

¿Qué significa pensar?

Acerca del problema de la Filosofía¹

1. El juego del olvido y el recuerdo

Ángel Gabilondo

SUPONGAMOS que hemos oído decir que existe un aparato, o un procedimiento, o un instrumento, o un ritual mediante el que uno puede *olvidar* tanto como desee. ¿Hasta qué punto podría soportarse? ¿Hasta el de olvidar todo? ¿Hasta el de olvidar que se olvida? ¿Hasta el de olvidar que es uno el que olvida? ¿Hasta que no haya ya nadie, o mejor no haya ya quien olvide?

¿Se puede vivir sin *recordar*? ¿Y si el procedimiento o instrumento produjera más bien el efecto precisamente de recordar más, cada vez más? ¿Hasta dónde lo soportaríamos? ¿Podríamos recordarlo todo hasta el extremo, quizás, de quedar borrados por lo recordado? Tendríamos tan presente todo, tal vez, que no podríamos recordarlo, como cuando hay tanta luz, luminosidad, y ninguna opacidad o resistencia y, entonces, no se puede ver. Borges (1985) nos recuerda que una biografía que buscara contar

hasta el último detalle de una vida ocuparía más tiempo y espacio que una vida vivida, la que cabe contarse y la de quien pretenda hacerlo. Vivir exige este *juego de olvido y recuerdo*. Alguien ya ha dicho (Ricoeur, 1984, 54) que la vida es una acción y una pasión en búsqueda de relato.

Pero este aparato, procedimiento, instrumento o ritual ya parece haber sido inventado. Hemos oído decir que fue presentado por Theuth al rey de Egipto Thamus: se trata de *la escritura*. Así nos lo recuerda Sócrates en el Fedro de Platón (1986, 400-413). Este fármaco de la memoria y de la sabiduría, para algunos tan sólo un recordatorio, propicia a su vez el olvido. Es a la par encuentro y pérdida. La vida es un relato en búsqueda de narrador. Que esto se haya podido escribir (Ricoeur, 1984, 54) convoca a la intrínseca acción de leer, en la que pensar no es un mero caer en la cuenta, un darse cuenta (en el que cuanto hay queda reducido a cálculo), sino una experiencia, la de que no todo es posible, la de los propios límites, la de que no todo es soportable (ni para la paciencia ni para la ética). Vivir es aprender a ignorar ciertas cuestiones y también saber convivir con algunas otras, aquellas que quizás uno no puede dejar de plantearse, aunque ni pueda ni sepa respon-

¹ De una conversación, que se inició como conferencia, el 28 de noviembre de 1995, en la Casa de Cultura de Alcobendas (Madrid).

der. Así se inicia una de las Críticas de Kant. Pero, entonces, en el juego se pone en juego el juego mismo. «Mis ojos consumidos no ven sino recuerdos de soles» (Baudelaire, en Derrida, 1995, 167), pero el sol, a su vez, siempre nos sorprende. La cuestión es qué permanece, qué se cuida, en este juego de olvido y recuerdo, como lo que permanece. Es una tarea. Ya se viene diciendo: «lo que permanece lo fundan los poetas». (Hölderlin, 1983, 103). El pensar es poético y trágico.

La pregunta se plantea en un mundo que es el nuestro, que queremos, aunque no nos gusta (otro tanto cabe decir de uno mismo para no resultar o engreído —me gusto del todo— o insoportable —no me quiero en absoluto—): es *un mundo técnico*. Nuestro tiempo se caracteriza por el aumento del control y la seguridad sobre lo imprevisto y la técnica ha sido considerada por Heidegger como la metafísica de la era atómica. Ello obedece a una necesidad, prácticamente un destino, en el que «pensar» resulta insípido y que nos ha conducido a un mundo totalmente controlado y administrado. El mundo es entonces *in-mundo* y no hay nada que reordenar, nada que temer ni desear, sólo calcular. Tal será el sumo bien de La Máquina; en ella seremos, nos moveremos y existiremos. Así confirmaremos el tedio, el puro durar de lo igual, el *aburrimiento ontológico* en el que vamos pasando las horas. Pero aunque, en efecto «pensar ni consuela ni hace feliz» y «pensar se arrastra lánguidamente como un perversion» (Foucault, 1972, 41), es posible reactivar la dicha de vivir, la beatitud (Nietzsche), y reconocer que vale la pena pensar. Hemos de hablar, por tanto, de la *experiencia del pensar*, del *camino del pensar*, en el que ser errantes, peregrinos. El que piensa resulta tan extraño y extravagante como un «*viadicto*».

Por otra parte, no siempre estamos dispuestos a esos senderos. No soportamos el asombro, precisamente el que nos impulsa a pensar, el estupor ante lo extraño, lo imprevisible, ese *terror* que Aristóteles (1970, I, 14) denominó *la maravilla* (*tháuma*), el provocado por la imprevisibilidad del devenir de la vida (Severino, 1987, 9). Y nos conformamos con *el miedo* que, supuestamente para vencer el aburrimiento (*aborrere* es entonces el horror al vacío), lo confirma; es el miedo «burgués» que constituye la vértebra del pensar occidental. En ocasiones, es un tedio que adopta la camuflada forma de temor al aburrimiento, o la de la prisa (un miedo ante la urgencia del vivir). Solemos preferir ese miedo antes que el terror del devenir. Pensamos entonces «bajo control médico». Y aquí el doctor es el principio de causalidad, el principio de razón suficiente y tantos otros que acaban distinguiendo «lo normal» y «lo patológico», «lo científico» y «lo acientífico», ese doctor que uno se encuentra siempre cartesianamente seguro con un bisturí del que chorrea algún tipo de sangre. Por eso se ha dicho que hemos llegado a ser nómadas sedentarios: desahuciados en nuestra propia casa. Los medios de comunicación transforman el espacio en tiempo, mientras que la telecomunicación convierte el tiempo en instante. Y lo hace literalmente, sin metáforas, con velocidad vertiginosa, la de la luz que elimina distancias y distinciones entre lugares y pueblos. La consigna actual es: realidad virtual, porque la realidad actual no nos satisface.

La historia de la filosofía es la historia del miedo a la verdad (no siempre del amor a ella), la del miedo al miedo. Pero en ella hay gritos públicos de libertad, gestos públicos y libres de insurrección ante el miedo a pensar. Seguimos oyendo el de Kant (1979, 25): *sapere aude!* (*játrévete a pensar!*), ten el valor de dejarte decir, de valerte de tu propio pensar.

El pensar, por tanto, surge de la experiencia de necesidad, se acompaña con el miedo y se afronta en un gesto de libertad y liberación. En este sentido es siempre *interesado*. Y no sólo en éste. Lo es, hasta resultar comprometido, por el derecho y la justicia (que arrastan el carro de la diosa en Parménides), lo es articulando todo un proceder que busca *persuadir*. Para ello trata de tramar argumentada y adecuadamente. Busca *motivar*, tanto en el sentido de incentivar como en el de convencer, tanto en el de dar motivos como en el de argumentar según lo verosímil. De este modo persigue configurarnos, otorgarnos, darnos un presente en el que ser. Es un pensamiento del presente infinito (no el del simple relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado), un pensar del presente, no de la mera actualidad, ni un cierto «periodismo», ni un puro afán de novedades. Un pensar que, sin embargo, crea nuevos oyentes y auditorios. Que sea interesado, que tenga sus motivos, no se identifica, sin más, con que algo sea útil, operativo técnicamente, rentable. Su tensión es otra: hace, inventa, crea espacios comunes, de lo común y para lo común, en los que hay *comunicación* (no mera transmisión o intercambio de noticias, sino *participación en lo común*).

2. En permanente cuestión

Brota ahora la cuestión que nos convoca y reúne: «¿Qué significa pensar?», cuestión que únicamente se puede abordar pensando. Sólo si pensamos llegamos a lo que se llama pensar, sólo si pensamos estamos en el pensar. No hablamos, por tanto, de «un pensar» con el que habríamos de pensar «el pensar» (¿con cuál cabría hacerlo, si esa es la cuestión?). Aquí Heidegger (1972, 26-27 y 113; 1994,

122) nos acompaña. Lo que «significa», por ejemplo, nadar, no lo aprenderemos jamás por medio de un tratado sobre la natación. Lo que significa nadar solamente nos lo dice la zambullida en el río. Ya suponíamos que ante alguien con hambre el asunto no se resolvía leyéndole recetas gastronómicas. La pregunta «¿qué significa pensar?» nunca se puede contestar presentando una definición de conceptos sobre el pensar cuyo contenido iremos explyando diligentemente. En lo sucesivo no pensaremos *sobre* el pensar. Nos mantendremos fuera de la mera reflexión que tiene por objeto suyo el pensar. Además, cuando nos preguntamos *qué significa*, nos interesamos por *a qué viene, a qué llama, qué quiere decir, a qué conduce, qué nos trae eso...* «Significar» es poner en marcha, en camino, ayudar, hacerlo venir, llamar a algo por su nombre, un denominar que coordina lo nombrado y el nombre. Hoy nos reunimos a «*dar nombre*» a lo así llamado, a lo que se llama por sí mismo, *pensar*. El asunto no es sólo «¿cómo se llama?» sino, a su vez, «¿cómo se llama a pensar?»

«¿Qué significa pensar?» es una pregunta por la que se nos convoca a pensar. Qué nos significa que pensemos, qué nos convoca a que pensemos es una cuestión en la que estamos implicados, no es una mera pregunta que hacemos, es aquella cuestión que nos significa como los que pensamos y que, en consecuencia, confirma que seamos quienes somos como pensantes. Precisamente lo que nos significa que pensemos, nos da que pensar, es aquello que nos otorga el pensar, que nos asigna el pensar. El pensar no es un actividad más del hombre, como el pasear o el comer. Ni siquiera se trata de algo cuya distinción obedece a una mayor importancia. El pensar nos da espacios en los que ser lo que somos: mortales habitando la tierra.

La propia palabra «pensar» nos dice algo. Si *penso* es apreciar, examinar, pesar, juzgar, contrapesar, y *pendo* no es un mero pesar o dejar pender sino, a la par, un distinguir, comparar, relacionar, procurar un espacio en el que quepa elegir, un verdadero sopesar, no se trata de una mera característica de una determinada actividad, ni siquiera, sin más, de dicha actividad, sino de una verdadera condición que constituye a quien se ejerce en ella (y aquí *pondero* deriva de *pondus*). Ser ponderado, tener mesura, llevar una vida armoniosa, decorosa, decente confirma no sólo a alguien como quien piensa sino como el que, en alguna medida, deja pensar, otorga pensar, da qué pensar. Es precisamente en esa vida en la que cabe un determinado pensar. En efecto, hay una íntima relación entre pensamiento y existencia. «Pienso luego existo» no quiere decir «primero pienso y después, por tanto, existo». Supone la vinculación de pensar y existir, la estrecha intimidad de ser y existir que propicia el pensar. Sólo quien piensa propiamente es. *Decir pensar es decir ser*. De ahí que el pensar responda adecuadamente a metáforas de vida. Como un vegetal, florece cuando florece, madura, da frutos. O a metáforas en las que resulta cortante, es incisivo, decisivo.

Pensar no es, por tanto, un ingrediente, un aditivo, un condimento, ni siquiera un mero componente de la existencia. Es una necesidad, cuya experiencia no cesa. Se recoge y se pierde en múltiples palabras: «Vivimos en tiempo indigente», «El desierto crece», «Los dioses han huido», «La escisión es el origen de la necesidad de la filosofía», palabras que convocan a recrear la experiencia de la urgencia del pensar, este olvido del olvido mismo. Pensar no evita dicha urgencia, la soporta (se porta en ella). Empieza por ser necesidad de modificar estados existentes, de abrir un nuevo modo de arreglárselas. Vi-

vimos una pasión sin objeto; en ocasiones sentimos un amor desmesurado y no sabemos ni hacia qué ni hacia quien; estamos poblados de incomodidad, y no es mera ansiedad sino escisión: somos distantes respecto de nosotros, diferimos de nosotros mismos. Quien no asume esta «diferencia» constitutiva difícilmente aceptará la de los otros (a los que ha de acogerse no «a pesar» de ser otros sino precisamente «por» serlo). Todos estos aspectos y tantos otros confirman lo que ya sabemos en el modo del olvido: «no somos dioses». El habitual «conócete a ti mismo» no tiene en principio sino este carácter de asunción de la propia condición y límites y no es un ejercicio interiorista o psicologizante.

Hacer la experiencia de la propia finitud constitutiva, de la condición mortal —*somos mortales*—, vivir el asombro, la maravilla, la perplejidad permanente, ese estado crítico (de crisis) nada pasajero, tal es el origen (*arché*) y el *pathos* del pensar. Se trata de *resistir* y no de procurarse recetas o purgas de bolsillo, de sobrellevar y sobrellevarse en esa cuestión, que es aquella en que consistimos y existimos. *Resistir* habla de una intensidad y de una pasión que procura una relación de la fuerza consigo misma, un *pliegue* de dicha fuerza, una manera de vivir, la de franquear la línea y crear zonas donde sea posible residir, respirar, apoyarse, luchar; en suma, pensar. (Deleuze, 1995, 179).

3. De muchas maneras

«El ser se dice de muchas maneras». Sigue siendo necesario oír lo que Aristóteles (1970, I, 320) debió escuchar para decir esto. Sólo se es en verdad «de muchas maneras» (*polajós*); sólo se dice en verdad lo que es de muchas maneras. Y aún más, ello sólo se dice de muchas maneras, porque decir *es* de

muchas maneras, y si significar es también un querer decir, ahora oímos que no cabe decir ni ser de una vez por todas, ni decir, por un lado y ser por otro (al menos si se hace en verdad). *Decir ser* no es un «decir» (que dice ser), ni un «ser» (que se reduce a «lo dicho»); *decir/ser* habla de una intimidad, la que los griegos denominan *logos*. Precisamente contra el precipitado ansia de un punto final, contra la prisa en unir voluntad y ejecución (un terrorismo más — el del miedo), es necesario recordar que pensar se dice «de muchas maneras». Hay, en efecto, muchas maneras de pensar, pero todas lo son de ser y de decir.

Tales posibilidades están en permanente juego. El universo, por su parte, siempre está haciendo uso de todas las posibilidades. Podríamos hablar, por ello, de una cierta «*metafísica cuántica*». Si una partícula, por ejemplo, no está sometida a la acción de otras partículas, entonces sigue una línea recta (la más corta entre dos puntos). Cabe entonces plantearse la pregunta de Feynman traída por el prestigioso físico Claudio Teitelboim: «¿cómo diablos la partícula se las arregla para elegir seguir la línea más corta? ¿cómo sabe? ¿en qué momento la partícula hizo la comparación? Porque para saber que una es más corta que otra, hay que haber seguido ya la trayectoria antes. Lo que realmente ocurre es que la partícula sigue todas las trayectorias. Simultáneamente. La partícula no ha elegido sino que las sigue todas.» Se nos ha ofrecido, además, una respuesta. Se observa una trayectoria determinada porque uno la ve desde una determinada perspectiva. Con mirada microscópica (que ahora podríamos denominar más pormenorizada, más cuidada y atenta), de algún modo las partículas las estaban siguiendo todas. A nivel microscópico no es cierto que las cosas ocurren de una sola manera; en cierta medida están ocu-

riendo de todas las formas posibles. El universo siempre está haciendo uso de todas las posibilidades. El vértigo del pensar no radica en que hayan de jugarse todas ellas sino en que todas las posibilidades están en juego cuando una se juega de verdad. Incluso la quietud es, para Aristóteles, una forma de movimiento, no la ausencia de fuerzas e influencias, sino su equilibrio, la neutralización mutua, su juego, cuyo resultado es el efecto de ausencia de movimiento.

Si pensar se dice de muchas maneras, si pensar es de muchas maneras, su historia no ha de reducirse a una única caracterización. Para empezar, hay *una historia del pensar*, que no sólo es importante conocer sino que, en cierta medida, resulta imprescindible como modo privilegiado de *pensar con otros*. Estos nos convocan precisamente a modos diversos de leer. Juguemos, por un momento, sus ejemplares posibilidades.

a) *Pensar con la mano en la frente*. Es la actitud del sabio que se considera capaz de encontrar por sí mismo lo verdadero y que ignora la palabra de los otros, que quedan reducidos a «su» auditorio. Sócrates peripuesto, ensimismado, sentado suficientemente lejos de la puerta del banquete de Agatón, mientras Aristodemo trata de explicar su presencia sin haber sido invitado (es Sócrates quien le anima a acudir y quien posteriormente le abandona a su suerte), concentra en sí su pensamiento. Ya durante el camino se quedaba atrás, ahora hace un último gesto de un pensar aislado, que se queda plantado, que queriendo ser distinto no resulta sino indiferente. (Platón, *Banquete*, 190-192). Finalmente entrará a esa reunión en la que todos hablan, tienen qué decir, buscan su propia y singular palabra, pero en diálogo con los demás, en ese juego de la memo-

ria y el olvido que es la conversación. Aquí cava su tumba como «sabio», toma la cicuta que le hace partícipe de una aventura no sólo personal, un pensar con otros, cuyas consecuencias resultan imprevisibles, discursiva y extradiscursivamente: Sócrates se confirma enamorado. Ya no es un sabio que dicta los textos de Platón, es un personaje de sus diálogos.

b) *Del pensar como viaje al pensar acostado.* Escapar, huir o enfrentarse a determinada situación, salir en la búsqueda de la verdad, a otros lugares, a otras circunstancias, la decepción de lo más próximo, la necesidad y la convicción de que lo que interesa debe de estar en otro lugar... Descartes, decepcionado de las enseñanzas recibidas en La Flèche, pero enriquecido por ellas y, a la par, libre para considerarlas inadecuadas, se dispone a viajar. Pronto comprueba que, tras diversos itinerarios, sigue siendo él aquél con quien se encuentra. Las aventuras son entonces empresa personal. Quien ya sabe que «es casi lo mismo conversar con la gente de otros siglos que viajar» y que «la lectura de los buenos libros es como una conversación» (1979, 72), no tarda en comprender que el encuentro con lo otro y con los otros pasa por sí mismo y por el viaje del libro. La figura de Descartes recostado en el hogar confirma el mundo como escenario y el yo como límite. Dudar con cuidado (hasta cierto punto) y pensar como representar confirman que se busca la certidumbre y la seguridad. En todo caso, *cogitare* no es un mero elucubrar, sino también un pensar que es desear, querer. El pensar acostado de Descartes (una vez que su tiempo coincide con el del descubrimiento de la circulación de la sangre) ya no es un mero pensar «en la cabeza» (a pesar de la glándula pineal), sino un pensar que compromete toda la

existencia, se comprende como armonía de las pasiones, sabiduría, dicha de vivir.

c) *Pensar viéndonos.* Es la posición de quien se encuentra consigo, no en un mero gesto de interiorización sino de reconocimiento fuera de sí, en lo otro de uno mismo. Es como si nos viéramos venir, como si nos supiéramos mirados por nuestro propio pasar. Hegel nos recuerda hasta qué punto sólo es posible conocerse en lo otro de sí. (1973, 19). La historia de la razón y de los hombres es nuestra propia historia. La tarea es común. Si la razón puede verse como Napoleón a caballo es porque se cumple (y nosotros en ella) histórica, lingüística y temporalmente. No es un puro ver, es un verse. Uno sólo será libre cuando todos lo seamos. La experiencia de necesidad no se reduce a instar al encuentro con los otros sino que es la verdadera condición de posibilidad de todo posible encuentro. Alguien, ahora sin rostro, dijo: «Estás ligado a los hombres por lo que os aísla. Finalmente, sólo hombres solitarios pueden un día encontrarse.»

d) *Pensar oyéndose.* Es el modo de proceder de quien se sabe narrador pero no autor de su vida. Su tarea es ciertamente artística, pero no hasta el extremo de considerarse sujeto que enseña cuanto ocurre. Nietzsche (1970, *La Gaya Ciencia*, 213) recuerda que se trata de *intelligere*, «que no es más que cierta relación de los mismos instintos entre sí». Es ahí donde se dirimen las cuestiones. El pensar consciente cree ser el que decide y no es sino el suave y tranquilo conocimiento de que algo ya se ha decidido. El pensador creía ser su autor y no es sino el primer lector, el que se genera en la seminación del texto, y ya como lectura. Aprender a oír es ser capaz de soportar y de aprender a amar lo que se nos

destina. Saberse desbordado por lo que uno piensa, más que rebosante. Aquí el dolor de la diferencia es cafalalgias, aquellas que tanto dan qué pensar a Nietzsche, en un contexto en el que la Filosofía ha gozado de exceso de salud, y bien que lo muestra en sus discursos. Este modo de oír procura un cierto retiro, una determinada soledad, una idealidad (que no es la filisteia obsesión comerciante por satisfacer y saciar «realidades»). Pensar procura un ser aparte (no, sin más, un ser apartado).

4. El pensar de las palabras

Pongamos unos acentos. El pensar del que hablamos es aquel que nos da que hablar. Lo subrayaremos así:

1. Implicación del que piensa en el pensar

Decirse en lo que uno dice no es igual que hablar de uno mismo, ni empezar todas las frases por un «yo», como si ello fuera patente de autenticidad o de verdad, o limitarse a un mero opinar para reducir lo que decimos a un campo supuestamente «inocente», parco y desinteresado, preservándolo de la palabra de los otros: «es mi opinión», «así es para mí». «No hay más qué hablar», «se acabó». Este *decirse* se entendería como un modo de evitar el encuentro y la conversación; sería más bien un no permitir que algo o alguien se diga. Pero *decirse* en verdad es ponerse en lo que uno dice hasta el extremo de entregarse en ello. Es *parresía*, en la que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta coinciden. (Foucault, 1994, 97 y ss.). La vida del pensar es, a la par, la vida de los hombres. Pensar es

pensarse, dejarse decir. En el pensar nos jugamos la vida. Pensar revincula decir y decirse.

2. Dejar hablar

No se trata de un gesto de permisividad ni de condescendencia, sino de reconocimiento. No es cuestión de hablar en lugar de los otros sino de crear las condiciones para que sean posibles nuevos pronunciamientos. Una vez en el Banquete de Platón, todos somos seres vivos y activos que tenemos qué decir. El espacio en el que caben todas las palabras ha de recrearse cada vez. El Banquete se produce en cada ocasión y el diálogo es el espacio del pensar. La tarea «política» del pensar es la de crear y cultivar ese ámbito, construir la ciudad, un terreno de singulares y diferentes. La tarea del pensar es la de devolver y retornar la palabra a los márgenes y a lo situado más allá: reponerla (como uno se repone de un contratiempo y no sólo sobreponerse a ello, sino *en* ello), restituirla a la enfermedad, a la locura, a la muerte, al silencio. Pensar viene a ser participar en la formación de una voluntad (política).

3. Necesidad de escuchar

«Estar dispuesto a dejarse decir algo», «a sumergirse en algo con alguien», a comprometerse con él, es una condición decisiva para pensar. La tarea común de atender a lo que se viene diciendo es, a la par, la de escuchar al que viene diciéndose, a fin de involucrarse en lo que le hace decir y corresponder con él. (Gadamer, 1992, 324). La conversación será así conflicto, amoroso y polémico combate. Acoger no es un resignado asentir sino un audaz gesto de oír lo que al otro le hace decir y atender, a la par, su modo singular de escucharlo. Hablar, leer y escribir

son entonces modos privilegiados de pensar. Llegar a ser un oyente crítico es también aprender a serlo, ser capaz de interpretar los discursos porque se conocen los procedimientos de su formación y conformación. Escuchar no es limitarse a repetir sino ser capaz asimismo de contestar (no un mero contradecir), de responder (también de lo que uno dice, aunque no sea su dueño). La verdadera escucha cultiva esta insurrección de la palabra, no es sosa condescendencia ni cómplice complicidad. Estar involucrado, copertenecer a lo que se dice es luchar *con* ello.

Pensar es atender al quehacer de las palabras. Pensar es un decir primigenio del lenguaje. No es que primero pensemos y luego hablamos. «Sólo en la medida en que habla piensa el hombre y no a la inversa, como cree todavía la metafísica.» (Heidegger, 1972, 21). Heidegger nos recuerda asimismo que la configuración de la esencia del pensar tiene lugar para el pensamiento griego y, consecuentemente, el occidental, en particular el europeo y, por lo tanto, el nuestro actual, a partir de lo que en griego significa *légein* y *lógos*. Pensar es *decir*. Si Platón afirma que «quien habla bien es una bella y excelente persona» (1988, *Teeteto*, 264), está claro que no considera al *hablar* como mera articulación fónica, ni la reduce a aspectos formales. Por eso precisamente la cuestión que nos reúne para conversar es el núcleo de toda posible conversación. «¿Qué significa pensar?» es una pregunta *del* decir y *por* el decir. *Lógos* es un pensar que dice lo que dice y hace, y hace lo que dice y es. «Digo carro y las ruedas pasan por mi boca». Se trata de un decir que compromete a uno mismo con la verdad de lo que dice; no un hablar por hablar sino un ponerse en juego. Somos mortales, efímeros (seres de un día) y no sólo tenemos voz (como los animales) para indi-

car dolor y placer. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra, que existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. (Aristóteles, 1986, 43-44). No nos limitamos a morir, somos mortales. No nos reducimos a hablar, somos los hablantes. Sólo mueren, en verdad, los que hablan. Pensar es una cierta reivindicación de la palabra, aquella que la vincula a nuestra finitud. Pensar es pasión *de* y *por* las palabras, *el pensar de las palabras*. Pensar es un modo de respirar, es ritmo de vivir, la búsqueda práctica de otro modo de vivir. Hablar no es una actividad más, es lo que nos constituye como hombres, como mortales, pero capaces de hegemonía. Deliberamos y conversamos, discurrimos entrettejidos con otros. En verdad, no hay ideas aisladas, ni palabras, ni hombres. El lenguaje originariamente no trata de enlazar un nombre a una cosa, sino de *abrazar* unos hombres con otros, de *vehicular* unos hombres hacia otros. En cada palabra laten historias entrecruzadas con otras. Sólo se dicen en verdad en el discurso en el que se juegan su aislamiento y comparten su soledad, sin acallarla en el ruido sordo e indiferente de la mera acumulación, sino haciéndose brillar entre otras en el diálogo. De ahí que pensar sea argumentar, no un mero demostrar que conduce a una conclusión que nos instruye. La argumentación reclama finalmente una decisión. No queda prefijado lo que ha de hacerse. El riesgo está servido y es hora de actuar. Sin embargo el modo de proceder adecuado y conveniente permite que optemos por lo convincente, que estemos persuadidos de la acción. Pero los mortales obramos según lo verosímil y lo probable. El lenguaje no es el simple campo o medio de expresión sino que posee una intrínseca capacidad constitutiva de *ficción*, de crear e inventar nuevas posibilidades de vida, nuevas realidades.

5. Dar sentido y producir conceptos

*Un signo somos, sin significado
Sin dolor somos, y en tierra extraña.
Casi perdimos el habla.*

Estas palabras de Hölderlin (Mnemosine) celebradas por Heidegger (1972, 15 y ss.) nos recuerdan que los signos no remiten a un significado sino que reenvían a una lectura. «*Sin significado*» no se reduce, sin más, a «indescifrable», como en ocasiones se pretende. «*Sin significado*» dice *insignificante* y ello comporta una alteración del decir, una cierta pérdida del habla. Pensar es más un dar sentido a lo que tal vez carece de él que cazar supuestos sentidos con el cazamariposas del conocimiento. Se trata de hacerlo hasta el extremo de una fecundidad erótica que ofrece amorosos sentidos y los da hasta a la vida misma. La grandeza del insignificante consiste en ser artesano de sentidos.

En este contexto es en el que cabe comprender que pensar sea *producir conceptos*. (Deleuze-Guattari, 1993, 17). Empieza por consistir en saber que los conceptos son históricos (hay una historia de los conceptos, una historia de la verdad) y que las posibilidades son también históricas (como las imposibilidades). (Deleuze, 1995, 52-53). Los conceptos se caracterizan por su capacidad no de copiar una supuesta realidad ya existente cuanto de articular, tramar y tejer lo ya existente hasta recrearlo de modo inesperado e inaudito. Esta capacidad poética de rearticular lo que hay, de establecer relaciones imprevistas, hasta producir nuevas realidades, no es monopolio de los filósofos, es el modo de proceder de quien desarrolla una actividad poética (*poética*). No es exclusiva de los poetas («artífices de tramas más

que de versos». Aristóteles, *Poética*, 1451 b, 27-29). Los físicos, los matemáticos, los arquitectos, los historiadores... por ejemplo, piensan cuando recrean lo real produciendo nuevos conceptos capaces de recomponer la existencia. Pero ¿qué puede llevar a alguien a querer que «la existencia» y «la realidad» sean de otro modo? ¿No está todo ya bien así? Es la pasión, la pasión del *poietés* (Nietzsche, 1970, Aurora) aquel que no se deja dirigir por potencias ético-espirituales configuradas en la sociedad, y es capaz de engendrar nuevas maneras de ser y de vivir, espacios siquiera ínfimos, de libertad. Es la necesidad de inventar nuevas posibilidades de vida, la de modificar estados existentes que procuren nuevas decisiones.

Hay como se ve un gesto, un punto de *insurrección* y *contestación*. El pensar cultiva esta resistencia. Si es contestación es porque responde a una cuestión que atiende y de la que se hace cargo (que «estudia» y «aprende»), a una cuestión que escucha, a una cuestión que planteada como está o respondida como se viene respondiendo no nos da ya qué pensar (en numerosas ocasiones porque ya todo se da por pensado) o, dicho de otro modo, no nos convence. No nos convence ¿por qué? No nos convence ¿respecto de qué? ¿Es que lo necesitamos? En efecto, pensar está poblado de intenciones, necesidades, pasiones e intereses. No sólo los mortales vivimos el espacio de lo discutible, en el que incluso la muerte adopta la forma de una posibilidad, aunque sea la posibilidad suprema; lo habitamos desde nuestro deseo. Queremos encontrar algo y que sea de una manera determinada. Finalmente nos desafía y provoca siendo irremediamente «a su modo».

No es cuestión, entonces, de claudicar ni a ese modo ni al nuestro, reconduciendo todo cuanto hay al redil de nuestros gustos. Deseamos y eso es algo

más serio que una mera apetencia. Es tiempo de *resistir* (Deleuze, 1995, 179), la hora de los resistentes, de plegar la fuerza, no de plegarse ante ella. Resistir es ejercer el poder sobre uno mismo, autoafectarse (eso que parecemos haber perdido, la capacidad de interesarnos, de persuadirnos). Hacer de la existencia un modo, un arte. Somos también lo que de verdad buscamos. Somos aquello *hacia* lo que somos. Pensar es creación de modos de existencia, invención de posibilidades de vida (Ibid., 148). Si nuestra manera de vivir y nuestras relaciones con los otros parecen proponerse (con nuestra complicidad y temor) bajo control, pensar es suscitar acontecimientos, aunque sea mínimos, que escapen a dicho control, hacer nuevos «espaciotiempos», aunque su superficie o su volumen sean reducidos (Ibid., 247). Pensar es hacerse cargo de lo que se es capaz, habitar desde lo que significa ser ciudadano, saber lo que hemos de evitar, conocer lo que ha de sernos del todo indiferente... Entonces, pensar es un combate de largo aliento, una tarea permanente, la del cuidado de sí y de los otros. No sólo es descubrir lo que somos, también refutar lo que venimos siendo, un cierto desaprender, un desdecir y desdecirnos, y ello a través de toda una serie de prácticas discursivas y extradiscursivas que hacen entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso.

Pero ¿qué significa pensar «hasta donde se es capaz»? No hablamos ahora de competencias o de capacidades. Pensar es siempre una cierta experiencia límite, en la que uno se pone «fuera de sí» (¿no era eso locura?), en la que se echa a perder, en la que se lo juega todo. La experiencia límite es, a la par, la experiencia de los límites, los de uno mismo y los del lenguaje. Hacer la experiencia de este peligro («donde está el peligro crece lo que salva.» Hölderlin) no implica la frivolidad de olvidar que queda

abierta la cuestión de si seremos capaces de vivir sin fundamento, en esa lucidez artística, prácticamente incompatible con la respiración (Cioran). Estos senderos tal vez sólo un nietzscheano «superhombre» podría transitarlos, aquél que diera un paso más acá a una intemperie y superficie en el que lo que hay se limitara a serlo, sin fundamento alguno. Resulta por tanto humano (quizás «demasiado humano») reconocer la impotencia para un vivir permanentemente artístico. Sin embargo, somos convocados a ello. Preservemos el silencio que guarda estos no-lugares y no coqueteemos ahora irresponsablemente con ellos.

6. Pensar con otros, pensar con textos

Entre los límites cabe subrayar uno bien concreto. Pensar es en efecto un gesto extremo, pero que guarda una palabra, una palabra amiga. Es el gesto de decir «¡héme aquí!», «¡podéis contar conmigo!» (Ricoeur, 1990, 196). No es cuestión de un decirse en el que uno finalmente viene a decir que con él no se cuente. Precisamente porque uno cuenta consigo, se deja decir y se dice. Tal disposición libera el espacio de un permanente problema. Vivir siempre en una fecunda *ficción* (no un fingimiento) que crea una nueva realidad que es factible recrear. Si pudiéramos hacer lo que queremos y ya no cupieran excusas tales como aducir que ya está decidido (no hay nada qué hacer), si lo demás fuera propicio para afrontar lo que queremos, la cuestión se ofrecería en toda su carne y sangre. ¿Cómo saberlo? Empezaríamos por escuchar como quien empieza por ser en cierta medida lo otro y los otros de sí. Pensar es una tarea y una capacidad, la de ser artesano de la belleza de la propia vida, una ética y estética de la

existencia, la de hacer de la propia vida una obra de arte. (Foucault, 1994, 671).

Cada decisión es de ese modo un ejercicio, el de habitar el instante como irrepitible («los que de verdad filosofan se ejercitan en morir», y «con soltura», y «con complacencia» —Platón, 1986, *Fedón*, 46 y 72), una gimnasia, la de un vivir como a punto de dejar de hacerlo, un habitar la tierra como mortales hacia el gozo y la dicha de vivir. Esta experiencia de soledad es, sin embargo la de ser con otros y en otros. Como si algo me ocurriera en ellos, como si mi vida fuera en gran medida habitada y vivida por ellos, como si se fuera sin ser del todo, en un estado que no es de mera carencia, sino una cierta ausencia, una coimplicación, un destino común, una mutua pertenencia. Las palabras, las vidas y las ideas corren la misma suerte, la del pensar. «Y de esto es de lo que soy amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo» (Sócrates en Platón, 1986, *Fedro*, 386). Por cierto, a esos los llaman dialécticos, atravesados de *lógos*.

La necesidad de espacios de conversación, la capacidad de producirlos es, a su vez, la urgencia de interlocutores, que no se den ya por sabidos y digan sabernos sin estar dispuestos a saborearnos (*sapere* es tanto saber como saborear), como si ya, antes de todo saber, les supiéramos, nosotros a ellos y ellos a nosotros (como decimos de algo «pasado» que «sabe»). ¿Dónde hallar interlocutores?, ¿con quién y dónde conversar en verdad? Sin ello, no hay pensar. Y esa tarea es, a su vez, la de uno consigo.

«He asistido a la desaparición progresiva de seres extremadamente preciosos... es la desaparición de esos hombres que sabían leer: virtud que

se ha perdido, esos hombres que sabían oír e incluso escuchar, que sabían ver, releer, volver a oír y volver a ver..., en una palabra, de esos hombres capaces también de repetición y de memoria, preparados para responder *ante*, para responder *de* y para responder *a* aquello que habían oído, visto, leído, sabido una primera vez» (Valéry, 1957-1960, t. II, 1091).

No nos referimos, sin más, a la importancia del leer, subrayamos la consideración del pensar como acción de leer (Gadamer, 1996, 300 y ss.), en la que cabe recrearse y producir nuevas realidades. No aludimos sólo a una teoría de la lectura sino a la filosofía de una vida definida por tal acción de leer. Las palabras cobran entonces otro tono. «Citar» será llamar, convocar algo porque uno se siente llamado y coimplicado, emplazado, por ello. Al «citar» se itenera un texto (precisamente esta capacidad de ser reitinerado y citado —Derrida, 1989, 356—, su capacidad de ser legible —Gadamer, 1992, 329— es lo que le constituye como texto). Pero hay algo más. Se trata de pensar a partir de lo ya pensado y no de considerarlo como mero pasado sino como *paso*, un pasar. Pensar exige, por tanto, un determinado estudiar. Éste adopta la forma de una atenta escucha, una acogida de la palabra de los otros, una consideración para con ella, un combate (también consigo mismo) y esta *cultura* no es privilegio de los que disponen de ciertos medios, sino modo de ser de quienes son capaces de cierto *ocio* (que no es simple «tiempo libre»). Sin ignorar las condiciones que impiden el acceso a determinados medios, acentuamos ahora que pensar no es un mero acopio de conocimientos. Un estudio es también un espacio de retiro y recreación. Quien hace esta experiencia puede llegar a leer un texto. Y responder de él.

Pensar con textos es intervenir en una conversación, y hacerlo mediante diversos modos de implicación. «Por eso la conversación ofrece una afinidad peculiar con la amistad» (Gadamer, 1992, 207). En efecto, «la amistad es algo interno a la filosofía» (Deleuze, 1995, 257). Uno de tales modos es *explicar* (aclarar, abrir la perspectiva, dar a ver, no un simple definir, es un hacerse entender). Asimismo se trata de *comparar* (mantener la mirada a la vez, al mismo tiempo, en aspectos supuestamente distantes, para descubrir relaciones o establecer diferencias o semejanzas). Es cuestión, a su vez, de *relacionar* (mostrar los aspectos y lugares, las conexiones, las correspondencias, lo que tienen que ver...) Pensar a partir de los textos no es un mero situar uno al lado del otro, sino un reconocer hasta qué punto participan (y nosotros a su vez) en algo común. Esta capacidad de decir algo, escuchando lo que otros dicen, tomando posición ante ello (no necesariamente frente a ello), viendo su alcance, sentido, aportaciones, relaciones es, en definitiva, *comprender*. Todo texto es ya una interpretación, una conversación,

una lectura; más aún, es la historia de sus lectores y lecturas, que es preciso considerar. Sin hacerlo, no se escucha ni su rumor ni su palabra. Pero oír las cuestiones (las del ejercicio del pensar) es cuestionarse. Un texto debe ser ejecutado (pide ejecución, como toda obra, como una partitura musical), reclama —según el principio de variación— una singular recreación. *Pensar como comprender* subraya que el *pensar con textos* es, en efecto, vivir con ellos, hacerse cargo de su materialidad (que impide la absoluta apropiación y permite su pervivencia), su objetividad, su apertura (Ricoeur, 1985, 61). Un texto, como todos, reclama combate, afecto, comprensión; es un modo de reescribirnos, de tejer vida con otros. La propia palabra *Philosophía* retorna y se trastorna. Ya no es sólo una *philia* (un amor, una búsqueda, una necesidad) de la sabiduría (*sophía*) sino, a la par, una *sophía* de la *philia*, un saber de la amistad, un reconocimiento de nuestra mutua implicación. Estamos involucrados, llamados a lo común, destinados a habitar la tierra como mortales.

REFERENCIAS

- ARISTÓTELES (1970). *Metafísica*. II t. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1986). *Política*. Madrid: Alianza.
- BORGES, J.L. (1985). Funes el memorioso. En *Artificios*. Prosa Completa, IV t. Barcelona: Bruzguera, II, 177-185.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- DERRIDA, J. (1989). Firma, acontecimiento, con-
texto. En *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra.
- DERRIDA, J. (1992). *El otro cabo*. Barcelona: Serbal.
- DERRIDA, J. (1995). *Dar el tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- DESCARTES, R. (1979). *Discurso del método*. Madrid: Alianza.
- FOUCAULT, M. (1972). *Theatrum philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1994). Le souci de soi. En *Dits et écrits*. París: Gallimard.

- FOUCAULT, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- GADAMER, H.G. (1992). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- HEGEL, G.W.F. (1973, 2ª reimp.). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (1972). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- HEIDEGGER, M. (1994). Superación de la Metafísica. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- HEIDEGGER, M. (1994). ¿Qué quiere decir pensar? En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- HEIDEGGER, M. (1995). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- HÖLDERLIN, F. (1983). Recuerdo, 100-103. En HEIDEGGER, M. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: Ariel.
- KANT, I. (1979, 1ª reimp.). ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, F. (1970). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Obras Completas, 5 t., t. II. Buenos Aires: Prestigio.
- NIETZSCHE, F. (1970). *La Gaya Ciencia*. Obras Completas, 5 t., t. III. Buenos Aires: Prestigio.
- PLATÓN, (1986). *Fedón, Banquete, Fedro*, Diálogos t. III. Madrid: Gredos.
- PLATÓN, (1988). *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* t. V. Diálogos. Madrid: Gredos.
- RICOEUR, P. (1984). La vida: un relato en busca de narrador. En *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia.
- RICOEUR, P. (1985). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Docencia.
- RICOEUR, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Du Seuil.
- SEVERINO, E. (1987). *La filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- VALERY, P. (1957-1960). *Oeuvres*. París: Gallimard.

Resumen

Frente a la consideración del pensar como un trabajo con representaciones, ideas generales o abstractas o como un ejercicio mental, se propone la lectura del pensar como búsqueda práctica de otro modo de vivir, la creación e invención de nuevas posibilidades, un nuevo estilo. Pensar es permanente tarea de cuestionar su alcance y sentido. Ante propuestas metodológicas que lo consideran un instrumento o un medio, se trata de analizar sus modos de proceder, sus efectos y funcionamientos. Se ofrece la caracterización del pensar como conversación y como forma de contestación y de resistencia. Su carácter público y político es entonces la tarea común de pensar con textos.

Palabras clave: Pensar, cuestionar, resistir, decir, textos, posibilidades.

Abstract

In opposition to the conception of thinking as a task using representations, general or abstract ideas, or as a mental exercise, what is proposed here is the idea of thinking as a practice for another way of living, the creation and invention of new possibilities, a new style. Thinking is the permanent task of questioning its own scope and meaning. In contrast with methodological proposals which consider it an instrument, or a means to an end, here I will analyse its methods, its effects and the way it works. I propose a characterization of thinking as a conversation and as a way of answering back, of resisting. Its public and political character is, then, the shared task of thinking with texts.

Key words: Thinking, questioning, resisting, saying, texts, possibilities.

Ángel Gabilondo

Dpto. de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma de Madrid

Ciudad Universitaria de Cantoblanco

28049 MADRID