

## LA PREGUNTA EN EL ESPACIO: DESEO Y TEORÍA

José Vicente Selma

Una leyenda antigua (como otras, modelo o metáfora móvil posterior de conceptos o dilemas diversos del hombre) nos muestra a Tales, el sabio de Mileto, embelesado, abstraído ante el tapiz perforado de luces, ante el baile cósmico de los *sidera*. El suelo sólo sirve de soporte a esa mirada que interroga por un sentido o un orden en el cielo, pero ante sus pasos se abre un pozo y Tales cae en él. Una muchacha tracia se acerca al borde del pozo y comienza a reír. Es la risa de aquellos que consideran como excentricidad una dedicación a la pura teoría incapaz de observar en su propio ejercicio los precipicios y los cruces de caminos ante los que el propio cuerpo se encuentra a diario. Hans Blumenberg (1987) desarrolla desde esta anécdota emblemática un diagnóstico de la evolución de los modelos arrastrados por la noción de teoría en el pensamiento occidental. En las páginas iniciales de su obra afirma con sarcasmo: “la figura del sabio distraído fue durante mucho tiempo el fósil ejemplar para un entorno que le sonreía con respeto, hasta con indulgencia, así pudo sustraerse a la notoriedad... Aunque no produzca *teoría* en el sentido de un complejo de enunciados, el sentido transitivo de la *teoría* griega autoriza a imaginarle *ocupado* sin cesar en ella... El moderno creador del producto *teoría* resulta más cómico que sus ancestros (en la medida en que los medios para conseguir su enfoque se vuelven más abstractos)... La mayoría de las veces la teoría *domesticada* no nos permite mirar en medio de nuestro mundo”.

Para Blumenberg, la teoría se ejercita en departamentos estancos, semejantes a los departamentos de la burocracia que alcanzan a *confundirse* con ellos. En cualquier caso, la teoría, sus *formas* de comportamiento, géneros o concepciones serían un componente más: “de una realidad que depende de múltiples condiciones existenciales...”. La figura literaria, esencialmente dramática (el diálogo en el drama) de Sócrates en los diversos diálogos platónicos alcanza a dibujarlo de formas progresiva como prototipo de una nueva forma de pensamiento, con respecto a la ingenuidad de los primeros filósofos de la naturaleza. Platón convierte a Sócrates (desdibujando su figura histórica, su opción por la enseñanza oral, las razones de sus conflictos políticos y religiosos, el sentido de su última renuncia a la vida...) en un sujeto legendario al que inviste con la responsabilidad de unir cielo y tierra, teoría y praxis en una definición especial del saber como virtud: “Para Platón y su público –comentará Blumenberg- la teoría se presenta como *destino*; como un destino que une el prototipo del filósofo y la figura literaria, antes que histórica, figura devenida *insuperable* del modelo de entender el mundo y el hombre, que aquel inauguró. Se hablará de un giro socrático en la sabiduría occidental, capaz de transitar de los accidentes a las esencias, de la multiplicidad del mundo a las ideas puras: “El Sócrates de Platón cuenta en el *Fedón* su abandono de la filosofía natural y su refugio en los *logoi*... Precisamente porque Sócrates se había apartado del interés predominante en su juventud por la naturaleza y se había *vuelto* a cuestiones de la vida y del obrar humanos...”. Lo que Sócrates habría descubierto –según el ejercicio ventrílocuo de Platón- tras su abandono de la filosofía natural sería la esfera abstracta de la posibilidad de *conceptualización* de los asuntos del hombre, pero también, desde esa esfera se perdía la realidad de lo *próximo*: “se trataba de una trampa. Pues la teoría de la praxis no es menos teoría que la de las estrellas... El Sócrates platónico es la inequívoca

estampa de esa singularidad teórica que supone el intento de captar el ser real de la cosa por su *esencia*... Lo importante no fue, pues, el cambio de objeto (de las estrellas al hombre), sino el género de *aspiración* teórica: el filósofo del *tipo* de Sócrates, en tanto que se ocupa de la esencia del ser humano, por eso mismo no *reconoce* en el vecino a un ser humano”.

Hablaríamos, de otro lado, de una línea contraria a la de Epicuro, en el cual, la felicidad, la amistad y el carácter utilitario de la praxis son esenciales, es decir, donde se trata de una práctica, a la par simple y compleja que tiene una responsabilidad inmediata con la vida ordinaria, el trabajo, los goces, las situaciones del hombre ordinario. Así, el propio Epicuro indica de una forma sutil, alejada de la vulgarización hedonista de su *pensamiento*: “El que sigue a la naturaleza y no a vagas opiniones se basta a sí mismo en todo”, pues “un alma desgraciada hace al ser vivo ávido hasta el infinito... Compartamos los sentimientos de los amigos no llorando sino *preocupándonos* por ellos... El hombre auténtico se preocupa sobre todo de la sabiduría y de la amistad... Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afección del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía sino busca expulsar la afección del alma”. Este carácter taumatúrgico y médico que guía la ética utilitaria (no en el sentido economicista moderno), basada en la amistad con lo próximo y nuestros seres más cercanos, conocidos o desconocidos (perspectiva claramente mediatizada y usurpada por el paulismo romano, por la ideología expansionista cristiana) nos ofrece un modelo alternativo al camino del sabio en pos de la virtud y el bien supremos que cierto platonismo acuña para el trabajo de la teoría posterior.

A Platón le disgusta el vulgo con sus apetencias y necesidades menesterosas y transitivas (disgusto convertido en asco o repugnancia en textos últimos como el *Filebo*), y destina su mensaje ladeando progresivamente un público bárbaro y escogiendo una audiencia aristocrática o intelectual. Para Blumenberg, el llamado *giro* socrático expulsa al hombre como ser social, como animal en colectividad, al mismo tiempo que al individuo con su carácter o impronta insustituibles. “Ese cambio – indicará- plasmado en la tesis de la virtud *como* saber, volvió a expulsar otra vez a la filosofía de los hogares de los hombres, dirigiendo su mirada a un cielo más lejano y distante aún que el de las estrellas: al cielo de las ideas”. En ellas residía (dada la matriz órfica y pitagórica del pensamiento de madurez de Platón) la explicación de la obligatoriedad –abstracta- de las normas del comportamiento virtuoso. La generalidad del problema habría alejado de nuevo al sabio de aquella cercanía de las cosas humanas que había buscado al apartarse de los fenómenos naturales: “La teoría de las ideas, como respuesta a la pregunta por la posibilidad del saber, restituye la universalidad de un interés por el mundo para el que el ser humano *concreto* sólo aparece como uno más entre otros”. En consecuencia, este giro de la atención hacia los conceptos y finalmente hacia las ideas que determinan el comportamiento del ser humano no pudo cambiar nada con respecto a la *transcendencia* de las normas que había que encontrar. El filósofo seguía siendo la persona de la mirada dirigida a objetos lejanos que iba cayendo de un pozo a otro, de una situación embarazosa a otra...”.

Para Hans Georg Gadamer (1980) esta lectura sería incompleta, ya que si ha sido necesaria la denuncia, los peligros de toda moral abstracta, prescriptiva, como la dibuja la constante tendencia de rearticular el saber teórico *a través* del saber práctico de la vida, bajo el progresivo dominio de la vida por el trabajo, la técnica, la producción, la seducción publicitaria, el universo de la acción de la espontaneidad, de la libertad en suma, habría sido *reducido* al campo de concentración donde se recluyen en el *ocio* los deseos y la ampliación artística del horizonte y posibilidades de la experiencia. “La

teoría –subraya Gadamer- no se agota al servicio directo de la praxis... No se legitima sólo ante el forum de la praxis”. El autor recuerda que desde los días de Sócrates y Platón existiría un género del discurso (literario) del pensamiento llamado *protréptico* cuya cualidad revolucionaria habría consistido, precisamente, en hacer propaganda de la teoría. Teoría entendida de un modo alejado a su posterior secuestro por ascetas, intelectuales o políticos. Se trataba, en la filosofía, del amor al *sophon*, al saber verdadero, al saber de lo verdadero. Platón habría caracterizado y distinguido, en primer lugar, la vida dedicada al saber puro, a la filosofía, como ideal de vida *teórico* y en consecuencia, con ello desafiaba el modelo de conciencia de su ciudad natal Atenas y de su sociedad. Sus ciudadanos *libres*, en contraposición a los estamentos trabajadores de los metecos y de los esclavos, estaban destinados a la política, a la participación activa en la vida pública. La palabra teoría, en consecuencia: “nos enseña algo sobre la cosa, el concepto: la proximidad de la teoría como mero ejemplo, como mero indagar y contemplar *asombrado*, alejado de toda necesidad y utilidad, de todo negocio serio. La palabra *praxis* se definía como palabra contraria al concepto de teoría y lo ponía en relación con el problema de la experiencia de la vida adulta que se declara en el dicho común. El elogio de la teoría deviene *contradiscurso*, contra lo opuesto de la praxis... ya la tenaz interrogación de Sócrates por lo bueno, y tanto más su continuación a través de Platón, quien vinculó con ello la abstracción de la matemática y la dialéctica, debió de parecer una insensatez a los pragmáticos políticos y a sus sofistas abogados... Quizá Platón tenía ante la vista, con su educación para la teoría, algo cierto para todos los tiempos. Y no sólo el hecho de que la educación teórica absorbió la cultura de toda la posteridad, en la herencia europea de la antigüedad clásica y en las premisas de los derechos burgueses que pertenecen al estado moderno...”, ya que, de forma más relevante, perduraría en la expectativa (cada vez menos posible para nosotros, seres que viven en la simulación, y el descentramiento constante) de que “la ocupación teórica con cosas que están libres de todo cálculo de necesidad o de utilidad” pertenece por derecho existencial tanto en el margen de la producción o la administración, de la rentabilidad y el consumo, como en el cuestionamiento constante de estos como una ambición *humana*. “El ideal de la vida teórica –declara Gadamer- tiene por tanto una significación política... también en Aristóteles, para el cual la felicidad más alta del hombre está en la *teoría pura*. Esto se manifiesta en el *estar despierto*, en ese milagro de nuestro ritmo vegetativo que significa para nosotros ver y pensar y merced a ello, el *aquí* “.

Esta aportación de la noción de teoría por parte de la antigüedad se habría enriquecido posteriormente con las nociones decisivas (fuera de su ridiculización vulgar por un pensamiento no tanto profano como ingenuo y colonizado por el trabajo, como subrayará Adorno) de la *contemplatio* y de la *curiositas*. La vida contemplativa no sería una vida excéntrica a la corriente de la vida activa, sino una constante *speculatio* de la misma: “En la medida en que el mundo está por completo incluido en la *contemplatio*, con la que el alma se dirige a Dios, no es más que un espejo, un *speculum* de Dios: la *contemplatio* es a la vez *speculatio*”. No se trataba de un giro de la pasión teórica del hombre, desde el mundo hacia Dios, sino ante todo de un giro decisivo capaz de definir ahora el *deseo* de saber como curiosidad, como *curiositas*. Si se recela del querer saber como curiosidad, se devalúa claramente, de forma radical, el mundo *aparente*. Ya para griegos o romanos no se trata de identificar la curiosidad con la invención, con la novedad, sino, ante todo, con su origen etimológico, la *cura* en la que se destaca la inquietud de sí, el honesto cuidado y la previsión, escasamente la avidez de lo nuevo, o lo que descubriría ya hace años Harold Bloom en la presión moderna de la categoría de originalidad: la angustia constante de las influencias, la presión de sus contaminaciones

para toda creación *individual* en el tiempo. “¿Es la teoría –pregunta de forma pertinente y básica Gadamer- más de lo que viene a representarse a través de la moderna institución de la ciencia? Y ¿es acaso la praxis también más que el simple uso de la ciencia? ¿Están justamente diferenciadas teoría y praxis cuando son vistas únicamente por su oposición recíproca?... ¿Es tan romántico hablar de teoría como de una fuerza vital en la que todos los hombres toman parte?... la teoría no se agota al servicio directo de la praxis... El sentido originario, griego de *teoría* significa contemplar, por ejemplo, ser espectador de constelaciones de estrellas o bien, ser espectador, por ejemplo, de una partida de ajedrez o participante en una fiesta... No significa un mero *ver*, un constatar lo existente o un acumular información... No se trataría de un acto momentáneo o de un lugar donde se permanece”. Por el contrario (sentido olvidado de la *teoría* para *nosotros*, semejantes a las letras anónimas bajo las que viven los personajes de algunas novelas de Kafka) *teoría* sería un estar ahí, pero estar, de forma intensiva, *ahí*, estar por completo en el instante de vida o acción y en su interrogación. Teoría es participación, como en un ritual o ceremonia donde el presente *se abre* como espectáculo a su propio enigma. En consecuencia no se trataría en absoluto de mera abstracción o del dibujo de una conducta: “a través de la cual uno se apodera de un objeto o lo hace *disponible* a través de una explicación”. La teoría no implica descripción, argumentación técnica o racional, descubrimiento de principio, reglas o leyes, cuanto *inmersión* desde lo conocido, presuntamente conocido, en su propia extrañeza o alteridad. Unida a la participación intensiva en el momento vivido, a la curiosidad por su puesta en escena, a su carácter de imagen de nuestro propio destino en lo que se muestra circunstancial, intranscendente, la teoría se desvela en la órbita del deseo, del desear o interrogar humanos, interrogar con el cuerpo, el gesto, las manos, el propio estómago (dimensiones especialmente exploradas por el pensamiento último de F. Nietzsche, como es visible en *La genealogía de la moral* o en *El crepúsculo de los idolos*, de 1887 y 1888, respectivamente).

En un otoño lejano, en el París de 1964, J. F. Lyotard proponía la sustitución de la famosa interrogación propedéutica (preliminar, preparatoria) a la filosofía (¿Qué es filosofía?) por la activa y no esencialista “¿por qué filosofar?”, uniendo la dimensión del trabajo del pensamiento (en cualquier lenguaje) a la reunión de deseo y teoría. Lo *otro* estaría presente en quien desea o piensa (piensa a través de su deseo, en primer término, de su *deseo* de pensar, donde la elección libre y la necesidad son esenciales, como en la propia escritura o el trabajo artísticos), pero ante todo en forma de *ausencia*: “La palabra deseo –recuerda Lyotard- proviene del vocablo latino *de-siderare*, cuyo primer significado es comprobar y lamentar que las constelaciones, los *sidera*, no den señal, que los dioses no indiquen nada en los astros... La filosofía pertenece al deseo, pero ¿qué podemos decir cuando el silencio es absoluto tanto en nosotros como fuera de nosotros?... es corriente creer que primero se piensa y después se expresa lo que se ha pensado, y que eso es hablar, expresar. El pensamiento se concibe como una *sustancia* interna, oculta, de la que la palabra no sería más una sirvienta, la mensajera delegada de asuntos exteriores. Debemos liberarnos completamente de este concepto que hace del pensamiento una cosa, una *res*, de esta concepción reificante. *Pensar es ya hablar*. Todavía no pensamos si no podemos nombrar lo que pensamos. Y seguimos aún sin pensar si no somos capaces de *articular* conjuntamente lo que hemos nombrado... Cuando no encontramos las palabras, no es que sean ellas las que falten a nuestro pensamiento, es más bien nuestro pensamiento el que falta a *lo que le hace señales*”.

Pensamiento, lenguaje, deseo, ausencia, alteridad aparecen hermanados, pues *pensar*, recuerda Lyotard, desde el punto de vista de la acción (anteriormente de la participación, como mostraba Gadamer) es luchar contra lo que separa el significado del

significante, contra todo: “lo que impide al deseo tomar la palabra y con la palabra el poder... la teoría está ante todo amenazada desde el interior, por la caída en lo ya pensado, por la degeneración en lo establecido”. La filosofía o mejor, el pensamiento (en términos que no son ni cartesianos ni contenidistas), se trazaría en ese momento en que el deseo, que está en la realidad, viene a sí mismo, en ese momento en que la *carencia* se nombra y al nombrar se transforma, ya que no existe tanto el silencio absoluto (el mundo no cesa de hablarnos, aunque de forma confusa) cuanto la ausencia de oído o interés en leer las señales de universos que no consideramos ya útiles. El secuestro, en consecuencia, de la teoría por la abstracción intelectual y de la praxis por la dimensión cambiante del trabajo.

Unos años más tarde de las palabras de Lyotard, en un ensayo de título modesto (*Notas marginales sobre teoría y praxis*. 1969) T. W. Adorno afirmaba con melancolía, pero en absoluto con añoranza: “Mientras el pensamiento se restringe a la razón subjetiva, susceptible de aplicación práctica, correlativamente lo *otro*, aquello que le escapa, es asignado a una praxis cada vez más vacía de concepto y que no conoce otra medida que sí misma. Tan antinómicamente como la sociedad que lo sustenta, el espíritu burgués reúne la autonomía y la aversión pragmatista por la teoría... Debería crearse una conciencia de teoría y praxis que ni separase ambas de modo que la teoría fuese *impotente* y la praxis arbitraria, ni destruyese la teoría mediante el primado de la razón práctica... La irracionalidad siempre de nuevo emergente de la praxis anima incansablemente la ilusión de una separación absoluta de sujeto y objeto. Cuando se simula que el objeto es absolutamente inconmensurable respecto del sujeto, un ciego destino se apodera de la comunicación entre ambos... Hoy se abusa otra vez de la antítesis entre teoría y praxis para acusar a la teoría”. Esta última lectura, para Adorno, propia tanto del mundo técnico como del mundo político, y en última instancia también de los universos hedonistas, múltiples y cibernéticos del cuerpo del sujeto actual. Pero, señala Adorno, precisamente por su diferencia, la *diferencia* de la teoría con respecto a la praxis: “praxis ligada a la acción inmediata, ligada a la situación, la teoría se convierte en fuerza productiva práctica, transformadora” unida al deseo de mutación, cambio de perspectiva, comprensión compleja y no reductivista o inexistente gracias a la galería de espejos mediáticos.

La aversión a la teoría caracterizaría la debilidad de nuestra praxis plegada por la rapidez y la impaciencia de conquistas, por la confirmación multiplicada de una dimensión inexistente: nuestra propia identidad, ya que “no se puede transformar el mundo sin interpretarlo”. Aquí estamos *ahora*, en un antiguo templo en el que se pone en escena un espectáculo intencional, generado por la pregunta (una o varias, entre tantas pertinentes) donde en un pozo o un mar seco, en cualquier caso, un lecho de arena, se encuentran varados sujetos como barcos ante las tentaciones de anclarse o fijarse a las orillas más cercanas (anillas como esposas policiales). Reconociendo nuestra sed, preguntarnos en silencio, como sujetos del deseo, sujetos que piensan en consecuencia sobre el origen de su misma sed, que no pueden calmar perfumes, esencias, pócimas o sucedáneos de absoluto: la vida en cualquier caso, aunque la vida siempre esté en *otra* parte.

**Nota:** Los pasajes citados en el texto pertenecen secuencialmente a los siguientes textos: H. Blumenberg, *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría* (Valencia, Pre-textos, 2000); H. G. Gadamer, “Elogio de la teoría”, en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. (Barcelona, Península, 1993); J. F. Lyotard *¿Por qué*

*filosofar?*. *Cuatro conferencias*. (Barcelona, Paidós, 1989); T. W. Adorno, “Notas marginales sobre teoría y praxis”, en *Consignas* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973). La sugerencia de revisión de algunos escritos de Nietzsche no expuestos aquí arrancarían de la parte tercera de *La genealogía de la moral*, titulada “Los ideales ascéticos” y se ampliaría a ciertos pasajes del *Crepúsculo de los ídolos*, especialmente los titulados “El problema de Sócrates”, “La razón en filosofía” e “Incursiones de un intempestivo”. Las sentencias citadas de Epicuro pertenecen a Epicuro, *Obras completas*, edición de José Vara (Madrid, Cátedra, 6ª ed., 2005)