



## LA DIÉGESIS ALTERNATIVA

Francisco J. Fernández

Un estudiante de filosofía, no de sociología ni de ciencias políticas (esas vampiras), pobre como una rata, lee una convocatoria de un premio de ensayo procedente de algún remoto lugar. El premio no es ni pingüe ni escaso sino todo lo contrario, pero a cambio tampoco le exigiría demasiadas páginas (todavía no está acostumbrado a sostener la argumentación durante mucho tiempo). Vive en la oscura habitación de un piso compartido con varios más. La tiene atestada de libros tan incomprensibles como subyugantes. Con el premio podría pagar un par de meses del alquiler. «Algo es algo», se dice. El estudiante es muchacho e inocente, es decir, insolente y cree todavía en la dignidad de las cosas, pues se nota a menudo humillado y ofendido. Se pone a pensar que quizá debería ir comenzando a decidir si quiere presentarse. Pero hay un problema. Está leyendo a Cioran (por lo que la vida misma se le impone como un molesto inconveniente, lo que no le ha impedido, por cierto, continuar leyendo otras cosas de ese mismo cariz) y su negativismo ha aumentado considerablemente en estos últimos tiempos, es decir, que todo le parece una impostura. Se acuerda, además, de Jean Cocteau: aquel que recibe un premio no tiene derecho a rechazarlo, algo malo habrá hecho. Espanta esos pensamientos que le llevarían a la inacción. Vuelve sobre sí mismo y recupera argumentos a favor. El principal: que tiene algo que decir. El asunto pasa entonces por cómo decirlo. Echa mano de los tópicos de Aristóteles y de las estratagemas de Schopenhauer para vencer en una discusión. Medita. «Ya está. La revista es cubana». Pondrá alguna cita de José Martí y alguna otra del *Che*



Guevara. Imagina que eso ablandará los corazones del Caribe para su costado. Se indigna. «¿Cómo puedo ser tan mezquino?» Se perdona inmediatamente porque tiene buen fondo para consigo mismo. «Bueno, tal vez eso no, pero sí algo de algún que otro revolucionario». Después de todo le suelen caer bien, sin incurrir todavía en distingos que le arruinarían la épica emotiva, como aquellos de las discusiones entre el Frente Popular de Judea y el Frente Judaico Popular de *La vida de Brian* de los Monty Python. Por otro lado, el *Lenin y la filosofía* de Althusser le encantó y el *18 de Brumario de Luis Bonaparte* de Marx, tres cuartos de lo mismo: fascinante. «Tampoco. ¿A quién quieres engañar? No es más que un procedimiento erístico, propio de sicofantes». Sigue meditando. Se dice a sí mismo que nunca ha sido capaz de convencer a nadie mediante argumentos presentados racionalmente. Se debate entre cierta pureza y cierto cinismo. No es tan joven para lo primero ni tan viejo para lo segundo. Se le viene a la cabeza una idea. «¿Y la dialéctica? No en vano es la ciencia del filósofo. Platón *dixit*. Y tiene dos sentidos: uno ascendente y otro descendente, el del aprender y el del enseñar». A él le gusta más lo primero, sin embargo, porque es lego aún en muchas cosas. Descubrir la articulación de las ideas, su urdimbre, las relaciones que mantienen entre sí. Se acuerda de Hegel. «Solo él fue capaz de introducir la negatividad en ese mundo platónico demasiado estático, como defiende más de uno. Ahora bien, el precio de tal introducción fue muy alto. No cabía esperar ya un conocimiento exento de turbación. Quizá no haya beso más triste que el de la finitud reconciliada. No cabía depositar esperanzas en las puras afirmaciones, en las identidades libres de contradicción, en la felicidad de una vida contemplativa ni individual ni colectiva, pues la teoría misma estaba atravesada de cisma: una desgarradura ontológica. ¡No hay quién soporte



tal destino! Los que no acaban de asumirlo lo fían todo al descubrimiento de algoritmos de eficacia, como Mijaíl Botvinnik, que confiaba con confianza ciega en los del ajedrez, él, que era ingeniero, para poder aplicarlos después a la organización de la sociedad soviética, que confiaba en piecitas de madera para dejar atrás el socialismo e ingresar ya por fin en el comunismo: el destino del mundo en manos de los expertos. Ingenieros del mundo, ¡uníos! De esa manera, un día, tales expertos podrán aconsejar eliminar por decreto, mediante una simple rúbrica, la dictadura del proletariado, en vez de esperarse a confirmar que a cada cual se le daría según sus necesidades y de cada cual se exigiría según sus capacidades, sin más violencia añadida que la que ejercemos sobre las uvas para extraer el mosto ni más quebranto que el de la espalda al cortar la caña». Le entran dudas. Se cree comunista, porque todavía está convencido de que la propia filosofía se lo exige. Pero no es de izquierdas, porque no soporta la cursilería de lo políticamente correcto ni el afán postmoderno de legiferar a todas horas y para cualquier cosa, incluidos usos y costumbres, que todavía considera que no son susceptibles de ello, pues su juventud le hace ser celoso de sus gustos e intimidad y no sabe aún, aunque ya lo habría podido oír si hubiera tenido disposición, que la vida privada es un simulacro (ni ha estado en la cárcel ni en un manicomio para saberlo fehacientemente). Se vuelve a acordar de Marx y se dice a sí mismo: «el Derecho no es más que un reflejo de los intereses de la clase dominante. Nada cabe esperar de él, pues en él no se dan verdades, como defiende Alain Badiou, sino como mucho instrucciones». Y continúa. «No cabe apoderarse del mismo, aunque se crea que sí (toda la socialdemocracia no es otra cosa y probablemente también todo lo demás). Y la razón es que la clase dominada no es una clase *en sí* ni puede serlo, sino en



todo caso *para sí*. Solo puede determinarse a sí misma de otra manera, es decir, autodeterminándose». Se interrumpe para rebuscar en su memoria algún testimonio con que justificar su tesis. Cree haberlo encontrado, pero, como no ha leído a Lúkacs, solo lo consigue a medias. «De alguna manera, Platón lo sabía cuando defendía en *El Político* que el sabio no necesita leyes. ¡Pues eso mismo, pero para todo el mundo! ¿Por qué no?», exclama y pregunta. Piensa en el siguiente paso. «Entonces, ¿qué hacer?». Se responde. «Apostar por la lucidez». «¿Respuesta idealista?», se pregunta. «Desde luego, si por tal se entiende que las ideas no son más que representaciones de un sujeto», se responde. No obstante, no cree ni que el propio Descartes (al que defiende de la responsabilidad última de tales desatinos) considerara tal cosa. Se lo argumenta a sí mismo diciendo que utilizaba el término *intuición* para referirse a las verdades. «Y si invocaba la intuición es porque tales verdades las veía. Y si las veía, tenían que ser exteriores al propio sujeto, lo que solo podía significar que, aun teniéndolas en la cabeza (o en la mente, por hablar como él), su validez no dependía de sí mismo, es decir, que no podía hacer con sus representaciones lo que quisiera porque sencillamente no eran suyas». Satisfecho de su perorata, exclama otra vez: «¡Si esto es idealista en el sentido de que todo depende del sujeto, que venga Dios y lo vea!». Su propia exclamación le proporciona otra idea. «De hecho, lo que hace con Dios es absolutamente sorprendente y paradójico. Dios tenía en Descartes una función fundamental. Impedir una igualdad, una ecuación escatológica. En otras palabras, que Dios fuera el propio Descartes. En consecuencia, había que impedir que él mismo se convirtiera en sujeto absoluto («car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participais de l'Être



parfait...», etc.). Desde este punto de vista su posición es mucho más interesante que el ateísmo postulativo de Nietzsche, pues de alguna manera este solo estaba diciendo que, dado que él no podía ser Dios, entonces Dios no existía. Lo de Descartes era más interesante, sin lugar a dudas, ni escépticas ni metódicas». Ahora bien, se da cuenta asimismo de que la forma de escapar a cualquier acusación de idealismo requiere insistir en la dimensión signíca o simbólica del pensamiento. Es verdad: un racionalista como Leibniz no dejaba de decirlo a todas horas: «Omnis humana ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur». Es decir, es preciso no olvidarse de que un signo está constituido por un significante y un significado y entre ellos se da una quebrancia constitutiva. El significante es el trazo inevitable (ya sea fónico o escrito). «No hay puros significados, no hay ideas puras». Es más, no cree tampoco que ni siquiera Platón defendiera tal cosa, aun cuando todo parezca indicar lo contrario. «En efecto», se dice a sí mismo, «aquello que le preocupaba a Platón era precisamente el procedimiento mediante el que las ideas se encarnaban. Por eso estaba a todas horas hablando de imitación o de participación. ¡Que el pobre Platón no consiguiera aclararse al respecto es lo de menos!». Pero sigue insistiéndose y recuerda que el hecho de que en el *Parménides* se preguntara por el estatuto ideal del excremento, de la basura solo podía significar que Platón no olvidaba el requisito de la materialidad, pues no en vano había acudido a aquello que la representaba sobresalientemente. El *Crátilo* de Platón podría ser leído también de esta manera, como una lucha contra la arbitrariedad del significante, es decir, como apuesta por que la determinación del significante proceda del significado, es decir, como el deseo de que la materia se doblegue a la forma, dado que no podemos prescindir de ella completamente. «Es más,



que nos refiramos al dinero como el *cochino dinero* o el *sucio dinero* por no hablar del *maldito dinero* es una operación parecida; en este caso hallazgo de la lengua del pueblo, que no es de nadie en particular, como no pudo menos que reconocer hasta el propio Stalin. Se está diciendo con ello que no nos engañe su abstracción, que no se pretenda escapar del ser contante y sonante. Tan sencillo como eso». Entiende que va siendo hora de sacar conclusiones, pero todavía anda con la mosca detrás de la oreja respecto de la materialidad de las ideas, así que intenta ponerse en claro y ordena lo que piensa. «Pues no, Platón, tenías que haber sido más platónico». Se dice que no está diciendo que haya un mundo de idealidades puras; se dice que tampoco cree que Platón lo creyera, aunque lo hayan creído muchos después; se dice, más bien, que las ideas no son abstractas en el sentido de que sean significados depurados o quintaesenciados sino que están sometidas a las contingencias del mundo, a sus condiciones, rígidas o laxas, esto es, que no son independientes del modo en que aparecen y que el modo en que aparecen posee leyes también que organizan su aparición. «¡Pon un ejemplo!», se exige. «De acuerdo, descenderé al nivel del entendimiento finito, para que se vea de qué hablo. ¡Que Hegel me perdone!», concede. «Es muy sencillo. Los judíos sefarditas de Turquía decían *Dio* en vez de la ya asentada *Dios* porque entendían que la *s* final sugería una pluralidad que casaba mal con la unicidad de la entidad divina. En consecuencia, intervinieron sobre la lengua que hablaban para forzarla a que hablara de otra manera. No se daban cuenta de que en castellano, el antiguo y el actual, no toda *s* final es morfema exclusivo del plural». «¿Bastaría con eso?», se pregunta. «Pues si no bastara, aquí va otro *descensus ad inferos*. Esta vez cogiendo el rabo por el otro lado: en castellano, *tiempo* procede de *tempus*. Como la lengua creía



volver a encontrarse con la marca de plural de la *s* final, optó por hacer un singular analógico, de tal manera que *tiempos* dejó paso a *tiempo* y así lo decimos. ¿Hay aquí alguna determinación ideal? Ninguna. Son solo consecuencias de leyes fonéticas y principios de formación interviniendo sobre la materialidad de los sonidos más allá de la intención de los hablantes». Cree entonces que tras estos ejemplos (que sabe muy bien a quién debe) puede dar con una formulación mas exacta de su pensamiento. Y se dice que, aunque podamos intervenir excepcionalmente sobre la lengua, en general tales intervenciones se quedan en nada. Es cierto que algunas sobreviven, pero no la afectan estructuralmente, más que les pese a quienes lo intentan, pues la lengua es aquello que ofrece «le moins de prise aux initiatives», como decía Saussure. Por lo tanto, Platón debería haber aprendido a tolerar que el lazo arbitrario de las ideas es solamente un precio mínimo a pagar, el favor que el mundo nos hace para seguir anclados en el mismo. Violentar esa relación inocente es una tentación que nos lleva más allá de esto en lo que estamos. ¡Eso sí es idealismo! Sobre ese *hic et nunc* debe incidir ese *para sí*. Pero ese *para sí* solo se consigue mediante la toma de conciencia y entonces se pregunta: «¿No estaremos resucitando la dichosa conciencia, de la que acababa de renegar, el mundo de la representación, el idealismo, otra vez en el peor sentido de la palabra?» «No, no puede ser», se dice. «Tiene que ser otra cosa», especula. «¿Cuál?», se pregunta. «Pues que los signos estén ahí afuera y que es preciso examinarlos». La palabra *examen* le recuerda a Sócrates, porque suele pensar más por afinidades significantes que por determinaciones conceptuales, cosa que es posible que el tiempo no llegue a corregírsele. «Desde este punto de vista, una vida sin examen solo puede querer decir que los signos no son examinados, una vida sin



examen ha de querer decir que hablamos de ideas en vez de hacer que las ideas hablen». Medita su conclusión y extrae una consecuencia. «Esta tiene que ser la diferencia», se dice, «entre la ideología y la dialéctica, entre la falsa conciencia y la que no lo es, entre las afirmaciones espurias y el descubrimiento de las negaciones ocultas. En consecuencia, todo consiste en el origen de la negación». Recuerda entonces que Freud defendía que las comparencias del inconsciente en el discurso solo las toleraba el sujeto si se presentaban bajo forma negativa. Las denegaciones (*die Verneinungen*) del discurso son indicios que apuntarían a lo ocultado. «¿Podría ser una pista de orden más general?», se pregunta con algo de entusiasmo. «¡Busquemos negaciones! Noes y nées, nunca y jamases, ningunos y ningunas». Se pone a pensar dónde encontrarlas. «¿Aquí? ¿En unas cuartillas emborronadas que quieren ganar un premio? Poco probable. ¿Allí? ¿En el preciso lugar donde lo convocan por gana de promover las humanidades, el pensamiento crítico, el arte o la literatura? Menos todavía. ¿Dónde entonces? ¿Entre los que se apresuran a proponer medidas, definir objetivos o articular protocolos para solucionar los problemas? Parece demasiado afirmativo todo, muy proactivo, demasiado positivo». Desechar las respuestas le hace perder pie. «Pero ¿acaso eres un nihilista?» Necesita una respuesta que ni niegue ni afirme. Se convence a sí mismo de que es bueno con retruécanos y paradojas y arrincona un pensamiento que a veces le tortura: «¡Tal vez no seas más que un espíritu burlón!» Oxea el mismo como mosca y se crece: «¡Qué absurdo sería responder que *sí* aun en el caso de que lo fuera!» Se indigna con la posibilidad misma de que alguien pudiera defender su nihilismo de esa manera: *sí, soy un nihilista*. Y se avisa: «¡Si yo lo dijera que se me pudrieran al mismo tiempo los dientes!» No concibe lugar donde mejor combinados se encuentren los





elementos de la reacción: el sí, el ser, el uno y la sustancia, que se ha vestido de seda, es decir, de nada (*pace* Fridegiso de Tours), pero que mona se queda. «¡Démosle la vuelta! ¡Que eso significa revolución al cabo!», exclama con pueril fruición. «Digamos que no, eliminemos el verbo ser, como quería Licofrón, el sofista (*Física*, I, 2 185 b 29, me lo sé de memoria), renunciemos al uno (como si fuéramos Étienne de La Boétie) y arrasemos incluso con el significado. ¿Qué quedaría?» Se contesta de la manera más inocente que pueda imaginar: «No quedaría nada de eso». Y de la inocencia pasa al orgullo intelectual. «¡Eso es! Darle la vuelta a *Sí*, soy un *nihilista* no puede concluir sino en no, nada de eso». Pero se percata de que le falta una operación especulativa: convertir su vuelta en fórmula, en nombre de sí misma: la más pura de las metafrasis. *No, nada de eso*. O, mejor incluso, *No, de eso nada*. Se echa para atrás y suspira. ¡Brillante! Pero tal disposición de su ánimo es breve. «¿No será una solución puramente lingüística?» Se responde: «¿Pero acaso hay otras? Seguro que dicen que lo reduzco todo a una cuestión semántica». Se consuela diciéndose que lo que pretende precisamente es luchar contra el imperio de los significados y que el lenguaje es mucho más que el conjunto de las palabras con significado y que tal reducción es de manera precisa lo que nos confunde, seguidores de Humpty Dumpty sin saberlo. «Estoy hablando, cierto, pero es que la lucha dialéctica no puede renunciar al habla. No estoy con Cratilo, ni quiero ser una berza (o un melón, como traducía Ortega y Gasset) por el vicio de heraclitizar». «Ten cuidado», se avisa, «de acercarte demasiado a los que creen que las palabras disparan solo porque al decir *disparen* se disparan los fusiles de los soldaditos bolivianos. La palabra *fuego* no quema, como sabía Don Sem Tob. ¡Oblígate a pensar tu posición!» «Vale, lo haré», se promete a sí mismo, dándose



cuenta de que al decirse que lo promete ya lo está prometiendo, pues dice lo que hace y hace lo que dice. Sigue pensando entonces en cómo encarar la dialéctica. Para empezar, no puede ser un monólogo. Tiene que haber un tú, un interlocutor, alguien a quien se dirija lo dicho, que a su vez pueda interpelar, un *inter par* transcendental. Tiene que haber alguien en frente, alguien a quien enfrentarse. Aristóteles nunca olvidó este aspecto. La dialéctica no puede ser un pensamiento hablando consigo mismo. No se conseguiría nada. Sería como cuando juega uno consigo mismo al ajedrez. Se acuerda de la expresión *hacerse trampas al solitario*. «¡Vendría a ser lo mismo! La trampa de la conciencia que cree bastarse a sí misma. Por lo tanto, hay que confrontarse a una exterioridad como sea». Vuelve a parar mientes en Descartes, que es el filósofo que le obsesiona, porque tampoco ha leído a muchos más. «Descartes la encontró en Dios. ¿Dónde la encontraré yo?» Respuesta lógica: en ti, en los demás. «¡Claro, de ahí la necesidad de la dialéctica descendente! ¡No me había dado cuenta! Pero es que no solo es menester que la haya en el descenso, tiene que haberla también en el ascenso. ¡Por eso Platón escribía diálogos! No quiero subir o ascender a solas porque a fin de cuentas no subiría». De pronto, se para y reflexiona, pues quiere pensar consigo mismo como si fuera su peor enemigo, como decía Descartes. «¿Y no estás aquí, ahora, en este momento ya pensando a solas?» Se dice que sí, que es cierto y que no hace sino hablar consigo mismo ¿No será un truco discursivo como cualquier otro? «No, tengo la respuesta. Voy a enviar un texto al otro lado de la mar oceánica. Estoy teniendo en cuenta a un tú». «¿Un tú que no conoces?», se rebate. «¡Ni falta que hace! Creer conocerlos es lo que me llevaba a intentar engañarlos. En cambio, si no son más que lugares vacíos de interlocución, me sobrepondré a la tentación de convencerlos».



Un viejo testimonio de Gorgias le acude a su memoria. Se decía, cuenta Diógenes Laercio, que el gran sofista era incapaz de engañar a los tesalios, con fama de obtusos. Le preguntaron entonces el porqué de esa dificultad. Contestó que eran demasiado ignorantes para ello. «¡Genial! La ignorancia como antídoto contra el engaño. Pues aquí lo mismo pero sustituyendo ignorancia por el puro vacío del tú». «¿Y así te van a dar el premio? ¿Sin convencerlos?», se pregunta. «Así me lo darán, en efecto, porque habrán contestado, pero puede incluso que hagan algo todavía mejor; a saber: que me digan que no». Se percata entonces de que no es lo mismo que le digan que no que que no le digan nada. «Efectivamente, no es lo mismo, ni mucho menos». Son los hechos negativos que obsesionaron a Russell o Wittgenstein. No hay forma de acudir al mundo cuando de ellos se trata. Que no contesten no puede ser un hecho. «¿O acaso llamaremos *hecho* a eso que no ha ocurrido? El mundo se poblaría superfetatoriamente de lo que no ocurre: amores que no tuvimos, libros que no leímos, canallas que no ajusticiamos, ensayos que no se leyeron, premios que no ganamos. La verdad se escaparía del mundo y se precipitaría sobre las tinieblas. No, no hay ningún rinoceronte debajo de esta mesa. Ni los infinitos mundos posibles de todo un Leibniz podrían dar cuenta de ellos», dice de seguido y de un solo aliento. Pero la satisfacción no es buena consejera, así que se avisa: «Detén tu lirismo». Se recuerda que tiende al mismo cuando las conclusiones se le imponen. Trufa entonces de corolarios las mismas, pero un corolario no es más que una propina, un exceso que no afecta a lo fundamental. «De acuerdo, me contengo», se promete. Pero tal contención tiene efectos devastadores sobre su ánimo. No sabe que a su edad no se tienen ideas sino obsesiones, sobre las que es preciso volcarse valgan o no valgan, dado que es la forma en que se



aquilatan las facultades. Nota que empiezan a fallarle las fuerzas. Calcula las páginas que le saldrían: tres o cuatro, quizá apenas si poco más de cinco escasas. No se ve capaz de llegar hasta los 30.000 caracteres, a lo sumo acercarse, pero al precio de repetirse. Se le ocurre una solución: poblar sus reflexiones de notas a pie de página. «Demostrarán mi musculatura teórica y reducirán el sesgo lírico. Satisfará además a los pedantes y a los que solo admiten algo si se sostiene bibliográficamente». Se pone a buscar con idea de referenciarlo todo: lo hace con escrúpulo y rigor, no vayan a pensar que no sabe citar. Le encantan los *cfr.*, los *ibidem*, los *op. cit.*, los *passim*, pero vuelve a contenerse. De hecho, encuentra tantas que tiene que seleccionarlas. Algunas son muy buenas, verdaderos hallazgos según cree, otras solo informativas, en general correctas. «Pero ni por esas, que no llego». Reflexiona sobre su incapacidad. No es falta de lecturas, que las tiene en buena medida y a menudo bien espigadas, sino algo distinto. Es como que todavía no dominara el tiempo de la narración conceptual. Las ideas se le presentan de manera demasiado estática, de tal forma que la primera aproximación es la más sencilla: basta con nombrarlas. Pero la especulación es algo más que simples denominaciones. Como, además, se le antoja que todo ejemplo es una concesión, tiene verdaderas dificultades para explicitar. A veces lo logra, cierto, pero entonces surge el problema de las transiciones. Descartes le ha convencido de que argumentar es trabar razones. Pero eso es mucho más fácil de decir que de hacer. Se siente preso de cierto prurito transitivo: si p entonces q y si q entonces r, pues entonces si p, entonces r. Pero se equivoca, como se equivocaba el propio Descartes. No le ha dado tiempo a saber que Leibniz criticó a Descartes en este punto. «Me da la impresión de que solo señalo», dice con culpa. «Pero, bueno, señalar no está tan mal, siempre que se atine al hacerlo»,



piensa como disculpa. Le invade cierta melancolía. «¿Qué clase de filósofo soy nada más que señalando aquí y luego ahí y después más allá? ¿Acaso eso hace saber algo?», se pregunta. Pero es demasiado duro consigo mismo. Una buena seña ya es mucho, sirve para no perderse, como lo es también una buena metáfora, pues se está dando con una relación exacta aunque no sea completa. La ambición del concepto, sin embargo, puede más y no acaba de perdonarse su insuficiencia. Le falta cierto convencimiento: la de que el lector ponga de su parte. En eso consiste la inteligencia de este. No hace falta decirlo todo porque no se puede decir todo. Es imposible que algo sea todo y se diga. A ese todo le faltaría el hecho de decirlo. Es algo que descubrieron ciertos presocráticos. Va pensando en abandonar, pero es una lástima porque de hecho tiene ya todos los mimbres para hacer su canasto. Los ha ido utilizando sin percatarse de ello. Tiene la solución, pero no lo sabe. Basta con proseguir, con seguir haciendo lo que hacía y del modo en que lo hacía. Es la única manera de encontrar las negatividades de las ideas, tiene que darse cuenta de que contienen negaciones y de que es preciso extraerlas. Ello le permitiría descubrir que entre sus manos aparecerán oposiciones, diferencias, diversidades (¡incluso contradistinciones!). Esta mesa es distinta de esta otra, pero la mesa es diferente de la silla. Mesa y silla se oponen en un respecto (o quizá en varios): una sirve para sentarse; la otra no. ¡Tienes que hacer hablar a las ideas! ¡Y hablarán cuando se les pregunte! En vez de eso, empieza a preguntarse a sí mismo, es decir, empieza a ser vencido por la potencia de la conciencia, que nos conduce irrecusablemente a un pantano, y que nos hace pensar vanamente, como al Barón de Münchhausen, que cabe salir del mismo tirándose de la coleta. ¡Ah, ese maldito yo, como decía Cioran con razón! Freud hablaba de los peligros del pensar abstracto, que invita al



delirio, y Hegel del trabajo del concepto como el más duro de los trabajos. No se refería solo a las dificultades teóricas, que también, sino al hecho mismo de que nos confronta con nuestra capacidad para convertirnos en campo de batalla de dramas ideales, como si el tablero de ajedrez no pudiera dejar de sufrir con las vicisitudes por las que pasan piezas y peones. Llegado más o menos a este punto, lo dejó. Vino a visitarme, pues había sido profesor suyo y me tenía cierto aprecio. Me contó lo que he contado y me refirió lo que he referido. Intenté animarle. Decirle que muchas de las cosas me parecían muy interesantes y que no le costaría mucho ponerlas por escrito. «¡No! Te las regalo. ¡Hazlo tú, si quieres! Es más, no creo que sean ni más». Pensé en esa diferencia entre lo oral y lo escrito, en cómo se convierte a menudo en una muralla infranqueable. Me prometí a mí mismo escribir algo con todo ello y enseñárselo, más que nada para que se diera cuenta de qué se podía hacer con sus pensamientos. Me llevó algún tiempo ordenar lo que me había contado. Intenté ser fiel a lo ocurrido, pero no me ahorré algunas sutilezas. Al cabo de unos días volvimos a vernos. Le mostré lo escrito. Se tomó su tiempo y sacó un bolígrafo de cuatro colores. Me malicié que disfrutaría. Con el negro indicaba conformidad o admiración; con el rojo, inexactitud o errores; con el verde, algún suplemento, algo que sustituir; con el azul, algo que añadir. Llenó las páginas de negro y de rojo, casi nada en verde y nada en azul. «Me gusta mucho», dijo, «hasta parece que pienso». Le prometí tener en cuenta sus anotaciones y volvérselo a enseñar. «No, no hace falta. Cuando lo tengas corregido, envíalo y ya está». Asentí con la cabeza y prometí darle la mitad del premio si lo ganábamos. Sonrió y dijo: «Me damos la mitad del premio y nos doy la mitad de la gloria».



Bibliografía (algunas referencias evocadas).

ARISTÓTELES, *Tópicos*, incluido en *Tratados de lógica I*, introducción y traducción de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.

Renée BALIBAR & Dominique LAPORTE, *Le français nationale*, Paris, Hachette, 1974, presentación de Étienne Balibar y Pierre Macherey.

Étienne de la BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (1576) [edición castellana de Jorge Álvarez Yagüe, Madrid, Akal, 2022].

E. M. CIORAN, *Del inconveniente de haber nacido*, traducción de Esther Seligson, Madrid, Taurus, 1982.

E. M. CIORAN, *Historia e utopía*, traducción de Esther Seligson, Barcelona, Tusquets, 1988.

René DESCARTES, *Discours de le méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* (1637).

Francisco J. FERNANDEZ, *El filósofo del océano*, presentación de Javier Echeverría, Irún, Iralka, 1998.

Francisco J. FERNÁNDEZ & Jon BALTZA, *El descrédito de los quilates (Efectos de palabra)*, presentación de Isabel Balza, Irún, Iralka, 1999.

Francisco J. FERNÁNDEZ, *El ajedrez de la filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

Francisco J. FERNÁNDEZ, *Los huesos de Leibniz (Carta de un filósofo escondido a un discreto cortesano)*, Akal, 2015.



Francisco J. FERNÁNDEZ, *Lycofrón. Diario de clase*, Madrid, Círculo Rojo, 2021.

Francisco J. FERNÁNDEZ, *El resto de la idea*, Madrid, Círculo Rojo, 2022.

Michel FICHANT, «L'origine de la négation», *Les Études Philosophiques*, 1971, 46, 1, pp. 29-55.

FRIDEGISO DE TOURS, *La nada y las tinieblas*, edición de Tomás Pollán, Segovia, La Uña Rota, 2012

Sigmund FREUD, «Lo inconsciente», en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

Agustín GARCÍA CALVO, *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Madrid, Edt. Siglo XXI, 1973.

Agustín GARCÍA CALVO, *Lecturas presocráticas*, Madrid, Lucina, 1981.

Víctor GÓMEZ PIN, *El drama de la Ciudad Ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*, Madrid, Taurus, 1974.

Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *La filosofía de "El Capital"*, Madrid, Taurus, 1981.

Giörgy LÚKACS, *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, traducción de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI, 2021.

José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, edición ampliada de Javier Echeverría Ezponda, Madrid, CSIC, 2022 (2.ª edición).

Leopoldo María PANERO, *Poemas del manicomio de Mondragón*, Madrid, Hiperión, 1987.

Pedro REDONDO REYES, *Minima philologica. Hacia una*





*fundamentación filosófica de la filología clásica*, Murcia, Edt.um, 2022.

Óscar SÁNCHEZ VADILLO, *El beso de la finitud (Ensayos de filosofancia en defensa del mundo)*, Almería, Kiros, 2022.

Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1969.

Don SEM TOB, *Glosas de sabiduría o Proverbios morales y otras rimas*, edición de Agustín García Calvo, Madrid, Alianza, 1983.

Arthur SCHOPENHAUER, *Dialéctica erística o El arte de tener razón expuesta en 38 estratagemas*, introducción y notas de L. F. Moreno Claros, Madrid, Trotta, 2007.

José STALIN, *El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística*, Madrid, Akal, 1977.