

LA CAÍDA DE TALES O LA RESISTENCIA PARÓDICA

THE FALL OF THALES OR PARODIC RESISTANCE

Harriet GARCÍA DE VICUÑA GORTAZAR

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS | Cuernavaca, México
Contacto: harriet.garciadevicuna@uaem.edu.mx

Resumen

Este texto propone una reflexión sobre la paradójica resistencia de la filosofía a los intentos de definición que tratan de limitarla. En el escrito se utiliza el concepto de parodia, tal como Giorgio Agamben lo analiza, para pensar sobre las llamativas incongruencias en las que cae (probablemente busca y asume) la filosofía al pensar nuevos problemas que nada tienen que ver con los asuntos que la tradición consagra. La recurrente acogida de lo “nuevo” por los “viejos” métodos de la filosofía transforma el saber filosófico en un ejercicio “incoherente”, paródico, que se resiste, de manera tenaz, a aceptar cualquier definición que tenga la pretensión de fijar su labor de una vez por todas. La resistencia a la definición de la práctica del filosofar contrasta con los intentos de delimitación que, desde los más variados ámbitos, ha tenido que padecer el saber filosófico a lo largo de su historia: los testimonios y relatos que se hacen eco de la anécdota de la caída de Tales de Mileto (suceso que se utiliza como metáfora de la tendencia filosófica a la incongruencia, de ejemplo de práctica novedosa y por tanto incoherente) muestran la tensión en la que la filosofía ejerce su labor; los reproches y recriminaciones, los elogios y alabanzas que recibe el milesio revelan las pasiones encontradas que se desatan a la hora de

Abstract

This paper presents a reflection on philosophy's paradoxical resistance to definition attempts that try to limit it. Throughout the argument, the concept of parody is used, as Giorgio Agamben analyzes it, to think about the striking inconsistencies into which philosophy stumbles upon (and probably seeks and undertakes) when thinking about new issues that have nothing to do with the issues that tradition consecrates. The recurring reception of the “new” by the “old” methods of philosophy transforms philosophical knowledge into an “incoherent” parodic exercise, which tenaciously resists accepting any definition that would claim to fixate its task once and for all. The resistance to define the practice of philosophizing contrasts with the delimitation attempts that, from the most varied spheres, philosophical knowledge has had to suffer throughout its history: the testimonies and stories that echo the anecdote of the fall into a ditch of Thales of Miletus (an event that is used as a metaphor for the philosophical tendency towards inconsistency, as an example of innovative and therefore incoherent practice) shows the tension in which philosophy exercises its work. The reproaches and recriminations, the praises and compliments that the Milesian receives reveal the conflicting passions that are unleashed

tratar de nombrar al saber del primero de los filósofos. Colaborar en la reflexión sobre la (no)conformación de este paradójico espacio de pensamiento es la intención que ha motivado la escritura de este texto.

when trying to name the first of the philosophers' knowledge. The purpose that has motivated this work is to collaborate with the reflection on the (non)conformation of this paradoxical space of thought.

Palabras clave: *Tales de Mileto* || *Parodia* || *Filosofía* || *Tradición (Filosofía)* || *Resistencia (Filosofía)* || *Paradoja*

Keywords: *Tales de Mileto* || *Parody* || *Philosophy* || *Tradition (Philosophy)* || *Resistance (Philosophy)* || *Paradox*

Entre la teología y la ciencia hay una tierra de nadie, expuesta a los ataques de ambas partes: esa tierra de nadie es la filosofía

BERTRAND RUSSELL (2010)

La tierra de nadie

La expresión “tierra de nadie” (*no man's land*) se populariza entre los soldados británicos al inicio de la Primera Guerra Mundial y se usa para referirse a la extensión de terreno que separa las trincheras propias de las del enemigo: algunas decenas de metros que no son controladas por ninguna de las partes en conflicto pero que son escenario de innumerables ataques que, habitualmente, terminan con una retirada precipitada y sangrienta ante la imposibilidad de conquistar las posiciones enemigas; los ataques y contraataques llenan el terreno en disputa de cadáveres, cráteres de obuses, armas abandonadas, los restos del infructuoso intento de conquistar la tierra que a nadie quiere. La filosofía comparte una similitud con los terrenos devastados por los ataques de los contendientes de la Primera Guerra Mundial, a saber, también está repleta de los restos de los combates que en su territorio han ocurrido.

El pensamiento filosófico ha sufrido, como la tierra de nadie, infinidad de “ataques” pero, a pesar de los muchos intentos por conquistarlo, por definirlo, por ser usado para acercarse al enemigo y destruirlo, se resiste a ser invadido. El paso de los muchos soldados, los ataques recurrentes, han cambiado y siguen cambiando su aspecto, pero, esa transformación constante es la marca de la obstinada resistencia con la que la filosofía se niega a ser determinada y fijada: cualquier definición, declara la tierra que de nadie quiere ser, es excesiva.

Un saber divino, libre e importante

En el segundo capítulo del libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles (1994) presenta la que considera como la opinión común sobre el sabio. Según el parecer del cual dice hacerse eco el estagirita, el sabio domina, en la medida de lo posible, todas las cosas, y este conocimiento no lo adquiere por ser hábil en los saberes particulares que estudian los diferentes objetos: la sabiduría no consiste en acumular eruditamente distintas pericias; al ser su objetivo conocer la totalidad su ciencia debe ser otra (982a 5). La ciencia otra, la ciencia de la totalidad obliga a todo aquél que quiere ser sabio, dice Aristóteles, a ser diestro en el conocimiento de las cosas difíciles, por lo que es necesario consagrar la vida al saber por puro amor al conocimiento. La satisfacción del sabio es consecuencia del placer que el conocimiento le otorga; el buscador incansable de las causas no escoge el conocimiento en función de sus efectos (1994: 982a 10 y 15).

El conocimiento del sabio, la ciencia de las causas, no es ni productivo ni útil: su razón de ser es la maravilla y la extrañeza ante las cosas y no los beneficios que para la vida material proporcionan las ciencias particulares. La inquietud de los sabios por conocer las causas de las cosas surge, en palabras del estagirita, cuando los conocimientos necesarios para la vida, así como los relativos al placer y el disfrute, ya existen (Aristóteles, 1994: 982b 20). Con el sustento resuelto y el goce garantizado los seres humanos pueden ocupar su tiempo en la tarea del filosofar; aquéllos que han sido liberados de las necesidades de la vida material pueden dedicar su tiempo a resolver los misterios de la realidad.

Algunos hombres griegos, seres afortunados que disfrutaban de un estómago satisfecho y existencia agradable, empiezan a filosofar al quedarse maravillados. Para los hombres que abandonan el camino de la utilidad, las cosas ya no se presentan como aprovechables o no: devienen extrañas, incomprensibles, prodigiosas, el mundo se convierte en un lugar sorprendente, en un lugar que tiene que ser cuestionado y entendido; las cosas se han transformado en enigma para aquéllos que aspiran a conocer las causas. Aquéllos que se sienten interpelados por lo que ha devenido maravilloso o extraño, para Aristóteles (1994), no se conforman con eso: progresan y sienten gran perplejidad ante las cosas “realmente importantes” como las particularidades de la Luna, el Sol, los astros y, particularmente, el origen del Todo (982b 10 y 15), por lo que lo siguiente es cuestionarse sobre las características de la ciencia que se pregunta por el Todo y que quiere conocer lo importante.

Para el estagirita este saber es el que posee la divinidad en grado sumo o versa sobre la divinidad (1994: 983a 5), y no es otro que el saber de los filósofos. Aristóteles (1994) afirma que, aunque todas las demás ciencias pueden ser más necesarias (por proporcionar sustento, cobijo o diversión), ninguna de ellas es mejor (983a 10). Las ciencias útiles que transforman la vida material no se acercan a la causa suprema de las cosas, y están subordinadas a las necesidades que deben satisfacer: la escasez y la penuria son las guías de los estudiosos de lo práctico.

El filósofo, al perseguir la causa del Todo, reniega de la humana y necesitada condición y quiere abrazar la libertad de los olímpicos. Aquéllos que se dedican a satisfacer las necesidades materiales se alejan de la misión que, para el estagirita, es propia del ser humano: “buscar la ciencia que por sí mismo le corresponde” (1994: 982b 30): la ciencia de las causas, la ciencia libre; como el dios o el hombre liberado de la precariedad material la filosofía es fin de sí misma (982b 25). De nada depende; a nadie obedece sino es a ella: no es medio para nada que no sea ella misma (982b 20 y 25).

La filosofía, que se dice libre, se niega a ser disciplinada por las necesidades que obligan a los otros saberes. Sus curadores, sus criadores, no trabajan al servicio de nada que no sea el saber: las presiones externas parecen no afectarles; la seducción del dinero o la fama les debe resultar indiferente; la utilidad de su saber les resulta trivial e innecesaria; sólo el amor a la verdad guía su pensamiento. La ciencia divina es consecuencia del amor y la libertad. El filósofo ama el conocimiento y ninguna otra consideración lo encadena.

El primero de los filósofos

El encomio del saber filosófico que Aristóteles nos brinda en la *Metafísica* está repleto de referencias a la libertad con la que los filósofos parecen afrontar su labor y, también, nos muestra una de las ambiciones de la filosofía: ser inmaculada. Si la motivación es pura el resultado final así debe ser: un saber puro no corrompido por la mezquina exterioridad; un saber que lo puede pensar todo porque nada le obliga a pensar algo (Blumenberg, 1999: 38). La descripción del estagirita pinta el saber filosófico como una praxis en la que la voluntad de aquél que busca la verdad parece ser la única limitante: pero esta libertad, como se ha mencionado, se transforma y comienza a sentirse asombrada ante las cosas que son “realmente

importantes”, por lo que su interés se centra en determinados objetos: la Luna, el Sol, los astros y el origen del Todo. La lista de las cosas importantes con la que Aristóteles señala el progreso del pensamiento puede parecer extrañamente arbitraria para un saber que reivindica la libertad del pensar, pero, si se presta atención a la relación del estagirita, se insinúa un nombre propio que puede explicar por qué la serie es así: el nombre es el de Tales, un hombre nacido en Mileto. Las anécdotas que se cuentan del que la tradición occidental considera como el primero de los filósofos lo convierten en el ejemplo de ese amante de la sabiduría que ha sido esbozado en las palabras de Aristóteles.

El primero de los filósofos abre el camino de la investigación de las causas con un gesto que parece confirmar que la filosofía es un saber libre: Tales abandona los conocimientos prácticos que grabaron su nombre en letras de oro en la lista de esos Siete Sabios que son vistos como “constructores de un orden social, gente de paz y de diálogo, de ciudad y de justicia. [...] héroes, a su manera burguesa, en un mundo más prosaico en que el triunfo no se logra mediante hazañas bélicas y estrépito de armas fulgurantes, sino a través de la habilidad y la inteligencia en el trato civilizado” (García Gual, 2007: 14), y lo hace por buscar una verdad que, probablemente, considera mejor y más divina. El milesio es el primero que mira hacia arriba para reflexionar sobre el movimiento de los cuerpos que surcan los cielos; precursor del estudio de “lo importante” también es el primero que se atrevió a responder a la interrogante que se cuestiona por la causa de todas las cosas con una tesis que “enuncia algo acerca del origen [...] sin imagen o fabulación alguna” (Nietzsche, 2003: 44): al afirmar que el agua es el principio de las cosas, Tales da el primer paso en el camino de la reflexión filosófica sobre el Todo.

Tales y las aceitunas

Las anécdotas en las que Tales emprende el camino de la filosofía aparecen acompañadas por otras en las que el filósofo sigue siendo ese sabio que triunfa sobre la adversidad material: Tales el filósofo convive, en el anecdotario tradicional, con Tales el sabio, héroe de la ciudad que se hace rico, aunque, curiosamente, lo hace para defender la “honra inútil” del otro saber que cultiva. Cuenta Aristóteles (1998) en *Política* que Tales, harto de escuchar que la pobreza en la que vive es culpa de la inutilidad de

la filosofía, decide callar a aquéllos que cuchichean contra ella. Gracias a sus conocimientos astronómicos deduce, en pleno invierno, que la siguiente cosecha de aceitunas va a ser excepcional. Invierte su escasa fortuna en arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y Quíos, alquilándolos por muy poco dinero al no tener competencia alguna. Cuando llega la cosecha Tales realquila los molinos al precio que quiere y logra una gran fortuna: el filósofo demuestra así que, si ésta fuese su intención, puede ser más rico que nadie gracias a su conocimiento (1259a).

El primero de los filósofos demuestra que la actividad a la que ha dedicado su esfuerzo le puede ayudar a llenar su bolsa de oro, pero, concluye el narrador de la anécdota, no quiere tal cosa. El negocio no es una actividad que le seduzca; la riqueza no es el objetivo de sus reflexiones. Las malintencionadas acusaciones que tildan de inútil la ocupación del primero de los filósofos han sido silenciadas, por lo que no hay razón alguna para cambiar el rumbo: el filósofo puede triunfar sobre las adversidades de la vida práctica, pero, para sorpresa de los que murmuran contra la filosofía, no tiene interés alguno en transitar por esa senda. Tales demuestra que los rumores malintencionados no pueden disciplinar la búsqueda de la verdad. El peligro de la sumisión a necesidades o inclinaciones ajenas a la voluntad del filósofo ha sido expulsado del seno de la disciplina con una acción que demuestra que poder no es querer: puedo, pero no me interesa; puedo, pero no es importante parece decir el de Mileto. Tales ha vencido a los murmuradores; mantiene intacta la libertad y la integridad de la filosofía y así lo reconoce y celebra Aristóteles al contar la anécdota: puede ser más rico que nadie gracias a su conocimiento, pero ésta no es la intención de su labor. El hipnótico brillo de las monedas no nubla la mirada del filósofo, pero, a pesar de la claridad de su mirar, se tropieza y cae.

Tales se derrumba

Las anécdotas que de Tales nos ha legado la tradición filosófica muestran a un sabio agudo y perspicaz: los cálculos astronómicos y geométricos ocupan la mente del filósofo de Mileto; el éxito comercial y las tribulaciones de la política no le son ajenas; las reflexiones sobre la constitución del mundo como un todo llenan sus días. Pero entre todas estas anécdotas hay que destacar la siguiente: el filósofo comienza

su transitar por la filosofía con un estrepitoso y sonado “revés”, con un tropiezo, con una caída en un hoyo inhóspito. El de Mileto se desploma dentro de un agujero al tratar de descifrar los enigmas de los cielos.

La anécdota más bochornosa, la más sugerente, la que no parece coherente ni con el sabio que triunfa en la ciudad ni con el filósofo que, de manera libre, se dedica a buscar una nueva verdad, no muestra ninguna victoria: nos hace testigos de un torpe fracaso; nos presenta a un hombre absurdo que sufre una calamidad, y es ridiculizado por su arrogancia y su vanidad. La historia de este revés, narrada por Diógenes Laercio, afirma que Tales cae en un pozo cuando, en compañía de una vieja esclava, sale de su casa con la intención de ver las estrellas. La sirvienta al ver a su amo descalabrado le dice: “Y tú Tales, que no puedes ver lo que tienes ante tus pies, ¿crees que vas a conocer las cosas del cielo?” (Laercio, 2008: 34).

La mujer duda de la capacidad de Tales y no se conforma con eso: convierte esa desconfianza en algo bastante más bochornoso para el filósofo. En la versión de la anécdota que leemos en el *Teeteto* platónico el recelo de la mujer se convierte en una burla (Platón, 2008b: 174a). La mujer se ríe. No es difícil imaginar al adolorido Tales escuchar estupefacto las carcajadas de la sirvienta mientras las palabras resuenan en sus oídos una y otra vez: ¿cómo pretendes conocer las cosas del cielo si eres incapaz de ver lo que tienes debajo de tus pies? La anciana de la anécdota recrimina a Tales su “descabellada” pretensión: ¿Cómo pretende desentrañar los misterios de la realidad, conocer los movimientos de los astros, responder a la pregunta por el Todo cuando lo más cercano le hace caer? La humillación del filósofo de Mileto es categórica: la esclava que lo acompaña en el paseo nocturno habla; y lo que sale de su boca es una censura y una carcajada: ¿qué estás haciendo Tales, hombre ridículo?

La historia de la caída del milesio muestra que la filosofía parece nacer dentro de un agujero oscuro, asistida en el parto por las burlas y las carcajadas de una esclava, de una mujer obligada a ocuparse de las necesidades materiales de las que reniega el pensador de Mileto. El “divino saber” es ridiculizado por una sirvienta que vive ansiosa por las cercanas preocupaciones que hacen mirar hacia el suelo: mirar hacia las estrellas genera el grotesco desplome de aquél que especula sobre los secretos de los cielos y esto produce risa.

No te rías

El escarnio cae sobre la filosofía como Tales cae en el agujero. ¿Por qué se ríe la esclava? Hay que responder con rapidez: las burlas, replican los filósofos, se deben a la ignorancia de la sirvienta; la caída de Tales sólo puede ser motivo de mofa para aquéllos que son incapaces de entender el problema del conocimiento, de la búsqueda de la verdad. La afrenta es dolorosa pero la defensa de la filosofía es poderosa: los muchos se equivocan y lo hacen porque no saben.

Platón, por ejemplo, trata de convertir el escarnio de la burla en la marca de la virtud filosófica. Obliga a Sócrates a decir que esa mofa, a pesar de ser injusta y absurda, es aplicable a todos aquéllos que se dedican a la Filosofía porque, a un filósofo, dice el ateniense, “le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos” (Platón, 2008b: 174b); no sabe lo que hacen o dicen ser y, aparentemente, no le importa: las trivialidades a las que se dedican sus congéneres no son de su incumbencia. El filósofo no pierde el tiempo en estas cosas porque es una persona que ocupa su tiempo en investigar concienzudamente “qué es en verdad el hombre” (Platón, 2008b: 174b). El filósofo, por lo tanto, se dedica a estudiar las cosas importantes, por lo que las burlas de los ignorantes descalifican a aquéllos que ríen: ¿Qué sabrán ellos sobre la importancia de las cosas? ¿Qué conocen del dolor que implica el camino de la verdad?

Los ecos de las carcajadas

Los sucesores de Tales en la senda del filosofar pueden creer que han deslegitimado las burlonas risas de los irreverentes que deshonran el “excelso saber”, pero el poder de la risa no debe subestimarse: la burla mueve; las risas hostigan. La defensa que el ofendido filósofo hace contra el humillante señalamiento llena a la filosofía de las impurezas que el triunfo de Tales sobre la seducción del dinero había desterrado: aquéllo que no pudo ser sometido por los encantos de la riqueza claudica a la vergüenza de la humillación. Los filósofos ceden a las presiones externas a las que dicen no prestar atención y abandonan la libertad de la que se jactan: la enojosa indignidad desvía, impone un camino.

El filósofo, ofendido y provocado por las críticas, quiere salir del agujero de irrelevancia en el que se encuentra. La burlona acusación de la esclava y la necesidad

de responder a la misma hacen aparecer la paradoja implícita en la descripción que hace Aristóteles de la ciencia de las primeras causas. El estagirita, que alaba la libertad de la filosofía, también elogia a aquéllos que se dedicaron a estudiar las cosas importantes; a aquéllos a los que les pasan desapercibidos sus próximos y vecinos; a aquéllos que observan las particularidades de la Luna, el Sol, los astros y se preguntan por el origen del Todo; a aquéllos que han decidido que lo significativo, sustancial y valioso es el tema del filosofar: la práctica de la filosofía aparece tensionada entre la libertad del pensar, la alabanza a aquéllos que estudian determinados temas y la importancia que los “legos” dan a los saberes que hacen la vida más placentera.

La esclava no entiende que alguien pierda el tiempo en reflexionar sobre cuestiones que en nada afectan a los asuntos de los humanos y Aristóteles, al apelar a la importancia de los temas que estudia el descalabrado Tales, quiere escapar del yugo que la risa de la esclava quiere imponer, lo cual tiene un efecto inesperado; la “libre” filosofía se ha colocado bajo otra opresión: la servidumbre a lo importante. Su curiosidad, su deseo, su pasión, han sido disciplinadas. El filósofo caído se siente presionado a obedecer a la esclava y estudiar las cosas que tenemos delante de los pies, al mismo tiempo que escucha las alabanzas de aquéllos que siguen el camino que marcan las estrellas, y puede que sienta la necesidad de acurrucarse dentro del agujero y observar sus paredes. ¿Qué hacer? ¿Cuál de estos caminos logrará que cesen las carcajadas?

La comedia filosófica

El filósofo que quiere observar las estrellas cae dentro de un oscuro agujero. El camino que toma el serio y taciturno filósofo hace que, irónicamente, se desplome abruptamente en un hueco en el que toda su seriedad se convierte en una actitud ridícula que impulsa a la risa. La caída ha roto la unión “evidente”, aquélla que para el Sócrates del *Teeteto* es tan clara, entre filosofía e importancia. El filósofo se siente y está fuera de lugar: en vez de las “acostumbradas” alabanzas a su notable labor, sus oídos sólo escuchan carcajadas: y eso no tiene sentido. Se siente como el involuntario protagonista de una vulgar comedia bufa en la que él es el payaso principal.

El filósofo, supuestamente, no piensa para hacer reír: su labor no es divertir a las audiencias. Si su quehacer produce risas no está donde debe estar; no hace lo que debe hacer. El divino saber que tan claramente ha afirmado que estudia las cosas importantes, el cielo y las estrellas, deviene absurdo en el momento en que cae en el agujero: porque no debe estar allí; si es risible es porque se enfrenta a la oscuridad y la inmundicia del hoyo, es decir, a cosas totalmente inadecuadas.

El filósofo que mira hacia arriba no tiene nada que hacer cuando está abajo. Hay que salir del agujero lo antes posible: las risas terminarán en el momento en que la senda correcta sea retomada. ¿Para qué alargar la humillación estudiando la oscuridad del agujero? ¿No es inadecuado, y por tanto ridículo, tratar de conocer lo indigno con aquéllo que goza de cabal dignidad? ¿No es inadecuado, y por tanto risible, observar la bajeza con la ciencia divina? ¿No es inadecuado, y por tanto extravagante, estudiar lo más bajo de lo material con la ciencia diseñada para estudiar las primeras causas? Así parecen pensarlo los sucesores griegos del milesio e insisten en la necesidad de retomar la senda correcta, pero el camino hacia las estrellas tiene este apeadero, este agujero, en el que Tales ha caído violentamente; ¿pueden los misterios del pozo ser dilucidados con el saber de los hombres libres?

Acercamiento teórico a los intestinos de los mosquitos

La parodia, en palabras de Giorgio Agamben (2005), se define por los siguientes rasgos: “[...] la dependencia de un modelo preexistente que de serio se convierte en cómico, y la conservación de elementos formales en los cuales se insertan contenidos nuevos e incongruentes” (49). La seriedad de la filosofía se convierte en algo cómico cuando su método es utilizado para estudiar algo tan nuevo, incongruente y fuera de lugar como, por ejemplo, los intestinos de los mosquitos. Lo inadecuado del tema parece no tener discusión posible: por eso indigna; por eso hace reír; por eso Aristófanes (2006) se burla al hacer filosofar a Sócrates sobre este asunto en su comedia *Las Nubes*.

Un discípulo de Sócrates le cuenta a Estrepsíades, protagonista de la comedia, que Sócrates respondió a una pregunta sobre el zumbido de los mosquitos de la manera que puede leerse en Aristófanes (2006: v.155). Tras escuchar la duda de Querefonte sobre si los mosquitos zumban por la boca o por el trasero la respuesta de Sócrates, según cuenta

su discípulo, fue la siguiente: “[...] el intestino del mosquito es angosto y que por causa de su delgadez el aire lo atraviesa con fuerza derecho hacia el trasero y que después, cual concavidad anexa a la angostura, el culo responde por la violencia del soplido” (v. 160). Estrepsíades exclama, lleno de admiración, que con qué facilidad podría triunfar en un tribunal aquél que conoce con tanta exactitud los intestinos de un mosquito (v.165). El aprendiz de Sócrates añade acto seguido que, poco tiempo atrás, una lagartija había arruinado una de las meditaciones de Sócrates; mientras escrutaba, en plena noche, boquiabierto, las trayectorias de la Luna, un lagarto se cagó encima de él. Esta anécdota hace reír estruendosamente a Estrepsíades que luego añade que ya es momento de dejar de admirar a Tales e ir corriendo al lado de Sócrates (v. 180).

El protagonista de la comedia, lleno de “admiración” y asombro ante las reflexiones del maestro de Platón, hace una mordaz e implícita advertencia sobre la utilidad de la filosofía: el conocimiento de los intestinos de los mosquitos a nadie ayuda ante un tribunal; Sócrates aprende muy bien esta lección cuando es juzgado por impiedad. El reclamo con el que la esclava recrimina a Tales vuelve a expresarse, de manera irónica, en las palabras de Estrepsíades: ¿para qué sirve aquéllo que haces? Aristófanes se burla de la inútil filosofía al hacerla compañera de lo indigno; sus estudios no se centran en lo divino sino en lo más bajo y despreciable.

El “entusiasmo” de Estrepsíades por las reflexiones socráticas muestra el despropósito: es momento de dejar de “admirar” a Tales; ya no es lo suficientemente ridículo y repugnante. El primero de los filósofos “sólo” cae en un agujero al querer observar las estrellas. En la burla que escribe el comediógrafo ateniese la anécdota del milesio se transforma en algo repulsivo; a Sócrates lo mancha lo indigno como consecuencia de su abyecta labor: un lagarto le caga encima al escrudiñar los movimientos de la Luna; lo deshonroso no deja de perturbar la labor de la filosofía.

La *idea* de la basura

La cercanía con lo inconveniente molesta y perturba: ¿por qué el saber que está diseñado para estudiar las cosas divinas está rodeado de inmundicias? ¿Son las habladurías de Aristófanes y de otros enemigos de la filosofía las que crean esta relación que no debe

ser? Lo hediondo intranquiliza al filósofo, y el desasosiego por la proximidad de lo despreciable, indeseable vecindad, se tiene que combatir sin descanso; es necesario que el filósofo, de manera insistente, obsesiva, se dedique a pensar las cosas importantes.

El *Parménides* de Platón (2008a) es un ejemplo de defensa de la nobleza del pensamiento filosófico. En este diálogo un joven Sócrates habla con entusiasmo sobre las formas de las cosas, hasta que es cuestionado por el filósofo de Elea sobre la pertinencia de admitir la existencia de formas separadas de cosas tales como pelo, barro y basura. Sócrates responde, bastante indignado, que es en extremo absurdo pensar una forma separada de esas cosas, por mucho que sean algo (130d). ¿Cómo puede haber formas de cosas que no sólo son triviales, sino también indignas?

Tras la primera irritación el ateniense admite que en algún momento le atormentó la idea de decidir “si lo que se da en un caso no se debe de dar en todos los casos” (2008a 1988a: 130d). Si hay formas para ciertas cosas parece lógico pensar que debe haber formas para todo, pero decidió abandonar esta línea de pensamiento por miedo a caer en “una necedad sin fondo” (130d). En consecuencia, decidió consagrar sus esfuerzos a esas cosas de las cuales parece indudable que existen formas: la belleza, la justicia, el bien: las cosas importantes. El viejo Parménides sonríe ante esta afirmación. Lejos de aceptar esta separación entre lo digno y lo indigno de ser pensado que Sócrates asume de manera tan tajante, afirma ante el ateniense que llegará el momento en que la filosofía termine de atraparlo y ya no despreciará ninguna de estas cosas; ahora, por su juventud, presta demasiada atención a las opiniones de los hombres (2008a: 131e). El filósofo de Elea cuestiona la tajante elección de Sócrates con una sonrisa. Las burlas y carcajadas con las que Aristófanes saluda la labor de Sócrates se han transformado, en el *Parménides* platónico, en la sonrisa del autor del poema hexamétrico sobre el ser.

La sonrisa de Parménides

El “doloroso nacimiento” de la reflexión filosófica ha juntado, en las inmediaciones del agujero, a detractores y defensores de la misma. La esclava de Tales y Aristófanes se asoman mientras se ríen de la incapacidad de la filosofía de ocuparse de las cosas “importantes”. Sócrates defiende al recién nacido despreciando las burlas de los ignorantes y

su incapacidad para pensar las cosas “importantes”. Parménides mira la escena y sonrío ante un conflicto que ha olvidado las cosas “no importantes”. Risas, indignación y una sonrisa: inutilidad, importancia y libertad.

El encomio que el estagirita hace a la filosofía señala estos tres como elementos sustanciales del quehacer filosófico. La inútil contemplación que aparece cuando los saberes útiles ya han cumplido su trabajo no se limita a los problemas de la multitud y se dedica a pensar lo realmente importante. Pero esto genera un problema: risas e indignación ¿Cómo articular estas fuerzas? ¿Qué tipo de espacio para el pensamiento organizan estas pasiones? Los límites que delimitan el espacio en el que el filósofo piensa parecen confusos, contradictorios.

Las risas de Aristófanes y la esclava, la indignación de Sócrates y la sonrisa de Parménides abren un espacio para la filosofía en el cual el despreocupado y libre ejercicio del saber parece imposible: está atravesado por todas estas fuerzas. Muy lejos de la claridad y quietud de los cielos la filosofía trata de articularse en un lugar lleno de arrebatos que la encierran, la golpean y la empujan. Pasiones encontradas arrastran al divino saber de un lado a otro con violencia y determinación. La filosofía es denigrada con burlas y defendida con indignación; se toma posición y se ataca con fuerza; las risas y la irritación quieren obligar a que el conocimiento sea de una manera.

La risa que se mofa y la indignación que desprecia delimitan, como puntos extremos, el espacio en el que un saber que se dice libre trata de ejercerse; como límites que se niegan el uno al otro tratan de convertirse en el único foco de atracción y disciplinar las elecciones del filósofo. Deja de perder tu tiempo con las cosas que para nada sirven: sólo lo útil es importante dice la risa; deja de perder tu tiempo con las banalidades de la multitud: sólo lo divino es importante dice la indignación; y Parménides sigue sonriendo.

El espacio paródico: la parodia muestra

El conflicto entre los límites que luchan por controlar aquéllo que la filosofía puede pensar descubre un espacio en el que “lo otro” de la filosofía quiere ser eliminado. La feroz disputa revela cómo los reiterados intentos por acabar con el antagonista no hacen más que fortalecer la presencia del oponente: cuanto más ruidosa es la risa o más profunda la indignación, más presente está aquéllo que hace reír o que indigna; la negación fortalece

aquéllo que se niega: el conflicto que articula el espacio del quehacer filosófico muestra una constitución contradictoria, paródica: “[L]a parodia no sólo no coincide con la ficción, sino que constituye su opuesto simétrico. Porque la parodia no pone en duda, como la ficción, la realidad de su objeto: éste es, de hecho, tan insoportablemente real que se trata, más bien, de tenerlo a distancia” (Agamben, 2005: 60). La risa muestra aquéllo de lo que se ríe. La indignación señala hacia aquéllo que hace enfurecer. Las vehementes y ardorosas pasiones que la filosofía hace surgir señalan al objeto de sus arrebatos.

Al reírse de un Sócrates que piensa filosóficamente los intestinos del mosquito y es manchado por excremento de lagarto al contemplar los cielos, la burla ridiculiza a la filosofía al hacerla compañera de las más absurdas e inútiles tareas, al unirla con lo más bajo y repugnante: y, al hacerlo, muestra la libertad de la filosofía. El saber libre puede dedicar sus esfuerzos y desvelos al estudio de lo indigno: los saberes útiles no. Las ciencias provechosas están obligadas a trabajar para satisfacer unas necesidades, unas exigencias que es necesario cumplir; la filosofía no; es libre de “perder el tiempo”.

Al reivindicar la inutilidad de la filosofía como síntoma máximo de su cercanía con la verdad, el filósofo reniega de la escasez y la necesidad que coaccionan a los saberes provechosos: y al hacerlo muestra la importancia de lo útil como condición de posibilidad para su improductivo saber. La filosofía puede aparecer una vez que las ciencias que transforman la vida material han cumplido su trabajo o, por lo menos, aseguran el tiempo de ocio en el que el filósofo puede pensar (Aristóteles, 1998: 1334a): gracias al esfuerzo de los esclavos pueden pensar algunos atenienses.

Aquél que magnifica la inutilidad de la filosofía no deja de vivir en una realidad en la que la vida material y sus contratiempos se manifiestan amenazadores y marcan las posibilidades de los estudiosos de la filosofía. Los esclavos, los mecenas, las instituciones, etcétera, han alimentado al filósofo para que pueda pensar. La “pura e inútil” labor del filósofo ocurre, ciertamente, pero ocurre en un lugar muy alejado de los cielos en los que las almas discuten despreocupadas; acontece en el mundo, corporalmente, atravesada por las penurias y exigencias de lo material.

Al alabar a los filósofos que se dedican a estudiar las cosas realmente importantes el estagirita refuerza la idea que coloca al filósofo en el camino de lo divino: y, al hacerlo, muestra que también pueden dedicarse a lo trivial y lo indigno. La filosofía puede caer en la necedad sin fondo de la que Sócrates quiere escapar al reflexionar sobre

la belleza, la justicia o el bien, y abandonar los temas que la tradición ha consagrado, alejarse de los asuntos que son “propiamente filosóficos”. El filósofo puede entregarse a nimiedades que se consideran totalmente ajenas al pensar filosófico.

Aquél que atribuye suprema importancia a la filosofía no deja de sentir la sombra de lo irrelevante sobre él. ¿Realmente el estudio de la justicia y el bien se diferencia tanto del estudio del barro y el desecho? ¿Es la reflexión sobre el intestino del mosquito un reflejo de la especulación sobre las esencias? O, por el contrario, ¿es la metafísica, la muchas veces críptica meditación sobre la realidad, un intento de poner distancia con lo no importante con una oscura apelación a la importancia? Los distintos juegos paródicos no dejan de mirar de reojo aquéllo de lo que tratan de alejarse; y Parménides sigue sonriendo.

La trascendencia de lo importante

La sonrisa con la que Parménides responde a la indignación de Sócrates parece unirse, de manera chocante, al coro de los que reivindican la utilidad de todo saber digno de ese nombre. Al reivindicar el estudio del lodo y la suciedad frente a Sócrates, el eleata, obliga al ateniense a elegir determinados objetos de conocimiento, y a decir que el pensamiento filosófico sólo piensa cosas “dignas de ser pensadas”. La elección muestra que el filósofo reflexiona en una realidad en la que la importancia de lo “significativamente valioso”, obliga a justificar, una y otra vez, la trascendencia y repercusión de su labor: para qué sirve tu labor es la pregunta; para nada puede ser una respuesta aceptable: pero no es aceptada. La provocación parmenidea, la propuesta de pensar lo indigno revela la “trascendencia de lo importante”, la necesidad de justificar la propia labor ante aquéllos que exigen utilidad o importancia al saber. La defensa del estudio de lo irrelevante consigue que la esclava de Tales luche hombro con hombro con Sócrates para defender la importancia del saber.

Inquietud

El paradójico espacio en el que la filosofía quiere ser encerrada y en el que trata de pensar se muestra lleno de desasosiego. Parménides sonríe mientras distintas fuerzas se enfrentan; distintos fantasmas se manifiestan; distintos extremos se niegan y se atacan: y, al hacerlo, muestran. La negación muestra la sombra de lo que se niega. La separación nos acerca paródicamente a aquéllo de lo que nos queremos separar. El disonante conjunto de voces que se reúne alrededor del pozo en el que ha caído Tales asegura que la filosofía es odiosa, temible, ridícula, adorable, inútil, libre, indigna, importante, divina, irrelevante, y el filósofo trata de elaborar algo en el contradictorio espacio que se abre como resultado de la conflagración de todas estas fuerzas. La práctica filosófica es cortejada, seducida, denigrada, insultada por el discordante coro que, con esfuerzo constante, trata de negar a lo supuestamente otro de la filosofía: su utilidad, su grandeza, su libertad, su importancia, su bajeza, su ridiculez. Las ruidosas voces tratan de delimitar, de definir, de acotar, de cercar, en definitiva, de purgar a la filosofía de todas esas “adherencias” que la desfiguran.

Las voces no se cansan de afirmar que la filosofía cae en lo inadecuado, pero el mandato con el que tratan de evitar que el pensamiento filosófico haga esto o aquéllo revela, irónicamente, que lo está haciendo. Al afirmar que la filosofía no es tal o cual cosa señalan, aunque no lo quieran, que se muestra de esa manera; al declarar que la filosofía no tiene nada que decir sobre aquéllo queda claro que algo está diciendo. Cambiemos las negaciones de lugar. Si se afirma que hay que obligar a la filosofía a hacer esto o lo otro, a ser tal o cual cosa, a decir algo sobre un determinado tema, queda claro que no lo hace, no se muestra de esa manera, no dice nada sobre eso. La filosofía se resiste a satisfacer definiciones, a aceptar mandatos, a respetar límites.

La parodia filosófica: la filosofía resiste

La seriedad e importancia de la vieja filosofía no puede resistir la entrada de la incongruente novedad. Entonces ¿por qué la acepta? La obstinación por conservar ciertas formas y procedimientos para pensar nuevos problemas, nuevas importancias, nuevas utilidades, convierte a la filosofía en una disciplina sorprendente.

La aceptación de lo diferente transforma la práctica filosófica e implica que la labor del filósofo se opone a quienes le dicen “así eres”. Los temas nuevos, la inclinación a pensar cosas distintas, colocan a la filosofía en una posición resistente al responder, siempre que inicia las reflexiones de algún tema nuevo, con el “así es demasiado” (Agamben, 2005: 60) de la parodia; lo original y extraño que acepta como tema de su labor transforman el conocimiento filosófico en parodia de aquéllo que fue, es decir, en una práctica que problematiza aquéllo que se dijo de ella, en una práctica que muestra lo excesivo de cualquier discurso que al querer definir niegue la novedad y el cambio.

La resistencia, el “pero” con el que se responde de manera terca y reiterada a la definición que se quiere final, ubica el quehacer filosófico en una problemática tirantez, en un “umbral, tensionad[o] obstinadamente [...]” (Agamben, 2005: 60). Incongruente, tal vez inadecuada, la práctica de la filosofía agudiza la tensión de este espacio de resistencia paródica en el momento en que, como Parménides, no limita su curiosidad a lo ya establecido, a lo tradicionalmente importante.

Al aceptar lo nuevo y distinto como un problema que se puede pensar, que se quiere pensar, el ejercicio filosófico aporta un reparo, una dificultad que disloca la claridad de la definición que muchos tratan de aportar a la “cosa filosófica”; su afición por las novedades muestra lo ineficaz y excesivo de las determinaciones que tratan de encerrarla; el dictamen que quiere concluir con el debate y clarificar lo propio de la filosofía no puede delimitar aquéllo que tiene la costumbre de estar fuera de lugar. La extraña inclinación de la filosofía por fijarse en todo descoyunta los intentos por encerrarla y, por lo mismo, es difícil acotar su labor, sus objetos, sus posibilidades, sus virtudes, sus defectos: el quehacer filosófico mantiene la tensión. Entre lo arcaico y novedoso, entre lo conservador y lo audaz, entre lo tradicional y lo extraño, es un problema que custodia los viejos problemas mientras acepta nuevos problemas; las viejas formas aceptan lo nuevo y devienen irreductibles a la delimitación: no se dejan dirigir y por eso aceptan el riesgo de ser grotescas e insignificantes; o gloriosas y venerables; o desesperantes e indignas: cualquier caracterización es excesiva para aquéllo que se critica y resiste contra sí mismo.

Pensar y resistir

La constante “incongruencia” en la que caen las viejas formas de la práctica filosófica convierte al antiguo saber en un problema. Al buscar la claridad de los cielos el filósofo cae dentro del agujero en el que Tales cayó y no desaprovecha la oportunidad: la curiosidad por lo nuevo le obliga a estar allí: fuera de lugar; lejos de los viejos temas; equipado con los trasnochados utensilios, mientras añora las lejanas estrellas a las que ha dejado de observar.

El filósofo se enfrenta a la oscuridad de lo desconocido con las herramientas que tiene. Temeroso pero incisivo, palpa las paredes del agujero en el que trata de orientarse: trata de iluminarlas con la vieja lámpara que porta. ¿Es la herramienta adecuada? Es la que tiene y de algo le sirve: algo podrá decir sobre lo que ve. La luz de todos los cielos que ve más allá del hoyo le llama, le conmina a salir de ese lugar; pero no lo hace: eso sería demasiado. Fuera de la comodidad de la tradición, la filosofía se ubica de manera tensionada, resistentemente, entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo digno y lo indigno, entre lo importante y lo no importante, dentro de un agujero oscuro que quiere iluminar con una luz que oscila temblorosa: definir ese extraño comportamiento siempre será demasiado: demasiado claro; demasiado bueno; demasiado importante.

El comportamiento excesivo que problematiza las definiciones vuelve a meter a la filosofía en el agujero, en el claroscuro lugar en el que resiste el intento de clarificación con comportamientos paradójicos que siempre la colocan entre todas las definiciones, con un pero que abre el problema, una y otra vez, de aquéllo que es, de cómo debe comportarse, de qué puede hacer. La práctica de la filosofía se opone a las voces que tratan de delimitar, de una vez por todas, aquéllo que la filosofía es; se resiste, sonrío como Parménides, y se mantiene en ese espacio que no es el suyo, pero del cual no se quiere marchar: el agujero que hace reír, indigna y permite pensar otras cosas.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2005). "Parodia". En *Profanaciones* (Flavia Costa y Edgardo Castro, Trads.) (pp. 47-63). Adriana Hidalgo. (Obra original publicada en 2005)
- ARISTÓFANES. (2006). "Las Nubes". En *Las Nubes, Las ranas, Pluto* (Francisco Rodríguez Andrade y Juan Rodríguez Somolinos, Trads.) (pp. 19-114). Cátedra.
- ARISTÓTELES. (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez y Carlos García Gual, Trads.). Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998) *Política* (Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Trads.). Alianza.
- BLUMENBERG, Hans. (1999) *La risa de la muchacha Tracia. Una protohistoria de la teoría* (Teresa Rocha e Isidoro Reguera, trads.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1987)
- GARCÍA GUAL, Carlos. (2007). *Los Siete Sabios (y Tres Más)*. Alianza.
- LAERCIO, Diógenes. (2008). *Vidas de los filósofos ilustres* (Carlos García Gual, Trad.). Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Luis Fernando Moreno Claros, Trad.). Valdemar. (Obra original publicada en 1873)
- PLATÓN. (2008a). "Parménides". En *Diálogos, Volumen 5* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Trads.) (pp. 7-136). Gredos.
- PLATÓN. (2008b). "Teeteto". En *Diálogos, Volumen 5* (María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero Trad.) (pp. 137-318). Biblioteca Clásica Gredos, Gredos.
- RUSSELL, Bertrand. (2010). *Historia de la Filosofía Occidental. Tomo I* (Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta Martín). Espasa Libros. (Obra original publicada en 1945)