

La imposibilidad del pensamiento y su polaridad

Randy R. J. Haymal
Universidad Nacional de Río Cuarto

I

Podríamos decir que el limen de la razón según la tradición historiográfica nace en su diferenciación con su otro, que sería el mito. El cual, se concibe como "la lengua y el habla de las cosas mismas que se manifiestan; es la comunicación propia de las cosas: no dice la apariencia ni el aspecto de las cosas, sino que en él habla el ritmo, resuena la música de las cosas"¹. El mito da cuenta de una fundación, en las liturgias de los ritos, al iniciado se le revelan las razones de los comportamientos sociales establecidos. José Luis Pardo tomando a Lévy-Bruhl, expone, como una de las características principales del mito, la indiscernibilidad de la pregunta y la respuesta. Cuando se dice que el mito revela las razones que fundan la sociedad, estas razones no son reacciones secundarias frente a un problema o pregunta planteada con anterioridad; sino que el mito contiene en un mismo acto la pregunta y la respuesta. No hay lugar al vacío que produce una pregunta sin respuesta o un problema sin solución, ya que podría producirse una "quebra o una grieta en la que podría instalarse la abertura del no-saber que impulsa el movimiento hacia la verdad, característico de la razón."²

Para Pardo el mito da cuenta de una escisión del ser; en el prístino origen de los tiempos el todo indiferenciado se diferencia, produciendo la tierra, al cielo, a la mujer, al hombre, a la noche y al día. Al ser origen de los tiempos, el relato no da cuenta de un hecho pasado, de un suceso, sino de un hecho atemporal que produce el tiempo mismo. "Sin embargo, y aunque en el fundamento mismo de las sociedades sin tradición escrita se instale este saber misterioso y premonitorio de la diferencia, tales sociedades se piensan a sí mismas como grupos sin fisura, no escindidos, y ello porque toda su organización cultural es un combate encarnizado contra la diferencia, contra la manifestación de la diferencia (es también por ello por lo que no sienten ninguna necesidad de metafísica)"³. No obstante, frente al desgarramiento de la diferencia, el mito opera produciendo la unidad, este eterno retorno de lo

¹ Jean-Luc, Nancy, *La comunidad inoperante*, Santiago de Universidad ARCIS, Chile, 2000, p. 60.

² J., L., Pardo, *La Metafísica*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 40.

³ Ídem, p.42.

mismo sana al ser, produce cohesión social. El ritual como actualización de la historia, una historia que no varía, una sociedad que no es sensible a las diferencias, diferencias no audibles ni inscriptas, tiempo invariable, es la misma historia la que se repite eternamente. Obviamente, es imposible, para nosotros, sujetos de la mentada *posmodernidad*, que la historia no varíe, es decir, que las palabras utilizadas todo el tiempo sean las mismas, o que el olvido no las haya penetrado; pero el poderío del mito, radica justamente en hacer insensibles estas diferencias.

Conford en su libro: *De la religión a la Filosofía*, muestra cómo la filosofía griega hunde sus raíces en el pensamiento mítico-religioso. Esta genealogía del pensamiento, que el autor teje, tiene como tesis mayor el comprobar como ciertos temas –Dios, alma, destino, ley- pertenecen a la herencia que le ha dejado la religión a la filosofía, determinando los principales senderos por los cuales, ésta, se ha dado a transitar. Empero, la pauta que da a entender que los primeros filósofos ya no viven en el mito es que este requiere ser interpretado; justamente siendo el mito aquello que no requiere de una explicación, sino que él mismo es la explicación. A pesar, de que carezca de verdad directamente, esto no quiere decir que indirectamente, mediante la interpretación a ésta no se la logre develar. Si bien los griegos no han roto sus lazos del todo con la mitología, no hay duda de que se encuentran en un espacio temporal lejano, lo cual implica la profunda necesidad de recurrir a la interpretación para poder recoger esa tradición con sentido. Este cambio, tiene como principal factor la invención de la escritura, es la escritura la que hace audibles las diferencias, que en la tradición oral no han podido ser percibidas. Es por esto que Pardo afirma: “esa lectura de las diferencias es positivamente lo que llamamos logos, razón, espacio de aparición para las preguntas no-respondidas y los problemas no-resueltos que caracterizan la racionalidad de la filosofía naciente”⁴. La siguiente pregunta se impone: ¿qué relación hay entre el pensamiento mítico religioso y el pensamiento filosófico? En este punto, nos remitiremos a Deleuze, específicamente a una de sus últimas obras: *¿Qué es la filosofía?*, de la cual se pueden extraer varios elementos para pensar el asunto planteado. Su libro, se ubica entre sus últimas producciones, en nuestra opinión representa el pináculo de la potencia de la obra deleuziana, en tal sentido, la enmarcamos como su obra fundamental. En el prólogo, dice que la pregunta por la filosofía solo puede ser formulada en la vejez, “cuando ya no queda nada por preguntar”⁵. Sin embargo, no deja de ser una problema que literalmente a obsesionado al pensamiento deleuziano desde su primera obra: *Hume y la subjetividad*. Empero, esta interrogación adquiere plena concreción cuando Deleuze se pregunta en *¿Qué es la filosofía?*: “¿pero qué era eso, lo que he estado haciendo toda mi vida?”⁶. Claramente, no solo refiere a la filosofía en general, sino también a su propia actividad, es por esta razón que la mentada obra se

⁴ Ídem, p.49.

⁵ Deleuze, G., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 7.

⁶ Ídem, p.7.

instaura como un pilar, pues es un intento por hacer explícito su propio ejercicio del filosofar. Ya que la interrogación por la filosofía en general no puede ser separada -en cierto punto- del movimiento singular que ha llevado a la formulación de tal pregunta. En cierta forma, la filosofía en su intento por pensarse se va reconstruyendo y regenerando, no pudiéndose instaurar un único método, ni una única manera de hacer filosofía.

Circulemos por otros senderos y abramos el tema con la siguiente pregunta: ¿qué hace el filósofo? A simple vista, parece complicado de definir. Deleuze dice que de hecho, “hay escasa bibliografía”⁷. Un antropólogo -digámoslo en términos toscos y burdos- se puede decir, suponiendo que hace trabajo de campo, que habita una cultura, la toma como objeto de investigación estudiando sus costumbres, su forma de vida, su cosmovisión; un sociólogo, tiene por objeto a la sociedad, tiene como instrumento estadísticas, documentos, etc.; un psicoanalista, trabaja sobre un campo fenoménico que es la terapia; un físico, trabaja con las matemáticas, tiene instrumentos materiales: telescopios, el acelerador de partículas, etc. ¿Qué hace el filósofo? Parece -a primera vista- que no hace nada, ya que, esencialmente, no posee instrumentos, no trabaja con reglas, ni con telescopios, ni con microscopios, ni con químicos. No obstante, Deleuze delimita el *instrumento* del filósofo y lo denomina: conceptos; se trabaja a partir de ellos y a partir de ellos se crean otros conceptos. Por eso, que el filósofo no lee libros, narrativas, el filósofo lee conceptos, que no se reducen a las meras palabras. Por ejemplo, Platón utiliza la palabra esencia al igual que Aristóteles, Kant, Hegel, Spinoza, Heidegger, solo por nombrar unos pocos. Si nos atenemos solo a la palabra esencia que circula entre los diversos autores, no notaríamos la más mínima variación. Pero, si tomamos a la noción esencia en tanto concepto, podremos percatarnos que éste varía en los disímiles autores. Es por esta razón, que los libros de filosofía no son narrativas, textos de palabras, sino que el filósofo está atento al concepto -siguiendo el caso mentado- no a la palabra esencia, sino al concepto esencia. ¿Qué hace Platón? Crea conceptos, por ejemplo el concepto de Idea, que -como se ha dicho- no remite a la palabra. Basta con hacer el sencillo experimento de buscar la palabra Idea en el diccionario y ver que va a significar otra cosa, que lo que significa en Platón: inmutable, eterna, más allá del tiempo y el espacio, etc. El concepto no tiene nada que ver con la palabra cotidiana, habitual. Pedir que la filosofía hable como todo el mundo, desde este prisma, es proclamar, básicamente, su ejecución.

Girando de arista, por otra parte, preguntarse: ¿qué es la filosofía?, implica plantear la pregunta de modo esencialista, o sea, preguntarse por la esencia de la filosofía. Pero, este limen para tratar de dar cuenta de la filosofía trae consigo una imposibilidad lógica, ya que supone el poder salir de la filosofía misma en su trato por dar cuenta esencialmente de ella. La filosofía cuando busca su propia definición

⁷ *Ibíd.*

lo hace desde ella misma, desde un punto de vista determinado, desde una corriente. La finitud discursiva radica en que no poseemos el discurso de Dios, o como dice Lacan que el Otro es faltante. Cada vez que hablamos, cada vez que elaboramos un discurso lo hacemos desde una posición de *sujeto*⁸. Somos habitantes del medio, pensamos, sentimos en el *entre*. Y esta condición es la que posibilita el discurso, aunque siempre lleve consigo una parcialidad radical.

Desde aquí, es posible aseverar que la pregunta presuntamente esencialista -que plantea Deleuze- sobre la filosofía, no deja de cargar una cierta ironía, ya que remite en realidad, a su función y no a su esencia. Cuando -el autor francés- dice que la filosofía crea conceptos no pretende dar cuenta de su esencia, es decir, de asignarle un contenido específico (un ámbito determinado, o una problemática) sino de su función. “Pues resulta desconcertante, para empezar, la inclusión de la forma interrogativa “¿qué es?” en el título de la obra, tratándose de la elección de un pensador que rechaza las preguntas por la esencia, y que desde el principio se refiere a la filosofía como una actividad que se contextualiza y se singulariza en cada caso, de acuerdo con los problemas que plantea y con las soluciones conceptuales en las que se encarna. Definir la filosofía como apuntando a una esencia ideal sería, en este sentido, casi como rechazar toda su actividad anterior, esforzada en criticar y deshacer las ilusiones de trascendencia en las que cae una y otra vez el pensamiento. Deleuze declara, sin embargo, ya desde las primeras páginas del texto que no se trata tanto de construir pacientemente una respuesta, sino más bien de poner a prueba una definición desde hace tiempo adquirida la cual presenta una peculiaridad: la filosofía es una actividad práctica, consiste en inventar, fabricar conceptos. Su tarea no es la contemplación, sino la acción”⁹.

Asián en el citado artículo, devela otra parte de la cuestión, al afirmar con absoluta aquiescencia, la filosofía como acción, en contraposición de la contemplación, ya que los conceptos no provienen del Topos Urano, ni son *la palabra revelada*, sino que deben ser creados; no obstante, hay que tener presente, que la función del concepto filosófico es pensada en la reivindicación de la inmanencia, y es por esto que en un cierto sentido se confunden y es complicado distar, entre la respuesta que Deleuze da a la pregunta por la filosofía en general, y la respuesta a su propio procedimiento. Este dar cuenta del procedimiento de la filosofía en general, que involucra a la vez su propio procedimiento, no posee un carácter reflexivo, sino trascendental. Este valor del pensamiento que consiste en poder pensarse a sí mismo, en poder volver sobre sí mismo, no es sino su potestad trascendental. El pensamiento en su pliegue sobre sí mismo no vuelve sobre sus conceptos, sino sobre sus problemas

⁸ Estrictamente es erróneo hablar de sujeto en Deleuze, solo lo utilizamos como recurso pedagógico y por una cuestión de espacio. En Deleuze con la muerte de Dios sobreviene la muerte del sujeto, dando paso a un mundo de pre-individualidades.

⁹ E., A., Asián, *La imagen deleuziana del pensamiento: método y procedimiento*, A Parte Rei N° 75, Mayo 2011, p. 3.

(los cuales siempre implican una forma de plantearlos), es decir, sobre su imagen del pensamiento, sus coordinadas que determinan qué es pensar.

Afirmar que la filosofía crea implica la demolición o la afirmación de que las filosofías de la fundación carecen de interés; *sí, el problema ha cambiado* dice Deleuze. La historia de la filosofía ha pensado - hasta Nietzsche- que el comienzo de ella nace de una fundación, de un fundamento, o sea, que el discurso parte de un principio o llega a él (podemos decir que los dos grandes fundamentos de la Historia de la Filosofía han sido el Ser y el Sujeto). Deleuze, en contraste, viene a anunciar que la verdad es creada, la cual no exige ser fundamentada, o justificada por principios, pues ella es una ficción. No obstante, si decimos que la verdad es una ficción o que la verdad de la verdad es que ésta es ficcional, no se está pretendiendo con esto una demostración de tal enunciado, ya que justamente se está denunciando que haya tal cosa como justificación a partir de primeros principios. Generalmente, se sabe objetar, cuando se dice que la verdad o el fundamento último no existe en tanto en que es falso, que se está postulando una nueva verdad, siendo en este caso, la falsedad de la verdad misma. Pero, cuando Deleuze enuncia que la verdad de la verdad es ficcional, quiere decir que esta misma afirmación también es ficcional, o sea, de que no es posible su demostración. “Pues, si se la pudiera fundar, se estaría obligado a reconocer el primado del pensamiento fundador y entonces la validez de la posición contraria. Respecto de la lógica argumentativa, esta posición se quiere no deducible, improbable a partir de conceptos superiores o más “fundamentales”¹⁰. El pensamiento clásico “se presenta él mismo como «deseando» lo verdadero, orientado hacia lo verdadero, vuelto hacia lo verdadero”¹¹. La filosofía ya no será definida como búsqueda de la verdad -en todo caso la búsqueda de verdad revelará una voluntad, una posición- sino como creación.

Entre las distintas diferencias que se pueden hacer entre el pensamiento filosófico y el pensamiento mítico-religioso. La más notable y específica es la delimitación de la filosofía como productora de concepto, este vendría a ser su rasgo distintivo, su función, su modo de pensar, y de operar, que la distinguiría de cualquier otro ámbito. Sin embargo, esto no quiere decir, que del pensamiento mítico religioso no se puedan extraer conceptos o no se hayan extraídos, instaurándose un comercio similar al que la filosofía ha asentado estos últimos años con la poesía.

II

Después de haber realizado un pequeño análisis sobre el paso del mito al logos y de preguntarnos por la diferencia entre pensamiento mítico-religioso y filosofía, se impone la siguiente pregunta: ¿cómo pensar

¹⁰ Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 52.

¹¹ Deleuze, G., *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2009, p. 56.

la transición del mito al logos? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de tal discurso? Al respecto, se utilizará como herramienta, sin tener en cuenta el texto en su conjunto, las siguientes citas de Nancy: “Es esta fundación la que sabemos mítica. Desde ahora sabemos no sólo que toda «reconstitución» del surgimiento inicial del poder mítico es «un mito», sino también que la mitología es nuestro invento, y que el mito como tal es una «forma inencontrable». Bien sabemos —hasta cierto punto— cuáles son los contenidos de los mitos, pero no sabemos lo que esto quiere decir: que son mitos. O más bien, sabemos que si no hemos inventado historias (aquí otra vez, hasta cierto punto), hemos en cambio inventado la función de los mitos que relatan estas historias. La humanidad representada en la escena del mito, la humanidad naciendo para sí misma en la producción del mito —la humanidad propiamente mitante, y, en esta mitación, propiamente humana—, forma una escena tan fantástica como las escenas primitivas”¹². “Acaso la idea del mito concentre, ella sola, toda la pretensión de Occidente de apropiarse de su propio origen, o de retirarle su secreto, para poder al fin identificarse, absolutamente, en torno a su propia preferencia y a su propio nacimiento. Acaso la idea del mito sea, ella sola, la Idea misma de Occidente, en su representación y en su pulsión permanentes de un regreso a sus propias fuentes para reengendrarse en ellas como el destino mismo de la humanidad.”¹³

A partir de estas citas, se puede vislumbrar un problema lógico al cual se enfrenta el pensamiento, cada vez que ambiciona con pesar el origen de la razón o de la cultura. Y es que el paso del mito a la razón o el paso de la naturaleza a la cultura, se explica inexorablemente desde la razón o de la cultura misma. Cayéndose en una especie de círculo lógico que en vez de explicar el paso, la transición, no hace más que fundamentar un tipo de orden, o de ley, o de razón, o de hombre, etc. El origen es utilizado estratégicamente por la razón para poder pensarse a sí misma. Yo supongo un estado de naturaleza y a partir de la diferencia específica que delimito del estado natural —diferencia que siempre se reconstruye desde la cultura, desde la razón— determino qué es la razón, cuál es su esencia. Esta es la paradoja, a la que se enfrenta el pensamiento cuando necesita pensar sus orígenes. Por ejemplo, el concepto de animal permite definir al hombre por diferencia específica, haciendo sensible una doble distinción: naturaleza-cultura, cuerpo-espíritu. En los sistemas de la moral o de la política, este remitirse al origen no solo permite definir lo propio del hombre que lo distingue de lo animal, de su otro; sino que permite tejer una teleología, donde la esencia (en tanto diferencia específica) siempre opera como fin. En las teorías políticas contractualistas, por ejemplo, la sociedad siempre se define negativamente, como limitación de un estado natural supuesto, donde reinan los intereses particulares y el egoísmo. En Freud por ejemplo, encontramos la misma lógica, en *Tótem y Tabú* uno de los problemas que se presentan es el trato por explicar la introyección de la ley, ¿cómo se cumple la ley siendo que no

¹² Nancy, Jean-Luc, *La comunidad inoperante*, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2000, p. 58.

¹³ Ídem, p.59.

hay un agente que la imponga directamente? Así es como recurre al mito del padre de la horda primordial, en la cual la ley era operada en un plano imaginario, se imponía por la fuerza. Pero con su supuesta muerte y devoración, la ley pasa a ser simbólica lo cual le permite explicar el paso de la naturaleza a la cultura a partir de esta introyección. Más allá de las aristas y variaciones que pueden determinarse de estas filosofías se puede vislumbrar una misma lógica.

De aquí se podría concluir, que el mito no solo puede pensarse como un estado, o un período en la naturaleza del hombre. Sino que opera en tanto concepto en los mismos sistemas filosóficos, instaurándose como el recurso que utiliza la razón en su límite. El mito como concepto-límite, no tiene el mismo estatuto que los demás conceptos, sino que opera produciendo una cierta consistencia entre ellos.

El pequeño análisis con el que comenzamos el presenta texto -sobre el paso del mitos a la razón- presupone esta misma lógica. Se determinó al mito por su poder de aunar, por su insensibilidad a las diferencias, a las mutaciones y, en contraposición, a la razón como aquello que hace sensible las diferencias, haciéndolas audibles; determinándose al logos, básicamente, como productor de diferencias. También se estipuló al mito como una fundación en donde no hay brecha entre la pregunta y la respuesta, es decir, en donde no tiene lugar el no-saber, y a la razón, se la pensó en su lógica, como una brecha insalvable entre los problemas y las respuestas, dándosele un papel predominante al no saber.

Todo plano conceptual en la formulación de un problema esconde una determinada forma de planteo, una imagen del pensar, una lógica. La lógica que estamos poniendo en cuestión es netamente polar. La pregunta central que se impone es: ¿desde dónde se enuncian todas estas formulaciones? ¿Cuál es el sujeto de enunciación de este pensamiento polar? Podríamos decir, que en el discurso sobre cuestiones ontológicas, el sujeto que enuncia tiene al menos dos condiciones: primero, lo que enuncia lo hace desde el lenguaje, que opera a partir de reglas y tiene una sintaxis determinada, esto implica una limitación, si estamos de acuerdo con Barthes que: “la lengua, como ejecución de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es simplemente fascista, ya que el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir”¹⁴ No es por otro motivo, que el autor afirma: “pero nuestra verdadera guerra está en otra parte”¹⁵ Es decir, nuestra batalla tiene por enemigo al lenguaje mismo. En segundo lugar, cuando el sujeto interroga, siempre la pregunta supone una posición, o sea, el sujeto cuando se pregunta por la razón o por la cultura o por la realidad, lo hace inmerso en estas instancias. De aquí, que el sujeto siempre se encuentra sumido en el medio de lo que se pregunta. Por lo tanto, el remontarse a los orígenes, característico de estos pensamientos polares, implica el negar la posición de enunciación,

¹⁴ Barthes, R., *El placer del texto y lección inaugural*, Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2011, p.96.

¹⁵ Ídem, p. 94.

desde la cual se enuncia un determinado problema o solución. Esto trae aparejado el hablar desde una posición absoluta, desde el punto del afuera, es decir, desde Dios.

Las ontologías que romperían con las ontologías polares, serían aquellas que piensan en el medio, en un plano sin principio ni fin: no hay más que pensamiento del *entre*. En boca de Deleuze: “No se puede decir que el lenguaje deforme una realidad preexistente o de cualquier otra naturaleza. Lo primero es el lenguaje, él es el que ha inventado el dualismo. Pero el culto del lenguaje, la institucionalización del lenguaje, la lingüística, es peor aún que la vieja ontología, de la que ha tomado el relevo. Debemos pasar por los dualismos porque están en el lenguaje y es imposible evitarlos, pero hay que luchar contra el lenguaje, inventar el tartamudeo, y no para volver a una pseudo-realidad-prelingüística, sino para trazar una línea vocal o escrita que hará correr el lenguaje entre esos dualismos y que definirá un uso minoritario del lenguaje, una variación inherente, como dice Labov...Por eso Siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro, trazando la línea de fuga que pasa entre los dos términos o los dos conjuntos, estrecho arroyo que no pertenece ni a uno ni a otro, sino que los arrastra a los dos en una evolución no paralela, en un devenir heterocrono”¹⁶.

¹⁶ Deleuze, G., *Diálogos*, Pre-textos, Valencia, 1980 pp. 40-41.