

Resonancias

Emmanuel Biset

¿Si nosotros venideros tuviéramos oído para el sonido de la *resonancia*, que tiene que ser hecho sonar en la preparación del otro comienzo?

Martin Heidegger

Tradicición

Quizá la situación sea recursivamente aquella a la que se enfrenta una u otra generación filosófica: el agobio de una tradición extensa, infinita, que parece haberlo dicho todo. Parece no quedar nada por decir. Tradición que, como supo señalar Gilles Deleuze, cumple una función represiva cuyos centinelas vigilan atentamente: “La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: «No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto»”¹. No siempre, no sólo eso, y aun así guardianes ante las puertas de la ley parecen dictaminar quienes son capaces y quienes incapaces de entrar, quedándose allí, en las puertas de una ley que juzga qué es o no es filosofía. Cierta academia encuentra en la repetición de la tradición, fijamente establecida, el lugar del juicio. Las técnicas allí se multiplican marcando como único terreno posible, como única forma de hacer filosofía, la citación. He allí la demarcación de una única ruta posible que es también el nombre de una imposibilidad: hacer filosofía como citar rigurosamente aquello que, previamente, ha sido establecido como el corpus legítimo de la tradición.

Esa sensación agobiante, a veces bajo la guardia celosa de la academia, a veces simplemente por una admiración desmesurada, parece ser constitutiva del decir filosófico. La sensación agobiante, represiva, producida por un saber filológica es también una imposibilidad de escuchar: “¿El filósofo no será siempre quien entiende siempre (y entiende todo) pero no puede escuchar o, más precisamente, quien neutraliza en sí mismo la escucha, y ello para poder filosofar”². Se expande en la actualidad una doble sensación: la del infinito de la pluralidad de temas, autores, relaciones, lecturas, que se hacen todo el tiempo en todo lugar, pero también un vacío generalizado cuando parece que los grandes autores han desaparecido. Como si se dijera demasiado y demasiado poco. Se ha vuelto imposible fijar las fronteras de un problema, abordar las discusiones que se dan allí, ante la proliferación inconmensurable de textos sobre un asunto de un asunto de un asunto. Sin embargo, este panorama de una fertilidad inabordable, deja al mismo tiempo una sensación de mortandad, de un decir que parece no sólo carecer de invención, sino extemporáneo al

¹ Deleuze, G., “Carta a un crítico severo”, en *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 8.

² Nancy, J.L., *A la escucha*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 11.

mundo. Como si dijéramos que la filosofía se ha convertido en una de las ramas de la arqueología: un fósil.

Allí surge una de las paradojas del presente: al mismo tiempo la filosofía parece un ejemplar de un mundo que ya no es, pero está tan viva que no deja de exigir que toda palabra deba ser confrontada, examinada, a la luz de esa tradición demasiado viva. Tanto el peso de la tradición como su mortandad se repiten una y otra vez. Tal vez desde su remoto comienzo primaba la sensación de que ha se había dicho todo: “El desvelo sobre la muerte o el fin de la filosofía, el velatorio junto al cadáver de la filosofía no es una historia antigua solamente porque se remonte a Kant; ya entonces se decía que si la filosofía estaba acabada, eso no era consecuencia de la limitación kantiana o de los términos puestos al imperio de la metafísica, sino que era así «desde hacía ya dos mil años». Es desde hace ya dos mil años que se terminó con la filosofía, decía un discípulo de Schlosser, un verdadero conde, ése sí, el conde Leopold Stolberg, puesto que «el Estagirita hizo tantas conquistas para la ciencia que no dejó a sus sucesores sino muy pocas cosas notables de las que pudieran ponerse al acecho»³. Posiblemente ya al nacer estaba muerta, o mejor, se había declarado su muerte. No se trata entonces de decretar o negar la muerte de la filosofía, sino pensar su carácter moribundo: esa declaración de muerte que la habita. Porque posiblemente la muerte escapa a su configuración como punto final o definitivo. La muerte como un siendo, un proceso, que no es el fin de la vida sino su contracara. La filosofía vive de su muerte, vive en su muerte. Como cada uno de nosotros.

Figuras

En la historia de la filosofía, como un mundo de citas cuyo peso impide caminar, podemos encontrar, quizá, tres formas de pensar su estatuto. Primero, se puede rastrear la figura de la jerarquía, donde la filosofía adquiere el lugar del principio o fundamento. Si existe un orden jerárquico de saberes ordenados en vistas a la primacía de unos sobre otros, esto es, de los supuestos implícitos existentes, la filosofía según la clásica definición aristotélica se ocuparía de los primeros principios. De modo que su lugar en la cúspide de esta pirámide surge del abordaje de los principios –lógicos o metafísicos– que en el resto de los saberes funcionan como supuestos. Partiendo de cualquier saber es posible remontar un camino hacia ese estatuto primigenio que no sólo da cuenta de una primacía epistemológica u ontológica, sino de una primacía política. Pues existe una jurisdicción filosófica que subordina las ciencias particulares.

Segundo, se puede rastrear la figura de la totalidad, donde no se trata del estatuto del supuesto último que resulta imposible exceder, sino de la lógica que comprende los diferentes saberes. Lógica, tal como surge de su concepción hegeliana, no se refiere a los principios que fundan el resto de los saberes, sino a su movimiento envolvente. Esto porque el todo está implicado en cada parte, y así el movimiento de este todo surge en lugares determinados de un sistema o enciclopedia. La totalidad es una especie de círculo, o rueda, cuyo sentido se encuentra en su mismo despliegue. El saber filosófico no es un punto de partida, sino el punto de llegada que comprende la totalidad luego de haber atravesado las diversas etapas del conocimiento. La envoltura es así una especie de voracidad transcendental.

³ Derrida, J., *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994, p. 42.

Tercero podemos rastrear la figura del margen, cuyo lugar no sólo busca escapar a la tradición, sino a las lógicas del principio o la envoltura. Para ello, la filosofía se define como constitutivamente excéntrica, limítrofe, fronteriza. Este lugar implica, de un lado, exceder o escapar a lo que se consideran las determinaciones generales de un discurso histórico; de otro lado, cuestionar la predominancia de la filosofía respecto del resto de los saberes. Al mismo tiempo ir más allá de la tradición y de la primacía filosófica. En diversos registros, quizá recurrentemente en diálogo con la literatura, indagar puntos de fuga, olvidos, paradojas, aporías. La filosofía contemporánea parece configurarse de modo recurrente en este lugar que no es simplemente exterior a la tradición filosófica, sino una manera de habitar los márgenes.

Límites

En cualquiera de estos casos se puede indicar que existe un carácter limítrofe de la filosofía. Con ello nos referimos a su estatuto *quid juris*, a su definición como instancia donde se fijan los límites que no atañen sólo a áreas del saber, sino al interior mismo de cada saber. No es sino la vieja concepción de la filosofía como madre de las ciencias. Esta maternidad señala al mismo tiempo que la filosofía da nacimiento, engendra, a las diversas ciencias, pero también las protege o vigila, es el resguardo de la verdad de las mismas. Así, en *El Conflicto de las facultades*, Kant construye una compleja armazón institucional para pensar este doble lugar, pues existe una Facultad de filosofía, lugar por excelencia de la verdad, pero también Departamentos de filosofía en las demás Facultades. Esto conlleva una extraña topología según la cual, la filosofía es exterior al resto de los saberes o disciplinas al legislar sobre ellos, al fundarlos, pero es también interior al vigilar en su seno la verdad. Exterior e interior al mismo tiempo parece definirse como un saber del límite.

La posibilidad de limitar no sólo se refiere a su exterior, a la fijación de diversas áreas del saber, sino que está en juego allí la pregunta por la misma filosofía. La pregunta por la filosofía no es sino la pregunta por su definición, es decir, se juega en la pregunta la delimitación de un sentido propio de aquello que es y no es filosofía. En este segundo sentido, la filosofía es limítrofe porque establece los límites respecto de su afuera. Ahora bien, la cuestión es si la pregunta por la misma filosofía es filosófica, a lo que habría que responder positiva y negativamente: “¿La pregunta «¿qué es lo filosófico?» pertenece a la filosofía? Sí y no, respuesta formalmente contradictoria pero cualquier cosa menos una respuesta nula o evasiva”⁴. Existe así una auto-limitación de la filosofía en la fijación de una propiedad, de un ser propio que establecería rigurosamente los límites entre aquello que puede ser o no ser considerado filosofía. Como indica Derrida, esto conlleva esa doble respuesta, pues no hay un saber exterior o superior a la filosofía que pueda definir qué lo propiamente filosófico (de hecho, es la misma filosofía la que ocupa el lugar jurisdiccional que fija los límites gnoseológicos o disciplinares), pero al mismo tiempo la filosofía no puede fijar aquello que es su misma condición de posibilidad. Serán las figuras de la esencia o la función, la filosofía definida como un ser o como un hacer, las que vendrían a garantizar definiciones que delimiten claramente un interior y un exterior de este saber.

La filosofía definida como esencia o función al establecer los límites se reapropia de aquello que le es externo. Incluso las figuras más radicales de la exterioridad al ser tematizadas como alteridad son inscriptas al interior de la filosofía. La noción de límite conduce a

⁴ Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 19.

distinguir entre un adentro y un afuera. O, lo que es lo mismo, entre lo propio de un dominio y aquello que le es impropio. Lo propio, sea de un discurso, de un dominio, de un texto, se ha asociado a la idea de un origen pleno y absoluto. Lo propio es la esencia definida como la fuente incontaminada de exterioridad que da origen a determinado discurso. Así, lo propio remite a una presencia idéntica a sí, o a una identidad que permanece siempre como tal. La filosofía, a partir de la definición de su sentido propio, es la reapropiación de la heteronomía en autonomía, toda la exterioridad es apropiada en un movimiento interior y presente a sí. La misma pregunta por la filosofía, el retorno de la cuestión qué es la filosofía, puede encontrar una primera respuesta en esta necesidad de fijar límites desde un sentido propio. De allí que se combinen no solo el establecimiento de otras áreas de saber y de una definición de filosofía, sino la necesidad de limitar como garantía de un saber con rasgos claros y distintos. Frente a ello, es posible avanzar en otro pensamiento de la filosofía.

Encuentros

Si bien la noción de límite puede encontrar históricamente las dos formas señaladas, como definición de un sentido propio de filosofía y como regulación de campos del saber, quisiéramos acercarnos a otra forma de pensar el límite, esta vez como el lugar indiscernible donde se produce un encuentro. Dicho de otra manera, estamos hablando de un límite que ya no se decide en lo propio o la frontera, sino como algo inherente a la misma filosofía. No se trataría, en este caso, de la filosofía como el lugar originario que regula, sino de una forma de habitar ciertas instancias limítrofes. La filosofía sería limítrofe no porque fija desde su sentido propio las áreas del saber que fundamenta, sino porque habita en ciertos intersticios, es una forma de estar en ellos sin buscar una salida.

Posiblemente la estrategia más repetida para encontrar una definición de filosofía sea la de recurrir a su etimología, tratando de encontrar allí la raíz de su sentido. No es eso lo que intentamos pensar aquí, sino el límite inherente a la filosofía como palabra compuesta, y así la discontinuidad o el hiato que la constituye. Lo que nos ha llegado como “filo” generalmente se remite a una forma del amor, aquella que en su diferencia específica se distancia del “eros”. Siguiendo a Lyotard, quisiéramos señalar que allí se juega un deseo, un “mover hacia”. Sin entrar en la discusión entre falta e invención, el deseo es aquí un “tender a” que excede las figuras de la causa y el efecto: “El deseo no pone en relación una causa y un efecto, sean cuales fueren, sino que es el movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a sí mismo. Eso quiere decir que lo otro (...) está presente en quien desea, y lo está en forma de ausencia”⁵. La estructura del deseo es aquella de la ausencia-presencia, algo que está ahí pero no está y por eso nos mueve. Siendo así, la pregunta es cuál es la forma de este deseo inherente a la filosofía, o mejor, cuál es la ausencia-presencia de la filosofía.

Para ello, parece ser necesario replegarse sobre “sofía” y lo que se nombra allí. Vale destacar que si allí parece indicarse un saber, el mismo siempre se da como imposibilidad. Filósofo es aquel que vive su saber como carencia, aquel que sabe que no sabe. Lo que significa que el saber no es algo que se posea, algo que pueda ser propio, pues porque está ausente, no es. La filosofía es limítrofe porque es una forma de habitar el límite entre deseo y saber, y así lo inasible entre presencia y ausencia: “[...] una pequeñez, que incluso la

⁵ Lyotard, J.F., *¿Por qué filosofar?*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 4.

posibilidad del deseo significa la presencia de una ausencia, que quizá toda la sabiduría consista en escuchar esta ausencia y en permanecer junto a ella. En vez de buscar la sabiduría, lo que sería una locura, le valdría más a Alcibiades (y a ustedes, y a mí) buscar por qué busca. Filosofar no es desear la sabiduría, es desear el deseo”⁶. Hay una inmanencia del filosofar en el deseo: filosofar es ser movido por un deseo que se repliega sobre sí.

Este juego entre ausencia y presencia, lleva la cuestión del límite al interior del deseo, esto es, a la pregunta por el origen del movimiento: ¿qué mueve? Si allí se podría afirmar que existe una singularidad irreductible donde cada uno es movido por diversas razones, sí se puede señalar que hay allí algo que falta. Pero si como señalábamos, siguiendo a Lyotard, hay una especie de saber de la ausencia, esta ausencia resulta irreductible porque no es un conocimiento que falta adquirir, sino el hiato específico entre las palabras y el mundo. Y ello no porque se repite un dualismo de lenguaje y mundo, sino para señalar que existe una distancia en su mismo encuentro: “Cuando afrontamos la tarea de hablar, para contar una historia, para describir un lugar o un rostro, para demostrar la propiedad de una figura geométrica, no nos basta con afinar el oído, porque no es cierto que el mundo, las cosas, los hombres, las combinaciones en el espacio hablen claramente. Seguramente hay algún sentido que se adelanta a nuestras palabras y las atrae, pero hasta que el frente de las palabras no lo aborde, en tanto ese sentido no haya encontrado asilo en su cohorte, permanecerá oculto, inaudible, como algo inexistente. Hablar es ese vaivén, ese co-nacimiento del discurso y del sentido”⁷.

Las palabras o el discurso no reproducen un sentido previamente constituido, tampoco lo crean de la nada, sino que el sentido nace con las palabras sin agotar el mundo. La filosofía es limítrofe porque encuentra su lugar entre las palabras y el mundo. No hay allí ni pura falta ni pura creación en el deseo, sino una performatividad singular. El deseo es performativo porque al nombrar creamos sentido sin que exista una invención absoluta. Ni somos hablados por un sentido previamente constituido, ni creamos el sentido *ex nihilo*, sino que aquello que nos habla, digamos el mundo, permanece como un murmullo hasta que lo nombramos, le damos sentido, pero siempre resta algo, nuestras palabras no alcanzan a fijar ese murmullo, a alcanzarlo. El límite en este caso señala ese resto entre el discurso y el sentido, entre las palabras y el mundo. Resto que no es del orden de las palabras, tampoco del mundo, sino aquello que hace imposible su plena coincidencia.

El sentido abre entonces a otra dimensión del encuentro, a una filosofía que se sabe limítrofe no por marginal sino allí mismo donde se erige. Se trata en este caso de la frontera inherente al sentido, o mejor, a los sentidos. El sentido no es sino el límite entre el sentido y los sentidos, entre el significado y la sensibilidad. No hablamos ni de la prioridad de lo sensible ni de la prioridad de la comprensión, sino del lugar donde se tocan. Si, de un lado, siempre que se escucha existe un sentido, el esbozo de una comprensión; de otro lado, existe una resonancia, una escucha. Si en un caso los sonidos remiten a un sentido, p.e., en un discurso; en el otro, el sentido está en el mismo sonido, p.e., en la música el sentido se convierte en sonido: “[...] la escucha se dirige a –o es suscitada por– aquello donde el sonido y el sentido se mezclan y resuenan uno en otro o uno por otro. (Lo cual significa que –de manera tendencial, otra vez–, si se busca sentido en el sonido, como contrapartida también se busca sonido, resonancia, en el sentido)”⁸.

El límite de los sentidos, esto es, el repliegue del sentido sensato y del sentido sensible, es el lugar del sentido más allá del sentido. Con ello quisiéramos indicar que no se trata ni del sentido discursivo, del significado de un discurso, pero tampoco de la sensibilidad, de un

⁶ *Ibíd.*, p. 10.

⁷ *Ibíd.*, p. 24.

⁸ Nancy, J.L., *A la escucha*, op. cit., p. 19.

sonido sin significado. Es la búsqueda de otro sonido para otro sentido, o mejor, en el sonido del sentido algo que exceda la significación. Allí se produce cierta escucha, no el oír un sonido, no la comprensión de un significado, sino la atención de cierta resonancia: “Estar a la escucha es siempre estar a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad, y como si el sonido no fuese justamente otra cosa que ese borde, esa franja o ese margen”⁹.

Escuchar

La filosofía quizá como la escucha atenta de la resonancia del mundo. Y así como una cierta forma, sólo cierta forma, de la escucha. Sería posible entonces establecer toda una estratografía de formas de escuchar. No se trata del oír un sonido ni de la comprensión del significado, tampoco de una pura apertura a lo que se dice, se piensa, se hace. Con ello decimos que se trata del sonido que habita toda significación, de cierta atención a ello: “Escuchar es aguzar el oído —expresión que evoca una movilidad singular, entre los aparatos sensoriales, del pabellón de la oreja—, una intensificación y una preocupación, una curiosidad o una inquietud”¹⁰.

Este sonido en el sentido es lo que nombramos con el término resonancia indicando el espacio común entre el sentido sensato y el sentido sensible. Espacio común, a decir de Nancy, caracterizado como remisión: el significado siempre es una remisión (de un signo a algo, de un estado de cosas a un valor, etc.) y el sonido siempre es una propagación en el espacio. Nada suena sino resuena, se repite, rebota, se expande. El sentido siempre remite a otro sentido, no sólo porque un sonido remite a otro sonido, no sólo porque el significado reenvía a otro significado, sino porque el sonido y el significado remiten entre sí: “Estar a la escucha es, por tanto, ingresar a la tensión y el acecho de una relación consigo mismo: *no*, es preciso subrayarlo, una relación «conmigo» (sujeto supuestamente dado), ni tampoco con el «sí mismo» del otro (el hablador, el músico, él también supuestamente dado con su subjetividad), sino *la relación en sí*”¹¹.

La filosofía como una forma de la escucha, de la escucha atenta, conlleva una diferenciación de diferentes modos de la escucha. Una escucha filosófica aparece en el intersticio entre el sonido y el sentido, ni el oír ruidos, ni comprender significados, sino atender a la musicalidad del sentido¹². Con ello, nos enfrentamos a dos cuestiones: de un lado, al “qué” de la escucha, del otro, a su “cómo”. Respecto del primer aspecto, en el intersticio señalado, se trata de una escucha del sentido, esto es, no del sentido dado, sino del darse mismo del sentido: “El sentido es, en primer lugar, el rebote del sonido, un rebote coextensivo a todo el pliegue/despliegue de la presencia y del presente que hace o abre lo sensible como tal, y que abre en él el exponente sonoro: el apartamiento vibrante de un *sentido*, en cualquier sentido que se lo entienda. Pero esto significa, por añadidura, que el

⁹ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 16.

¹¹ *Ibíd.*, p. 30.

¹² Insistimos, entonces, en cierta musicalidad constitutiva de la filosofía: “La cuestión del estilo de pensamiento musical tal como intento caracterizarla reenvía al problema de la posición de escucha. Pues, del mismo modo que la obra debe desplegar una escritura musical y constituir el espacio para un juego instrumental, debe desplegar una escucha que le sea propia”, Nicolas, F., “Qu’est-ce qu’un style de pensée musical?”, *Seminaire Musique & Style*, Paris, 1998.

sentido consiste ante todo, no en una intención significativa, sino más bien en una escucha en la que solo viene a resonar la resonancia”¹³.

La escucha del sentido como resonancia, o de la resonancia en el sentido, da cuenta de un trabajo de apertura en dos direcciones. Hemos señalado, con Nancy, que el sentido –y el mundo no es sino un plexo de sentidos–, se da como remisión sonora o significativa (existe algo así como un eco constitutivo del sentido). Esta remisión puede ser pensada como el carácter inestable de lo existente que no sólo está siendo dado, sino que se constituye de un modo relacional. Escuchar la resonancia es abrir en el mundo, en lo dado, a la serie de remisiones temporales y espaciales que lo constituyen. Pero, al mismo tiempo, no se trata sólo del carácter relacional de la constitución de lo existente, sino de un su carácter diferencial. Siguiendo a Heidegger, la diferencia ontológica abre a la diferencia entre ser y ente, es decir, en lo existente abre a sus diversos modo de ser.

Por todo esto se trata de una resonancia trascendental impura, donde lo sensible y lo significativo remiten entre sí. La noción de lo trascendental viene a romper el dualismo entre inmanencia y trascendencia, pues allí donde sólo hay lo existente se abre hacia sus condiciones de posibilidad e imposibilidad. Lo que permite en la escucha de lo existente abrir hacia lo que resuena allí, a su modo de ser y a su constitución relacional. Dicho de otro modo, escuchar el mundo es abrir en él algo que no está presente, pero que lo constituye como tal. No hay pura inmanencia de lo existente, pero tampoco una trascendencia que rompa con ello, sino que lo existente nunca termina de ser tal pues está siendo dado en una configuración móvil y en cierto desfase respecto de su propio modo de ser.

Preguntar

En un caso o en otro –la resonancia diferencial o relacional– la escucha tiene la forma de la pregunta, es decir, la escucha atenta tiene la forma de un preguntar que abre a la resonancia del mundo. Este preguntar no encuentra su lugar en la pureza de la teoría o en la vida contemplativa, pues el preguntar es siempre carne, atraviesa el cuerpo, y así resulta extraña la identificación con un trabajo, un lugar de la comunidad científica, o la especificidad de la práctica intelectual. Se escucha con todo el cuerpo: “Lo que resuena en mí es lo que aprendo con mi cuerpo: algo tenue y agudo despierta bruscamente a ese cuerpo que, entretanto, se embotaba en el conocimiento razonado de una situación general: la palabra, la imagen, el pensamiento, actúan a la manera de un latigazo”¹⁴. No se produce, entonces, una escucha pacífica, serena, tranquila, sino como un latigazo que perturba, pero despertar este cuerpo requiere de cierta atención, se juega aquí una forma de vida, una cierta

¹³ Nancy, J.L., *A la escucha*, op. cit., p. 61. Respecto al concepto, señalan Gilles Deleuze y Félix Guattari: “Los conceptos, que tan sólo poseen consistencia o unas ordenadas intensivas fuera de las coordenadas, entran libremente en unas relaciones de resonancia no discursiva, o bien porque los componentes de uno se convierten en conceptos que tienen otros componentes siempre heterogéneos, o bien porque no presentan entre ellos ninguna diferencia de escala a ningún nivel. Los conceptos son centros de vibraciones, cada uno en sí mismo y los unos en relación con los otros. Por esta razón todo resuena, en vez de sucederse o corresponderse”. Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 27.

¹⁴ Barthes, R., *Fragmento de un discurso amoroso*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 245. Se trata, posiblemente, de cierta carnalidad de la música: “[...] la música eleva el alma hasta la divinidad y es al mismo tiempo un pecado, *delectatio carnis*. Presenta lo más insidioso de la carnalidad, ya que en la música parece liberarse de la materialidad; la voz es la forma más sutil de la carne y al mismo tiempo la más páfida” Dólar, M., *Una voz y nada más*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 63.

configuración del vínculo con los otros, incluso con esos otros que lo habitan a uno, producida en el distanciamiento con lo dado. Si existe un sentido dado, un conjunto de significaciones siempre parcialmente estabilizadas, el preguntar comienza con una grieta, con la pérdida de sentido. Esto no significa que sea posible un lugar fuera del mundo, un punto trascendente, sino simplemente que se genera una distancia para escuchar la resonancia que abre al sentido.

El preguntar en su reiteración conlleva un doble repliegue, sobre las palabras para vivir de algún modo la musicalidad tras los significados dados, sobre los sentidos para comprender los significados que lo atraviesan. Pero no se trata sólo de plegar significados y sonidos unos sobre otros, pues la resonancia es la dimensión que hace posible ese mismo pliegue. Si la escucha es un preguntar que abre a la resonancia del mundo, no se trata de una instancia meramente pasiva sino de una búsqueda donde, al mismo tiempo, se multiplican los lenguajes y produce un extrañamiento de la lengua para poder decir. Un preguntar, su singularidad diríamos, se da cuando se habita una lengua, una cierta configuración de sentidos y no otra. Y así, una lengua, lo asumamos o no, es una tradición, no una totalidad, sino las lenguas plurales que heredamos y la fuerza de su preguntar (el legado de una multiplicidad que siempre requiere un trabajo, es decir, la interpretación como performatividad retroactiva). A la vez, la búsqueda de una lengua singular no puede ser sino la travesía por otras lenguas, y por ello, tratar de romper las barreras disciplinarias, de escuelas o tradiciones, de ámbitos.

Algo de la escucha pasa por este atravesamiento plural que no acepta la delimitación dentro de un solo campo, la estabilidad de la especificidad de una lengua única: “Tal es la resonancia: la práctica afanosa de una escucha perfecta; al contrario que el analista (y con razón), lejos de «flotar» mientras el otro habla, escucho *completamente*, en estado de conciencia total: no puedo abstenerme de escucharlo todo y es la pureza de esta escucha lo que me resulta doloroso: ¿quién podría soportar sin sufrir un sentido múltiple y sin embargo purificado de todo «ruido»? La resonancia hace de la escucha un estrépito inteligible, y del enamorado un oyente monstruoso, reducido a un inmenso órgano auditivo –como si la escucha misma entrara en estado de enunciación–: en mí, es la oreja la que habla”¹⁵. El filósofo como el enamorado, un oyente monstruoso como un enorme órgano auditivo, pero que no es simplemente pasividad, pues es una oreja que habla. No hay una resonancia dispuesta allí, por el contrario hay preguntas que abren esa resonancia, es decir, es un hablar o escribir que produce un hueco lo dado. Y para esta escritura, deambulamos, nos acercamos a una lengua, la abandonamos, circulamos, volvemos, nos perdemos, seguimos. Travesía o viaje, un caminar con la pregunta. También podemos decir jugar. Sí, jugar con las lenguas en búsqueda de aquella lengua singular de cierta resonancia. No jugar como un rozar, sino en la rigurosidad de algo que insiste al tocarnos.

Estar

Dejamos para terminar aquella pregunta sobre el “cómo” de la escucha porque con ello nos dirigimos a cierta disposición. Es aquí cuando volvemos sobre la filosofía como una forma de vida, no en el uso y abuso expandido de terapias supuestamente filosóficas, sino allí cuando se trata de la atención a cierto murmullo de lo existente: “Caminamos en el bosque: de repente oímos un batir de alas o de hierba removida. Una codorniz levanta el vuelo y

¹⁵ Barthes, R., *Fragmento de un discurso amoroso*, op. cit., p. 248.

apenas la vemos desaparecer entre las ramas, un puercoespín se interna en la espesura más tupida, crujen las hojas abrasadas sobre las que enrosca la serpiente. No el encuentro, sino esa fuga de bestias invisibles es el pensamiento”¹⁶.

La filosofía como esa fuga de bestias invisibles, un murmullo oscuro en el bosque que hace que nuestro oído preste atención. Atención que requiere de cierta disposición a la escucha que constituye un modo de estar en el mundo, o mejor, la pregunta no sólo abre lo existente hacia su propia posibilidad, sino que conlleva cierto distanciamiento con el mundo: “Oír es ser tocado a distancia”¹⁷. Aquello que nos toca a la distancia es también una cierta lejanía con los significados dados o heredados que conforman una forma de vida. Esta lejanía respecto de lo dado, este extrañamiento del mundo, tiene la forma de una incomodidad que impide un estar reconciliado. La ausencia de reconciliación con lo dado, se da siempre en la forma del dolor. Por lo menos en dos sentidos, el dolor de aquello que no está en paz consigo mismo, de lo que no marcha bien, de un mundo perdido; pero también por eso dolor cuando el sufrimiento del otro se convierte en interpelación. La absoluta soledad del preguntar, su radical alejamiento del mundo, es la compasión de los otros. El preguntar es, también, una de las formas del amor. El amor de disfrutar, creer, insistir en preguntas, libros, en los otros, en el pensamiento. La tarea del pensamiento surge de este amor incondicional por el preguntar. El dolor y el amor dan contornos al exceso porque muestran que aun en la disolución de una forma dada de legitimar el saber, existe allí una fuerza que persiste. Esta es una de las formas de la felicidad, aquella singular que se da en el pensamiento.

La filosofía como una escucha atenta de la resonancia del mundo. En diálogo con la tradición, con otras lenguas, en el disfrute y el padecimiento de eso que hacemos, la escucha también se traduce como *apertura*, en un doble sentido. Atendiendo al murmullo de lo existente, se escucha la resonancia de los sentidos, la musicalidad de los significados, la significación de los sonidos, y con ellos la configuración relacional, espacial y temporal, de lo existente. Pero también, más allá de esa multiplicidad relacional, hay un abrirse donde se dan las remisiones, esto es, el dar lugar al lugar, hacer posible lo posible: “¿Por qué el oído es la puerta de aquello que no es de este mundo? ¿Por qué el universo acústico desde su origen consistió en el acceso privilegiado al otro mundo?”¹⁸. La escucha en la fuerza del preguntar adquiere su forma en la posibilitación de lo posible como com-posibilidad. No se produce, entonces, sólo un distanciamiento con lo dado, sino que la disposición a la escucha es también una apuesta por cierto ritmo, a esbozar ciertos tiempos y ciertos espacios, abriendo el mundo a su posibilidad.

No hay movimiento si definimos previamente quienes somos, si establecemos la especificidad de una práctica o le damos una identidad a la palabra filosofía. No hay deseo si se fija de modo claro una identidad, una presencia. Por ello no buscamos aquí una definición que fije la filosofía en una búsqueda de la sabiduría, sino en cierta forma de habitar la presencia-ausencia del deseo. No dejar de movernos, de temblar, de vacilar, de circular. Prestando atención al murmullo del mundo. O mejor, escuchando la resonancia del sentido del mundo sabiendo que siempre existe un resto. El murmullo insiste, nos toca. Seguimos preguntando: “¿Qué es un ser entregado a la escucha, formado por ella o en ella, que escucha con todo su ser?”¹⁹.

¹⁶ Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 176.

¹⁷ Quignard, P., *El odio a la música*, Barcelona, Andres Bello, 1998, p. 106.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁹ Nancy, J.L., *A la escucha*, op. cit., p. 15.