivo de la filosofía.

Sobre el lugar, pues, de la filosofía. Pensar el asombro nos ha llevado a afirmar que la filosofía no pretende dar respuestas últimas para las preguntas últimas, ni tiene, por ello, nada esencialmente que ver con el suministro y justificación de concepciones generales del mundo: puede intervenir en ellas, pero ellas pueden muy bien producirse sin intervención filosófica alguna. Tampoco pretende la filosofía preguntar por preguntar, por satisfacer inquietudes y curiosidades, como hace a veces la ciencia, o se considera que hace. Más inapropiado aún es decir que la filosofía se ocupa de aquella clase de preguntas para las que la ciencia no tiene respuesta, tanto más cuanto que esto, a menudo, se interpreta como que: la ciencia no tiene todavía respuesta. Como si la filosofía trabajase allí donde la ciencia todavía no ha llegado. Pues más

16 Prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, A VII

17 Para una discusión al respecto, véase, entre libros recientes, José Luis Pardo, *La regla del juego*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2005, págs. 502 sigs., o bien Rafael del Águila, *Sócrates enfurecido* Barcelona, Anagrama, 2004.

bien es que por donde la ciencia ha pasado, la filosofía todavía puede preguntar, el asombro todavía puede surgir, quizá aún con mayor fuerza. Lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que la filosofía viva al margen del conocimiento científico, ni a espaldas de él. Más bien al contrario: vive sobre sus espaldas. Pero la pregunta meramente científica –sobre todo cuando degenera en mera curiosidad, si es que no está guiada por un interés práctico de dominio de lo real– es de distinto género que la pregunta filosófica. Y si la filosofía, en algunos momentos, incluso muy brillantes, se ha concebido como la reina de las ciencias, o la organizadora del conocimiento científico, sólo ha podido hacerlo en tanto que no olvidaba que su pregunta, y su asombro, eran de otro género, para el cual, en realidad, los resultados del científico –aunque no su trabajo creativo– eran indiferente.¹⁸ Que hay una diferencia esencial entre la ciencia y el pensamiento es algo sobre lo que Heidegger ha insistido en nuestro siglo con maneras no exentas de cierta violencia.¹⁹ Pero no pretendo aquí tanto de deslindar la actividad del pensar frente a la actividad de conocimiento científico –al que nada impide contener algún momento de pensamiento puro: seguramente lo necesita– cuanto de preguntarse por el lugar donde ejercitar ese asombro que, al menos en primera instancia, elude las preguntas más directas de la vida en la que surge y de la que, por así decirlo, responde. Sólo ese lugar, esencialmente ambiguo, hasta cierto punto un no-lugar, puede dar cuenta de la extranjería interior del filósofo respecto al conocimiento y respecto a la ciudad.

El rasgo más definitorio del pensamiento frente a las otras actividades humanas, como ha señalado Hannah Arendt, es su invisibilidad²⁰. Sin duda, el pensamiento tiene efectos, a pesar de todo; y por eso la metáfora reiterada al respecto ha sido, desde Sócrates, la del viento, esa otra fuerza invisible pero manifiesta.²¹ Y la fuerza del viento puede suponer una suspensión y dislocación de toda actividad. Pero también esa invisibilidad exige de quien piensa que se sustraiga a toda esfera de apariencias (al mundo público, de los otros), y por eso, el “yo pensante [dice Arendt] es un tipo escurridizo, no sólo invisible para los otros sino, también, para el sí mismo, impalpable, imposible de

18 “En ningún sitio está escrito que la reina de las ciencias haya de ser una ciencia”, decía, lúcidamente, Moritz Schlick. Sería cuestión a debatir en otro lugar hasta qué punto los llamados estudios de CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad), que hoy día aspiran, a la vez, a orientar la actividad científica y a relevar institucionalmente a la filosofía, no olvidan esa diferencia de género de la filosofía.

19 Sobre todo en *Was heisst denken?*, Stuttgart, Reklam, 1984 con la declaración „La ciencia no piensa“, (pág. 8) convertida casi en slogan.

20 *The Life of the mind*, Nueva York, Harcourt, 1974 pág. 174 (Hay traducción española, *La vida del espíritu*, en el centro de Estudios Constitucionales)

21 Jenofonte, *memorabilia*, IV, iii, 14. Citado por Arendt.

aprehender". En parte, porque es pura actividad, y en parte, porque, como decía Hegel, "en cuanto yo abstracto, está liberado de toda particularidad y de cualquier otra propiedad, estado, etc. y sólo es activo para lo universal, en el cual es idéntico con todos los individuos"²². "Visto desde el mundo de las apariencias, desde la plaza pública (*market place*), el yo pensante vive siempre oculto, *lathé biosas*."²³ Claro que necesita de la plaza pública, como el filósofo necesita de la política, pero en tanto que piensa está fuera de ella, en un lugar invisible creado por el pensamiento y el asombro. Claro que, desde él, amenaza con dislocar las "reglas de conducta aceptadas", incluso con corromper a la juventud, o ser percibido así, como bien se lo hicieron notar a Sócrates. Pero lo más peligroso del pensamiento, lo que lo convierte en una suerte de acrobacia inútil, viene desde el sentido común y de su deseo de encontrar resultados que hicieran innecesario seguir pensando: "lo que tenía sentido mientras se estaba pensando, se disuelve desde el momento en que empieza a aplicarse a la vida cotidiana. Cuando la opinión común agarra los "conceptos", esto es, las manifestaciones del pensamiento, en el discurso cotidiano, y empieza a tratarlos como si fueran resultado del conocimiento, el final sólo puede ser una clara demostración de que nadie es sabio."²⁴ Por eso, el ejercicio del pensamiento, que suspende toda relación de utilidad en la vida práctica, toda relación de medios-fines, es, como tal, un desarraigo que reclama más bien el vacío y la ausencia, "un *no* sin compromisos con todo lo que aparece precisamente porque aparece."²⁵

Pero este desarraigo respecto al espacio de apariencias que tiene lugar en el vacío del pensar, no puede ignorar que ese espacio de apariencias es el de la política, o más en general, el de la vida entre los otros. Es justo el espacio donde, precisamente porque hay otros, la vida puede interrumpirse, puede dar lugar al asombro y detenerse en el pensamiento. El pensamiento surge desde ese espacio, ya fuera de él, en su invisibilidad y como su transformación. A esa transformación la llamaríamos experiencia: justo lo que la filosofía hace al pensar, pero no por pensar. Con esta pregunta por lo que la filosofía hace llegamos al segundo momento constitutivo.

2. La experiencia y el tiempo

El asombro es el origen que, además, mantiene el pensamiento. Un asombro que resulta de la interrupción de lo cotidiano. Pero una definición de

22 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 23

23 *Life of the mind*, loc. Cit. pág. 167.

24 Ib. 176

25 Esposito, *Orígenes de la política*, Barcelona, Paidós, pág. 125

Hegel, quien no ignoraba el asombro, parece haberlo borrado: *la filosofía es su tiempo, aprehendido en el pensamiento*²⁶. Más que reacción inicial, “iniciante”, entonces, el pensamiento parecería ser una posterioridad que constata, recoge y ordena. Dejando aparte ahora cualquier exégesis hegeliana, es claro que la frase pone al descubierto una relación entre la filosofía y su tiempo histórico: una posibilidad, quizá una tendencia del tiempo, de cada tiempo, a captarse y recogerse a sí mismo en el pensamiento, plasmarse en aquello que nace con el asombro. O bien: la filosofía se da como la conciencia que el tiempo, cada tiempo, toma de sí mismo. El asombro no queda entonces borrado, como pudiera parecer, sino que, más bien, el pensamiento del asombro se da siempre temporalmente, ligado a la época, a veces, simplemente, a la ocasión. Pero, puesto que el tiempo no se queda simplemente en ser tiempo, sino que puede recogerse en el pensamiento, extrañarse en el espacio del asombro, cabe preguntar: en qué medida, entonces, este darse de la conciencia, este asombro, supone algún tipo de transformación. O dicho de otro modo, ¿en qué cambia el tiempo aprehendido en el pensamiento respecto a un tiempo que no lo estuviera?

La filosofía, decía Wittgenstein, deja las cosas como están.²⁷ En ningún caso se trataría de discutir directamente esta frase, cuya verdad se corrobora a diario, y en todo caso, se corresponde, en muchas maneras importantes, con ese retraimiento y exilio del pensamiento respecto al mundo de las apariencias, al que nos hemos referido más arriba. Y en ningún caso se trataría de contraponer a la sentencia de Wittgenstein algún recurso a la utilidad de la filosofía, de vincular la filosofía a la acción para asegurar que ésta no dejara las cosas como están, sino que las moviese con una finalidad concreta. El pensamiento, ese movimiento originado y sustentado en la admiración, se hace, como recordaba Aristóteles, sin ningún fin determinado. La filosofía no sirve para nada; en la medida en que no sirve para nada tampoco sirve a nadie, y es libre.²⁸ Pero, aún en su carencia de fines –y quizá por ella– sí es cierto que la toma de conciencia, el pensamiento, supone una experiencia, y que toda experiencia significa un cambio. A pesar del retraimiento, a pesar de la

26 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Félix Meiner, 1995, pág. 16

27 *Philosophische Untersuchungen*, § 140: “La filosofía no debe tocar de ninguna manera el uso que de hecho se hace del lenguaje; en definitiva, sólo puede describir. Pues tampoco puede fundamentar ni justificar nada. Lo deja todo como está”

28 Met. A 982 b 19 sigs. “De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. [...] Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta la “única ciencia libre, pues es sólo para sí misma.”

ausencia que supone el pensar, a pesar de que la filosofía deje las cosas como están, hay algo que no se queda como estaba.

Después de todo, ¿cómo está? ¿cómo estaba? La interrupción en el fluir de la vida, la irrupción de lo impredecible que hemos señalado en el origen del asombro, indica ya que las cosas no están como parecía que estaban. Al menos, no lo están para el filósofo: asombrarse significa haber visto lo imprevisible donde todo estaba previsto, lo extraño donde todo parecía ser normal.²⁹ Por supuesto, el asombro no tiene por qué partir de una sensibilidad particular del llamado filósofo. La presión misma de las cosas, la coerción de la verdad, de que hablábamos más arriba, significa que la interpelación procede de la cosa misma, que es ella quien, con su interrupción, provoca. Por eso, la interrupción más impredecible y más incontestable, la muerte, ha resultado con frecuencia ser la más adecuada para empezar a explicar la filosofía. En ningún otro sitio coinciden con tanta fuerza el asombro, el pavor y la admiración; ninguna otra interrupción transpone de la misma manera. De ahí que el aprendizaje en el morir, la preparación para la muerte, para la buena muerte, haya sido, desde Sócrates hasta Heidegger, pasando por Montaigne, uno de los tópicos centrales de la filosofía. Pero, en la línea que venimos siguiendo, no interesa tanto insistir en el límite absoluto que significa la muerte cuanto en la limitación que el ser mortales señala, de modo extremo, como propia de la realidad. Lo que la muerte, en cuanto interrupción suprema, enseña es que hay una interrupción inherente a todas las cosas, un extrañamiento íntimo. Y es esa interrupción, ese extrañamiento de lo cotidiano mismo, lo que da lugar a la filosofía.

No se trata, entonces, de que la filosofía cambie las cosas, o deba cambiarlas; sino de que el *cambio de las cosas*, la interrupción que en ellas tiene lugar, es la *posibilidad de la filosofía*. Al fin y al cabo, el asombro filosófico es la percepción de esa interrupción. En el vocabulario de nuestro tiempo, esto se ha expresado muchas veces diciendo que la filosofía nace de la crisis y se nutre de ella: el pensamiento acompaña a las transiciones bruscas, surge como necesidad en el desconcierto y la desorientación que dichas transiciones producen. Su precariedad es la de la situación en la que nace. También, esta vinculación a la crisis hace que la filosofía se considere esencialmente *crítica*: la filosofía es crítica porque percibe y manifiesta la crisis. Y, en efecto, la crítica es la expresión del asombro cuando se dirige a la cosa que lo produce. Es una expresión que, de hecho, vincula al filósofo con las cosas e

²⁹ Russell: "La filosofía no tiene por objeto sino partir de algo tan simple que no parezca digno de mención..." (vid. nota 31)

introduce una tensión insuperable en la retirada de las apariencias y en el vacío que buscaba el pensamiento: obliga, en cierto modo, a un retorno.³⁰

Pero si la interrupción de las cosas es la posibilidad de la filosofía, la realidad efectiva de la filosofía es la elaboración de esa interrupción, su transformación en *experiencia*. No hay experiencia sin ruptura previa. Las cosas no han sido lo que eran, lo que se esperaba que fueran; su curso marca un límite a las expectativas del conocimiento natural, cotidiano, y asumir ese límite requiere un trabajo en el que ya no está ausente el pensamiento. Por un lado, se acumula aquí el vocabulario freudiano. La interrupción, la irrupción de lo imprevisible, la aparición de lo contingente, supone siempre un momento de pérdida; la elaboración de esa pérdida, el aprendizaje del límite, conlleva un trabajo de duelo del cual resulta, como diría Hegel, un saber de sí y una nueva verdad para el sujeto. Pero la filosofía, que es esta experiencia del límite, no es sólo un trabajo de duelo. Al asumir que las cosas no son como se creía, como ellas mismas creían ser, al asumirlo siempre al atardecer, cuando lo perdido ya está perdido, como recordaba Hegel con la lechuza de Minerva, el pensamiento realiza un trabajo de recuerdo, de interiorización, que recoge las cosas con su pérdida y las ofrece en una nueva perspectiva. Es una perspectiva, por lo general, aparentemente paradójica e inaceptable para el sentido común, un mundo invertido.³¹ Pero una perspectiva que se impone como la verdad de la cosa misma:³² una verdad que surge en el movimiento de quien piensa, y sólo en ese movimiento, no separable de él. Pero ese movimiento es justamente la experiencia del pensamiento³³.

Además, precisamente porque el pensar realiza la experiencia de ese movimiento, porque realiza un movimiento de retorno que lo hace realmente efectivo, por eso, el pensar, aun desde el desarraigo al que me he referido en la primera parte, conlleva siempre una responsabilidad por las cosas de las que se asombra. Dicho de otro modo: el asombro abre un espacio ilimitado para pensar, pero *no se puede pensar cualquier cosa*. Al revincularse a las

30 Y siempre quedará por pensar si este retorno no es el del prisionero liberado a su caverna...

31 No otra cosa describe Hegel en el capítulo III de la *Fenomenología*. Pero también Russel (véase nota 29) "... y llegar a una conclusión tan paradójica que no haya quien le quiera prestar crédito", en "La filosofía del atomismo lógico", en J. Muguerza (ed.) *Lecturas de filosofía analítica*, Madrid, Alianza ed. Tomo 1, págs. 155.

32 Alain Badiou: "La filosofía no produce verdad. Existe allí donde la verdad se produce", *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra, pág 13

33 "Este movimiento dialéctico que ejerce la conciencia e sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en tanto en cuanto surge para ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia." Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, félix Meiner, 1999, pág. 60.

cosas (a las cuales, por supuesto, las deja como están) por el movimiento de la experiencia, al comprometerse, *ejecutando ese movimiento*, con la verdad, la filosofía se distingue de otras formas culturales de apariencia semejante, que van de la superchería a la sofística.

No es una responsabilidad directa. Pasa por el duelo, por el dolor del mundo, por el reconocimiento de lo irreparable y de la interrupción; pero la verdad con la que se da la filosofía, el aprehenderse del tiempo en el pensamiento, se representa en un reino distinto y separado del de las cosas, el reino del concepto.

La responsabilidad no es directa porque el saber filosófico es un saber conceptual; pero eso no aligera en absoluto lo que vengollamando experiencia filosófica, ni tampoco dice nada sobre la relación entre los conceptos y la materia con la que estos trabajan. Esa materia es, como he sugerido, el asombro, el momento de la interrupción y de la pérdida, el descolocamiento de la vida respecto a sí misma. Su relación con el concepto no está definida de antemano. Puede muy bien ocurrir que sea una relación de mera añoranza enmascarada, de compensación y sustitución. Cuando la filosofía trata del poder, cuando se relaciona con la materia de la realidad política, éste puede muy bien ser el caso.³⁴ La relación, por otro lado, puede ella misma interrumpirse, estancarse. Por ejemplo: el fracaso de la filosofía contemporánea respecto a la monstruosidad del siglo XX, su incapacidad durante decenios para hacer conceptualmente algo con el Gulag o el Holocausto, su estrepitoso silencio.³⁵ Finalmente, la relación entre el concepto y el material de experiencia con el que se construye queda siempre pendiente de la relación entre el saber teórico y el saber práctico. El último se reinserta en la vida, por así decirlo, una vez pasada la experiencia; el primero, en cambio, por así decirlo también, insiste en mantener su autonomía, su condición casi etérea, incluso cuando el momento del asombro ya se ha agostado. O bien, como señalábamos antes, se disuelve al volver a la vida cotidiana. En todo caso, la reconstrucción, casi siempre abortada, de esa relación entre el concepto y su materia marca de modo terminante los límites de la propia experiencia filosófica como saber. Y deja abierta la pregunta, también para ella misma, de qué clase de saber es.

34 Albiac, *De la añoranza del poder, o consolación de la filosofía*, Madrid, Hyperion, 1982

35 De hecho, los conceptos forjados paralelamente pueden leerse como una huida de esa realidad, a la vez que, sin embargo, la delatan (y delatan la propia huida). He reflexionado sobre esto en mi ensayo "Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desaffectos de la *Wirkungsgeschichte*", en J. Acero (ed.) *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

En todo caso, es cierto que el concepto, al recoger la pérdida de las cosas, al abrirse paso en un trabajo de memoria sobre una interrupción que, de otro modo, hubiera pasado desapercibida, realiza a la vez un aprendizaje sobre el pasado y nombra la realidad de un modo nuevo. He intentado sugerir que en ese aprendizaje sobre el pasado, un aprendizaje histórico, se encarna, por así decirlo, la experiencia de la filosofía. Menos transforma la realidad que aprende que la realidad se transforma³⁶. Además, el nuevo nombre que se le da a la realidad se introduce en esas transformaciones; y es visto a veces como feliz contribución del filósofo a su entorno: ¡cuántos conceptos, de la moral, de la política, de la naturaleza, pasados por el molinillo del pensamiento, se reintegran a la arena de cada día y ruedan, transformados pero efectivos, por el habla cotidiana!. Acaban confundidos, trivializados y desgastados, y el filósofo se ve en la necesidad de clarificarlos: incluso, se justifica a sí mismo como mantenedor y forjador de conceptos de uso social. Sin duda, es así, y ese arduo trabajo de terapia lingüística constituye una parte importantísima de la experiencia filosófica. Además, por qué negarlo, el desgaste de los nombres, su desacoplamiento, también produce asombro. Exponer ese asombro y elaborarlo puede ser una de las formas más nobles de hacer filosofía y de resituar legítimamente al filósofo en la ciudad. (También puede ser, por cierto, muy peligroso para él, como nos recuerda el caso de Sócrates).

Pero la existencia del concepto obedece a algo que es lo propiamente filosófico y que está activo en el corazón de ese asombro, insertado en toda experiencia, pero distinguiéndose de ella, y distinguiéndose de otros saberes. Se trata del momento de la invención, de la invención de conceptos, que hace de la filosofía un saber distinto, formal: de hecho, una forma. Constituye el tercer momento constitutivo de la filosofía.

3. La forma y la invención

Pues, si *sólo* se tratara de elaborar la experiencia de la pérdida, si sólo fuera el aprendizaje del límite, incluso si sólo fuera el elegante saber que se despliega, desde el límite y la pérdida, al atardecer, la filosofía habría demostrado su utilidad social, y ofertaría con éxito y honestidad su terapia a las vidas individuales. Pero, si sólo fuera eso, no sería necesaria como filosofía, no sería filosofía. Los individuos aprenden con los años, los duelos y los hallazgos sin haber oído hablar de Sócrates. Las sociedades extraen conse-

36 De hecho, el riesgo, muy elevado, del wittgensteiniano que cree que la filosofía deja las cosas como están es que, entre tanto, las cosas, por sí mismas, ya no estén, y sean distintas.

cuencias de las experiencias colectivas, se transforman y se dan nuevas leyes sin enredarse en debates conceptuales, sin dar necesariamente la palabra a los filósofos: los cuales, por su parte, lo mismo exigen esa palabra que la desdeñan cuando la tienen. Es muy posible que en esas experiencias de aprendizaje y enriquecimiento haya implícito un momento filosófico, y que sin él no podrían tener lugar. Por eso, a menudo, el individuo ya maduro, pero inculto, que ha tenido experiencias vitales de aprendizaje puede sorprenderse al entrar en sintonía con lo que oye, en una fase tardía de su vida, acerca de Sócrates o sus discípulos; y por eso, la sociedad vuelve a veces con curiosidad sus oídos hacia el filósofo, y cree encontrar en él la explicación de lo que le ha pasado. Por eso, en definitiva, hemos definido más arriba la experiencia como momento fundante de la actividad filosófica. Pero ésta tiene, además, como tercer momento, que la distingue de un mero saber práctico, y hace de ella un verdadero ejercicio intelectual: el momento de la invención.

En realidad, otra definición de la filosofía, distinta del asombro, y distinta de la experiencia. La dan al unísono un Deleuze: la filosofía es “el arte de inventar, de formar, de fabricar conceptos”³⁷, y un filósofo analítico como Blackburn: la filosofía es una suerte de “ingeniería conceptual”.³⁸ Por su parte, la definición de concepto puede variar enormemente, puede definirse al concepto como nombre abstracto sumamente universal, como regla de construcción para ordenar la multiplicidad de lo sensible, como plasmación espiritual de la materia histórica, como metáfora endurecida y tumba de las percepciones, como paraguas bajo el que clasificar los objetos individuales, etc. Pero esta variación en la definición forma parte, a su vez, de la invención misma, y a la hora de describir aquí la filosofía no nos interesa tanto definir el concepto —que sería tanto como inventarlo y ofrecer, por ello, una filosofía—, cuanto remarcar el momento de la invención.

Deleuze extrema ese momento hasta límites quizá intolerables para el momento de la experiencia, y desde luego, para la condición cívica de la filosofía. Por ser invención de conceptos heterogéneos, irregulares, autoconsistentes con los que abordar una realidad sorprendente, desacoplada por la aparición de lo otro, por ser el juego con esa invención, la filosofía, continua él³⁹, no tiene nada que ver con la contemplación, ni con la reflexión, ni menos con

37 Deleuze, *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pág. 8. Y luego: “El filósofo es un especialista en conceptos, y a falta de conceptos, sabe cuáles son inviábiles, arbitrarios e inconsistentes, cuáles no resisten ni un momento y cuáles, por el contrario, están bien concebidos” (ib., pág. 9).

38 Simon Blackburn: “Soy un ingeniero de los conceptos” *Think, a Compelling Introduction to Philosophy* OUP, pág. 6.

39 O.c. pág. 12, 34

la comunicación. Sea o no así, es cierto que aparte de la contemplación, de la reflexión y de la comunicación, y quizá, precisamente para poder ser alguna de esas cosas, hay un momento de *autopóiesis* y de autopoición que, con la invención de un concepto, de una cifra con la que abordar la realidad, distingue al acto de pensamiento de todas las otras actividades, al filósofo del resto de la ciudad. Veámos con Arendt que el momento del pensamiento requiere una retirada del escenario de las apariencias, crea un desierto a su alrededor, una actividad que sólo tiene sentido, sólo se sostiene, mientras se está pensando, y se disuelve cuando se vuelve a a la vida práctica, sobre todo para aplicarla (como sabe todo el que haya hecho la experiencia de leer, escribir, discutir de un problema filosófico). Si eso ocurre es porque se piensa en un momento ajeno a toda comunicación, a toda contemplación: un momento de invención de una forma, en torno a la cual pueden cristalizar infinidad de ideas. No queda lejos esto del momento artístico, de la gratuidad de la creación de algo por sí mismo. Como el artista, el filósofo crea porque sí. Le impulsa el asombro, el desasosiego de una realidad que ve desencajada, donde ha percibido un enigma; puede estar elaborando una experiencia propia o colectiva de su tiempo, pero lo propiamente suyo es, con palabras de Adorno, un *ars inveniendi*,⁴⁰ la construcción de una forma precisa y exacta: (*dynamis-energeia*, mediación dialéctica, *cogito*, condición transcendental de posibilidad, historia, vida, *differance*...). En los casos de éxito, dicha forma redibujará la realidad, permitirá leerla de otro modo, incluso cuando, ya de regreso al mundo de las apariencias, se haya desvanecido la tensión que sostenía el pensamiento. Ese éxito puede llegar o no; pero lo más propio del gran filósofo es algo que le acerca a disciplinas sumamente formales y constructivas, como la matemática o la música: es la invención de una mera forma de pensamiento que, como una célula originaria, puede luego desarrollarse, transformarse, suspenderse para dar consistencia a un texto, a un libro, a toda una obra. Una fantasía exacta, decía Adorno⁴¹.

La fantasía exacta del concepto no resulta ajena a la realidad; de hecho, la interpreta. Pero no descubre nada oculto en ella, ni su sentido ni su verdad. De hacerlo así, no sería ni forma ni invención. Desde luego, como el propio Adorno insiste, la interpretación permite abordar lo que se ha revelado como enigmático –lo que ha producido asombro–, proporciona una cifra. Pero, más que desvelar, la cifra proporciona un esquema de construcción con el que ordenar los elementos, hasta que “encajen en una figura legible.”⁴² Puede que

40 Adorno, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 99.

41 o.c., pág. 99.

42 ib. Pág. 89

esa lectura de la realidad cambie lo existente, lo transforme o incluso lo haga estallar, como suspiraba Adorno –y el revolucionario que hay muchas veces dentro del filósofo–. Puede que esa célula originaria de la forma conceptual sea lo que articule la experiencia, incluso para quien no es filósofo, pero la recoge del acervo del lenguaje en que ha ido a depositarse. De hecho, la mayor parte de los conceptos socio-políticos con los que los ciudadanos se explican, mal que bien, a sí mismos y a la comunidad, tienen allí su lejano origen: en ese desierto extraño del pensamiento al que no tienen por qué haber accedido directamente, cuya existencia ni siquiera sospechan. Quizá, incluso, dirá todavía algún filósofo (y aquí se encuentran Nietzsche y Platón), al que no es necesario que accedan.

Al fin y al cabo, si hay filósofos que han pensado que la filosofía es sólo para unos pocos, o si, de hecho, hay muchos que no se sienten tocados por la filosofía –ni es necesario tampoco que se sientan así– es porque la disposición a la invención formal, o a participar en ese juego de las invenciones formales que es la discusión filosófica –o la lectura de un diálogo de Platón– no es una capacidad universal. O no lo es más que la música, la matemática o la pintura. Y por eso, también, si puede hablarse de un virtuosismo de la filosofía, por el que se justifique una especialización de la filosofía al margen de la vida y de toda sabiduría práctica, habría de ser aquí: en este momento de la invención, de la autopoiesis de la forma del pensamiento.

Esta invención formal es la seña por la que se identifica al filósofo. Incluso, es su seña de identidad, la que le da a cada filósofo su tono, su marca de identidad particular. En cierto modo, su estilo propio por el que se reconoce. Un estilo que no es estrictamente literario, ni meramente lingüístico, que es distinto de la lengua, aunque vaya en ella. Es cierto que en todos los filósofos se da una intrincación cerradísima entre el texto que escriben y la forma conceptual que construyen: pues los conceptos sólo se dan en el lenguaje, no fuera de él, ni siquiera se refieren a nada fuera de él. Podría, de hecho, desarrollarse una *Filosofía*, igual que hay una *Poética*, como el estudio de la formación de los discursos filosóficos, y se vería en qué medida dichos discursos dependen, en cada caso, de la forma conceptual, de fantasía exacta con la que el filósofo juega. Pero la forma como tal es independiente del discurso, y es posible reconocer un razonamiento como hegeliano, o platónico, o spinozista, sin estar enfrentándose a un texto de Hegel, Platón, o Spinoza. En ese razonamiento actúa la forma conceptual respectiva de cada uno de ellos. En el fondo, si se puede aspirar a enseñar y transmitir filosofía

sin mezclarla con la filología, sin basarse en textos reales, sin atender a las lenguas en que se escribe, sólo es posible porque la filosofía está en esa forma conceptual que se transmite.

Ahora bien, esta capacidad de invención formal que tiene el pensamiento, que se da separada de todos los saberes prácticos propios de la ciudad y activos en ella es, a la vez, la que le acerca, incluso le emparenta, con quienes más peligrosos son para la filosofía, más pueden deshacerla desde dentro o desde fuera, ante la ciudad misma. Esos peligrosos parientes son los *sofistas*. No hace falta recordar aquí que la filosofía nace para responder al sofista, al desaguisado sofista. Y como sabemos por los diálogos platónicos, la filosofía ve en el sofista a alguien demasiado cercano: el sofista sabe tan bien como el filósofo de la capacidad que tiene el pensamiento para producir nuevos conceptos, transformar y retocar los existentes, modificar las reglas de interpretación de lo real. Tiene una inventiva cuando menos igual. La diferencia está en que el sofista *pretende sacar partido socialmente de esa inventiva*: la convierte en un negocio útil dentro del espacio de las apariencias. Y como el querer sacar partido es algo que se da socialmente por supuesto, la ciudad siempre ha tenido problemas para no confundir a un filósofo con un sofista; es más, el propio filósofo, a pesar de sus esfuerzos por distinguirse del sofista, nunca puede estar seguro de haberlo conseguido, ni siquiera –si es honesto– ante sí mismo⁴³. Los intereses son distintos, empezando por que el *sofista tiene realmente intereses*. Puede, además, que el filósofo haya tenido más capacidad que el sofista para demorarse en el desierto y el vacío del pensamiento, por donde el sofista sólo pasa fugazmente; aunque no con menos intensidad. Pero los dos conocen y practican por igual la extranjería, el extrañamiento del lenguaje y de las prácticas sociales, y el juego de invención y reordenación de lo real a que da lugar el asombro. Es muy posible, además, que el sofista se haya asombrado, al menos una vez: tanto como para querer producir a continuación más asombro, si es que no deslumbrar y sacar partido de él.

Hay, al menos, un criterio de diferenciación.⁴⁴ Frente a la frivolidad lúdica del argumento sofístico, el filósofo incardina su juego conceptual en la experiencia, tal como hemos visto arriba: esa es su honestidad y su fidelidad a la verdad de las cosas. La invención formal del filósofo se articula como responsable de la realidad cuyas transformaciones y rupturas contribuye a elaborar. Si el sofista transforma los conceptos en un juego de ilusionista con

44 Otro, en el que no entramos, es que cuando el filósofo vuelve del reino del pensamiento a la vida cotidiana, ve cómo todo se le disuelve, como algo absurdo; mientras que el sofista se encuentra con una curiosa, quizá útil, herramienta entre las manos.

el que acomodarse a su tiempo y prosperar socialmente, el concepto del filósofo aprehende el tiempo en todo su dramatismo, nombra el mundo de modo nuevo porque tanto en el acto del pensamiento como en la práctica social está preñado de toda la materia del mundo, de la pérdida y el resquebrajamiento que piden una experiencia. Por eso, la invención formal del filósofo se la juega con la verdad –que no es nunca suya, sino del mundo–, mientras que el sofista sólo juega. Esta responsabilidad es seguramente el criterio de diferenciación. Pero no es ya al filósofo, ni a la filosofía, a quien incumbe poner en práctica este criterio. La piedra de toque para la diferenciación no la posee él, sino –¡ay!– la ciudad misma, el *espacio de la política*. De ahí también que, a pesar de su retirada, a pesar de su extrañamiento, el filósofo busque y necesite del público, del criterio de público, de la libertad política por la que se puede hablar en público.

Porque es el público quien comparte, si no el asombro –al menos, no el asombro originario– ni la forma, sí la experiencia, quien participa de la elaboración de la experiencia; y es en la experiencia del público donde tiene lugar la verdad. Esto es lo que al sofista, que dimite de antemano de cualquier elaboración de experiencia; le resulta ajeno. Pero, por eso mismo, “la diferencia entre filosofía y sofística [...] no es una diferencia objetiva, ni lógica, ni conceptual. *La filosofía se torna sofística cuando carece de un público crítico*, capaz de juzgar, del mismo modo que puede hacerse un uso perfectamente sofístico y demagógico de las grandes obras de arte cuando el público ante el cual se exhiben es menor de edad, y de la misma manera en que incluso la sofística tiene virtualidades filosóficas (como demuestran en todas sus obras los mismos Platón y Aristóteles) cuando es contemplada y juzgada con ojo crítico.”⁴⁵ Es el público, pues, la mayoría de edad del público, quien decide, quien sabe qué hacer con la forma conceptual que –en el fondo, de modo no distinto a un artista– el filósofo le brinda.

Kant lo sabía muy bien. Reconocía que es propio del pensar un momento subjetivo, de soledad y extrañamiento. ¡Cuánto desierto a su alrededor, cuánta ausencia y abstracción de lo cotidiano no serían necesarios para escribir la *Crítica de la razón pura*!. ¡Y qué poco sentido tiene ésta cuando uno baja a la calle, vuelve al sentido común! Pero Kant sabía, igual de bien, que no hay pensamiento sin libertad de pensamiento, sin una sociedad lo bastante madura como para la libre discusión, capaz de permitir que el libre pensamiento se exprese en ella, justamente porque el pensamiento que no encuentra vía de salida hacia la ciudad –aunque sea luego objeto de rechazo y mofa se agosta antes de empezar a producirse.

45 ib., pág. 560

Se dice que la libertad de hablar, o de escribir, nos puede ser arrebatada por un poder violento superior, pero en absoluto la libertad *de pensar*. Sin embargo, ¡cuánto, y cuán correctamente, pensaríamos si, por así decirlo, no pensáramos en común con los otros, a los que *comunicamos* nuestros pensamientos, y ellos los suyos! Puede decirse, pues, que esa violencia externa que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos también les quita la libertad de pensar: la única joya que nos queda, con todas nuestras cargas cívicas (*bürgerlich*), y sólo por la cual se puede, contra todos los males de este estado, volver a crear consejo⁴⁶.

Kant lo tiene claro: sin la libertad que le otorga la *polis*, el filósofo (y el sofista) vería sus invenciones conceptuales directamente abortadas. Por otro lado, sin embargo, aunque esas invenciones elaboren la experiencia colectiva de la *polis*, ellas proceden del reino ajeno del pensamiento: de modo que el filósofo, que necesita de la libertad de la ciudad, permanece extranjero en ella, en una contradictoria relación con la única que puede llegar a otorgarle el título de filósofo y diferenciarlo del sofista.

Por eso no es nada fácil la relación, ni menos la comunicación, entre la ciudad y la filosofía. No es fácil decidir si la filosofía es comunicación -en la medida en la forma que elabora conceptualmente el asombro en la experiencia se transmite al conjunto de los ciudadanos-, o no lo es -en la medida en que el momento filosófico se quede en la invención formal y exista en el vacío del pensamiento, en la discusión de especialistas y virtuosos, y el diálogo democrático y social, aunque use esas formas, sea ajeno a la filosofía, y acabe por divulgar y trivializar, con intereses espurios, lo más puro de ella-. Probablemente, es muy difícil comunicar el *asombro*, que más bien se despierta por sí mismo en quienes lo tienen; seguramente, es casi imposible comunicar la *forma* como tal, que existe por sí misma, independientemente incluso de su creador. Pero sí es cierto que la *experiencia*, que el asombro origina y la forma del concepto modela, es siempre una experiencia común. Hay algo puramente filosófico que permanece incomunicado, e incommunicable, en esa comunicación: así está el filósofo en la ciudad, y así está también la filosofía como institución, y como institución educativa, en ella. Pues, en toda su incommunicabilidad, la filosofía se enseña.

46 *Was heisst, sich im Denken orientieren*, en *Werke* (ed. por W. Weischedel), Darmstadt, WBG, 1998, vol. III, pág.280.

Coda: Transmisión

El filósofo *necesita un público*. O bien: sólo es filósofo en la ciudad, aunque el pensamiento, a la vez, le retire de ella, le arrastre fuera del mundo político de las apariencias. Allí, en ese ambiguo contacto con el ágora, casi confundido con el sofista, trabaja el filósofo. La contrapartida es que, a la vez, el filósofo *crea público*: crea un espacio en el que hablar y, sobre todo, *quiere* hablar hacia ese espacio. Nunca, desde Pitágoras hasta hoy, ha habido filosofía sin una *voluntad de transmisión*. Sin duda, la imagen del “Filósofo como educador” requiere demasiadas matizaciones y reservas para afirmarla sin más; pero aun prescindiendo de ella aquí, sí hay una relación primariamente pedagógica entre filosofía y ciudad, por la que la filosofía se ahoga si no encuentra un espacio al que transmitir su aliento, y la ciudad que no tiene capacidad de acoger ese aliento, de dejarse transmitir, no es una ciudad libre.

Esto no hace al filósofo menos extranjero. Hay una vieja maldad de Goethe: “El que sabe hacer algo, lo hace; el que no sabe, se dedica a enseñarlo”⁴⁷. La maldad recoge todo el desprecio hacia los pedagogos por parte de la burguesía objetivada en la razón instrumental. Pero también constata algo tristemente real sobre la extracción efectiva de la mayoría de quienes se dedican a la enseñanza. Sin embargo, justamente en filosofía (y seguramente, en toda ciencia teórica pura), la frase no es cierta: el que sabe, no puede sino enseñar, transmitir. Toda pregunta de filosofía llevaba encerrada dentro, desde el origen del asombro, la pregunta por su transmisión, la transmisión de las posibles respuestas, de la pregunta misma.⁴⁸ No es casual que el sofista Gorgias –inteligentísimo como era– necesitara añadir la incomunicabilidad de la verdad a la imposibilidad de encontrarla y a su misma inexistencia.⁴⁹ Sólo asegurando la imposibilidad de transmitirla se podría asegurar la inexistencia de la verdad; porque la verdad, aquello donde la filosofía existe, sólo existe como transmisión.

No significa ello que la transmisión sea posible sin más –Gorgias puede envancerse de ser irrefutable–. Los asombros, en verdad, no son un contenido que pueda transmitirse: a lo sumo, sólo *se inducen*. Las experiencias, que son de cada cual, pueden llegar a los sumo a *compartirse*. Y las formas conceptuales, una vez inventadas, sólo puede *mostrarse*. Cómo tenga todo eso lugar, cómo ha estado teniendo lugar, en la incomunicabilidad y en el no-lugar de la filosofía, es, para terminar aquí, uno de esos asombros por los que el filósofo siempre vuelve a empezar.

47 Wer es kann, der tut es, wer nicht kann, der lehrt

48 Lo cual no implica necesariamente una vocación docente, aunque suele ir a parejada. El impulso a la intervención pública es, despojado de intereses mediados, ya un modo de transmisión.

49 Gorgias: “La verdad no existe, si existiera, no podría ser conocida, si pudiera ser conocida, no podría ser comunicada por medio del lenguaje”