

## Cuestión de hospitalidad. Filosofía para quien corresponda\*

**Sergio Espinosa Proa**  
Universidad Autónoma de Zacatecas

### UNO

Mi primer propósito es decir algo accesible sin abandonar ninguna exigencia. En particular: decir algo "filosófico" para no especialistas. Concederé que este es un buen comienzo. Tenemos, de golpe, un retrato de familia relativamente compacto y completo. Tenemos, desfilando casi por mera coincidencia, a lo primero, al propósito, al decir, a lo accesible, a la exigencia, al abandono, a lo particular, a la especialización. Cada una de estas cosas es, por derecho propio, un tema que interesa a la filosofía. Y esto, sin decir todavía nada del "mío", del "sin", del "algo", del "ninguna", del "para", del "no", del "en". Apenas iniciamos y ya hay muchísimo trabajo. Empecemos afirmando pues que, para la mirada o para la actividad filosófica, no hay palabra inocente, ni gratuita, ni indiferente. Claro que algunas palabras miden o pesan o cantan o huelen más que otras. Hay palabras tiasas y las hay elásticas, duras y blandas, hirvientes y heladas, vivas y moribundas, palabras-cable, palabras-tache, palabras-enchufe, palabras-moneda, palabras-etiqueta, palabras-llavero, palabras-apagador, palabras-punto-muerto, palabras-motor, palabras-dinamita, palabras luz y palabras penumbra, malas y buenas palabras, palabras necias y oídos sordos. Por supuesto, hay palabras en extremo inteligentes, a las que con frecuencia les faltan orejas sensibles.

En su extenso fluir histórico, la filosofía ha inventado una enorme cantidad de palabras porque las que encontraba no le servían o le servían mal o le salían traicioneras y ladinas. Se ha dotado a sí misma de un lenguaje que, lástima, casi ha llegado a ser privado. Quien por casualidad haya escuchado o leído alguna vez a algún filósofo sabrá de inmediato a qué me refiero. Palabras nuevas, o también palabras viejas que se llenan con contenidos nuevos. Combinaciones de palabras que no le servían para nada a la gente, hablando en general, pero que han llegado a serles indispensables a los filósofos, que todavía no sabemos hasta qué punto son como la gente "en general".

Tracemos enseguida, a título de anzuelo, una proposición. Una sutil violencia, la violencia del lenguaje que se adivina a sí mismo como una sutilísima violencia, recorre todo el fracturado y arrugado y perforado y ya en grandes porciones despoblado territorio de la filosofía.

Decir algo accesible sin abandonar ninguna exigencia. Esto seguramente es más difícil que decir algo inaccesible abandonando toda exigencia. Abundan, por desgracia, los ejemplares que sucumben a semejante tentación. Les pido entonces que permanezcamos alertas.

Vamos a tratar de seleccionar, en principio, algunas palabras especialmente importantes, o especialmente decisivas, para esta ocupación siempre familiar pero siempre un poco rarita que es la filosofía. Quizá al final sólo nos quedemos con un par de ellas. Consignemos, por lo pronto, que casi todos los libros de filosofía comienzan precisamente con el análisis de esta palabra: *filosofía*. Pero antes de que esta palabra

---

\* Este texto fue escrito para el *Ciclo de Conferencias sobre el Género Filosófico* del Instituto Estatal de Cultura de Guanajuato, a fin de exponerse sucesivamente los días 27, 28 y 29 de junio de 2002 en las ciudades de Irapuato, León, San Miguel de Allende, Celaya y Guanajuato. Vaya mi más sincera y cálida gratitud a Lourdes Báez por la amabilidad de esta singular invitación.

entrara en escena, otras palabras o frases un poco extrañas ya estaban circulando por ahí. Si a Tales, nacido en Mileto hace más de veintiséis centurias, se le hubiese preguntado qué cosas estaba diciendo, diría cualquier cosa menos que sus palabras eran “filosóficas”. La palabra *filosofía* no es la primera —ni será la última— palabra de la filosofía. El adjetivo de “filósofo” lo recibiría Tales viniendo del futuro. Esto significa que la palabra *filosofía* se acuñó algún tiempo después de que la cosa estuviera en marcha.

Además, en el mero comienzo de este largo y sinuoso camino, de esta cosa que “está en marcha”, “filósofo” no era eso que hoy estamos acostumbrados a reconocer con tal apelativo. En el comienzo, el filósofo era alguien que *sabía contar*. Pero no los números, no las cuentas, sino *lo que había pasado*. Alguien que sabía hacer una narración, mas no cualquier narración. Relatos había miles y la gente los disfrutaba o los sufría sin necesidad de distinguir entre eso que ahora separamos con regular nitidez o bien como ficción o bien como realidad. El filósofo no estaba versado en lo que un poco más tarde se llamarán mitos, sino que hacía relatos *verosímiles*. Se da allí un imperceptible giro que deja las narraciones para ser reemplazadas por eso que los romanos, muchos siglos después, y traduciendo del griego, llamarán “conceptos”. Con el filósofo comenzó, entre otras muchas cosas, lo que también andando el tiempo se reconocerá como “la Historia”. El *istor*, el testigo, no sólo se conformaba con recitar — con cantar— las historias que de antaño se sabían y repetían; era, para usar una vez más términos que no existían entonces, una especie de reportero, un “investigador”, es decir, literalmente, un tipo que andaba *entre vestigios* para ver si se podían reconstruir como habían sido en su origen.

Pero “filosofía”, según hemos adelantado, es una palabra tardía. No la inventa el primer filósofo, quizá porque al primero o a los primeros de ellos les llamaba más la atención pensar y saber que bautizarse. Pensar y saber *de nuevo*. *Filosofía* es una palabra que ensambla y patenta Platón, nacido casi doscientos años después de Tales. Ahora bien, para ensamblar tan decisiva y fértil palabra, Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, tiene que inventar o reinventar otras dos enormísimas palabras: a saber, *la Idea* y *el Ser*. Palabras tan grandes, tan “naturales”, que nos cuesta trabajo imaginar un mundo desprovisto de ellas. Cuesta trabajo *formarse una idea* de *lo que sería* el mundo antes o en ausencia de estas palabras. Observemos hasta qué grado estos términos sostienen hasta la fecha nuestro propio lenguaje, y con él a nuestro pensamiento. La Idea, el Ser — y la Verdad. Estas tres voces están profundamente emparentadas y forman un poderoso conjunto mental (no sólo mental, según veremos).

A fin de continuar volvamos otra vez al inicio, del que, con suerte, es posible que no salgamos jamás. La filosofía, de principio a fin, es un lenguaje, un modo de hablar y de escribir — en consecuencia, un *modo de pensar*. ¿Qué tiene de especial? Si miramos con atención, la filosofía es también, o desde luego, y antes de plantear su diferencia específica respecto de otros discursos, un *modo de respirar*. Sí, de respirar. Muy recientemente, Jean Pierre Faye ha indicado esta proximidad: “En este espacio”, dice refiriéndose al espacio herético y paradójico que es la filosofía, “aprendemos a respirar mejor”<sup>1</sup>. Un espacio en el que se aprende algo, un territorio —esta palabra, se comprenderá, es ambigua— en donde se aprende a respirar, a respirar *mejor*. ¿En qué sentido? La filosofía es una atmósfera (más) respirable que otras en la medida en que se encuentra por encima de la tierra, es decir, menos metafóricamente, por enci-

---

<sup>1</sup> Cf. Jean Pierre Faye, *¿Qué es la filosofía?*, Ediciones del Serbal, tr. J. C. García-Borrón, Barcelona, 1998, p. 11. Es Nietzsche quien advirtió que el verbo “ser”, o, más bien, la expresión “yo soy”, *eimi* en griego, significaba *respirar*. J. P. Faye rastrea esta palabra y llega hasta el sánscrito, al núcleo del brahmanismo.

ma de nuestros apegos a lo particular. Por encima de las naciones, por encima de las patrias, por encima de la naturaleza.

Por encima de mí, de ti y de todos nosotros.

Creo que este movimiento de des-territorialización, de des-arraigo, de des-apego a lo que conforma “naturalmente” el mundo, mi mundo o tu mundo o nuestro mundo, es lo que podemos comenzar a admitir como el rasgo básico y más general de la filosofía.

Por lo mismo, estamos ante un modo de hablar y de pensar, un modo de ser y de vivir, un modo de escribir y de respirar, que tiene que ver directamente con la herejía y con la paradoja. Tiene que ver con el recommienzo interminable. Herético, pues es un espacio de libre elección; paradójico, pues escapándose del horizonte de la opinión y del “se dice por ahí” —de la *doxa*— nunca llega a puerto seguro. Esto quizá puede ser triste —que lo universal nunca llegue a ser “toda” la verdad—, pero es también —ahí la paradoja— la condición que permite simplemente seguir respirando.

La filosofía, es decir, si es filosofía, está siempre comenzando. Ella es el recomenzar mismo. Seguramente querría concluir, pero no sabe cómo, o más bien no puede. No puede concluir, no puede ser definitiva. No puede cerrar lo que ella misma abre. En esto es parecida a la música. Hay obras redondas, dramáticamente redondas como lo son las misas, o algunas óperas. Pero la obra más redonda y más acabada y más perfecta, si cabe el epíteto, no podría abolir o agotar o secar a la música. La música, como el pensamiento, es infinita. A pesar de los intentos muchas veces heroicos o exasperantes de sus constructores, o, peor, de sus administradores. También en eso se parece a la poesía: no hay poema que, por más que quiera, por más que queramos, por más prodigioso que sea, *termine* con la poesía.

El fin de la filosofía, como el de la música o el de la poesía, es el mismo: comenzar.

Comenzar a pensar, añadiríamos ahora. Pero concedamos, en honor a la prudencia, que en el pensamiento no lleva demasiada ventaja la filosofía sobre la música o la poesía. Decir que en la filosofía priva el pensamiento y en las artes la sensibilidad o, con una palabra aun más fea, la “intuición”, es caer en un agujerito en el que caen y siguen cayendo demasiados. La filosofía, la música y la poesía son maneras muy especiales de formular preguntas y de proponer respuestas. Las respuestas, extrañamente, guardan en todas estas modalidades del pensamiento una singular asimetría respecto de las preguntas. Estas respuestas, por maravillosas, por consistentes, por convincentes, por poderosas que lleguen a ser, nunca encuentran el poder de clausurar o tapiar la interrogación de la que han emergido. Al contrario, una respuesta poderosa es aquella capaz de abrir el pensamiento, de arrojarlo en su desnudez esencial al espacio de la pregunta. *Eso* es lo que yo entiendo por *respirar*.

Pero, ¿cómo se aprende a respirar? ¿No es, respirar, precisamente, lo más natural del mundo? ¿Alguien enseña a respirar a los árboles, a las bacterias, a los escorpiones? ¿No son ellos los que nos enseñan a respirar a nosotros? ¿No es eso *mismo* que en todo respira *lo que* en cada uno de nosotros, humanos, también respira?

Seguramente es muy temprano, o más bien no hay tiempo para abordar de frente estas cuestiones. Demos entonces el rodeo de la filosofía, es decir, de su historia. Una historia que, por lo demás, no es posible contar, una historia que, olvidémonos por un momento de las *historias* de la filosofía que atestan las bibliotecas y las librerías, *nadie* puede contar. Es decir, que *cualquiera* podría contar. Paradoja notable: la filosofía es su propia historia, pero esa historia no puede contarse de la manera en que la filosofía lo demandaría. Pasó muchísimo tiempo hasta que Hegel, en el siglo XIX, ensayaría una historia eminentemente filosófica de la filosofía. Pero esa historia sigue siendo *una* historia, y después de Hegel siguen, contra él o con él, articulándose otras maneras de contar el cuento, con frecuencia fabuloso. ¿Significa esto que no hay una

historia “objetiva” de la filosofía? La habría, y esto no es por completo seguro, si permaneciéramos en una dimensión exclusivamente cronológica. Sin duda, disponemos de un registro, de un catastro, de una biblioteca filosófica en el sentido material y documental del término.

Pero hacer la historia de la filosofía es *hacer filosofía*, y así todo se complica. Claro que no en virtud de que este “hacer filosofía” sea lo mismo que reconstruir subjetivamente todo este tiempo y resucitar todas estas obras que conforman una herencia en gran medida inmanejable, sino porque “hacer filosofía” es siempre *reescribir* la historia misma de eso que se llama filosofía.

Reinventarla, lo que no equivale a conceder que esto se haga arbitraria e indisciplinadamente, según lo que al sujeto se le venga en gana. Reinventar la historia de la filosofía, hacer filosofía, es aplicarse a lo que en ella emerge una y otra vez como un fondo que no termina por ser filosofía.

Y aquí la cosa se comienza a poner más misteriosa. Porque la palabra más misteriosa de la filosofía es justamente la más común, la más natural, la más neutra, esa sin la cual ni siquiera estaríamos en condiciones de poder hablar, o de movernos, o de darnos a entender: la palabra *ser*. Una palabra-cable y una palabra-enchufe. Un fuego helado. Aristóteles decía, a mediados del siglo IV a. C.: “Cuanto hay de ser, tanto hay de verdad”<sup>2</sup>. Dosmil años después, Descartes añadiría: “Yo soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente”<sup>3</sup>. Pero Kant va a acotar, y a desengañarnos, una centuria más tarde: “El ‘yo pienso’ acompaña en efecto todos mis pensamientos, y en la proposición ‘yo pienso’ yo soy el ser mismo — pero de este ser nada me es dado por ello al pensamiento”<sup>4</sup>. *Yo soy el ser mismo*, pero el ser mismo no por ello se abre al pensamiento, a *mi* pensamiento.

Proposición verdaderamente paradójica, o extraña, o inagotable, es decir: proposición filosófica.

El Ser, palabra constituyente de la escritura filosófica, no es, sin embargo, una palabra que detente en propiedad y que administre en exclusividad la escritura filosófica. En la palabra **Ser** asoma algo que *no* es filosofía, que quizá ni siquiera es pensamiento. Podemos generalizar: en toda palabra constituyente del discurso filosófico asoma algo que no es filosofía, algo que la filosofía ignora y anda buscando siempre desde el principio. Sin cesar, en continuo recomienzo, en perpetua reinención. Comprendámonos: que esto escape o eluda o se sustraiga a la escritura filosófica es lo esencial de la filosofía: si todo cupiera y se agotara en ella, si eso que se busca quedara adherido sin residuos a la palabra filosófica, a su modo de discurrir, a su visión, estaríamos ya en otro espacio. Quizá no en el espacio del mito, pero sí en el de la religión, en el de la religión *revelada*. En un área de dogmas, de doctrinas, en el aroma de las verdades inobjectables.

Un espacio, una atmósfera, me parece a mí, particularmente difícil de respirar.

La filosofía es una escritura tan madura y a la vez tan vulnerable, tan segura y tan insegura de sí, que, en sus mejores momentos, nos empuja a pensar en la infancia. Un sofista como Calicles pudo reprochar a Sócrates que se ocupara “todavía” de la filosofía, esa “ocupación digna de un niño”<sup>5</sup>. Cierto, pero de un niño que en cualquier caso *no teme* ser un niño, un niño que en su desamparo no necesita el cobijo de un relato o de una fábula en donde todo se le ofrezca previamente preguntado y persuasiva, o, más bien, indiscutiblemente resuelto y puesto a salvo. ¿Es a una infancia asustadiza y menesterosa a lo que apunta o en la que se solaza el preguntar filosófi-

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II, 993, b 30

<sup>3</sup> Cf. René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II.

<sup>4</sup> Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental.

<sup>5</sup> Cf. Platón, *Gorgias*, 484 c. Calicles opina incluso que un hombre mayor que insista en la filosofía debería ser azotado. (tr. de J. Calonge, Gredos, Madrid, 2000).

co? Posiblemente sí, pero a una infancia que ninguna fórmula podría consolar o distraer o satisfacer de una vez por todas.

Recordémoslo: lo único que, en principio y por principio, sabe el filósofo, y esto sin duda puede mover a risa, es que no sabe nada<sup>6</sup>.

Sabiduría en torno al no-saber. Sabe, al fin, que eso que designa la palabra *Ser no cabe* en todo su saber. ¿Nunca? ¿Hay por ventura una asimetría entre el pensamiento y el saber, o entre el saber, el pensamiento y el Ser? Tengo para mí que todo el encanto de la filosofía, todo su interés, todo su misterio, todo su poder de seducción, reposa de manera fundamental en esta asimetría, en esta incongruencia originaria. Por eso se llama *filosofía*, y no *sofía a secas*. El saber del no-saber suscita o se despliega en un sentimiento increíblemente dulce e increíblemente frágil, en el amor, en la amistad. En la amistad el secreto se guarda. En la amistad no se responde, se corresponde. Amistad por un modo de decir, por un modo de escribir, por un modo de pensar, en donde el Ser apenas asoma y apenas huye, donde el Ser muestra ante todo su modo de escapar y, diría Heidegger, su forma de ocultarse.

Por eso es respirable su aire. No está encerrada, la filosofía, en un claustro, o en un templo. Eso, vaya desgracia, le ocurrirá después, y comprobemos que aun no sale del todo de semejante destino funesto. Ella está, en el comienzo, expuesta, desprotegida, vulnerable, en el ágora, a la vista de todos, a solas, precaria y vertiginosa, a cielo abierto. Pero, ¿que es lo que ella muestra, lo que en ella, al retraerse, se muestra? ¿Qué ocurre con ello?

Lo que hace es, como en la música, como en la poesía, podríamos decirlo así, *restituirle su infinito* al pensamiento.

Porque, vamos un poco más deprisa, en la palabra filosófica se muestra quizá que hay en el pensamiento algo que no es o que no pertenece del todo al lenguaje. Esto se da a ver *a través* de esa palabra extraña, intraducible o muchas veces traducible, esa palabra inventada o reinventada por la filosofía que es la palabra *logos*. La *razón común*, allí donde está el pensamiento y el lenguaje, pero donde éste *no pertenece a nadie en particular*. En la dimensión del *logos* cada persona, cada dialogante, está como suspendido. Su particularidad no simplemente desaparece: no, está *en suspenso*. En el *logos* compartimos lo que no somos. Lo que no somos *en particular*. Pero, entonces, y si esto es correcto, en el *logos* transparece, asoma un lenguaje que no está allí para ponernos en común, un lenguaje que no es un medio de comunicación, un *no lenguaje*, eso que ningún lenguaje, ninguna palabra, alcanza a designar y a pronunciar. En la telaraña del *logos* no queda atrapado e inmóvil eso que las palabras testaruda e inútilmente quisieran capturar.

En la brillante telaraña del *logos* se muestra solamente que el Ser escapa de y se resiste a la palabra.

## DOS

Mi propósito era y sigue siendo decir algo accesible sin aflojar innecesariamente la tensión o la exigencia propia del discurso. Pero la filosofía no ha resultado, después de todo lo que hasta aquí hemos dicho, un terreno de fácil acceso. Mas, démonos cuenta, no porque su lenguaje sea en sí mismo inaccesible, o porque sus palabras y conceptos sólo podría comprenderlas alguien de vastísima erudición y privile-

---

<sup>6</sup> Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 21 d. Allí el filósofo se compara con otros sabios: "Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo". (tr. de J. Calonge, Gredos, Madrid, 2000).

giada memoria que conociera al derecho y al revés toda su historia. Esto último es una exigencia básica, no basta con hacerse el disimulado, pero tampoco es suficiente, porque la dificultad de la filosofía anda en realidad por otro lado. La dificultad o la inaccesibilidad que ella plantea no es en absoluto de naturaleza técnica.

En primer lugar, la filosofía resulta relativamente inaccesible desde el momento en que entendemos y nos hacemos cargo de que no se trata de “entrar” a ella, como si la filosofía fuera un castillo edificado en lugares remotos, o un tesoro escondido en algún acantilado al abrigo de los curiosos y de los frívolos y de los ladrones. Por el contrario, la inaccesibilidad de la filosofía consiste en que estamos tan dentro de ella, y determina de un modo tan profundo y tan íntimo nuestras palabras, nuestras expectativas y nuestras reacciones, que difícilmente podemos advertirlo. Sólo cuando el pez salta por accidente fuera del agua podría percatarse de que, en cuanto tal, el agua existe.

Eso por una parte. Pero hay, según apuntábamos un instante atrás, otra cosa más grave. La filosofía nos enseña además, desde el principio, que efectivamente hay —para mí, para ti, para nosotros— algo inaccesible. Algo hacia lo cual el lenguaje y el pensamiento simplemente no encuentran vía de acceso. Algo que, para enseguida atajar el declive romántico, tampoco es accesible a los “sentimientos”. Algo que, vamos, ni siquiera es “algo”. Eso, por extraño que suene, eso dice la palabra filosófica por excelencia, la palabra “Ser”. Estamos entonces ante una palabra horadada, una palabra-caverna, una palabra doble o cuádruple o más bien múltiple, una palabra que deja ver a trasluz que no todo en ella puede salir a la luz del día.

Una palabra que dice la imposibilidad de la palabra.

Pues bien, la historia de la filosofía puede ser relatada desde un punto de vista relativamente elevado y de aceptable alcance si se observan las metamorfosis, los enfriamientos, las desviaciones, los compromisos, las derivaciones, las cristalizaciones, los silencios, las traiciones, los olvidos, las institucionalizaciones y los abandonos de esta palabra al mismo tiempo mayestática y miserable, signo de todo nuestro poder y cifra de toda nuestra impotencia.

En este aspecto concreto es posible el acuerdo. La filosofía es un punto de mira, una perspectiva abierta al mundo, una *vía* —eso significa en castellano, es decir, en latín, la palabra griega *méthodos*— que promete llegar y llevar al entendimiento al corazón de todo lo que es. No de esto o de aquello, no de esto con exclusión de aquello. Vía de conexión con *lo que hay de común* entre todo lo que aparece — y desaparece. A lo que apunta es a una —quizá más deseada que adivinada, más querida que supuesta— *pauta o línea de conexión* entre todo lo que aparece en el cerco de la conciencia. Que aparece en el horizonte del lenguaje, pero también en el de la sensibilidad descodificada y salvaje. Digámoslo así: la filosofía busca *la raíz común* de esta infinita e imparable proliferación, de este polen de cosas y de palabras y de combinaciones entre ellas.

La filosofía *necesita ver* eso que conecta y hace o torna común a toda esa multiplicidad que se ofrece a nuestros sentidos, a nuestra imaginación, a nuestra inteligencia. Su impulso, irónico y parsimonioso, y, según hemos reconocido, siempre recomenzante, es ciertamente penetrante, pero en su límite, en su extremo más lúcido, sólo sabe admitir que *no todo es visible*. Eso dice, casi en un susurro, casi suspirando, inaudible y engañosa, la palabra Ser. Que no todo sea visible equivale a percatarse de que no todo *está presente*. En la palabra Ser decimos que no todo comienza y termina en aquello que se presenta y comparece ante cada uno de nosotros. El Ser no es una Cosa, el Ser no es “algo”. En el Ser habita, insiste, resiste también lo que no está, lo que consiste en extinguirse y trazar una retirada.

Con esta palabra decimos, en consecuencia, que la verdad no es ni solamente ni ante todo una proposición; ni una sola ni todo el conjunto de ellas. Observemos, de paso, que muchos filósofos han pasado toda su vida esforzándose en demostrar lo

contrario. La verdad, por expresarlo en un tono ligeramente más técnico, es menos una co-incidencia o una adecuación que una experiencia, una experiencia precisamente anterior a la división del mundo en sujetos y objetos, en esos polos cuya coincidencia o adecuación se busca fijar y asegurar. La verdad consiste, antes de ser un enunciado correcto sobre cosas o estados de cosas, en que *es posible* —entre otras infinitas posibilidades— que se den los sujetos y los objetos, que se constituyan a sí mismos en el paso de baile o, mejor dicho, en la operación que hace de un hombre un sujeto, que lo reduce a esa figura y a ese tamaño, y de todo el mundo un mundo de objetos, objetos *por conocer* y también *por sujetar*.

Esta reducción, que ocurre en el terreno mismo de la filosofía, es dramática. Es un drama en toda la extensión de la palabra. Para el sujeto, es decir, para esa sustancia pensante que desde Descartes acompaña prácticamente a todo el discurso filosófico, el universo no es ya el ámbito abierto, inmenso y peligroso, en el que simplemente se habita, sino un *material de escenificación*. El universo llega a ser en este movimiento, en esta operación, una *representación* del ser, una representación —en el sentido teatral— que se monta en escena para disfrute del sujeto. El mundo moderno —un mundo que se abre paso y va despuntando ya en medio de la más anciana antigüedad— reposa por entero en esta necesidad de hacer del Ser un espectáculo, un espectáculo destinado a satisfacer las exigencias y las expectativas del sujeto.

Este movimiento se deja ver desde el mismo inicio y a todo lo ancho de esta curiosísima ocupación llamada filosofía. Que el Ser quepa en el Decir, tal es el ensueño, tal es el empeño. Pero, ¿es eso posible? ¿Es, pretensión semejante, no ya posible, sino *sensata*? La filosofía se nos muestra ahora como ese interminable desciframiento del acceso, del acceso a lo verdadero, del Ser como Verdad. Los mitos dicen —y no dicen— lo que es, y lo que fue, y lo que va a seguir siendo. La religión lo dice todavía más fuerte, pues ha decidido que la verdad no destruye sino que libera. Libera ¿a quién, de qué? Libera al sujeto, es decir, al alma, de su muerte. Este es el nervio esencial de toda religión. Por eso necesita una Verdad más potente que el Ser. Por eso necesita a ese Ser Verdadero, soporte de todo y de todos, garante del alma y del mundo, que se llama Dios. Pero la filosofía es en tal respecto un poco más necia, aunque también un mucho más valiente. Ella quiere al Ser, está como perdidamente enamorada del Ser.

Y decir que el Ser es (como) Dios es, con perdón, como perderle un poco el respeto.

En este sentido, la filosofía no puede escurrir el bulto, no del todo. ¿Y si el Ser de plano *no cabe* en el Decir? ¿La filosofía sería tiempo inútilmente perdido? Bueno, posiblemente, pero, ¿no quería decir eso mismo Sócrates con el reconocimiento irónico de su abismal no-saber? El no-saber sería no sólo el punto de arranque, sino el final y el trayecto todo del pensamiento, del pensamiento en su registro o en su querencia filosófica. Lo *alógon* alojado, hospedado en las arterias del *lógos*. Pensar, desde este ángulo, desde este talante, es en primer y en último lugar, como se anunciaba ya desde el rótulo de esta charla, *cuestión de hospitalidad*.

A ver si puedo decirlo de una mejor manera. El Ser no está dicho en las palabras, ni contenido en ellas, el Ser no se dice —con el permiso de Aristóteles y de Heidegger— de “muchas maneras”. Más bien, como decía Heráclito, “el ser es tan poco como la nada”. Por eso no está dicho, está *hospedado* en el decir. Es un huésped de la palabra, y un huésped inquietante. Oscuro, esquivo, generoso, indiferente, silencioso, propicio, impredecible. Libre. No subsiste en una *libertad bajo palabra*, según el hermoso título del poema de Octavio Paz, sino que es y permanece *libre en el corazón de la palabra*.

El sujeto y el objeto hacen su entrada en escena cuando del Ser sólo va a importar mantenerlo quieto y a la vista, obediente y a la mano. Cuando predomine el impulso del hombre a ver en el Ser una garantía y una fianza para el alma, para *su* alma.

Al vencer este impulso, la filosofía se para y se desliza hacia la religión. Vuelve a delinear fábulas en torno de esta palabra siempre en retirada de la palabra. Se produce entonces una especie de estremecimiento del lenguaje. Del lenguaje se apaga poco a poco ese resplandor de lo que no es lenguaje. Se ha expulsado al Ser al tratar de cobrarle la renta.

Veámoslo más de cerca. Cuando Descartes establece su *yo pienso* sucede algo fantástico y descomunal. Tendrá que llegar Kant y corregir —a su modo— el despropósito. Porque cuando decimos *yo pienso* nos da por aceptar, con total naturalidad, que “yo” es el sujeto y “pienso” el atributo. Bien, lo filosófico del asunto está en darnos cuenta de que no ocurre en absoluto esta atribución. Pensar no es propiedad ni atributo de un yo. Si algo *no puede hacer el yo* — eso es pensar. Muy próximo a nosotros, Maurice Blanchot ya había indicado el contrasentido. *Yo pienso* es tan absurdo —aunque tan natural— como declarar *yo sueño*. No, “yo” no sueña —es la noche la que sueña en mí, escribía Blanchot— y, tampoco, “yo” no piensa. *Es el logos* el que piensa en mí, habría dicho, en el alba de este día que ilumina la palabra filosofía, el oscuro Heráclito.

Porque el *logos* no es, lo hemos adelantado, propiedad de nadie, de ningún sujeto en particular. El *logos* no es como el patio de mi casa. Fuera de bromas: yo no soy dueño de mis palabras, y tampoco ustedes, ninguno de entre nosotros. Nadie, ni siquiera Dios (“Dios” es la palabra que cierra desde dentro y mantiene enclaustrada a la esfera del *logos*). ¿Qué es el *logos* entonces? ¿No podría ser “...ese dulce ser intermediario entre cuerpo y espíritu” del que, en diálogo con Clara, hablaba Schelling? ¿Dulce? Sostengamos un momento esta palabra. El nexos entre el cuerpo y el espíritu conserva algo que, por hipótesis, sólo afectaría al cuerpo. Lo dulce —o lo amargo— lo experimenta el cuerpo, en particular el sentido del gusto. Lo dulce no puede verse —podemos ver *un* dulce, pero no *lo* dulce—, ni tocarse, ni escucharse (dejemos de lado las empalagosidades de la *new age*), quizá sólo olerse. ¿Lo podría distinguir, lo podría *gustar* el espíritu? Tendríamos que entender a qué se refiere Schelling cuando designa esa zona intermediaria entre el cuerpo y el espíritu. Podríamos aguzar nuestro espíritu de sospecha y decidir que “espíritu” es una palabra-patraña, un ente fabuloso como lo son los dragones marinos, las sirenas de Estigia y las almas en pena. A lo mejor es como un peje-lagarto.

Fuera de bromas: el espíritu, en cualquier caso, no es “personal”. En eso se distingue nítidamente del alma. Quizá desde Pitágoras el alma disponga de un cuerpo, pero el espíritu es un término que la tradición reserva para esa especie de retorno a la vida una vez que las fuerzas del cuerpo se han extinguido. El espíritu, según lo ha explicado Hegel a plenitud, y siguiendo paso a paso la enseñanza de los Evangelios, es *la comunidad*. El espíritu —volvemos al comienzo— es aquello que, entre los hombres, *podemos poner en común*. El espíritu es, pues, el *nosotros*. ¿Es entonces el *logos* —la palabra dialogada— esa dulzura que nos lleva desde la particularidad del cuerpo hasta la comunidad universal del nosotros?

Demasiado dulce, para mi gusto. Aunque el más sano sentido común y por más que multitud de amables y educadas filosofías lo imaginen, el *logos* no es el medio de la comprensión mutua y de la comunicación entre semejantes. Sin duda, sirve para eso, pero el *logos* no se agota ni se cumple en semejante servicio. Está en obra allí una reducción como la que advertíamos ya en el paso del hombre al sujeto y del mundo al objeto. El *logos*, para decirlo fuerte, *no está en nuestro poder*. Ni del “yo” ni del “nosotros”. Tampoco, válganos Dios, en poder del infinito “Él”. No es un plegamiento de la voluntad. No está a disposición del sujeto. Está *en medio*, no es un medio, o un instrumento, o un útil. Es como el *ruido de fondo* que se emite desde un inicio que nunca inicia y desde un signo que nada significa.

Y justamente al abrirse y cerrarse con esta oscura luminosidad, en el *logos* transparece la presencia-ausencia de ese huésped que no es ni dulce ni es amargo ni



es favorable ni es desfavorable ni es bueno ni es malo y que la tradición filosófica ha nombrado con la palabra Ser.

Me aproximo al término de la exposición. La palabra Ser, ese “objeto” de la filosofía que es más bien como su gozne o su pivote, esa palabra que, en rigor, *nunca designa un objeto* (y, por lo tanto, *tampoco un sujeto*), dice precisamente la proximidad con el fin, con el término de toda exposición. Dice su límite, el límite de lo que puede estar o quedar expuesto, es decir, el límite de lo que puede ser nombrado. Dice, de una manera ciertamente inquietante, tan inquietante que no puede dejar de impulsar y despedir y desbarrancar al pensamiento, la finitud de la *razón común*, la finitud del *logos*, la patraña de todo Yo, la confabulación de todo Nosotros; dice eso que resume y en lo que se abisma todo lo anterior, a saber, *la muerte de Dios*. “Pensar la muerte de Dios y la marcha de los dioses”, escribe Jean Christophe Bailly, para comenzar a concluir filosóficamente con la palabra del otro, “no es tanto pensar en él o en ellos y en nosotros, como abrirse a lo que no es ni él, ni ellos, ni nosotros; a lo que no es de él, ni de ellos, ni de nosotros y que sin embargo nos acoge: a nosotros, vivos, y a él o a ellos, muertos”<sup>7</sup>. A nosotros, que ahora vivimos, pero que, antes y después de esta vida, del ser no teníamos ni tendremos ni su más tenue aroma.

La filosofía, habíamos propuesto, y recordemos aquí a Anaxímenes, para quien “el principio es el aire y el infinito”, es una cuestión de atmósferas, una suerte de respiración. Ahora añadimos: sólo es respirable el aire que *no hemos ya* respirado. Que ni yo, ni tú, ni nosotros, ni Él, han ya respirado y enrarecido. El Ser, alojado en el *logos*, permite la ventilación, la descodificación, la traducción, la diseminación, la inlausurabilidad del lenguaje. Espacio profundo y relampagueante y sin mácula. Campo de la admiración y no de la administración, superficie de la hospitalidad y no del dominio o de la conquista. Espacio verdaderamente inter-medio, abertura impalpable e inapropiable.

Hacia esta vertiginosa *claridad desierta*, como diría José Bergamín, hacia esta desasosegante *verdad del exterior absoluto*, como diría Fernando Pessoa, poetas ambos, pensadores ambos, se encamina todo el camino que despliega, una y otra vez, *time after time*, tiempo después del tiempo, la interrogación y el asombro siempre infantil, siempre irónico y siempre también un poco tardío de la filosofía.

---

<sup>7</sup> Cf. Jean Christophe Bailly, *Adiós. Ensayo sobre la muerte de los dioses*, JGH editores, México, 1998, p. 24