

La mirada y el nacimiento de la filosofía

César González Ochoa

Universidad Nacional Autónoma de México

El apogeo del realismo en el siglo XIX, junto con el desarrollo de la cámara fotográfica, siempre nos ha hecho pensar que ésta es la época en la que el predominio del sentido de la vista y, junto con él, el ideal de observación, alcanzan su nivel más alto tanto en las artes como en las ciencias; este ideal de observación ya está presente en el Renacimiento cuando ciencias y artes asumen como tarea reflejar la naturaleza como espejo. Detrás de esta tarea y de aquel ideal de observación está la certeza de que, de todos nuestros sentidos, el ojo es el más capacitado para la precisión y para la exactitud; de allí la afirmación de Leonardo en su *Tratado de pintura* de que el ojo es el juez universal de todos los cuerpos.

Muchos estudiosos han catalogado el Renacimiento como la época que constituye el alba de la era visual, regida por el sentido de la vista, y que se prolonga hasta nuestros días; fue en ese momento cuando se creó un nuevo concepto de espacio y se inventó la perspectiva. El rasgo fundamental de la visión en perspectiva es la introducción de un punto de vista, el del observador, para lo cual se requería plantear como un problema la determinación de la posición de la fuente de luz. En el periodo

medieval la luz se concebía como universal, sin origen, de acuerdo con las ideas provenientes del neoplatonismo, especialmente de la teología negativa del pseudo Dionisio el Areopagita. En el Renacimiento comienza a hacerse patente que los rayos luminosos hacen cambiar la apariencia de las cosas según su intensidad y ángulo de incidencia. Si se conoce el lugar de donde proviene la luz y el punto exacto donde se encuentra el observador, entonces la representación es considerada como exacta y objetiva. Es esta obsesión por la exactitud y por la observación la que alcanza su punto culminante en el siglo XIX, siglo en el que artes y ciencias se piensan como modos de explicación que pueden formalizar experiencias mediante representaciones tan precisas que parecen verdaderas. La invención de la cámara fotográfica acentúa esta tendencia ya que, desde los inicios se impone como lugar común decir que la cámara registra lo que ve; es decir, se asume como verdad que la imagen proporciona una imagen literal del mundo. Aunque esto es falso, el uso de la cámara y después de la cámara en movimiento ha hecho aumentar la certeza de que lo que vemos es una copia fiel del mundo y de que, en el proceso de la visión, primero se percibe lo visible y después se le añade la interpretación.

Ahora entendemos que la representación visual, el producto del ver, no es una simple copia de la realidad puesto que vemos de manera cambiante; el ver es una actividad que asume diferentes modos. La visión humana es un artefacto, un producto de nuestro hacer, y las maneras de ver se han ido transformando a lo largo de la historia. Desde las pinturas de Altamira y de Lascaux, pasando por la pintura al óleo y el uso de la perspectiva hasta la fotografía en movimiento, hemos representado el mundo de formas histórica y socialmente variadas; hemos desarrollado diferentes maneras de ver y de representar y estos modos de representar afectan la manera en que vemos.

Sin embargo, tal vez hemos dado un peso demasiado fuerte a la época renacentista y su relación con el sentido de la visión, como si en épocas anteriores este sentido hubiera estado en un

segundo nivel, subordinado a alguno de los demás. La historia muestra que la vista ha gozado siempre de un especial privilegio, aunque con variados matices. La cultura cristiana medieval, por ejemplo, no fue tan hostil al ojo, como sugieren algunos especialistas; “aunque los primeros padres de la Iglesia como Orígenes, Tertuliano y Clemente de Alejandría desconfiaban de los residuos paganos de las imágenes y de una noción antropomórfica de lo sagrado, sus sucesores pronto reconocieron el poder de la vista para hacer accesible la historia cristiana a las hordas de nuevos creyentes”.¹ La expresión de san Juan en su evangelio de que ‘Dios es luz’ fue tomada por algunos pensadores de la alta Edad Media como el pseudo Dionisio de manera literal. Dice san Juan (I, 9) que “el Verbo era la verdadera luz que, al venir al mundo, ilumina a todo hombre”; y en su primera epístola repite: “Dios es la luz y en él no hay tiniebla alguna”.² Con san Juan y Platón como fuentes, el místico Dionisio fundó una filosofía cristiana en la que la luz es el primer principio tanto de la metafísica como de la epistemología, y sobre esas nociones construye el edificio del pensamiento según el cual el mismo universo creado no podría existir sin la luz. En esta fusión, el *logos* divino se ve como la luz verdadera que brilla en las tinieblas, por cuya acción fueron hechas las cosas, y que ilumina a todos los hombres. De allí que conciba la creación como una acción iluminadora.

El neoplatonismo tuvo una fuerte influencia del pensamiento griego particularmente en su concepción de la luz. Los griegos entendían la luz de dos maneras: en primer lugar, como lumen: la perfecta forma lineal se veía como la esencia de la iluminación y su existencia era independiente de que fuera recibida por un ojo humano; según el modelo pitagórico de los rayos geométricos, podía ser estudiada ya sea por la catóptrica (ciencia

¹ Martin Jay, *Downcast eyes. The denigration of vision in twentieth-century french thought*, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 36.

² Nueva Biblia de Jerusalem, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1981.

llevar a pensamientos lascivos; en segundo, la discusión acerca de que esta metafísica tenía implicaciones de idolatría generó una nueva conciencia de la separación entre representación y mero fetichismo, lo cual ayudó a la autonomía de lo visual respecto a la Iglesia. Esa diferenciación se completó con la otra entre lo visual y lo textual, la cual fue crucial para el mundo científico, por un lado, y, por otro, hizo posible la liberación de las artes visuales de las tareas religiosas. Pero si la visión se liberó de funciones sacras y tuvo su propio desarrollo, las lecciones aprendidas sobre sus capacidades persuasivas no se perdieron sino que se usaron ahora con propósitos políticos. Con ello la visión se convirtió en el sentido dominante en el mundo moderno, aunque no sirva ya a los mismos intereses.⁶

Si nos remontamos todavía más atrás en el tiempo, vemos que el sentido de la vista en la antigua Grecia gozó de un especial privilegio con respecto a los demás sentidos; sus dioses, incluso, tenían entre otros el atributo de mundano por el hecho de ver y de ser vistos, por lo cual, así como podían ser espectadores de las acciones humanas, así también podían aparecer como actores ya que se manifestaban de manera visible ante los hombres, quienes les daban una forma plástica. Se ha dicho que tanto las matemáticas, sobre todo en su aspecto geométrico, como el teatro y, sobre todo, como se verá más adelante, la filosofía, estuvieron marcados por el predominio de la visión. La etimología suministra las pruebas de ello: ‘teoría’ para los griegos tanto como para el mundo medieval es un “conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación”;⁷ θεωρία significa “acción de ver, de mirar; contemplación, examen; observación, meditación, especulación”, aparte de los significados comunes de “teoría, estudio”. θεωρεῖον equivale a “teatro,

⁶ Martin Jay, *Downcast Eyes. The denigration of vision in twentieth-century french thought*, op. cit., pp. 44-45.

⁷ Martín Alonso, *Diccionario medieval español* (2 v), Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

estrado para los espectadores”. El diccionario de Liddell y Scott define θεωρεῖον como “place for seeing; of the mind: contemplate, consider; observe; speculate, theorize”.⁸ ‘Teatro’, por su parte, que en español viene del latín *theatrum*, es en griego θεατρον, definido también por estos autores como “place for seeing”. Finalmente, ‘teorema’, en griego θεωρημα, también significa “sight, spectacle; object of contemplation”.

La importancia dada al sentido de la vista es evidente en Platón, aunque en sus escritos también aparece una cierta ambigüedad por la desconfianza hacia la visión. En el *Timeo* aparece el sentido de la vista separado de los demás sentidos ya que la creación del primero se sitúan junto con la creación del alma y de la inteligencia, mientras que la de los segundos está localizada junto con la creación del aspecto material del hombre. (61d-68e) A pesar de esta distinción, la vista no sirve para ver la verdad que está contenida en la idea, y ésta es sólo visible para el intelecto, que Platón llama el ‘ojo de la mente’. Cuando Platón dice que el ojo puede percibir la luz porque comparte la cualidad con el sol, que es la fuente de la luz, de hecho no se refiere a los órganos de la visión, a los ojos, sino al ojo interior, al de la mente. De hecho, sus reservas acerca de lo confiable de los ojos lo llevan a manifestar una abierta hostilidad hacia las artes miméticas, especialmente por la pintura. Por tanto, su posición respecto al sentido de la vista es ambigua pues si dice que la visión es un don humano, al mismo tiempo advierte acerca de las ilusiones producidas por nuestros imperfectos ojos.

En términos generales, el pensamiento helénico privilegia la visión sobre los demás sentidos y, aunque se manifiesten aspectos negativos —sobre todos en mitos como el de Narciso, el de Orfeo y el de la Medusa— su poder es evidente. De hecho, podría argumentarse que “las ambigüedades en el pensamiento de

⁸ Florencio Sebastián Yarza, *Diccionario griego-español*, Barcelona: Sopena, 1972; H. R. Liddell y R. Scott, *A Grek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon press, 1968 (1ª edición de 1843).

Platón fueron instrumentales en la elevación del *status* de lo visual en la cultura occidental. Porque, si la visión puede construirse ya sea como 'visión pura' o como impura pero experimentada por los ojos, cuando una de esas alternativas se atacaba, la otra se situaba en su lugar. En cualquier caso, algo llamado 'visión' aparece como el más noble de los sentidos".⁹ Este dominio de lo visual se manifiesta de manera especial en "la invención griega de la filosofía", aunque, como se verá, sus antecedentes se remontan a épocas mucho más tempranas: "La contemplación del cielo visible, considerada por Anaxágoras como el medio para la realización humana, se extendió hasta convertirse en curiosidad filosófica a todo lo que se ve".¹⁰ Esta afirmación abre posibilidades interesantes, sobre todo si se toma en serio esa acción de contemplar el cielo.

El verbo 'contemplar' tiene varios significados; un conocido diccionario latino proporciona varias acepciones: "to look at hard, examine visually, gaze at; to observe, notice, remark, study; to ponder, consider, contemplate; to take in consideration, have regard for".¹¹ Otro diccionario lo define como "to survey, behold, observe, consider, contemplate".¹² Proviene del latino *templum*; este término designaba, de acuerdo con la misma fuente, "a space marked, hence, in partic., in augury, an open place for observation, marks out for the augur with his staff". Es un espacio de terreno demarcado y consagrado por el augur tomar allí los auspicios, para observación allí los augurios; podía estar marcado en la tierra o ser simplemente un espacio delineado en el cielo. Desde tiempos muy anteriores a griegos y romanos, el *templum* era el sector del cielo que el augur delimitaba con ayuda de su bastón en el cual observaba los fenómenos

⁹ Martin Jay, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ *Oxford Latin Dictionary*, editado por P. G. W. Glare. Oxford: Clarendon Press, 1992.

¹² Charlton T. Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1993 (1ª ed., 1879).

naturales o el paso de las aves, con ayuda de los cuales hacía sus predicciones. Posteriormente, el *templum* vino a designar el lugar o espacio sagrado desde el que se practicaba esta observación del cielo. Tanto la palabra latina *templum* como la griega *témenos* significan lo mismo; ambas tienen la misma radical indoeuropea *tem-* que quiere decir cortar, delimitar, reservar una parte. Tanto *templum* como *témenos* significan el lugar reservado a los dioses; como se trata de lugar intocable, era necesario separarlo del resto del espacio por un muro. Si dentro de este espacio sagrado se sitúa un lugar para la observación, por ejemplo un espejo, entonces ya se tienen todos los elementos para la predicción, es decir, para descifrar la palabra de los dioses.

La introducción del espejo como instrumento para la observación viene aquí a añadir un aspecto de interés. Espejo es una palabra que proviene del latín *speculum*, y éste a su vez deriva de *spicere*, mirar. Un uso antiguo del verbo 'especular' le asigna el significado de 'registrar', 'mirar con atención', 'contemplar o considerar'. La especulación era una observación practicada con ayuda de un espejo. 'Considerar', en latín *considerare*, significa "to observe attentively, examine, look at; to take note of, notice, remark; to contemplate mentally, reflect on, think about; to examine mentally, investigate, to examine, judge; y to take into consideration, bear in mind".¹³ En español medieval, el término 'especulación' se utilizaba como equivalente de 'examinar los astros en busca de agujeros';¹⁴ la especulación, por tanto, era una forma de consideración. La palabra 'consideración' se define en el diccionario de Lewis como derivado de *sidus*: "to observe the stars, to look at closely, attentively, carefully, to inspect, examine". Finalmente, a la partícula *sidus* "les anciens rattachaient déjà *considerare*, *desiderare* [...] Ce sont sans doute d'anciens termes de la langue augurale, comme

¹³ P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*.

¹⁴ Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos, 1973.

de la reflexión) o por la dióptrica (ciencia de la refracción). En segundo lugar está la otra variante de la luz, la que acentuaba la experiencia real de la visión, en cuya descripción, además de la forma, aparecen elementos tales como el color, la sombra y el movimiento. El neoplatónico Dionisio, heredero de Platón, simboliza lo bello y lo bueno por medio del sol. Esta imagen de Dios como luz es muy antigua, anterior a Platón; “del paganismo semítico del Baal, del Ra egipcio, del Mazda persa —todas personificaciones del sol o de la acción benéfica del sol— al ‘Sol’ platónico de lo ideal, de lo bueno. Esta imagen pasó al neoplatonismo, a Proclo en particular, y llegó a la tradición cristiana a través de Agustín, y de allí al pseudo Dionisio, quien continuamente alabó a Dios como lumen, fuego o fuente de luz”.³

El sol es el principio y origen de la vida, de la bondad y de la belleza de todo; es quien resume y condensa en una sola unidad a todos los seres del mundo; quien da a cada parte y al todo el centro de su armoniosa continuidad y su perfecta comunicación. Dionisio tomó de Platón la idea de Dios como ‘lo bello’, y dice que si el mundo es obra de Dios, es porque “es bueno, bello y sabio en una unidad impenetrable”; al mismo tiempo, es causa de todo lo que es bello, bueno y dotado de forma. Lo bello da a los seres las medidas, las proporciones y la armonía; lo bueno es la luz en cuanto que su irradiación es captada conscientemente por seres racionales; por tanto, la luz es la revelación de lo bueno a la visión de los espíritus. Dice Edgar de Bruyne parafraseando a Dionisio: Dios es belleza porque da a cada ser la belleza que le corresponde; “como causa primera de la armonía y del resplandor de todas las cosas, lo mismo que la luz del sol, difunde sobre todos los seres los rayos de su fuente de luz, dispensadores de belleza”.⁴ Plotino llama ‘el Uno’ o la

³ Umberto Eco, *Art and beauty in the Middle Ages*, New Haven: Yale University Press, 1986, p. 47.

⁴ Edgar de Bruyne, *Estética medieval*, v. I, Madrid: Gredos, 1963, p. 246.

‘luz esencial’ o ‘sol invisible’ a esa sustancia que crea, anima y unifica al universo; tales nombres los toma casi literalmente de los nombres que da el Evangelio según san Juan (III, 9 y VIII, 12) a Dios Padre como “padre de la luz” (*Pater luminum*) y a Cristo como “el primer rayo”.

Con estos antecedentes, no es casual el desarrollo de la óptica en la ciencia medieval; el estudio de la luz atrajo la atención en particular de quienes se inclinaban hacia un neoplatonismo agustiniano, y esto por dos razones: primero porque la luz era para Agustín la analogía de la gracia divina y de la iluminación del intelecto humano por la verdad divina; segundo, porque podía reducirse a un tratamiento matemático. Uno de los primeros que reconoció la importancia de la óptica fue Robert de Grosseteste porque “creía que la luz era la primera ‘forma corpórea’ de las cosas materiales, siendo no sólo responsable de sus dimensiones materiales, sino también del primer principio del movimiento y de la causalidad eficiente”.⁵ La herencia del neoplatonismo hizo que el pensamiento medieval asumiera la oposición entre *lumen* y *lux*, pero ahora planteada en términos cristianos. Precisamente el tratado *De Luce*, de Grosseteste, desarrolla una metafísica muy elaborada donde la luz divina se contrasta con la inferior luz visible, la de la percepción humana. En términos generales, la visión tuvo un papel muy significativo en el pensamiento medieval, especialmente cuando se restablece el respeto aristotélico por los sentidos en el siglo XIII, lo que dio a la óptica medieval el sitio que ocupó entre los griegos.

El papel de la visión en el pensamiento medieval y su función como antecedente del nuevo mundo visual que surge en el Renacimiento se resume en tres puntos, de acuerdo con Jay: en primer lugar, la metafísica de la luz, en gran parte una adaptación cristiana del platonismo, mantuvo vigente la idea de la visión como el más noble de los sentidos, a pesar de que puede

⁵ A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de san Agustín a Galileo*, v. I, Madrid: Alianza Universidad, 1979, p. 96.

contemplari, aquel *considerare est souvent joint*".¹⁵ En consecuencia, considerar es observar los astros, y equivale, según se dijo, a contemplar: la mirada dirigida al cielo era una contemplación. Considerar y contemplar, y como variante de éstos, especular, es buscar en el cielo lo que indican los dioses por medio de los astros. Ésta fue una práctica común en las civilizaciones antiguas ya que en todas ellas sus dioses se manifestaban a través de los astros.

Un ejemplo especialmente notorio y anterior al pensamiento griego está en la Biblia. En el primer libro de los *Reyes* se describe el templo de Salomón; en el espacio central de éste hay un objeto singular, una pila de agua denominada 'el mar de bronce'. La pila, perfectamente redonda, tenía diez codos de diámetro y una altura de cinco, ceñida por un cordón "de treinta codos".¹⁶ Este recipiente estaba circundado, por debajo de su borde, por "unas bolas como calabazas, diez en cada codo, que ceñían el mar alrededor en diez filas, las cuales habían sido fundidas cuando el mar fue fundido. Y descansaba sobre doce bueyes; tres miraban al norte, tres miraban al occidente, tres miraban al sur, y tres miraban al oriente; sobre éstos se apoyaba el mar, y las ancas de ellos estaban hacia la parte de adentro. El grueso del mar era de un palmo menor, y el borde era labrado como el borde de un cáliz o de flor de lis".¹⁷

No se dice nada sobre la función del mar de bronce; la única indicación sobre su uso está en otro libro, el segundo de *Crónicas*: después de describirlo casi con las mismas palabras, se añade que "el mar era para que los sacerdotes se lavaran en él." Esta función, dadas las dimensiones y el lugar central de la pila, parece por lo menos incierta. Trasladadas las medidas al sistema métrico, la pila tendría cuatro metros y medio de diámetro y dos

¹⁵ A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París: Klincksieck, 1939.

¹⁶ Si se quiere mayor precisión, este cordón debía ser de 31.4 codos. El codo era una unidad de medida equivalente a 45 cm.

¹⁷ *Nueva Biblia de Jerusalem*, edición citada.

metros y cuarto de alto, sin contar la base. Sus dimensiones indican que la capacidad era un poco menos de cuarenta metros cúbicos, una cantidad que supera con mucha a la necesaria para las abluciones de los sacerdotes. Un objeto tan enigmático no puede sino producir curiosidad, sobre todo acerca de sus funciones.

Al llenarse con agua, esta pila se convertía en un espejo desde el cual podía observarse el cielo; por otro lado, situada en el centro del templo, espacio sagrado por excelencia, y provista de un juego de doble numeración, decimal (diez bolas en diez filas) y duodecimal (doce bueyes), el mar de bronce poseía todas las características para considerarse como un calendario de estaciones, como un observatorio astronómico para determinar y señalar en el cielo la vuelta periódica de los ciclos litúrgicos, con correspondencias de tablas astrales, solares y lunares. Su forma era la de un hemisferio, sostenido por una base cuadrangular, en el cual estaban señaladas las cifras fundamentales del universo y sus ciclos, con el reflejo permanente del cielo en movimiento en la luna del agua.

Ni en estos libros ni en ningún otro de la Biblia es posible encontrar más información acerca de este singular objeto ni de su sentido, de allí la necesidad de buscar desde la perspectiva de la etimología, sobre todo la de 'espejo', que parece ser la hipotética función del mar de bronce. El mar de bronce del templo de Salomón sería un observatorio del cielo situado en el lugar sagrado, en el cual los sacerdotes buscan los augurios de los dioses. Considerar y contemplar, y como variedad de éstos, especular, es buscar en el cielo lo que indican los dioses por medio de los astros. Ésta fue una práctica común en las civilizaciones antiguas ya que en todas ellas sus dioses se manifestaban a través de los astros.

Pero esta práctica común eventualmente dejó de estar presente en la vida de las antiguas civilizaciones; dicho en otras palabras: en un determinado momento los dioses enmudecieron, dejaron de manifestarse. Lyotard asegura que la palabra 'deseo'

tiene relación con este momento: deseo; dice el diccionario de Ernout y Meillet: “*desidero*, formé sans doute sur *considero*: cesser de voir, constater (o regretter) la absence de”.¹⁸ Así, *desiderare* significa el hecho de que los astros, los *sidera*, no dan señales; desear es comprobar ese hecho y al mismo tiempo lamentarse de que los dioses no se manifiesten por medio de los astros. Por tanto, el deseo se convierte en la decepción del augur, lo cual —me atrevo a decir— da nacimiento a una de las mayores hazañas de la actividad humana: la reflexión, la actividad filosófica; “la filosofía, en tanto que pertenece al deseo y que es quizá lo que hay en él de indigencia, comienza cuando los dioses enmudecen”.¹⁹ La reflexión, la filosofía, comienza con el deseo de saber, y es una consecuencia del hecho de que los dioses callen; no es casual que la palabra ‘reflexión’ tenga también como referencia el espejo. Pero aquí aparece el inicio de una paradoja ya que, si toda actividad filosófica está cimentada en la palabra, ¿cómo es posible la reflexión, la palabra justa, cuando nada indica el sentido de lo que debe ser dicho? En otras palabras, si los dioses callan, ¿qué se puede decir para responder al silencio? En el espacio de esta paradoja está situada toda la reflexión filosófica, porque si nada hablara, si la palabra del pensador no fuera una respuesta, si su palabra no formara parte de un diálogo, entonces no sería nada. Pero también, si todo hablara, si nuestro mundo fuera el mundo de Platón, donde cada una de sus partes está en absoluta armonía, donde todo responde a todo, entonces nada más podría ser dicho y la filosofía sería inútil, redundante, prescindible.

Entre estos dos extremos se sitúa la palabra reflexiva, la filosofía; y apelo otra vez al bastón de la etimología a falta de otros apoyos: en la filosofía hay *philein*, es decir hay amor o, lo que es casi lo mismo, hay deseo. De allí que para determinar

¹⁸ A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1939.

¹⁹ Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Barcelona: Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 121.

qué es la palabra filosófica sea necesario investigar la naturaleza del deseo: “hemos adquirido la costumbre [...] de examinar un problema como el del deseo bajo el ángulo del sujeto y del objeto, de la dualidad entre quien desea y lo deseado; hasta el punto de que la cuestión del deseo se convierte fácilmente en la de saber si es lo deseable lo que suscita el deseo o, por el contrario, el deseo el que crea lo deseable”.²⁰ Un examen elemental basta para concluir que tal forma de plantear el problema presupone que tanto el objeto como el sujeto preexisten al deseo, ya constituidos con todas sus propiedades. En estos términos, el problema del deseo se reduciría a saber si lo que suscita el deseo es lo deseable del objeto —una propiedad del objeto— o si es el deseo del sujeto —una propiedad de éste— lo que convierte al objeto en deseable; es decir, el problema se reduce a la búsqueda de una causa. Probablemente un camino más fructífero sería pensar que ni objeto ni sujeto preexisten separadamente sino que solamente son en función del deseo; es decir, que el deseo es un movimiento entre dos polos no completos, que quieren completarse uno con el otro. En cada uno de ellos lo otro está ya presente bajo la forma de una ausencia. Por tanto, en este movimiento del deseo, el objeto es algo que está siempre ya allí, sin estar; el sujeto también está determinado por la ausencia del objeto, está incompleto y tiene necesidad de lo que desea para completarse. En los dos polos se encuentra la misma estructura: en el sujeto, la carencia en su propia presencia; en el objeto, una presencia, lo que se desea, sobre una ausencia, porque el objeto está allí como deseado solamente, no como poseído. En consecuencia, el deseo sería precisamente una combinación de presencia y ausencia: “existe el deseo en la medida en que lo presente está ausente a sí mismo, o lo ausente presente. De hecho el deseo está provocado, establecido por la ausencia de la presencia, o a la inversa; algo que está ahí no está y quiere estar, quiere coincidir consigo mismo, realizarse, y el deseo no es más

²⁰ J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, p. 81.

que esta fuerza que mantiene juntas, pero sin confundirlas, la presencia y la ausencia";²¹ es una relación que une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro.

Si entendemos la filosofía como deseo, el siguiente paso sería buscar cuál es el objeto de deseo, o sea lo que el filósofo busca. Podría decirse que otra vez es la etimología la que indica este objeto: *sofía*, es decir, la sabiduría. Y esto es verdad, pero sólo parcialmente, pues la filosofía va más allá: no solamente busca, sino busca por qué se busca; no solamente desea la sabiduría, sino que desea el deseo de sabiduría. Lyotard analiza con detalle un pasaje del *Banquete* de Platón para llegar a esta conclusión: Alcibíades, ebrio y convencido de que Sócrates está enamorado de él, le propone un trato, intercambiar sus bellezas; él le daría su belleza a cambio de la sabiduría de Sócrates. Éste no rehúsa la proposición ni refuta su argumentación; lo único que hace es poner en tela de juicio la propuesta y preguntarse dónde está la ganancia. Alcibíades quiere cambiar algo visible, su belleza, por una cosa invisible, la sabiduría, pero hay un gran riesgo ya que si no hay sabiduría, no obtendrá nada a cambio; se trata de una apuesta, de un riesgo. Alcibíades interpreta la respuesta de Sócrates de que no sabe si podrá corresponder como un regateo por lo que reitera la propuesta. Al final del relato interpreta la actitud de Sócrates como una estrategia superior a la propia y a la que sucumbe: "él quería conquistar al filósofo y es conquistado; dominarle (puesto que así poseería su propia belleza y la sabiduría obtenida de Sócrates), pero finalmente él es su esclavo".²² En este relato, Alcibíades describe un juego, el juego del deseo, y revela con gran inocencia la posición del filósofo en este juego. Él cree que cuando Sócrates dice no estar seguro de poseer la sabiduría, lo hace para seducirlo mejor; su error es creer que la sabiduría se puede comprar.

²¹ *Ibid.*, p. 82.

²² *Ibid.*, p. 92.

La sabiduría no se intercambia pero no porque sea demasiado valiosa para que se encuentre un equivalente, sino porque "jamás está segura de sí misma, constantemente perdida y constantemente por buscar, presencia de una ausencia, y sobre todo porque ella es conciencia del intercambio, intercambio consciente, conciencia de que no hay objeto sino únicamente intercambio".²³ Pero no puede retirarse del juego porque necesita que esta ausencia sea reconocida por todos; y al decir que su sabiduría consiste en no saber nada, lo que quiere es provocar la reflexión. Al decir que sabe que no sabe mientras que los demás no saben y creen saber, lo que afirma es que en lo que se le pide (en lo que le pide Alcibíades, por ejemplo) está la presencia de una ausencia y "quizá toda la sabiduría consista en escuchar esta ausencia y en permanecer junto a ella". De allí que, en vez de buscar la sabiduría, Alcibíades debería asumir la posición del filósofo y buscar por qué la busca: filosofar no es desear la sabiduría sino desear el deseo.

Por ello el deseo que conforma la filosofía, aunque comparte las características de los demás deseos, tiene una diferencia: es deseo reflexivo, es un deseo que se flexiona sobre sí mismo, que se interroga sobre el mismo movimiento, que se refleja; es reflexión, es deseo que se vuelve espejo. Y aquí puede recuperarse la etimología de *sofía*: se deriva de la raíz griega *soph-*, igual a la raíz latina *sap-*, que origina *sapere*, equivalente a los verbos saber y saborear. Por tanto, el sabio, el *sophon*, es el que sabe saborear, lo que "supone tanto la degustación de la cosa como su distanciamiento; uno se deja penetrar por la cosa, y a la vez se la mantiene separada, para poder hablar de ella, juzgarla". Para ello debe mantenerse fuera en ese espacio topológico que es tanto interior como exterior que es la boca, lugar también del logos, de la palabra. No es casual, entonces, que la primera filosofía griega haya tenido dos obsesiones fundamentales: la dualidad entre lo uno y lo múltiple (que remite al problema de

²³ *Ibid.*, p. 94.

la presencia-ausencia, de la complementaridad entre sujeto y objeto), y la del logos, que es la reflexión del deseo. "Filosofar es obedecer plenamente al movimiento del deseo, estar comprendido en él e intentar comprenderlo a la vez sin salir de su cauce".²⁴ De allí que el ejercicio de la filosofía sea por un lado la reflexión a través de la palabra y, por otro, abandonarse al deseo.

Entre nada habla y todo habla está la palabra filosófica, el deseo que se traduce en palabra; la reflexión asume que las cosas del mundo no hablan directamente, que existe siempre un sentido, pero que éste permanece oscuro e inaudible hasta que no se expresa. Por ello otra vez la paradoja: es necesario entender el sentido para expresarlo, pero, al mismo tiempo, es necesario expresarlo para entenderlo. Y cuando ese sentido se expresa sufre una modificación porque nombrar algo es siempre una creación, pero no como lo entiende la teología: que se trata de instituir un orden diferente, el orden del discurso que produce el 'yo' y el 'tú'. Hablar es estar en lo social, es la posibilidad de estar al otro lado del yo. Porque uno nunca habla solo, incluso cuando parece que lo hace no está solo; el ejercicio de la palabra no es la recitación de un discurso previamente existente. Cuando se habla se está ante un interlocutor, ante sus preguntas; hablar es un juego, un intercambio de signos que presupone un intercambio de papeles; un juego en el cual decir 'yo' no quiere decir sólo yo y mis pasiones y razones, sino también el otro con las tuyas. Hablar es asumir un sistema por medio del cual no sólo es posible articular en el discurso un sentido silencioso sino también un proceso por el cual nuestro decir encuentra un camino hacia el otro, pues ese sentido todavía inarticulado hace uso de la red de signos donde tú y yo nos insertamos. Es como decir que la palabra proviene de un lugar más lejano que el del hablante, que es algo que envuelve a ambos interlocutores, que está ya presente en lo todavía no dicho.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

Y si esto es propio del discurso en general, lo es más del discurso filosófico, el cual siempre contiene en exceso y en defecto lo que se le pide: contiene menos de lo que se espera porque lo que ofrece no está acabado, porque no consigue completarse a sí mismo; pero contiene más porque arrastra y hace aflorar significados subterráneos sin designarlos. Por ello el filosófico no es un discurso suficiente; está más acá de lo que quiere decir, no dice todo, pero está también siempre más allá, dice demasiado. "La paradoja de la filosofía consiste en ser una palabra que se alza cuando el mundo y el hombre parecen haberse callado, en ser una palabra que *de-siderat*, desea, una palabra a la que el silencio de los astros ha privado de la palabra de los dioses".²⁵ Así, pues, nacida de la decepción del augur, producto de la frustración de comprobar que los astros nada dicen, que los dioses han enmudecido, la filosofía pertenece al deseo, pero no a un deseo a o a una pasión hacia algo externo, sino que la filosofía es una pasión que se refleja, que se flexiona, que se vuelve sobre sí misma, es el deseo que se desea. En la filosofía hay reflexión del deseo, y esa reflexión se debe a la palabra. Así, el motor de la reflexión filosófica es el deseo: se reflexiona porque hay deseo, porque en lo presente está siempre lo ausente, porque en la vida está la muerte, porque los astros están allí pero no nos dicen nada, o si nos dicen algo, ya no entendemos pues hemos olvidado su secreta lengua.

²⁵ *Ibid.*, p. 135.