

ENSAYO:

EL PENSAMIENTO INDOMABLE¹

Por Martín Grassi (Universidad Católica Argentina – Facultad de Filosofía y Letras
CONICET).

martingrassi83@gmail.com

Argentina.

1. La filosofía y las metáforas

La experiencia del pensamiento es la experiencia de un exilio y el anhelo de una fuga. Tal parece ser la metáfora de nuestro Occidente antiguo, del griego. Es una metáfora poderosa, una que articula el drama del hombre en un esquema político de pertenencias y migraciones, una que desarticula al hombre mismo en dos dimensiones heterogéneas, nacidas de diversas tierras, y que están destinadas a una imposible reconciliación: la materia y el espíritu. Sin embargo, esa vieja metáfora parece haberse retraído, y el hombre moderno ya no pide a sus padres que le cuenten este tipo de historias para irse a dormir tranquilos. Hoy la idea de una lucha interna entre dos principios esencialmente diferentes parece haber dado lugar a un esquema resolutivo que reduce la dualidad a la unidad de la materia. Esta decisión monista, que suspende la dualidad de los sistemas heterogéneos, afecta también al modo en que comprendemos al pensamiento. Si antes pensar no era lo mismo que hablar o escribir, ahora dicha diferencia ya no es significativa. A decir verdad, tal identidad entre el signo y el pensamiento, entre la escritura y la idea, solo se logra bajo el esquema de la *mathesis universalis*, bajo el sueño de un lenguaje tan universal y transparente como el pensamiento. La materialidad de los signos se mantiene, pero solo porque se inmaterializa en su formalidad, en su carácter lógico-matemático. Tal

¹ Este ensayo fue presentado en el Simposio Internacional “*Caminos cruzados: Filosofía y Literatura del exilio español en América Latina*”, organizado por Universidad de Wuppertal y la Volkswagen Stiftung, Hannover, 13-19 de Octubre 2020. Fue escrito en el marco de mi estancia de investigación como *Research Fellow* de la *Alexander von Humboldt Stiftung* en el *Institut für Hermeneutik* de la Universidad de Bonn (Alemania, 2018-2020).

parece ser el idioma del pensamiento: un idioma que atraviesa toda lengua y que la sostiene como sostiene el andamiaje a la obra en construcción, un andamiaje que se invisibiliza una vez que el edificio ya está en pie.

Como hombres modernos que somos, no sentimos que nuestro pensamiento se encuentre incómodo en el *living* del lenguaje. Ya no nos afecta esa dualidad, esa diferencia entre estos dos principios del pensar y del hablar, del pensamiento y de la lengua. Es cierto que ya desde antiguo parecen también estar condenados a una indiferente identidad: la palabra λόγος parece maridarlas definitivamente (al menos hasta la muerte de alguna de ellas). ¿Acaso esta ambivalencia entre el hablar y el pensar no está ya presente en la definición celeberrima de Aristóteles: *el hombre es un animal que tiene pensamiento/palabra* ἄνθρωποι ἐστὶν ζῶον λόγον ἔχον? En esta impensable e indecible relación entre el pensar y el decir, las metáforas no hacen sino indicarnos y despistarnos respecto al modo de comprender ambas actividades tan propias de nuestra vida humana. La filosofía parece, por ello, destinada a tratar con las metáforas, tanto a resistir sus persistentes fuerzas articuladoras de sentido, como a fomentar su potencia por articular nuevos significados. Si la filosofía es una crítica del lenguaje es porque debe en todo momento tomar distancia respecto a las metáforas soberanas (en general, ya muertas, ya disimuladas como metáforas) y revivificarlas, o bien para devolverles su potencia semántica, o bien para mostrar su olvidada impertinencia. No hay alternativa, el medio de la filosofía (del pensar en su pretendida pureza) es el lenguaje metafórico, lo cual también ha sido ocasión para considerar al pensamiento como aquello que, al mismo tiempo, traslada algo hacia otro lugar, y que se muda él mismo hacia estas nuevas tierras incógnitas: el prefijo *meta* sirve para pavimentar el paso que va desde la metá-fora a la meta-física. Pero de nuevo estamos aquí en el orden metafórico, y ello no puede ser de otro modo. En todo caso, la filosofía vive en este medio y es solo en el comercio con dicho medio que la filosofía puede ofrecernos algo. Y digo *comercio* (una metáfora, también) porque la crítica filosófica no se caracteriza por esa especie de inmunidad propia de un juez ante el acusado: la filosofía no se encuentra fuera del ámbito de la acusación, sino que ella misma está atravesada por la culpa, por la deuda, y por la obligación que ha contraído con aquello que quiere juzgar: es decir, con el lenguaje y sus metáforas. La filosofía examina y critica, sí, pero como parte interesada en este

negocio, en este mercado. La normatividad de la filosofía es, por ello, sospechosa, puesto que se encuentra ya demasiado involucrada con aquello sobre lo cual dictamina. No hay un juicio inocente de la filosofía respecto a las metáforas; la filosofía vive de ellas, se alimenta de ellas, crece y se desarrolla gracias a ellas. No puede simplemente descartarlas; pero, si quiere ser filosofía, tampoco puede simplemente abrazarlas. La crítica es normativa en un sentido retórico, disuasivo, argumentativo, pero de ningún modo concluyente o apodíctico. La crítica filosófica está, por ello, preñada de futuro, no quiere “cerrar el caso”, sino “emitir su *fallo*” y así seguir el juego infinito de un juicio irresoluble, en el que el único éxito posible es seguir fracasando.

2. Lo *propio* del pensamiento: del discurso al método

Estamos habituados, con la fuerza irrefrenable de la costumbre, a considerar el pensamiento en el marco seguro y hospitalario de la ciencia y las disciplinas. Es difícil poner en cuestión el orden y la economía de nuestros distintos discursos cuando nuestro pensamiento habita desde un primer momento en la matriz de lo que consideramos lo más propio: la lengua. La lengua -que se dice “materna” cuando es la propia- oficia de ombligo de nuestro pensamiento, y su orificio es a la vez marca e indicio: es huella de nuestra procedencia y también prenda de nuestra progenie. El ombligo es el lugar de la reproducción, allí donde las generaciones pasadas se hacen presente al modo de la memoria, y aquellas futuras despiertan como promesa. La lengua, que es el ombligo del pensamiento, revive al pasado e indica el futuro; la lengua, este ombligo que se asoma y esconde de lo propio, emite sentido en el presente de su hablar, y que en su movimiento de lengua hospeda a los sentidos ya instituidos e instituye sentidos por venir. Pero es difícil no verse el ombligo y quedar prendado por la falsa imagen de lo propio. Es difícil verse el ombligo y recordar que el orificio de mi concentración es al mismo tiempo el abismo de la fuga. Es allí donde mis miembros y extensiones confluyen; pero es también allí donde lo propio recuerda su alienidad, su extranjería, su proveniencia de otro; es en el gozne del ombligo que uno se desquicia. Difícil es también que el pensamiento deje de considerar a su ombligo -la lengua- como su morada, como el lugar mismo en el que organiza y rige;

difícil que recuerde que su centro es aquello que más se resiste a su soberanía, aquello que mejor marca su heteronomía. Es esta ambivalencia de la lengua, la de ser a la vez lo propio y lo ajeno, lo que des-quicia al pensamiento, lo que lo hace girar en falso, dislocado de su eje. La experiencia del pensamiento es la experiencia de un exilio porque es la experiencia del abandono de su matriz en su hacerse lengua; la experiencia del pensamiento es la experiencia de la fuga porque es en la lengua donde, al mismo tiempo, todo se recobra y todo se pierde.

Que el pensamiento, como la lengua, esté siempre en marcha, eso nadie lo cuestiona. El pensamiento, por hablar, se mueve, es *dis-curso*. Pero este discursar se quiere enderezar y saberse orientado; no se quiere discurso, sino camino hacia una meta; se quiere *método* (μετα- ὁδός). La partida de nacimiento de la ciencia moderna data de la publicación paradigmática de “El discurso del método” de René Descartes. Allí el discurso se quiere recto, frente a los excursos renacentistas posteriores al hastío de las vías de la Escolástica, y clama por una carta, por un mapa, por un nuevo plan de vialidad. Descartes, el primer moderno, el nuevo Adán, oficia de cartógrafo y, luego de su dis-curso en torno al método, al camino recto, a la ortodoxia y la ortopraxis del pensamiento, entrega a Occidente su mapa. Claro que, ya orientado, el pensamiento moderno olvida que el método es tan solo un modo posible de dis-currir, y camina sin sobresaltos ni dudas sobre el terreno ya cartografiado. “El discurso del método” se convierte, pues, en el “método del discurso”. La lengua, que es el ombligo del pensamiento, pierde el gusto y ya no gusta ni sabe: la lengua se torna abstracta, formal, universal... La lengua se hace fórmula y ya no discurre, sino que administra. Con la tranquilidad de un déspota, de un único soberano sobre su casa, el pensamiento se quiere regente del lenguaje al modo de un padre sobre sus hijos: con la comunidad propia de quienes comparten una misma naturaleza y una misma propiedad (el griego οὐσία significa ambas cosas). El pensamiento se identifica con el lenguaje (formal, lógico, pero lenguaje al fin), y en esta identidad la vieja metáfora del exilio para referirse al pensamiento se pierde inexorablemente: esa extranjería del pensamiento que vive en las tierras de las letras se siente con carta de ciudadanía.

La contabilidad del pensamiento, a cargo de una lengua muerta (porque completamente vivificada, porque completamente transfigurada en espíritu), pone

todo en su lugar y cuantifica el deber y el haber, lo ya sabido y lo aún por saber. El discurrir, el salir de lo propio y el regresar, se hacen progreso, un ir hacia adelante que, en rigor, no sale de lo propio ni vuelve al hogar extrañado. El discurso corre por un lecho ya marcado de antemano, y desemboca siempre allí donde se esperaba. La lengua es ahora tan sólo el “canal” del pensamiento, la obra de ingeniería que lleva al pensamiento allí donde se quería llegar. Cómo en su imperio, todos sus caminos llegan a Roma, todos los extranjeros se hacen ciudadanos, la lengua se hace franca en una ilusión de homogeneidad: el pensamiento no sabe a su lengua como madre y convierte a toda lengua en su hija. Todas las palabras son homogéneas porque todas proceden y nacen de lo Mismo: el pensamiento universal, las ideas analfabetas (sin sistema de signos), la sintaxis matemática. La lógica del pensamiento olvida su palabra (λόγος) y se hace “pensamiento de pensamiento” (νοῦς), un Dios estático, inmovible e indiferente, que piensa sin saber hablar. No es algo moderno: ya en Plotino la experiencia del pensamiento era la de la “fuga” del único a lo Uno, este abandono de las diferencias y deferencias en el camino hacia lo Mismo, hacia lo inalterable, hacia lo innombrable. En su extremo ideal, el pensamiento ya no tiene ni alfabeto, ni signos, ni palabras... ni siquiera ya ideas: el discurso se hace intuición, eterna paz, luz sin reflexión ni iluminación. Paradójicamente, la inteligencia nada ve y en su pura presencia a sí misma no es sino una “ceguera blanca” (para usar la imagen de José Saramago); la inteligencia (*intus-legere*), que estaba llamada a leer, no conoce las letras, es analfabeta por exceso.

Pero, aún los místicos anhelan discurrir. Olvidando sus deseos de paz y tranquilidad, el pensamiento se sabe inquieto, reconoce y abraza como propia su esencial extranjería. El pensamiento, cuyo ombligo es el lenguaje, se sabe en su movimiento, sin pertenencias, en continua mudanza. Todo discurso implica un transcurso, y el pensamiento que habla no puede sino diferir en el tiempo, en la día-cronía de sus día-logos. Antes de haber sido llamado a un destino, el pensamiento ha sido llamado al camino: el éxodo, no el método, es su nombre esencial. Y su éxodo no es temporario ni estacional; su camino no es tampoco una circunvalación. Claro que, como todo éxodo, el pensamiento parte de un punto que le es, en principio, propio. Pero esta primera pertenencia -que, claro, habrá de acompañarlo para siempre, como la huella de la madre en el centro de nuestros cuerpos- se deja atrás apenas se cruza

la puerta -como la madre, a quien despedimos apenas atravesamos su portal de carne. Indomable, el pensamiento no encuentra en los mundos domésticos más que una frontera que debe ser atravesada. Indomable, el pensamiento no tiene casa, ni propiedad, ni naturaleza.

3. El exilio del pensamiento

El exilio es más una figura que refiere a la imposibilidad de un retorno a lo propio, que a la experiencia de un viaje a lo foráneo. El pensamiento no es más recibido en su “patria”, y vive exiliado en el texto. El pensamiento ya no habla su *idioma* (el lenguaje que le es propio), porque ya no habita en su hogar: el pensamiento habla ya, siempre, un lenguaje que no le pertenece. Este destino *aliomático*, no idiomático, del pensamiento lo torna extranjero en toda tierra, y aún en todo cielo: vive como paria, donde quiera que vaya. No sé bien en carácter de qué, o bajo qué ciudadanía, o qué título de pertenencia presenta el pensamiento para dar cuenta de su identidad. Larga es la tradición que le concede al pensamiento un pasaporte astral, una nacionalidad uránica (o aún hiperuránica). Larga -y persistente aún- es este afán por desarraigar el pensamiento de todo posible suelo. Pensar es más cosa de animales alados que de bípedos, más de seres etéreos que de entes grávidos. Esta fascinación por la naturaleza sutil del pensar ha producido un hiato entre el mundo de lo espiritual y el mundo de la materia bruta; un hiato que -como toda grieta o radical exclusión de lo otro- es más una expresión de temor que una afirmación de la vocación. Tener una ciudadanía -lo dice quien vive en un país sin ser ciudadano, quien goza tan solo de una lábil visa- deja tranquilo a todo el mundo. Estar nacionalizado aquieta y consuela incluso al pensamiento: sabe que en algún lugar -por remoto que sea- tiene derechos y es bienvenido. La patria del pensamiento es el cielo. Aquí, en la tierra, está de paso, deambula, pasea, merodea: el *voũç* se hace *διάρvoια*, y en su exilio yerra, como un peregrino.

La metáfora del exilio aplicada al “lugar” (o no-lugar) del pensamiento es cosa conocida en la tradición Occidental. No solo el Platonismo, sino también las corrientes místicas del gnosticismo, y luego también el Cristianismo -en su naturaleza mixta entre el destierro Adánico y la pertenencia celestial de tipo platónica, cuya expresión

más hermosa ha sido Agustín de Hipona), todas ellas han puesto en el centro de su reflexión esta “impertinencia” del pensamiento respecto a la tierra, postulado su ciudadanía “en lo alto”. La palabra exilio, como destierro, tiene un carácter netamente político. No es casual que una de las narraciones más emblemáticas de Occidente respecto a esta impertinencia terrenal del pensamiento sea la alegoría de la caverna, una alegoría que se encuentra en *La República* de Platón, el tratado político más importante de nuestra tradición. Aquí, la impertinencia del pensamiento refiere también a su carácter revolucionario y crítico, aunque también a su carácter autoritativo y justificativo respecto a las instituciones políticas. En su vaivén destituyente e instituyente, el pensamiento es el lugar mismo de la soberanía, y el soberano ideal de esta *polis* no es sino el filósofo iluminado, aquél que conecta su pensamiento no con el barro del territorio, sino con el diáfano cielo de su patria eidética. El soberano, por ello, está más bien desatado de su territorio, y la imagen del Rey Persa, ese soberano que *reina pero no gobierna*, articula bien esta naturaleza impoluta del pensamiento con el símbolo de un elemento regente. Es con Filón de Alejandría que este carácter legislativo del buen soberano se determina gracias a la mixtura entre el elemento abrahámico y el elemento heleno: Abraham es un iluminado, y las verdaderas leyes de la ciudad deben reflejar la Constitución de la única ciudad que puede ser llamada con verdad con ese nombre: el *cosmos*, cuyo regente es Dios mismo. Con Agustín estas analogías de tinte estoico se rompen, puesto que el *Reino de Dios* es escatológico y su soberanía es irrepresentable por cualquier poder humano. Sin embargo, la naturaleza espiritual del hombre lo arranca de los marcos de un conflicto político meramente humano y terrenal, y lo eleva a un conflicto político entre lo divino y lo humano. Ya no es tan solo un conflicto antropológico entre las partes racionales con las partes sensibles (ilustrada en el diálogo platónico, *Fedro*, con los dos corceles tirando en direcciones contrapuestas), sino que es ahora un conflicto político, en tanto que la direccionalidad de ambas fuerzas tiene un carácter de obediencia o de desobediencia respecto a la soberanía de Dios. Este conflicto de pertenencias, esta cuestión de “impertinencias” políticas se cristalizan en el uso fundamental que hace Agustín de la categoría de *peregrino*. Es esta metáfora de un exilio del pensamiento y de su situación peregrina una de aquellas metáforas que estructuran nuestra cosmovisión Occidental, heleno-romana y judeo-cristiana.

Pero, ¿dónde se juega, en principio, principalmente, por principio, este exilio del pensamiento? ¿Dónde habita concretamente y qué patria anhela en su exilio? Aquí la metáfora muestra toda su potencia, y como metáfora muestra este carácter de “impertinencia” semántica que la define como tal. Porque el pensamiento se sabe exiliado en tanto que habita, incómodamente (no como si estuviera en su casa) en el lenguaje. Digamos mejor, en lo textual. Como peregrino y exiliado, el drama del pensamiento es que no puede administrar el texto, no puede regir sobre el texto ni gobernarlo, porque simplemente no está en su casa, porque el texto no es su casa. La economía del pensamiento no es la economía del texto, aunque el conflicto entre pensamiento y texto (pensamiento y lenguaje) no sea sino esa perpetua negociación, gracias a la cual el pensamiento hace uso del texto sin poder reglarlo ni legislarlo. El texto se administra a sí mismo, es autosuficiente, no reconoce soberano que no sea él mismo del orden textual. La vida del texto, la vida de este organismo, de este *corpo textual*, está administrada por un principio que le es inherente e inmanente: *the ghost in the machine*. La dialéctica de Pablo de Tarso entre *espíritu* y *letra* (πνεῦμα y γραμμα) parece, justamente, poner en cuestión que este principio organizador del texto sea él mismo textual, que lo que le da vida al texto no le sea de algún modo heterogéneo. Agustín y su *De Magistro* apuntará a este mismo conflicto. Es preciso salvar al pensamiento y salvar al texto con él, manteniendo entre ambos, a un mismo tiempo, su compenetración íntima y la diferencia última que lo sustrae al uno del otro. Ser *peregrino* es, por ello, una imagen potente, porque también en su caso hay una dinámica instituyente paradójica. El peregrino, en su andar desterrado, en su uso inmunitario (porque no se encuentra sujeto a los derechos y las obligaciones de un ciudadano), negocia los límites de las leyes de la ciudad que visita, negocia su legitimidad y autoridad. Las *neg-ocia*, es decir, no las deja ociosas, no las deja reposar sobre sí mismas. No por nada, la *Ciudad de Dios* en peregrinaje sobre esta tierra (es decir, la Iglesia) tiene un poder político inconmensurable, porque al no ser una institución “política” como las demás, actúa por sobre ellas sin posibilidad de parangón, por ser la única ciudad en su especie, la ciudad que tiene por soberano a Dios. En otras palabras, como única *ekklesia* de Dios sobre la tierra, pone en cuestión cualquier soberanía y cualquier fuerza de ley con una potencia escatológica.

Ahora bien, ¿cómo negociar y comerciar sin una moneda común? Aquí la metáfora del pensamiento es ella misma ilustrativa. *Intel-lectus* es la traducción latina del *voũs*, *ratio* lo es de *δία-voia*. El pensamiento es ya lectura (*legere*, *lectio*), un “leer dentro”, un “leer de lo profundo”, un leer que atraviesa lo fenoménico y lo salva (¿acaso no era tarea del pensamiento filosófico para Aristóteles “salvar los fenómenos” (aunque *σοζέω* signifique también emancipar y liberar)? Me pregunto si la palabra *ratio*, que implica una cierta relación de proporcionalidad y de cálculo, de comparación y contrastación (y que el prefijo *día-* en *diánoia* parece referir). En todo caso, la metafórica del mundo como algo esencialmente legible, y del pensamiento como actor de esta lectura parecen articular los discursos occidentales. Pero si esta relación entre pensamiento y texto es tan íntima y estrecha, entonces es claro el drama de su intencionado exilio: el pensamiento es peregrino en las tierras del texto, y como tal solo puede vivir bajo las condiciones de su constitución, aunque su ciudadanía lo exima en última instancia de su cabal sujeción a lo textual. La patria del pensamiento peregrino es más la prenda de su libertad y emancipación que la autorización para su libre accionar en el tránsito por lo foráneo.

4. El pensamiento *paria*

El carácter errante del pensamiento es más radical o fundamental, empero. Ese prefijo *meta-* que caracteriza su tránsito (el pensamiento *meta*-fórico, *meta*-físico, *meta*-ódico) puede darnos una falsa pista, como si el pensamiento se dirigiera a un país que es el suyo, a un territorio que lo recibe en carácter de ciudadano. Aún la idea de *metoikesis*, como el mudarse de una ciudad a otra, o aún de la ciudad al desierto, puede también retener esta naturaleza sedentaria, como de aquél que pertenece ya a un lugar y se traslada a otro. Quizá la idea de un tránsito (*trans-situs*) sea ya demasiado civil, demasiada geo-política, demasiada doméstica, demasiada atada a ese movimiento migratorio que exige siempre credenciales de pertenencia y de ciudadanía (aquello que llevamos a todos lados, aquello que posibilita todo cruce: el pasa-porte).

Quizá el carácter de exiliado -él mismo ya demasiado pegado a naciones, patrias y urbes- encuentre un espacio más elocuente en la órbita semántica que abre el prefijo

para-. Aquellas palabras como *para*-doja, *para*-normal, *par*-oikeo, estas palabras todas parecen aludir a un estado menos estático, más confuso, más ambivalente, más ambiguo, más anfíbio (este prefijo *ambi-* parece también ser más cercano a lo que me gustaría pensar del pensamiento). Ya no se trata para el *paria* de volver a su ciudad, de retornar al territorio de sus derechos; para el *paria* no hay donde ir, ni lugar donde descansar. Si bien el carácter transitivo y errante del *trans-* y del *meta-* ilustran un pensamiento moviente, su transitividad dice aún demasiado: conlleva en su semántica un lugar de origen, una patria de partida, o aún un Reino de llegada. En cambio, hay algo en este intransitivo del *para-*, en ese su no tener dónde ir ni dónde volver, que complejiza aún más la noción de pensamiento, que lo hace ser a un tiempo nómada y sedentario, en movimiento y en reposo, tanto ciudadano como extranjero. Este prefijo *para-* hace al pensamiento más inaprensible, más misterioso. Porque poco puede decirse de él, poco puede decirnos él mismo sobre su identidad. Entre el lenguaje y el idioma, entre el lenguaje y la razón, entre la historia y la eternidad, entre la sintaxis y la retórica, entre lo universal y lo particular, entre el espíritu y la materia, entre lo natural y lo cultural: en medio de todos estos binomios, no hay decisión posible respecto al pensamiento y a su ciudadanía. Es, fue, y será siempre un *paria*. Y, como tal, vive en su patria como vive en su exilio: igualmente extrañado, igualmente en casa.

La experiencia de cambiar de hogar, de mudar lo propio, es también la experiencia de la nostalgia: lo propio es ya pasado y ya no será futuro. Cortado el lazo, arrancado el cordón, el pensamiento se hace huérfano, se separa irremediamente de su madre, y la comodidad uterina da luz a una errancia sin patria ni destino. En esta experiencia del pensamiento que, sin lo propio, se apropia sin embargo de los lugares que transita, el griego *metoikesis* (el mudarse de lugar, el cambiar de ciudad, el abandonar el hogar) se traduce en el latino “peregrinar”. Atravesado por la simbólica cristiana, el éxodo del pensamiento deja de ser judío en tanto que busca encontrar la tierra prometida, establecerse en una Jerusalén autónoma; el éxodo ya no es *metoikesis* (μετα-οικεω), mera mudanza de un lugar a otro, mero establecimiento del hogar en otro lugar. El pensamiento se reconoce ahora *peregrino*, un viajero que no pertenece a los lugares que visita, que, usufructuando sus beneficios y sometiéndose a sus costumbres, se sabe sin embargo extranjero, se

sabe libre de sus leyes, derechos y obligaciones. Vulnerable condición la del pensamiento peregrino que, en su falta de sujeción, queda liberado a los avatares y caprichos de sus anfitriones. Pero en aquella vulnerabilidad el pensamiento se sabe también liberado de los poderes que habrían de sujetarlo, en un intercambio de libertad por seguridad. El pensamiento peregrino camina y se traslada como quien no tiene tierra; o mejor, viaja como quien lleva su tierra a sus andas. Y como peregrino, el pensamiento es invitado a despojarse de lo ya apropiado y a apropiarse de lo que es ajeno. Como invitado, se le invita a sentirse *como en su casa*, *como si* estuviera en su casa. En esta experiencia paradójica de la hospitalidad, en la que lo propio se enajena y el extraño se familiariza/domestica, el pensamiento encuentra la fuerza de su origen: el lenguaje, su matriz, no es más que un espacio de contaminaciones, migraciones, adopciones y abandonos. El mercado del lenguaje no es sino la plaza en la que se negocia toda nominación y todo valor, toda categoría y toda definición, toda procedencia y toda validación. El lenguaje se constituye como tal en una práctica vital que es, fue y será la del *intercambio* y el *negocio*. La interlocución no es un accidente del lenguaje, sino su corazón mismo. No hablamos para compartir ideas, sino que pensamos y tenemos ideas porque nos encontramos ya sumergidos en un diálogo.

Este ir y venir de lo propio y de lo extraño no conoce principio ni fin. Este diálogo, (διά-λογος) que no es sino el movimiento de la palabra, es el medio en el que el pensamiento respira y se mantiene vivo. El encuentro de los lenguajes no es sino un caso límite de este intercambio, donde lo extraño se aliena hasta el punto de lo incomprensible, y donde lo incomprensible se presenta como invitación a ser comprendido y hospedado. La traducción-traslación que es el límite de nuestro pensamiento es la expresión más bella de cómo el pensamiento se traslada de un lugar a otro (*trans-latio*) solo porque es llevado por otro a un lugar que no le es propio (*trans-ducere*). En la ambivalencia del activo y del pasivo, la traducción-traslación es el límite que revela el centro del pensamiento, una operación que es espontánea solo en tanto que es afectada, una acción que se ejerce porque es arrastrada. El pensamiento que se sabe lenguaje ya no puede ser indiferente, y en su continua vida y movimiento, difiere de sí al abrazar lo diferente. ¿Acaso es meramente un azar que ninguna obra del pensamiento digna de este nombre haya nacido de un

extrañamiento, de un exilio, de un éxodo, de una visita, de una revelación? ¿Acaso es azaroso que el pensamiento, en su naturaleza más propia, no sea “moneda corriente”, sino un intercambio que aún no conoce economía, un comercio que se da y se recibe en una frontera en la que ninguna moneda lleva un sello real, en la que el intercambio no es aún regido por soberano alguno? Un pensamiento tal, anárquico, pero en comunión, ofrecerá sí, sin duda, las bases de las futuras negociaciones, los fundamentos de lo que será, algún día, esa moneda que corre y con la cual nos enriquecemos los unos a los otros. En su estado naciente, empero, el pensamiento sigue allí, peregrino, sin casa ni billetera, libre en su encuentro hospitalario, sin nada que ofrecer, con todo para dar, sin nada que pagar, y en perpetua deuda, para siempre agradecido, agraciado.

5. Los filósofos peripatéticos

Estas meditaciones parecen problematizar una consideración que parece haber sido ella misma una conquista de nuestros tiempos: la atención a la aculturación y a la contextualización del pensamiento. Si el pensamiento no tiene nacionalidad, entonces pareciera que de nuevo estamos volviendo a una apoliticidad del pensar, a una pureza abstracta del pensar que se desentiende de sus coordenadas geográficas, históricas y políticas. Si el pensamiento ya no tiene ni un domicilio definitivo en la lengua, ni un pasaporte uránico, entonces el pensamiento se inmuniza respecto de cualquier ciudadanía. Es cierto. Como crítica filosófica respecto a las metáforas, lo mío es también un “fallo”. Los peligros de apoliticidad están allí. Sin embargo, al mismo tiempo, la falta de ciudadanía no significa de por sí una carencia de potencia política. Bien al contrario, la irreprimible marginalidad del pensamiento no deja a nadie en paz, no deja a nadie ni a nada reposar sobre sí mismo y sentirse como en su casa. Este *pensamiento paria* sacude constantemente la validez de toda norma y de toda ley, obliga a un diálogo ininterrumpido entre los centros y la periferia, lleva el margen al centro del texto. En su peregrinar, el pensamiento no testifica por otro reino, no da testimonio de una ciudad celeste; pero como peregrino tampoco oficia de agente público del orden estatal. En su peregrinar, al pensamiento poco le importa de dónde viene y hacia dónde va, porque nada le es ajeno y todo le es extraño. Da lo mismo

que habite uno u otro lenguaje, porque su habitar es siempre frágil y lábil, porque es inquilino en toda lengua. Y en esa diferencia, el pensamiento pierde toda ilusión de pertenencia, de reconocimiento, y de propiedad. Siempre fuera de lo propio, ajeno a toda economía, extraño a toda casa (*domus*): indomable. He allí su potencia política, aquella *radical impertinencia* que desestabiliza a la política, que la hace consciente de su falta de poder (ἀκρασία) y sospechosa de su pretendida autosuficiencia (αὐταρκεΐα).

A nosotros, filósofos, “funcionarios de la humanidad” (según la bella expresión de Edmund Husserl), ciudadanos de ningún pueblo, cosmopolitas sin ningún imperio; a nosotros, filósofos tan solo nos queda seguir deambulando, con la pasión de los peregrinos. Tan solo nos queda seguir pasando, de un lado al otro, inquilinos irredimibles, sin posibilidad de créditos ni de herencias. Habremos de arreglarnos con lo que llevamos. Nos amoldaremos al lugar que nos hospede. Seguiremos siendo extraños a la tierra que cultivemos. Nuestra cultura será siempre ese producto nacido de manos foráneas en tierras extrañas; nuestros frutos ofrecerán siempre el sabor exótico de un saber por siempre indisciplinado.