

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL DESEO COMO CONCEPTO FILOSÓFICO EN LA OBRA DE JEAN-FRANÇOIS LYOTARD.

TESIS

Que, para obtener el grado de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Presenta:

LUISA MARÍA JIMÉNEZ AGUILERA

Director de Tesis:

GENARO ÁNGEL MARTELL ÁVILA

GUANAJUATO, GTO., OCTUBRE 2017.

Dedicatoria

A mis padres, Luis Manuel y María Luisa quienes han hecho posible este proyecto y quienes con su estimulación, enseñanzas y ejemplo me han acercado al espacio de la sensibilidad desde temprano, de manera muy especial, a mi hermana Alejandra con quien comparto una gran amistad, complicidad y afinidad artística, puesto que ella es un lazo constante y fuerte hacia el encuentro con el movimiento, con la danza.

A mi otra familia que son mis amigos y a su manera, todos artistas, todos sensibles; apasionados implacables.

Agradecimientos

Los más sinceros agradecimientos a mi familia y amigos por su compañía, por su motivación, por la fortuna de cada palabra y cada gesto suyo. Esto es para ustedes.

De igual manera, gracias a todos y cada uno de los profesores que han figurado en mi vida académica, gracias por su gran apoyo e inducción.

Gracias a la maestra Martha Rosa María Luna Vázquez, profesora que marcó de una manera fundamental y valiosa, mi elección por estudiar esta apasionante disciplina; por la constancia, el entusiasmo y la paciencia en cada una de sus clases, gracias.

A todos mis maestros de licenciatura, sobre todo, a mi profesor y asesor de tesis, al Dr. Genaro Ángel Martell Ávila, quien ha confiado en mí para realizar esta investigación y con quien he compartido la emoción de la filosofía del deseo. Gracias por su tiempo, por su perseverancia y paciencia, por esas observaciones tan puntillosas y por la invaluable libertad con la que me ha permitido escribir este texto.

Gracias a todos aquellos amigos que compartieron su discernimiento, pues potenciaron el desarrollo de estas ideas, y finalmente, agradezco a quienes se tomarán un tiempo para construir y deconstruir lo propuesto en esta investigación.

ÍNDICE

Introducción	1
1. Antecedentes del deseo en Jean- François Lyotard	7
1.1 Contexto y obra lyotardiana correspondiente a la filosofía del deseo.	12
1.2 La relación política y estética en J-F Lyotard.	17
1.3 Filosofía y acción: el deseo es transformador	19
2. Ruptura con la estructura lógica de la tradición filosófica: de lo cierto a lo incierto.	26
2.1 El movimiento del deseo como diferencia consistente	33
2.2 Breves reflexiones sobre una ontología del deseo o del movimiento a partir de la filosofía lyotardiana : cosmo-ontología	37
3. Naturaleza y filosofía del deseo	44
3.1 La palabra filosófica también es figural	51
3.2 El deseo, oposición positiva que se mantiene en la figura	57
4. El deseo en <i>Discurso, Figura</i>	65
4.1 Sensibilidad y sentido	67
4.2 Negatividad y deseo: deconstrucción del lenguaje formal por la figura sensible	72
4.3 El deseo se revela en el arte y en el sueño, pero también en el discurso	80
Conclusiones	93
Bibliografía principal	108
Bibliografía secundaria	110

Introducción

El estudio del deseo inaugura una de las etapas más importantes de la filosofía de Jean-François Lyotard; el análisis que lleva a cabo profundiza en las tesis freudianas sobre el deseo y el inconsciente, lo cual permitirá sustentar su idea estética sobre la figura. Esta etapa es desarrollada en los años setentas y forma parte de la filosofía contemporánea: en ella se aplica un tratamiento deconstruccionista o negativo que rompe los márgenes de la tradición filosófica, ya que el método de los autores clásicos no coincide ni se corresponde con “el discurso del deseo”, de aquí que se interrogue el por qué este discurso es tan diferente de aquel modo de expresión de las proposiciones apodícticas practicadas en la filosofía clásica ¿qué es lo que hace ser a este discurso, un discurso diferente? ¿qué es el deseo? Así comienza la curiosidad de indagar en el concepto. El deseo, una palabra tan común en la vida diaria, una palabra que deriva en diversas formas, puesto que es una palabra que señala lo más tierno e inocente hasta lo más prosaico y obscuro: ¿deseo de qué? No es difícil comprender que la filosofía del deseo remite a una ausencia y una presencia, a esa lucha de fuerzas opuestas cuando Lyotard introduce el mito del nacimiento de Eros para visualizar la cualidad del deseo, pero ¿qué es el deseo? ¿por qué Lyotard toma la figura de Eros, una figura literaria, para desarrollar una concepción filosófica? ¿qué sostiene de fondo esta filosofía del deseo que parece tan oscura y brillante a la vez? ¿cuál es la relación que tiene el lenguaje lógico y el lenguaje metafórico en esta filosofía? Estas son algunas de las preguntas que motivaron la investigación del deseo. Las cuestiones originarias, poco a poco fueron afinando el objetivo, se hacían más precisas y más desafiantes a medida en que se llegaba a la deriva: la figura.

Este proyecto que empezó en un aula de clases del departamento de filosofía, durante un curso de estética, fue el primer encuentro que impulsó la investigación del deseo, es decir, ¿qué animaba el tono empleado por el autor, por qué su filosofía se sentía tan expresiva? Esta filosofía parecía tan cercana y tan ajena, tan sencilla y tan compleja a la vez, tan brillante como oscura, tan poética como lógica

¿era posible que una filosofía mantuviera esta doble dirección? ¿Su función era doble? En aquel curso, guiados por nuestro profesor, -quien luego se convirtió en mi director de tesis-, estudiamos durante la mayor parte del curso, el texto de *Discurso, Figura*, y pareció haber sido tan sólo la probada de un platillo que había que saborear, una danza que se tenía que completar, un paisaje que se debía caminar. Por lo tanto, las cuestiones que nacieron en un salón de clases universitarias se convirtieron en la necesidad de profundización, es decir, se materializaron en un texto, en una obra, en un gesto lingüístico del deseo; así se inició la aventura de esta investigación, en ella se espera que el lector tenga una mayor accesibilidad a la comprensión del deseo, al mismo tiempo, se intenta hacer visible una parte imprescindible de la filosofía lyotardiana, pues esta no es estudiada, al contrario, es muy poco conocida, -sino es que ignorada-, en nuestro contexto académico. Las razones por las cuales no es conocida la etapa estética del autor pueden ser muchas, pero quizá la más aplicable viene de los prejuicios impuestos a los llamados filósofos “posmodernos”, ya que esta escenografía posmodernista también forma parte de la actuación lyotardiana con *La condición Posmoderna* (1990). Este prejuicio puede ser el que deriva a todos los demás; no obstante, esta investigación trata de ser una invitación para todo aquel que, de una u otra manera, al caminar tropiece con Lyotard, - sea para conocer su filosofía o para debatirla, en cualquier caso-, lo escrito aquí podría ser una referencia, pues como se sostiene en esta investigación, el concepto del deseo es la medida o el código con la cual se accede a la profundidad de la obra lyotardiana.

Ahora, ¿Cuál fue la hipótesis de esta investigación? Primeramente, se pensó que analizando el deseo y su relación con la deconstrucción se podría llegar a comprender la posición del discurso del deseo, en otras palabras, se consideró que la filosofía del deseo consistía en el rechazo de un lenguaje formal y en la elaboración de un lenguaje metafórico. Luego, esta idea cambio cuando la investigación requirió ahondar en el problema del lenguaje lógico y metafísico, de ahí que esta problemática, fue la que ordenó los puntos de esta constelación. Se comprendió que la filosofía del deseo tiene una intención ontológica y por eso, aunque se distancia del lenguaje metafísico no lo destruye, ni lo derrumba, es

decir, no acaba con los cimientos filosóficos, en cambio enfatiza la labor infinita de la acción filosófica como el compromiso reflexivo, inacabado, inconcluso y errante; de ahí que la filosofía del deseo se separó del proceder de la tradición metafísica: determinante y dialéctico o sintético, y que sostenga que el ejercicio filosófico es una actividad presente, “aquí y ahora”.

Para tratar la problemática lógico-ontológica de la filosofía del deseo, pero también la noción de figura se acudió a un método que permitiera examinar los conceptos más importantes de esta investigación como son: *deseo*, *negatividad*, *lenguaje formal* y *figura*. El método que pareció resolver los retos implicados en la investigación fue el análisis interpretativo; mediante él se examinó cada uno de los conceptos base, al mismo tiempo que se interpretaba su papel, es decir, el sentido, la fuerza y la profundidad a la que reivindicaban dichos conceptos del lenguaje como lenguaje sensible, pues transformaban el uso conceptual y desértico de la filosofía. Asimismo, se confirma la función doble que implica la problemática del deseo: se tenía que atender el lenguaje lógico, aunque sin olvidar observar el gesto lingüístico y/o viceversa. Esta dificultad comenzó a disiparse en tanto que se iba comprendiendo el estilo del autor y el compromiso que tenía su discurso con la figura. La figurabilidad en el discurso del deseo se fue haciendo evidente y, por lo tanto, se puede decir que la interpretación fue uno de los mayores logros obtenidos a partir de este trabajo, puesto que fue un ejercicio gradual, este se fue perfeccionando, en la misma medida en que se ampliaba una capacidad de análisis textual y una considerable mejora estilística discursiva.

En cuanto a la metodología de la investigación, puede mencionarse que la bibliografía más significativa está basada en tres obras de Lyotard; primero, *Economía libidinal* (1990), donde el autor presenta lo que se consideraría probablemente, la cuestión ontológica del deseo o el deseo como motivo ontológico; por otro lado, de este texto se obtuvo, un amplio panorama para entender la conducta y composición del deseo, es decir, el movimiento, la lucha de fuerzas y tensiones, por lo que de este pasaje surge la idea de pensar la filosofía del deseo como una ontología del movimiento o de la presencia. En este

momento, la investigación remitió a tratar el problema lógico y ontológico que deconstruye la filosofía del deseo en la tradición filosófica. Luego *¿Por qué filosofar?* (1989) completa la concepción del deseo al dar ya una definición más específica y sencilla, pero de ninguna manera menos espesa, pues el discurso lyotardiano no deja de ser figural; de hecho, se recupera la energía libidinal al señalar con el nacimiento de Eros, la naturaleza del deseo. En consecuencia *¿Por qué filosofar?* pone de relieve que el desear es una actividad práctica, aquí se encuentra que el desear es lo mismo que reflexionar, es decir, se mantiene la correspondencia entre el desear y el filosofar. En tercer lugar, aparece *Discurso, Figura* (1979), a partir de esta última sección se terminó de completar la investigación, ya que aquí, se menciona la relación existente entre el deseo rechazado, inconsciente y la figura, entonces termina de armarse el alcance estético o sensible del deseo en el discurso filosófico, de manera que, el espacio figural, finalmente es entendido como evidencia o manifestación del deseo, del mismo modo, Lyotard demuestra que el discurso o el lenguaje formal también es tocado y arrasado por el deseo. La deriva a la que se llega en *Discurso, Figura* es lo que termina armando, como se ha dicho, la constelación del deseo, pues la investigación comienza preguntando por la relación entre el lenguaje metafórico y el lenguaje formal y termina planteando que el lenguaje figural o metafórico es también filosófico, lo cual pone al espacio artístico, discursivo y onírico en sintonía, puesto que estos espacios son lugares de creación, no de juicio, y por eso son espacios de transformación; esto querrá decir que las obras realizadas en estos espacios no son procesos de pensamiento lógico sino operaciones del pensamiento negativo, inconsciente. De esta manera se sostiene finalmente que todo acto de creación es un acto inconsciente de deseo o de deseo inconsciente, así la obra resulta ser un espacio figural en donde se expresa el deseo, es la manifestación de la lucha de fuerzas que transforman y que se materializa en la obra como huella o gesto del deseo. Por otra parte, la demás bibliografía como los artículos de Marín-Casanova con *El peregrinaje filosófico de Jean François Lyotard* (1998) o *Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard* (2010) de Amparo Vega o *La recepción del psicoanálisis en el pensamiento*

postestructuralista de Lyotard: la cuestión del deseo y del inconsciente (2011) y *El itinerario de Jean François Lyotard* (1998) de Fermín Fèvre, fueron importantes como introducción a la obra lyotardiana, al contexto y a algunas de las problemáticas que se cruzaban con la filosofía del deseo. Por otra parte, el texto de Kostas Axelos, *Horizontes del mundo* (1980), dio a la investigación una significativa orientación lógico-ontológica, pues en este texto se encontraron ideas que coinciden con la función deconstructiva de la filosofía del deseo lyotardiano, pero ideas a las que Kostas Axelos sólo señaló y no desarrolló, su discurso, precisamente tiene la tarea de hacer consideraciones para el futuro de la filosofía, en esta misma vía se orienta otro texto que direccionó el camino de la investigación: *Breve tratado de ontología transitoria* (1980) de Alain Badiou, en él, se trata nuevamente la necesidad de una ontología del movimiento que se distancia del proceder metafísico y de los principios estables; en dicho texto, desarrolla la idea de un movimiento ontológico constante que presenta las necesidades del mundo actual; así, estos dos últimos libros resultaron bastante confortantes, luego de los nudos lógicos y ontológicos que dejó *Economía libidinal*. Una vez ampliado el panorama, se revisaron otros textos como *Ser y tiempo* (2006) de Heidegger, el *Teeteto* (2006) de Platón y el *Tractatus Lógico-filosófico* (1997) de Wittgenstein, estos conformaron otro punto de apoyo que permitieron dar mayor comprensión y visualidad a la problemática o al contraste entre el discurso formal y la filosofía del deseo, de aquí, una vez más, que el enfrentamiento se encuentre reiterativamente en el cuerpo de la investigación, pues se tomó como guía del problema. En todo caso, cada una de las bibliografías consultadas resultó ser un soporte y una guía para los fines esperados, puesto que cada una fue un acercamiento a las posibles soluciones o la posibilidad de una comprensión que los problemas del pensamiento presentaban. Cada bibliografía tuvo un sentido aclarador, por ejemplo, el valor de un diccionario y la interpretación o el sentido de una palabra, nunca antes fue un trabajo tan valioso, una actividad tan desafiante.

Por último, se espera que en el texto que está por leerse, el otro encuentre un camino hacia la comprensión intensa, densa y pulsional del deseo; para ello, se ha

tratado de hacer un camino más transitable, lo menos complejo pero lo más profundo posible. En conclusión, ¿Para qué la filosofía del deseo? para pensar, para reflexionar, para averiguar los porqués de las cosas, para potenciar la sensibilidad, para reorganizar el mundo y tal vez, también, para recordar que la humanidad es un conjunto de seres deseantes, es decir, presentes, inagotablemente sensibles, afectivos, afectados y afectantes y, de alguna manera, también ausentes. Sin embargo, si bien, ser deseantes puede significar aceptar que también se es ausente, no querrá decir que se es nostálgico, sino que se está en el proceso del deseo: en un movimiento verdaderamente transformador, entonces se es un Eros y, en ese sentido, habría que intentar cuestionarse cada quien ¿qué es lo deseable? ¿por qué deseo lo que deseo? Y comenzar así, la aventura libidinal de nuestra condición deseante.

1. Antecedentes del deseo en Jean- François Lyotard

El autor que se inscribe, es un personaje que, desde su aparición hasta nuestros días, no deja de ser controversial en la puesta filosófica. Su estilo, temas y reflexión, llevan la particular característica desconcertante del paisaje de los años setentas, donde ciencia y tecnología avanzan drásticamente. Los atentados terroristas quedaban a la orden del día, las guerras entre socialismo y capitalismo parecían no acabar, dictaduras y alzamientos contra las dictaduras dejaban muertos y exiliados. Cada potencia buscaba estrategias geopolíticas para controlar el petróleo, motivo de disputa que, hasta ahora sigue siendo parte de la gran conquista política-económica. La confianza en los ideales más consistentes como el comunismo se va perdiendo, y a la vez, siguen los intentos por reforzarlos; por otro lado, el neoliberalismo que dice tener una posición moderada, pone en tela de juicio su postura pues, su sistema no deja de estrepitar con bombardeos y violencia. De este modo, se podría entender el ambiente de desconfianza, sordidez y vacío en los comienzos de la vida contemporánea.

No obstante, perderíamos gran parte del panorama contemporáneo si no se hace mención de sucesos anteriores a la década de los setentas y que son interesantes por su resistencia y oposición a la transgresión opresora de las nuevas formas de vida de los seres humanos. Situaciones que antes se ocultaban o se quedaban bajo el mantel de la moral, de las buenas costumbres y de la consistencia del discurso unitario y que, por ejemplo, la actitud revolucionaria desenmascara, sacudiendo a gran parte de la sociedad para demandar derechos como la participación de la mujer en la vida pública, la defensa de los pueblos marginados, las posiciones antirracistas, las políticas en favor de los refugiados, la diversidad sexual, entre otros. Todas aquellas cosas que habían permanecido invisibles se hacen visibles, obligando así a todo pensador a tomar postura. El filósofo Jean- François Lyotard (1924 – 1998) no hará la excepción en la discusión a través de la indagación del deseo.

Nuestro autor, muchas veces criticado, otras veces aplaudido y otras tantas pasando desapercibido, también tomará su propio camino, enfrentará a su

contexto tomando una actitud que no ofrece soluciones, sino todo lo contrario: sus ideas no dan solución a los problemas porque su método no es concluyente. Es el filósofo que luego de un agudo análisis sobre la condición cultural contemporánea, encuentra una sociedad desencantada del mundo. En *La Condición posmoderna* (1979) y en *La Posmodernidad (explicada a los niños)* (1986) se refiere precisamente a esa condición social y cultural que ya no sorprende al hombre, puesto que está lleno de incredulidad por las inconsistencias científicas, filosóficas y artísticas; síntomas precisamente de que el hombre está experimentando su propia inconsistencia antropológica-ontológica, o en otras palabras, percibe la desorientación debido a la ausencia de un sentido común, las coordenadas de la realidad parecieran no indicar ningún camino. Esa fragilidad o “inconsistencia” ontológica es la que Lyotard pretende analizar a profundidad y entonces, encuentra que existe un momento también “consistente”; por lo tanto, la condición ontológica del hombre tiene dos caras: ausencia y presencia implicadas, lo que hay es un movimiento, una dinámica, un deseo. De ahí que, su quehacer filosófico comience por la exploración del deseo, un concepto importante porque caracterizará la etapa de inicio de sus investigaciones y lo posicionará como un filósofo crítico e independiente.¹

La idea lyotardiana del deseo será significativa para entender las problemáticas y los quehaceres reflexivos del contexto de los años setentas, pero también porque esta idea inaugura el estilo y el interés filosófico particular del autor. Encuentra un modo de ser dinámico y deconstructivo, transita distintos rumbos de la filosofía para examinar y problematizar, de manera que, reta a la creatividad y a la meditación de su audiencia constantemente. Su argumentación es muy distinta a la que emplea la tradición filosófica, esto genera la dificultad de una lectura afirmativa y unívoca. Otro motivo de la inversión del planteamiento tradicional lyotardiano se debe a que el autor procede por el arduo camino de la negación en oposición a la consciencia lógica; va por ese otro camino que lleva a la

¹ En el apartado 1.1 se pueden encontrar los detalles de las obras que de algún modo corresponden al periodo de los años setentas o también consideradas de la llamada filosofía del deseo del autor. Este periodo es determinado por el desarrollo de dicho concepto y por sus intereses en la aplicación a diferentes temas como política, arte y cultura.

interpretación y que, por lo tanto, sugiere distintos matices, tonalidades que no pueden descubrirse propiamente sino en el campo estético y onírico -como ya Nietzsche y Freud habían apuntado-. Sin embargo, es preciso por ello el detenimiento cauteloso en cada uno de sus supuestos, es necesario tratarlos como el propio autor dispone, como insinuaciones que piden ser destapadas, descubiertas, vueltas a mirar no más de una vez, sino dos o tres veces más. De ahí que la importancia y peculiaridad de la filosofía lyotardiana referente al deseo estribe en la cualidad de su filosofar, pues, su forma argumentativa parece ser una evidente seducción para hacer tangible o palpable lo que se ha llenado de intangibilidad; o dicho de otro modo, la particularidad del autor radica en lograr que algo, que a simple vista podría imaginarse como “prosaico”, “trivial”, un discurso “materialista y simplón” o, hasta si se quiere, “obsceno”, sea también, un concepto de relevancia y reflexión para ser estudiado con toda seriedad filosófica.

La filosofía del autor tomará un rumbo reivindicativo, en el mismo tono en que se encuentran los maestros de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud, quienes desenmascaran las insuficiencias de un pensamiento considerado hasta entonces sólo racional y verdadero. Lyotard también se cuestionará los límites impuestos por los ideales de la racionalidad ilustrada con el fin de obtener una sincera acción filosófica, pues como han declarado sus maestros: abordar el pensamiento, es interpretar el sentido, lo cual implica un movimiento doble; el primero es una denuncia de las falsas percepciones de la realidad y, el segundo, es una restauración de la realidad, una utopía consciente, es decir, una vista hacia el futuro. Lyotard, por su parte, también pretende hacer de la filosofía un discurso práctico y no un discurso solamente teórico, este tratamiento tiene como consecuencia la relación política y estética, en tanto que alumbraba hacia la renovación de la organización sensible del pensamiento y el lenguaje. Así, en el comienzo del curso de propedéutica en la Soborna de 1964 recuperado en *¿Por qué filosofar?* (1989) Lyotard introduce a sus estudiantes en la afección filosófica, mencionando que la pregunta de iniciación en la academia año con año es: *¿qué es la filosofía?* Pero así se pierde el sentido de su acción, razón por la cual habría que cambiar la pregunta tradicional por una más arriesgada: *¿por qué filosofar?*

Aquí habría un giro reflexivo pues en vez de fijar la respuesta en una premisa, se busca más bien, el acto del filosofar. Resulta interesante y motivante porque según el autor, la respuesta de la primera pregunta requiere ser definitiva, total y cerrada, en tal circunstancia no hay espacio para el acto reflexivo honesto, sino un conocimiento de carácter informativo que conviene tener en máximas o fórmulas; pero de este modo, se anularía la meditación de la pregunta pues la respuesta vendría a la lengua con total ingenuidad. Por el contrario, la pregunta ¿Por qué filosofar? Pone en escenario aquella zona que incomoda a la razón pues remite a la duda que puntea a la reflexión y que reta a la creatividad argumentativa, primero; porque es una pregunta que compromete, que no puede responderse si no es en primera persona, segundo; porque el que contesta no está seguro de su respuesta inmediatamente ya que se requiere de una introspección, en este sentido la respuesta se juzga desde la experiencia y necesidad propia del interrogado, sin ningún soporte referencial externo, ya que, nadie más puede decir por qué yo quiero o por qué yo necesito filosofar. La actitud de Lyotard es “socrática” en este sentido, pues la escena reflexiva necesita la interlocución.

Como consecuencia, Lyotard perturba porque confronta con la idea tradicional de hacer filosofía, lleva a sus lectores a la deriva para que cada quién inspeccione su aterrizaje. De manera que, desde la filosofía, por un lado, se encontrarían los que juegan y se atreven a filosofar sin la congruencia isométrica de la lógica, cruda pero honestamente desde el movimiento orgánico como realidad insuperable. Por otro lado, están los que se quedan al margen de la deriva y siguen edificando en el terreno de la identidad, como forma que mantiene inalterable a la realidad, estos últimos se consideran, según Lyotard, los guardianes del juego idealista, de la razón, del poder que legisla bajo la consistencia del discurso y la síntesis de la “crítica teórica” (pues, según Lyotard, no es verdad que una posición política, filosófica o artística esté superada mientras otra es suprimida: no hay progreso.) De aquí surge parte de la gran controversia de la filosofía lyotardiana, pues brota desafiando a la tradición filosófica; no obstante, su discurso ha generado la participación de grandes pensadores contemporáneos, no en vano como dice Marín-Casanova:

[...] figuras intelectuales del rango de Jürgen Habermas, Richard Rorty y Gianni Vattimo, por mencionar a autores principales de ámbitos geoculturales bien diferenciados, se han sentido obligados a reflexionar sobre su obra, bien para su exaltación (caso del americano y del italiano, eso sí, con numerosísimos matices), bien para su execración, (esta vez sin matices paliativos) como neoconservadora (caso del alemán).

Sus libros, [...] se encuentran prácticamente traducidos a todos los idiomas cultos modernos, pues todos ellos encierran una excitante promesa de aventura pirata en los archipiélagos del pensar. Y, en cualquier caso, suscite la opinión que suscite, Lyotard será para siempre el responsable de que en Filosofía hablemos de “posmodernidad”²

Aquí, la argumentación de la *tradición filosófica* es para Lyotard como para otros filósofos deconstruccionistas, la que se dedica a separar, organizar y categorizar la realidad dada en un mundo sensible y otro suprasensible, la que enfatiza la distancia entre hombre y naturaleza, entre sujeto y objeto o cuerpo y alma, ya que ésta trata de definir mediante sustancias o esencias, en otras palabras, la que aprehende el mundo en el significado. La fórmula lógica es lo mismo que los principios metafísicos o límites que estatizan la vida y la creatividad paralizando la expansión del pensamiento, del mundo. Al mismo tiempo este régimen es el que concibe el cosmos como una realidad inmaterial lo cual crea el problema del dualismo lógico-ontológico, puesto que los supuestos metafísicos rechazan lo material y hablan inteligentemente de lo que no se conoce sensitivamente, sin embargo, estas explicaciones quedan precisamente construidas en supuestos. Esta configuración de pensamiento es, siguiendo la crítica lyotardiana, la que se aleja del mundo, del tiempo, del espacio, de las propias sensaciones, emociones y tendencias sensibles pues se acepta una realidad fría y dura conforme a las palabras de la ley o la norma, aunque ésta sea incongruente e impuesta, ya que al aceptarla rehuimos al movimiento, pese a que todo lo que se muestra indudablemente es el cambio, *todo cambia, nada permanece* decía Heráclito. En este sentido, notamos que Lyotard entiende que la tradición filosófica no se refiere a una época o a un contexto sino a una organización de la realidad o a un estilo del filosofar que arriesga la *“reapropiación del mundo”* y su diversidad por la

² Marín-Casanova, José A. *El peregrinaje filosófico de Jean François Lyotard*. Thémata. Revista de filosofía No. 19. pp. 243-247. 1998.

seguridad de una ilusión lógica que invariante y estática, conserva y se mantiene en la firmeza del discurso, en la palabra de la tradición lógica-metafísica.

1.1 Contexto y obra lyotardiana correspondiente a la filosofía del deseo

Dentro de este paisaje filosófico vale la pena preguntar cuáles son los antecedentes de nuestro autor respecto a la filosofía del deseo.

El filósofo Jean-François Lyotard nace en Versalles en 1924 y aparece como profesor de filosofía en el Liceo de Constantine en 1950 en el entonces Departamento francés de Argelia Oriental. Su investigación filosófica comienza con la fenomenología de Merleau-Ponty, pero también con la ontología de Lévinas. Estudia a Tomás de Aquino y a Marx, autores que habían quedado fuera del plan de estudios republicano francés. En sus inicios vive una comprometida acción política y teórica durante ocho años en una revista muy popular de Argelia llamada *Socialismo ou Barbarie* junto a Castoriadis; esta revista trabajaba bajo la influencia del materialismo dialéctico. Sin embargo, también estudió a autores que impactaron sus pensamientos filosóficos de manera contundente como Nietzsche, Freud, Wittgenstein y Kant. Del mismo modo, la literatura de Dostoievski, Bernanos, Sterne, Diderot, Proust y Mann, influía evidentemente en sus ideas y reflexiones.

Durante el despliegue filosófico más decisivo y controversial de su obra, fue profesor en la Soborna y en la Universidad de Nanterre, aquí anunciaba su reacción ante la inconsistencia de los sistemas y su visualización radical de la filosofía. Ejemplo de este momento es la exposición en un texto de aquel suceso que marco indudablemente su postura y que hablaba del movimiento de independencia de las colonias francesas del 68 en Argelia, como explica Marín Casanova:

“[...] con un texto que era un proyecto de utopía radical, la utopía de una sociedad dinámica sin alienación. En este texto ya está presente si no la renuncia, sí la puesta ya en

segundo plano de ciertos valores de la tradición de izquierdas: el progreso indefinido, o el poder supuestamente benefactor y emancipador del conocimiento. Ya Lyotard, como se hará más fuerte a partir de la resaca y de la deriva del fracaso de ese último episodio del entusiasmo revolucionario europeo, denuncia que la razón y poder son lo mismo: la razón (la ratio occidental “que mata el arte y a la vez el sueño”) está ya en el poder, en el capital, por lo que si hay que destruir el capital no lo es porque no sea racional, sino justamente porque lo es. Es la suya una “a-pedagogía” que rechaza la eficacia, que tampoco se identifica con el viejo empeño programático ilustrado de la crítica: toda crítica del capital, lejos de superarlo, lo consolida. Aquello que, en cambio, lo destruye es lo que la nueva generación realiza, el escepticismo del capital, su nihilismo que lleva a la liberación potencial de las pulsiones en relación a la ley del valor: lo que pone en cuestión el capital es la deriva del deseo. Se anunciaba ya entonces la ligazón de la economía política al deseo, de la teoría al disfrute, del arte a las intensidades afectivas.”³

Así, el Lyotard de los años cincuenta y sesentas aún es un militante socialista que escribe tanto en la revista *Socialisme ou Barbarie* como en el diario *Poder Obrero*. Es en esta etapa donde escribe su primer libro titulado “*La fenomenología*” (1954) nombre que revela una parte importante de sus antecedentes filosóficos; a pesar de esto, no se priva del contacto y profundización de las lecturas de otros autores como Wittgenstein, Kant y los maestros de la sospecha, como ya se mencionó.

El Lyotard de los setentas es un filósofo deconstruccionista y radical. Se va enredando en la trenza del escepticismo que teje la problemática de las filosofías de Freud, de Marx y que también cruza a la de Nietzsche para así conspirar de alguna manera, al lado de estos maestros. Y al mismo tiempo, va proyectando cabalmente su filosofía y su renuncia a la tradición lógica. En esta fase es donde desarrolla su idea sobre el *deseo*, que tiene que ver con la producción de una estética que coloca a la obra de arte como un ser ontológico sin que su ser le venga dado por la representación de un terciario (llámese artista o espectador) sino que la obra es en tanto que produce imágenes a cualquiera, tanto al artista como al espectador, y al mismo tiempo, la deconstrucción del argumento metafísico de la tradición filosófica se hace necesaria para poder sostener la naturaleza sensible y móvil del deseo, lo cual implicará un trabajo de renovación

³ Ibid. pp. 244-245.

ontológica donde el *deseo* no sólo será una cuestión negativa en tanto que ausencia sino sobre todo, será afirmatividad libidinal o aquella pulsión energética vital que, por lo mismo, fluye muy distintamente a la concepción del deseo en Lacan⁴, donde el deseo, es concebido bajo una connotación negativa, pues Lacan, sólo resalta su carácter de ausente e imposible. En este sentido, el deseo lyotardiano se distingue por su disposición positiva, creadora y emancipadora.

Dice Fermín Fèvre:

“Lyotard ve en las obras pictóricas un campo determinante para la posición del deseo. Por eso, para él, en la situación estética la libido es liberada y restituida bajo la forma de energía libre al inconsciente, lo que da lugar a la producción de imágenes. De tal modo, la obra de arte sería el lugar de las operaciones libidinales, pero el deseo ya no se manifiesta dentro de una organización simbólica. La imagen no se organiza por representaciones ni por significaciones, sino por cantidades de energía de origen pulsional. Por eso para Lyotard la obra de arte no representa ni significa; simplemente es.

En ese sentido, la obra de arte ofrecería la desrealización de la realidad, y se constituiría en generadora de sentidos nuevos.”⁵

Así, irrumpe a la par la filosofía del deseo y la teoría estética lyotardiana, observable más claramente en su libro *Discurso, figura* (1971) donde el autor comienza a desarrollar lo que reconocerá por función crítica y estética del deseo y su pertinencia en la filosofía. Hace un análisis entre los campos del deseo y los del lenguaje reconociendo principalmente el estudio psicoanalítico de Freud sobre el inconsciente y la negatividad ya que, resultan ser las bases de sus tesis estéticas, donde analiza la expresión artística como la pintura, la poesía, entre otras. Esta obra, podría decirse, radiografía la estructura composicional tanto del deseo como del lenguaje, pues de alguna manera, muestra sus puntos de encuentro y de

⁴ Cabe destacar que tanto Lyotard como Lacan compartieron el mismo contexto psicoanalítico en Francia por lo que resulta evidente la gran influencia freudiana sobre sus ideas filosóficas, sin esto significar, la existencia de una convergencia en la concepción del deseo entre ambos personajes.

⁵ Fèvre, Fermín. *El itinerario de Jean-François Lyotard*. Criterio Digital. No. 2217. 1998.

desencuentro consiguiendo exponer su principal interés: *la expresión figura*⁶ y, su aporte estético en relación al deseo como “*lo otro*” del discurso: *la sensibilidad*. Del mismo modo, manifiesta su desconfianza generando una deconstrucción original y provocadora para la posición analítica conceptual más radical de la filosofía del lenguaje. Finalmente parafraseando a Belén Castellanos en su artículo *La recepción del Psicoanálisis en Lyotard*, en *Discurso, figura*, el deseo de la estética de las artes es concebido como *figura, expresión, operación “figural”* que transgrede y crítica las reglas y sentidos instituidos en una estructura cerrada que apresa el desplazamiento pulsional de la creación artística. Por lo tanto, el deseo expuesto como movimiento y energía permitirá desarrollar las reflexiones artísticas mencionadas en dicha obra y también será la oportunidad para repensar los límites de la sensibilidad.

Deriva a partir de Marx y Freud (1973) es otro texto de los años setentas donde Lyotard se distancia de la filosofía marxista y psicoanalítica para explicar las características de movimiento del deseo o de *desplazamiento*, como él le llama. El desplazamiento de lugar del deseo a otro. Dónde se origina y cómo fluye libremente en otras partes, dando como consecuencia, las *derivas*. Las derivas serían estos desplazamientos de las intensidades libidinales más fuertes que escapan y acontecen inesperadamente en cualquier lugar y tiempo. Las derivas, para Lyotard ya no estarían solamente en las artes sino también, en la política, en la cultura, en el discurso filosófico y en todo el lenguaje. Aquí, el deseo, se ve extendido debido a la aplicación y profundidad de su función.

En *Economía libidinal* (1974) hay una madurez considerable del autor respecto a la concepción ontológica de deseo. En esta obra que no deja de excitar y de conflictuar, se expone la relación entre estética y política siguiendo de alguna manera las reflexiones “nietzscheanas” de la *Voluntad de poder* como ángulos de las *intensidades libidinales*. El autor, aquí se posiciona propiamente desde la filosofía del deseo para dar cuenta de lo que esto significa. Lyotard se considera un economista libidinal -o bien, un filósofo del deseo- que sigue las intensidades y

⁶ El uso que Lyotard hará con lo figural, lo figurativo o la figura difiere del aplicado en la historia del arte, pues definitivamente no se trata de una representación del objeto.

las pulsiones del deseo, recorriendo así sus trayectos: el deseo -dentro- y lo deseado -afuera-, lo interior y lo exterior, lo que conoce y lo que desconoce, lo que tiene y lo que no tiene, lo puro y lo impuro, lo que se permite y lo que se prohíbe, porque para él como economista libidinal, todo hasta lo prohibido tiene organicidad. De aquí que no haya una propuesta moral en su idea del deseo, ni que se proclame como superación de otras filosofías, o como la filosofía verdadera, más bien, se pensaría como una reflexión creativa y personal forjadora de hipótesis para el ejercicio filosófico. De manera que el esfuerzo de su proceder revela igualmente su originalidad.

La condición posmoderna (1979) también figura como parte de su obra de los años setentas; sin embargo, en este texto el autor se enfoca a examinar los síntomas de la epistemología cultural de la segunda mitad del siglo XX para diagnosticar la existencia de una ruptura con la etapa del pensamiento moderno. Este estudio, incita a la discusión en el ambiente filosófico porque emplea el término de *posmodernidad* y declara el final de los *Grandes Relatos*. Dichos conceptos, llaman la atención porque se enfrentan con las ideas de los pensadores contemporáneos que aún se esforzaban por rescatar y conservar el entusiasmo de la filosofía moderna. La filosofía del deseo que venía desarrollando es en este texto, más bien, una herramienta que le confiere al autor un ambiente libre y nuevo para el análisis aplicado a la cultura, al arte y al conocimiento. Se podría decir que en este texto ya no hay un avance en la concepción del deseo porque esta idea ya está bien formada en la reflexión del filósofo, por el mismo motivo, da cuenta de la libertad de su filosofar.

Y por supuesto, está el texto que corresponde a sus cuatro conferencias de 1964 en la Soborna, recopiladas en *¿Por qué filosofar?* y que son publicadas hasta 1989. En ellas, Lyotard habla de la naturaleza y filosofía del deseo, probablemente estas conferencias son el punto de partida en las indagaciones del concepto, pues sintetiza, de alguna manera, el interés de las investigaciones posteriores sobre el deseo -las cuales ya se mencionaron-. Se observa que, mediante dicho concepto, Lyotard se opone al procedimiento de la filosofía clásica, así el autor lleva a cabo

un estilo transgresor y deconstruccionista que despliega la importancia tanto ontológica como estética y práctica del deseo. Haciendo así, de este pasaje, uno de gran importancia para completar lo que el autor entenderá por filosofía y por deseo, pues de alguna manera, ya se sugiere lo que en *Economía libidinal* reconocerá por filosofía del deseo.

Desde la segunda mitad del siglo XX, la filosofía pone en tela de juicio la formación *lógica-ontológica* que ha conformado la base social y moral de la cultura occidental, se afirma un abuso de poder por medio de la razón. Autores que añoran la filosofía moderna y sus principios han dicho que la época contemporánea es una etapa de decadencia en la filosofía porque la verdad como unidad lógica de la realidad se ha perdido en diferencia, en fragmentos irreconciliables de realidad y de ilusión, acrecentamiento del desencanto del mundo, separación racional y sensible, es decir, ruptura metafísica y disolución del sujeto, el anti humanismo: en la muerte de dios, en la muerte del arte y en la muerte del sujeto; síntomas de fuertes tendencias a la destrucción, a la indiferencia, a la desconfianza, al temor de lo humano y sus creaciones tecnocientíficas que, en su intento por progresar y afirmarse también logra observarse un repliegue oscuro y dudoso imposible de ignorar. En las ideas por reafirmar la identidad, la homogenización, la eficacia y el poder están las guerras mundiales y el capitalismo desmedido como algunos indicadores del terror político y social.

Podría resumirse a continuación que, este es el contexto del autor, quien hace una aguda invitación al ejercicio de la reflexión. Muere el 20 de abril de 1998 en París, dejando en su obra, un mensaje entusiasta y al mismo tiempo desafiante para la tarea del filósofo.

1.2 La relación política y estética en Jean-François Lyotard.

Según Amparo Vega, en su artículo *Perspectivas de estética y política en J.F Lyotard*, el pensamiento lyotardiano se centra en el problema de la *filosofía crítica*, en contrapartida de las exigencias del movimiento moderno como discurso de la

razón que ha separado sus campos con sus reglas y objetos propios. De modo que, para Lyotard, la relación estética y política se vuelve fundamental para volver a dar cuenta de una indagación filosófica y verdaderamente crítica, desde la trinchera de la diferencia (o del deseo). La deriva del deseo es tan básica o tan universal que, a partir de este concepto, el autor, consigue vincularse con campos diferentes del saber como la lingüística, el psicoanálisis o la economía, como menciona Amparo Vega en su artículo. Al parecer, el autor de *Discurso, Figura*, mediante su discernimiento sobre el movimiento del deseo logra un discurso *consistente* donde, en vez de separar los campos de la razón en objetos y conceptos estos se unen y se enlazan uno con otro, puesto que el deseo es la motivación ontológica que ensambla y vincula a los opuestos.

Un ejemplo evidente de lo anterior, se observa en el título de *Economía libidinal*. El título hace referencia a la cuestión administrativa de producción, distribución y consumo del deseo como también a las direcciones o derivas de las intensidades libidinales que finalmente explican la naturaleza móvil del deseo. De modo que, en dicho texto, hay un puente metafórico entre lo económico y lo psicoanalítico que tiene como finalidad expresar el deseo. Por último, la relación política y estética lyotardiana podría entenderse también como parte del contexto político en la Francia de los años sesentas y setentas, puesto que se vivía una resaca política por la caída del marxismo y de los *grandes relatos*. Estos eran sucesos que las tendencias artísticas más agudas ya generaban y sospechaban anticipadamente contra las ideologías políticas. Así, el poder era cuestionado por las perspectivas de los artistas más radicales, también llamados de *vanguardia* por su mensaje directo y contundente: ruptura con la tradición, lo cual convertía a los artistas en personas radicales con una actitud política que buscaba alterar o trasgredir la organización formal del sistema mediante sus obras. Esta actitud era, entonces, parte del mismo proceso de cambio y, por ende, otra posición política: resistencia y oposición. En este sentido, ambos campos, tanto política como estética, recogen el estudio de los elementos para una organización de los afectos; de esta manera, pensar la organización sensible se aproxima a la ocupación filosófica que Lyotard

llevará a cabo con el deseo, ya que los cambios del mundo son averiguados como señales o evidencias de la existencia del deseo.

1.3 Filosofía y acción: el deseo es transformador

En la obra de Lyotard, la política tuvo un lugar imprescindible; de hecho, la relación que guarda la estética y la política es un rasgo importante de su filosofía, pues el contexto de la segunda mitad del siglo XX coloca a muchos pensadores en la difícil tarea de asimilar y reflexionar los muchos cambios dados en la estructura social de occidente con las guerras mundiales, la nostalgia de la modernidad y el giro lingüístico en las ciencias sociales. Así mismo, en Francia dominó el ánimo de las diferentes interpretaciones de la filosofía de dos maestros: Marx y Freud, a quienes se comenzó a leer ambiciosamente, pues aportaban ideas revolucionarias para la comprensión de una nueva sociedad emancipada. Debido a esta necesidad de cambio y esperanza surge lo que se ha querido (aunque no bien) llamar freudomarxismo, principalmente durante dos momentos: primero entre las décadas de los años 20's con el estructuralismo, y luego en los 70's, con el postestructuralismo. Este surgimiento fue un intento de complementar a ambos pensadores en una teoría filosófica, como se ha dicho; de la conjunción hubo dos momentos de interpretaciones distintas: estructuralistas y postestructuralistas. Filósofos como Wilhelm Reich, Otto Fenichel, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Louis Althusser, Jacques Lacan y Foucault por mencionar algunos, fueron personajes a quienes alcanzó dicha problemática.

De hecho, como analiza y propone la investigadora Belén Castellanos en su artículo *“La cuestión del deseo y del inconsciente”* (2011), Lacan figura como una especie de eslabón que se sitúa entre el psicoanálisis clásico de Freud y el pensamiento postestructuralista francés con los problemas de lenguaje. Lacan, retorna a las teorías freudianas sobre el inconsciente y el deseo, lo cual pone nuevamente a Freud en el terreno de la filosofía y del lenguaje en Francia. De manera que el postestructuralismo fue la posición filosófica que criticaba al

estructuralismo extremo, ya que su fanatismo lingüístico se apoderaba poco a poco de las ciencias sociales y se configuraba en la vida de los años setentas. El postestructuralismo manifestará su oposición a la lingüistización y a la institucionalización del poder intentando vincular las teorías de Marx y Freud.

Así, el florecimiento psicoanalítico de los años sesentas en Francia tuvo un momento más o menos optimista con Lacan, pero durante los años setentas, pasó de ser una etapa entusiasta a dejar un amargo sabor de boca, un sabor acentuado por las dudas y el escepticismo sobre las “promesas” de la *revolución psicoanalítica*. Se interroga a un psicoanálisis institucionalizado que en vez de seguir generando oposición y revolución se vuelve un discurso de “verdad” y poder. Es justo en esta crítica, donde se retoman las teorías y críticas marxistas respecto a la ideología, la revolución y la emancipación social como última esperanza y, sin embargo, éstas no tienen un destino diferente al del psicoanálisis, pues su argumento se ve desmoronado como práctica política en los países socialistas.

El punto de confluencia entre Freud y Marx, quizá sea el haber compartido el mismo interés: la revolución, el presente y las nuevas formas de organización porque indudablemente la emancipación y el autoconocimiento o el inconsciente trazan nuevas y distintas líneas de reflexión al pensamiento y a la realidad, sostienen un discurso polémico y constante porque reaccionan a las ideas más tradicionales con nuevas estructuras que de una forma u otra, modifican el encuentro de la realidad con las relaciones antropológicas, relaciones personales y sociales, tanto internas como externas. Mientras Freud incitaba a la transformación del sujeto mediante el estudio singular y consciente de su inconsciente; el marxismo animaba al cambio de la sociedad a través de una lucha colectiva, política y económica. Ambos filósofos exponían la presencia, es decir, la revolución, el cambio, el movimiento y, por lo tanto, la sospecha y el entusiasmo de una emancipación dejaba huella en muchos de sus lectores.

De cualquier forma, lo importante aquí no es afirmar o negar el freudomarxismo, más bien, anunciar que ambos pensamientos, tanto el de Freud como el de Marx, generaban una respuesta a las problemáticas de una sociedad devastada por la

desilusión del humanismo y el progreso moderno. Ambos filósofos parecían dar una explicación ya fuera psicoanalítica o económico-social del derrumbe, del fracaso, del engaño de la consciencia o de la razón, al exponer sus limitantes y exteriorizando un pensamiento silenciado y paralizado. Su propuesta, en este sentido, forja una actitud desafiante y osada que expande los límites reflexivos reconocidos hasta entonces por la tradición filosófica, tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Es común, por lo tanto, encontrar que los pensadores franceses de esta época se encontraran comprometidos a discutir de algún modo sobre el asunto del freudomarxismo, ya fuera para distanciarse o para reconocerle. En consecuencia, Lyotard siendo parte de este contexto, no escapa del clima revolucionario y, muy al contrario, se vuelve un participante de dicha escena con la etapa de su pensamiento que corresponde a la filosofía del deseo, sin esto significar que argumente desde el estrado postestructuralista o freudomarxista, ya que en nuestro autor no se encuentra ninguna inscripción a alguna escuela o teoría.

Así, Lyotard, desde su primer libro *La fenomenología* en 1954, aborda ya el tema de la política en la filosofía, como un proyecto de historia que necesita ser transformador y revolucionario. A finales de los sesentas se encuentra a un autor de gran pasión y compromiso, un militante en *Socialisme ou Barbarie* que junto a Castoriadis muestra su interés político-social. Este inicio, ciertamente fue el más agitado ya que participaba como activista, pero una vez que asiente la imposibilidad o el fracaso de ideas “tan firmes” como el marxismo, renuncia a la militancia y a los ideales de dicha teoría, pues estos se afirmaban en la revista. Así comienza entonces, el arduo camino reflexivo como pensador libre e independiente, es decir, sin suscripción a ninguna otra teoría filosófica. A partir de ese momento de choque o de *deriva*, se ve obligado a elaborar su propio tratamiento filosófico. Así, puede advertirse en él, el sentimiento y la búsqueda filosófica de la presencia, del movimiento y de los afectos para manifestar lo inexplicable o, dicho de otro modo, la paradoja, lo *imposible* que también conforma un papel importante e inexplorado en lo que se ha llamado realidad-mundo-pensamiento. De todo lo anterior, nace su concepción del deseo y su

desarrollo filosófico. Los textos de los años setentas como *Economía libidinal*, *Discurso*, *Figura*, *Deriva a partir de Marx y de Freud* dan prueba de una impaciencia lógica deconstructiva pero también de la formación para un nuevo comienzo.

La relación estética y política está intrínseca en la reflexión del autor. Un buen referente se observa claramente en el mensaje para las nuevas generaciones que transmite en el texto ya antes mencionado *¿Por qué filosofar?* en la cuarta conferencia con el tema: sobre *filosofía y acción*. Es en esta cuarta conferencia donde Lyotard habla de la transformación como la necesidad de cambio y del acontecer del mundo, basándose en el argumento marxista: *“Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de distintas maneras; se trata de transformarlo”*. Lyotard comienza reconociendo a Marx un aporte complejo entre el decir y el hacer. Complejo, según Lyotard, porque Marx tomó en serio a la filosofía a tal grado de mostrar que la filosofía ha sido una reflexión separada e inadecuada de la realidad; así, vive de manera inconsciente en la sociedad como “una realidad idealizada o irreal”, esto es la *ideología*. Es decir, eso a lo que se llama ideología, no viene de afuera sino más bien, de las entrañas de la filosofía, pues está en su misma composición. Si Lyotard pone de relieve que en la filosofía habita la ideología es porque intenta subrayar junto a Marx que, así como hay una verdad también hay una *falsedad* en ella, en tanto que habla de un mundo “metafísico”; un mundo separado de los sentidos que se piensa como real y existente. Reflexionar sobre su falsedad es pertinente para desnudar el carácter reverso de la filosofía, para exponer su forma más carente y negativa.

Dice Lyotard:

Es cierto que hay una verdad de la ideología que responde a una problemática real que es la de su tiempo, pero su falsedad consiste en que la respuesta a esa problemática, la manera misma en que informa, en que plantea los problemas del hombre real, sale fuera del mundo real y no conduce a resolverlos.

Se puede decir que esta caracterización de la filosofía es una crítica radical, porque implica que, en definitiva, no existe dimensión específicamente filosófica, ya que las cuestiones filosóficas no son cuestiones filosóficas sino cuestiones reales transcritas, codificadas en

otro lenguaje, mistificado y mistificador por el hecho de ser otro. La realidad de la filosofía procede solamente de la irrealidad de la realidad por así decir; procede de la carencia que experimenta la realidad, procede de eso que el deseo de otra cosa, de otra organización de las relaciones entre los hombres, que se gesta en la sociedad, no consigue liberar de las viejas formas sociales.⁷

Aquí, el autor remite, en primer lugar, a la facilidad filosófica de caer en el engaño metafísico al hablar de la realidad, puesto que el lenguaje filosófico es una serie de ideas sobre la realidad, pero de diversas formas, y esas diversas formas de hablar de la “realidad” dan cuenta de que no se logra, finalmente, decir qué es la realidad. En segundo lugar, se acentúa la dualidad ontológica del deseo en la filosofía: ausente y presente, porque la filosofía va en busca de lo que no tiene, pues intenta resolver los problemas “reales” del mundo mediante conceptos abstractos -irreales- que al usarse quedan fuera y distantes de la realidad. También apunta a la doble pulsión del deseo como vida y muerte que, de igual manera, está en la filosofía, pues la muerte de la filosofía sería la solución total. De eso se trata la verdad absoluta que todo filósofo quisiera alcanzar, pero una vez dada, el deseo quedaría satisfecho, y no se necesitaría volver a filosofar. Sin embargo, la *filosofía* aun como ideología, dice Lyotard con Marx: no puede dejar de desear, ni ponerse fin.

Porque su existencia depende de esa carencia que existe en la realidad humana, porque se apoya en esa carencia para intentar colmarla mediante la palabra, y porque la palabra filosófica, por ser filosófica, es decir, ideológica, es decir, alienada, no puede colmar la carencia real, ya que habla al margen, más allá, en otra parte. Es como buscar la solución a los problemas que encuentra un individuo en la realidad mediante la elaboración de un sueño coherente.⁸

La carencia de la filosofía está dentro de ella misma y su palpitar depende de esa carencia puesto que su discurso está inspirado por aquello que le falta; se entiende entonces que la filosofía se origina de lo que no se puede hablar o decir porque lo que ella busca está más allá; esa es la razón de que la filosofía siga elaborando discursos hasta nuestros días y de que aún se pregunte por el ser, de

⁷ Lyotard, J.F., *¿Por qué filosofar?*, Paidós, España, 1989, pp. 150- 151.

⁸ Ibid. p. 154.

la misma forma en que un romántico es atraído a la palabra por la falta y la carencia de su amante para dar sentido a su pasión, pues vive en la ilusión de ser uno con el otro.

Por otra parte, distingue Lyotard que la distancia entre palabra y acción es más grande cuando se busca su eficacia inmediata y no su transformación. La distancia entre filosofía y acción se disuelve cuando se destruye la falsa conciencia, cuando se discierne el origen de la desorientación ideológica, esa es la dificultad para transformar el mundo. Pero, el mundo se tiene que transformar porque hay en él la aspiración al cambio, a la transformación. Lyotard acepta según Marx que: *“la humanidad sólo se plantea los problemas que está en condiciones de resolver”*. De ahí que se sostenga que *“si hay que transformar el mundo es porque él mismo ya se está transformando.”*⁹

Esta idea sustenta que la filosofía lyotardiana del deseo gira en torno a la cuestión ontológica del movimiento pues hay un entusiasmo de la presencia, abertura al cambio y a la transformación, esto es, de igual manera, política de los afectos: reconocimiento sensible. Asimismo, hablar de los afectos dota de nuevo sentido al discurso filosófico que se había quedado tartamudeando, opaco y sin forma durante las grandes guerras mundiales. Pero también, se podría poner el acento en el misterio del deseo cuando se le pregunta: ¿cómo saber que la lectura de la realidad que se hace es la correcta para transformar el mundo?

A lo que responde:

[...] No hay política infalible. Nada se adquiere.

Si es verdad que el mundo pide ser transformado es porque hay un sentido en la realidad que pide acontecer; pero si es verdad que ese sentido pide acontecer, es que su advenimiento se ve impedido de alguna manera. [...]

No pueden transformar este mundo si no es comprendiéndolo, y la filosofía puede parecer un adorno anquilosado, un pasatiempo de señorita de buena familia (porque no hace aviones supersónicos o porque trabaja en casa y no interesa casi a nadie); la filosofía puede ser todo eso y lo es realmente: pero es o puede ser también ese momento en que el

⁹ Ibidem.

deseo que está en la realidad viene a sí mismo, ese momento en que la carencia que padecemos en cuanto individuos o en cuanto colectividad se nombra y al nombrarse se transforma.”¹⁰

Con esto se infiere que, el riesgo que corre el filósofo para transformar el mundo es similar al conflicto que corre el jugador en una apuesta, un aventurero en su camino o un enamorado en su pasión. En cualquier caso, se responde a la pulsión de un deseo, a la corazonada, al presentimiento, a la expectativa de cualquier movimiento pues se busca y se espera que algo suceda, que algo cambie, que algo acontezca, pero aquí, como acentúa Lyotard en la cuarta conferencia, lo que transforma al mundo es el decir y el actuar. Por otro lado, transformar el mundo también es reflexionar, escuchar y comprender el capricho del deseo, esto es, discernir, de manera que se logre articular en palabras lo que aún no está dicho pero que late dentro del mundo; como hizo Marx, Freud o Nietzsche como han hecho los filósofos. Por esta razón, el autor, vuelve a precisar que la dirección de la filosofía no sólo está en el decir, sino en el compromiso que implica el decir con el actuar: filosofía y acción, que también significaría reivindicar el lugar de la palabra, tomarla en serio como aquella que señala al deseo pero que no lo contiene.

El tratamiento que, entonces, desarrollará Lyotard basado en la concepción del deseo, es rotundamente deconstructivo puesto que se plantea escéptico, se acentúa la duda y la imposibilidad de una sola interpretación no hay principio estático porque como se ve, no es un método a base de acierto y error, sino, más bien, un tratamiento de error, de errancia, de movimiento, de diferencia, de presencia; de letras o signos que se escriben como advertencia o comentario al margen de la hoja, diría Derrida. Pero que desde ese margen llaman la atención del pensamiento consciente e inconsciente para hacerse notar pues, aún habría que intentar dar un sentido y cambiarlo cuando se requiera para construir nuevas líneas de reflexión que revelen al deseo.

¹⁰ Lyotard, J.-F., *Economía libidinal*, FCE, Argentina. 1990. p. 28

2. Ruptura con la estructura lógica de la tradición filosófica: de lo cierto a lo incierto

Si la filosofía contemporánea se pregunta por el ser de las cosas, es evidente que existe una crisis de sentido. Como antes se ha mencionado, la cuestión de fondo apunta hacia un replanteamiento en la disposición interna del mundo, es decir, habrá que volver a pensar qué es la realidad y volver a construirla lógica y ontológicamente. La estructura *lógica-ontológica* será la línea filosófica que estará en pugna, esto es más claro, con preguntas como las que plantea el filósofo Kostas Axelos en *Horizontes del mundo* (1980) para referirse a la problemática de lo real y su transformación, puesto que el cuestionar *¿qué somos?, ¿quiénes somos?, ¿a dónde vamos? y ¿por qué vamos?* tiene también contra-preguntas: *¿vamos?, ¿hemos sido alguna vez?, ¿íbamos alguna vez?*, se encuentran sólo respuestas balbuceantes que devuelven al inicio del camino, haciendo de éste un comienzo eterno, como si se tratara del recorrido de una espiral escéptica y onírica que gira preguntando por el sentido: exigencia que intenta diferenciar los límites de lo real y lo imaginario.

Del mismo modo, se vuelve a preguntar hoy *¿qué es la realidad?, ¿cómo podemos hablar de “lo real”?, ¿existe algún principio que ordene el mundo?, ¿por qué preguntarse la existencia? ¿existimos?* Estas cuestiones titubeantes se remontan a la vieja relación griega que suele estudiarse como “paso superado” en las historias de la filosofía: *del mitos al logos* (como ejercicio de distinción entre falsedad y verdad). La relación entre lo ilusorio y lo existente se presenta una vez más en pleno siglo XXI con la misma incertidumbre y perplejidad de aquel tiempo, permitiéndose contestar desde aquí de formas diferentes, como en su momento lo hicieron aquellos llamados presocráticos. Vuelve la pertinencia *cosmo-ontológica*¹¹. Este atrevimiento de duda radical y de comienzo, podría decirse que es el motivo de ruptura entre la tradición filosófica y la filosofía contemporánea.

¹¹ Por cosmo-onto-logia se pretendería entender la reflexión de la reorganización de las formas -de ser- del mundo mediante la disposición sensible. Puede revisarse el apartado 3.2

Si se piensa que para Heráclito la realidad y el ser de todas las cosas era el movimiento, el fuego, la diferencia y, para Parménides era uno, inmóvil e imperecedero, se observa el contraste ontológico que, de forma parecida, en la actualidad reluce y oscurece las respuestas a la concepción del mundo; se vuelve a necesitar de la meditación filosófica para echar a andar la comunicación del pensamiento con su aspecto sensible, de forma que se manifieste la realidad presente.

Se puede decir que la idea de que la razón distingue al hombre como un ser inteligente y superior, tiene su origen en la profundidad constitutiva de lo que los antiguos pensadores cultivaron y heredaron: la reflexión o meditación del propio pensamiento y las formas de vida; esta es una estructura lógica bien definida, una disciplina que interroga, a la cual los griegos llamaron: filosofía.

A propósito de Parménides, en su famoso poema *Sobre la Naturaleza* se encuentra que “El ser es lo que es”. En esta identificación del ser con el pensar - puesto que si no se piensa no se es porque no hay conciencia del Ser- se sabe que Parménides busca superar el *movimiento* existente o sensible en contrapartida a Heráclito. Surgen así, dos posturas ontológicas directamente opuestas. Parménides identifica el pensamiento con el ser, mientras Heráclito, diverge planteando que todo es, puesto que, lo único que hay es el cambio, el movimiento. ¿Por qué hay que tener en cuenta la distinción lógico-ontológica en estos dos personajes? Porque el efecto de dichos trazos aún sigue difundándose y estructurando el pensamiento filosófico como nuevas ramificaciones que fortalecen las preguntas por la realidad.

Se sabe que de la ilusión de dominio frente al desamparo natural y externo, de lo incomprendible, misterioso y mutable, nace la necesidad de una realidad estable y manejable; así, se busca una estructura que lo permita, que dé claridad y seguridad: la organización de la razón. Se va articulando la geografía de la realidad en el lenguaje: la lógica. Y llegado el momento surge la concepción aristotélica del “*principio de identidad*” que se enuncia así: “*Todo ser es idéntico a sí mismo*” o “ $A=A$ ”. Sin embargo, este principio también es conocido como

“*principio de no contradicción*” y dice: “*es imposible que una cosa sea y no sea*”. Pero ¿qué sucede con las excepciones, con lo que no es similar ni equivalente? Si es posible ¿existe o no existe? La lógica sería el instrumento para hablar correctamente de la realidad pues su función es referir a las cosas de la manera más exacta posible, es también la relación entre el pensamiento y la verdad: identidad entre el nombre o palabra y el objeto. Podría decirse que la lógica opera satisfactoriamente en el lenguaje más no en las cosas, pues si bien, Aristóteles no niega la existencia de la contradicción, sí deja en claro que no se puede argumentar contradiciéndose, ya que no habría ningún avance hacia el conocimiento de lo que se habla, de aquí se sea necesario poner ciertas reglas y que sus principios lógicos deriven tanto en ontología como en epistemología, ya que para Aristóteles, la filosofía primera es la metafísica, el verdadero estudio de la filosofía debía ser el estudio del ser en tanto ser, o lo que *es* en tanto que *es*, es decir, las sustancias: lo que hace ser a las cosas lo que son. Por esta razón, resulta importante establecer los principios fundamentales, aquellos primeros principios que ordenan la realidad en su conjunto y que son tomados por verdaderos. El problema es la consideración de *verdad* en el discurso -discurso en general- pues sería solamente verdadero mediante el uso del lenguaje lógico, dicho de otro modo, el precio que se paga por tener relaciones sociales, o lo que es igual, por tener un lenguaje común, es la renuncia a otras formas de pensamiento y a otras formas de vida pues, la estructura lógica define lo que *es* real mediante la palabra y contrario a su propósito, no termina de definir al ser en su totalidad.

Así pues, al reflexionar sobre el *principio lógico*, se evidencia el alcance *ontológico* porque se trata, primero, de una ordenación conceptual para legitimar lo que se reconocerá positivamente como *existente* y una negación de existencia para la contradicción o paradoja. Se identifica como existente lo otro análogo o semejante y se niega como existente aquel que no es igual, aquello que entraña diferencia. De manera que, en la tradición lógica, la contradicción no tiene una existencia positiva sino nula, aun cuando, la “contradicción” tiene referentes, por lo que, si existe o es posible, lo es en un plano inferior. Lo inexplicable y enigmático no

convive con esta lógica, claro es cuando rechaza la ambigüedad del mito y la figura, buscando separarse de la confusión y la interpretación.

Lo anterior es pertinente porque, como señalará Heidegger en la introducción de *Ser y tiempo* (1995) la necesidad de la pregunta por el ser es la acción del filosofar, pero esta pregunta que dirigió el ánimo de Platón y Aristóteles ha caído en el olvido y en la trivialidad “metafísica” pues, no se le ha vuelto a tomar en serio sino hasta la *Lógica* de Hegel; ahora bien, la interpretación de dichos filósofos se constituyó un dogma, de ahí que el concepto de “ser” permanezca tan universal como vacío. De acuerdo con esto, Heidegger describe los *prejuicios* que suscitan la convicción de que no es necesario preguntar por el ser, los cuales cabe recalcar, también han silenciado el ejercicio del pensar filosófico:

1. El “ser” es el concepto “más universal”: [...] “Una comprensión del ser ya está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente”. Pero la “universalidad” del “ser” no es la del *género*. [...] La unidad de este “universal” trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos fue reconocida por Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Con este descubrimiento, Aristóteles [...], puso el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Pero tampoco él logró disipar la oscuridad de estas conexiones categoriales. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, especialmente en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a una claridad de fondo. Y cuando finalmente, Hegel determina el “ser” como lo “inmediato indeterminado”, haciendo de esta definición la base para todo el ulterior despliegue categorial de su *Lógica*, sigue mirando en la misma dirección que la ontología antigua [...]. Por consiguiente, cuando se dice: el “ser” es el concepto más universal, ello no puede significar que sea el más claro y que no esté necesitado de una discusión ulterior. El concepto de “ser” es, más bien, el más oscuro.

2. El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad. [...] En efecto, el “ser” no puede ser concebido como un ente; *enti non additur aliqua natura*: no se puede determinar el “ser” atribuyéndole una entidad. El ser no es derivable definitivamente desde conceptos más altos, ni puede ser explicado mediante conceptos inferiores. Pero, ¿se sigue de ello que el “ser” ya no presente problemas? Ni mucho menos. Lo único que puede inferirse es que el “ser” no es algo así como un ente. De ahí que esa forma de determinación de los entes, justificada dentro de ciertos límites, que es la “definición” de la lógica tradicional -lógica que tiene, ella misma, sus fundamentos

en la ontología antigua- no sea aplicable al ser. La indecidibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella.

3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. [...] Sin embargo, esta comprensibilidad de término medio no hace más que demostrar una incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace a priori un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”¹²

Heidegger recuerda que, el concepto del “ser” es el más universal pero el más oscuro, el más indefinible y evidente pero el más perdido y por ello, el más buscado, de ahí que la pregunta ontológica sea el camino del auténtico filosofar. Por otro lado, la tradición filosófica se ha enfocado obstinadamente en afirmar sólo la distinción lógica del ser y no ser; buscando univocidad, estabilidad y “verdad” para la neutralización del desconcierto y el asombro; rechazando así, el dolor de la confusión y del enigma que crea el “ser”, pues la pregunta por el ser: *el planteamiento mismo de la pregunta* es una pregunta oscura y sin dirección, pero necesaria. A esa confusión ontológica, Lyotard por su parte, la llamará *imposibilidad*, que es la figura donde se presenta lo impresentable. Son aquellas figuras de vida y muerte, de instante y eternidad en las que ambas cosas se afirman a la vez, es decir, presencia de dos cosas opuestas, existencia del conflicto. El esto y el no-esto lyotardiano. Por ejemplo, como él mismo menciona en *Discurso, Figura*: en matemática y lógica están los números imaginarios de los conjuntos imprecisos, en pintura tenemos a Paul Klee con el cubo perspectivista dando la sensación de estar viendo muchos cubos juntos, desarticulados pero todos innegables por el color y la sombra o, en biología tenemos ejemplos del hermafroditismo. Por citar algunos casos que no cumplen el principio de identidad.

Por ende, podría decirse que el principio de identidad trata de persuadir de un orden y de una realidad controlable, lo cual deviene en un orden construido,

¹² Heidegger, Martin. Ser y tiempo, Trotta, Madrid, 2006, pp. 26-27.

impuesto y asumido en una “convención” fundada en la tradición lógica, admitido gracias a las estructuras de la educación más habitual y, por ello, ya no se cuestiona su conformación, propiedad ni validez. Lo que vale la pena distinguir aquí es que el uso de la razón ha pasado inadvertidamente por la única vía que la lógica autoriza en la producción de sentido al pensamiento, certificando un sentido único y justificador de la existencia que intenta hacer soportable aquello que no lo es, mediante el olvido de las desigualdades y el desvanecimiento de esos casos que nombran “extraños” o inválidos porque no figuran en el plano de lo real, de lo lógico. En consecuencia, el dolor de los lógicos bivalentes o, lo que es lo mismo, el dolor de la filosofía que monta sus discursos sobre principios y que configura el mundo mediante intuiciones intelectuales para hablar de verdades necesarias deriva en una molestia, a la cual nuestro autor llama: el dolor de la *incomposibilidad*, es decir, dolor de lo que no puede ser esto ni aquello porque no tiene identidad ontológica. A resultaría en B, en C, en D o en cualquier otro. Por tal motivo, valdría entonces preguntar si Lyotard ha querido la disolución lógico-ontológica, la separación de la unidad, la destrucción de la realidad, el caos total, o sea, el verdadero fin de la metafísica.

A nuestro autor, que sigue el camino de los maestros de la sospecha y que se resuelve en Heráclito antes que en Parménides, parece no interesarle vender una filosofía novedosa, sino hacer el ejercicio filosófico; por lo que prudentemente aseguró que la metafísica, entendida como unidad lógico-ontológica es necesaria considerando que, guste o no, siempre se reflexionará pretendiendo la universalidad, como lo fue el *Arjé*, un principio creador. De manera que, para Lyotard, ese universal es el gran Cero afirmativo, es el deseo, es movimiento, es el eterno retorno entre lo interior y lo exterior: el deseo y lo deseado, la ausencia-presencia. Justamente en el tono filosófico que toma Lyotard en *Economía Libidinal* (1974) se divisan reflexiones para pensar en las posibilidades de otras *cosmo-ontologías*¹³, es decir nuevas organizaciones del ser del mundo puesto que

¹³ El desarrollo de lo que se entiende aquí por cosmo- ontológico, puede encontrarse en el apartado 3.2 donde se discute la separación del conocimiento objetivo y lo sensible a partir del Teeteto de Platón y que recorre posteriormente como idealismo en las venas de la historia de la filosofía.

se muestra a un autor de tono fuerte que, con un estilo original y audaz, se distingue del argumento acostumbrado en el discurso de la tradición metafísica. En otras palabras, se muestra a un autor más figurativo que conceptual; por ejemplo, Lyotard se apoyará de manera metafórica en una figura de la física-matemática, la banda de Moebius¹⁴ que se caracteriza por mostrarse infinita. Seguramente Lyotard conocía *Las topologías* de Lacan ya que, eran parte del contexto filosófico francés de aquella época y, probablemente la figura le pareció bastante clara para visualizar la organicidad del movimiento del deseo, pues este será el único “principio” admitido -por decirlo de alguna manera- que guiara su filosofía. Vale la pena precisar que el uso de Lacan sobre la banda sí va más allá de la figura porque la banda sí forma parte del estudio metodológico y epistemológico del discurso empleado por el psicoanalista sobre el psicoanalizado. No obstante, a diferencia de Lacan, Lyotard no toma ningún compromiso epistemológico con la banda. Su interés o apropiación es meramente ilustrativa, metafórica o figural. De esta forma, se distancia de Lacan pues aquí, el uso de la figura es una expresión libidinal, es movimiento, es la pulsión; lo que quiere el autor es enfatizar la relación entre los opuestos, donde habría siempre un vínculo de atracción y repulsión, es decir, vínculo entre lo conocido y lo desconocido, lo que se ve y lo que no se ve, lo que se siente y lo que se sabe, lo que se permite y lo que se prohíbe. Así, la banda libidinal para Lyotard se compondría de tensiones que se llevan a cabo como intensidades, impulsos o flujos propios del movimiento del deseo o de la libido; de este modo, se hace posible mostrar en unidad ontológica la relación y el movimiento que mantienen los contrarios desde su extrema diferencia. No en vano, el autor desarrollará sus estudios estéticos acerca del espacio figural para insistir en que la palabra se mantiene sensible en el discurso.

De lo anterior se infiere que la pretensión lyotardiana del deseo es la deconstrucción de la tradición metafísica, de la lógica ambivalente que ha

¹⁴ El uso de la *banda de Moebius* de Lacan en sus famosas topologías tiene una fuerte crítica en *Imposturas intelectuales* (1999) de Sokal y Bricmont, donde se señala puntualmente la relación de la banda con sus estudios psicoanalíticos. Sin embargo; también se declara que el uso metafórico tendría otro sentido, al cual no se oponen.

organizado el pensamiento y el mundo sometiendo el movimiento y los afectos a la razón. Asimismo, la filosofía del deseo también aspira volver al trato del lenguaje con lo sensible.

2.1 El movimiento del deseo como diferencia consistente

Respecto a la intención filosófica del deseo, Lyotard declara precaución:

“lo a que nosotros, economistas libidinales, nos amenaza es que lleguemos a fabricar una nueva moral [...], a proclamar y difundir que la banda libidinal es buena, que la circulación de afectos es alegría, que el anonimato y la imposibilidad de figuras impresionantes y libres, que todo dolor es reaccionario y encubre el veneno de formación surgida del gran Cero.

Ahora bien, lo que se necesita no es una ética esta o aquella. Quizás un *ars vitae*, joven, pero en el que convendría ser los artistas y no los propagadores, los aventureros y no los teóricos, los forjadores de hipótesis y no los censores.”¹⁵

Con esto, el autor da cuenta de que su tratamiento filosófico no procede de una maldad, ni de un contra-principio, de hecho, no pretende la destrucción ontológica, sino su restauración o su acción sin recurrir a la prisión lógica que encierra la metafísica tradicional. El tratamiento ontológico lyotardiano se confronta con el de la tradición metafísica en tanto que el deseo no es un principio estable, no es identitario y no es razonable, sino energía y fuerza: el deseo es variable, es pulsional y afectivo. Lo cual no significa que sea un procedimiento mejor o bueno, pues estas categorías estarían basadas en una configuración ética que corresponde a la función de la tradición lógica.

Lyotard, introduce así, que el juego filosófico que llevará a cabo será moderado por el deseo, éste es su protagonista, de allí que la pregunta ontológica sea asimismo una pregunta por el deseo, entonces se podría preguntar ¿qué es para Lyotard el deseo? En *¿Por qué filosofar?* contesta lo siguiente:

¹⁵ Lyotard, J-F., *Economía libidinal*, FCE, Argentina. 1990. p. 20.

“es la relación que simultáneamente une y separa sus términos, los hace estar el uno en el otro y a la vez el uno fuera del otro”¹⁶

La reflexión suscitada es que todo lo que acontece es deseado, que incluso la dominación y la exclusión son deseadas lo mismo que la emancipación y la incorporación, que la unidad y la fisura son necesarias puesto que, existen como intensidades extremas en la *realidad* o, como él la llama metafóricamente, *la banda libidinal* y, al mismo tiempo, son dichos impulsos con todos sus matices los que forman el eterno retorno, es decir, el cuerpo orgánico de una banda que gira en dos sentidos, (negativo y afirmativo) afectando el cuerpo en su totalidad. El deseo, es así diferencia consistente e insuperable puesto que no es concluyente, sino movimiento de flujo constante.

Con lo anterior, lo que se quiere señalar es que, en cierto modo, en *Economía Libidinal* (1974) podría leerse una propuesta cosmo-onto-lógica del mundo donde el deseo es entendido como el motor o principio móvil pues es el generador de tensiones, por quien realidad y pensamiento cobran vida y volumen, en otras palabras, de esta manera, el deseo se posiciona como el motivo ontológico del mundo. Ahora bien, si el deseo corre en dos direcciones tanto afirmativa como negativamente debido su condición ontológica dual ausencia-presencia ¿cómo habrá que entender estas tensiones particulares dentro de la problemática de la unidad filosófica? ¿Cómo podremos filosofar hoy en día, si se ha “perdido” la unidad del sentido?

Lyotard plantea en el siguiente párrafo el valor actual de su economía libidinal:

“Que haya una historia de la filosofía, es decir, una dispersión, una discontinuidad esencial a la palabra que quiere pronunciar esta unidad, prueba sin duda que no poseemos el sentido; pero que la filosofía sea historia, que el intercambio de razones y pasiones, de argumentos entre los filósofos se lleve a cabo en una amplia escala bien determinada, en cuyo seno está sucediendo algo, quizá como un juego de cartas o de ajedrez, eso es la prueba de que los trozos recortados por la diversidad de los individuos, de las culturas, de

¹⁶ Lyotard, J-F., *¿Por qué filosofar?*, op.cit., p. 89.

las épocas, de las clases, de la tela del diálogo filosófico, forman un conjunto, que hay una continuidad, que es la del deseo de la unidad.”¹⁷

Así, para Lyotard, el *deseo de unidad* es la prueba de que la unidad filosófica falta, esto es la falta constante de sentido que se hila en una historia, pero también la *unidad del deseo*, es decir, la energía, la pulsión, el movimiento que se presenta en la motivación de cada pensador que se propone filosofar para decir algo con sentido pretendiendo entretejer con su palabra o con su discurso la unidad de una realidad, de un mundo. Estas serían cosas que demuestran la ausencia y al mismo tiempo, la pertinencia actual del filosofar: un continuo comienzo de preguntas, el re-comienzo de los porqués, así se plantea la necesidad de hablar de la unidad, de volver a construir y de organizar el mundo, en otras palabras, se hace pertinente un esfuerzo ontológico. Esto quiere decir, retomar la búsqueda del sentido reconociendo las afecciones causadas por el mundo, por la sensibilidad y el movimiento, de manera que, para el autor, el origen de la filosofía empieza cada día.

Nuestro filósofo se distingue porque está cuestionando toda la dialéctica y su función sintética, que pasa en filosofía como pensamiento crítico. Reconoce y valora en Hegel la advertencia sobre una pérdida de unidad filosófica, más no la manera de llevar a cabo la unificación pues, la dialéctica engendra la forma argumentativa de la tradición lógica y Lyotard está señalando que la lógica, endurece el discurso, que la consistencia del sistema de la tradición filosófica refiere a un principio de identidad legitimador, y la filosofía no puede ser tratada como un concurso de oratoria donde se premia al ganador. En filosofía se gana perdiendo o, lo que es lo mismo, se pierde ganando puesto que se lucha por algo que no se tiene, se cree en discursos emancipadores que nunca se realizan a tiempo y al lograrse se traicionan uno a uno los ideales que impulsaron dicho cambio cuando estos se institucionalizan. En pocas palabras, la filosofía del deseo se trata de la deconstrucción estructural de las formas argumentativas de la tradición filosófica porque éstas se llevan a cabo sin una crítica honesta en el sentido de que más bien, contribuyen a la institucionalización del poder. Ahora

¹⁷ Lyotard, J.-F., *¿Por qué filosofar?*, op. cit., p. 117.

bien, según las ideas que considera el autor, el engaño lógico-ontológico de la metafísica tradicional podría ser deconstruido solamente con una ontología del movimiento, o del deseo¹⁸. Lyotard, tiene clara la urgencia de un nuevo pensamiento para su época y declara sintomáticamente que ese no está en ningún discurso unívoco.

La deconstrucción de la lógica tradicional empieza por hacerse, según el autor de *Economía libidinal*, no con un nuevo “trabajo” de concepto, sino con la fuerza e intensidad sensible y afectiva del movimiento orgánico inmediato. Él piensa dicho movimiento desde la potencia, vitalidad y energía del deseo, esto es, la diferencia o tensión de intensidades que genera una cierta consistencia ontológica a partir del deseo cambiante. El deseo es pues el término con el que el autor medirá, deconstruirá y constituirá el mundo. El tratamiento lyotardiano del deseo podría entenderse quizá, como una *cosmo-ontología* que no participa de las certidumbres, es decir, del discurso enraizado en la estructura de la tradición lógica; por lo que, sólo entrando en el juego del deseo, de las diferencias, del volumen, de las intensidades, de las pulsiones y tendencias singulares se podrían borrar los límites de un mundo al que ya no se pertenece ni siquiera nostálgicamente y que; sin embargo, aun habría que borrar para restablecer los límites de otro modo. El camino que emprende el autor no es el más esperanzador, o bien, lo es y no lo es; aun así, Lyotard propone con todo y su dificultad, seguir las señales de la libido, el camino incierto del error y de la duda constante. Ese es el acto del filosofar: un decidido discernimiento de las pulsiones, puesto que, el discernimiento se vuelve imposible sin la relación entre la palabra y su aspecto sensible, por esta razón, señala el autor que siempre quedará la latente amenaza de la confusión en la misma proporción que quedará la dicha del enigma. Por consiguiente, se entiende que la filosofía del deseo no es simplemente una cuestión de los afectos alegres y gozables.

¹⁸ Lyotard no propone formalmente ningún tipo de ontología, ese pareciera ser su interés de fondo, una ontología del movimiento en contrapartida a la lógica metafísica pero no lo desarrolla esquemáticamente, sino figuralmente. Actualmente hay un panorama ontológico más claro y estudiado para estas cuestiones que el Lyotard de los años setentas apenas esbozaba. Podrían revisarse, por ejemplo, ideas ya perfeccionadas sobre el quehacer ontológico en *Breve tratado para una ontología transitoria* de Alain Badiou (2002).

2.2 Breves reflexiones sobre una ontología del deseo o del movimiento a partir de la filosofía lyotardiana: cosmo-ontología.

Si la filosofía del deseo lyotardiano es una deconstrucción de los argumentos lógicos de la tradición filosófica, también significa que hay una propuesta o una organización alternativa que propone otra estructura para la continuación del discurso filosófico, esto quiere decir, para ejercer la fuerza del filosofar. Entonces, como se ha dicho antes, Lyotard no pretende la destrucción de la metafísica o de la lógica, sino su deconstrucción en su sentido práctico de restauración o de reconstrucción. Habría cosas que no pueden derribarse porque son los cimientos de la construcción, pero si hay paredes que separan relaciones, parentescos y sensibilidades importantes y que, bien se puede ambicionar eliminar, lo cual no querrá significar acabar con el edificio ontológico. Por ejemplo, se podría regresar a la Grecia antigua donde Platón escribía el *Teeteto*, para pensar en uno de los problemas epistemológicos que ha caracterizado a la filosofía durante su historia ya que, éste tema ha sido contado y problematizado de muchas maneras. Este diálogo se enfoca a la naturaleza del conocimiento, no a su contenido, ni a su objeto, ni a los medios mediante los cuales se adquiere, sino, más bien, al análisis de lo que habrá de entenderse como conocimiento. Lo que pretenderá el gran filósofo griego será determinar qué es exactamente el conocimiento.

En el diálogo, Platón desarrolla tres definiciones de *epistéme* mediante la conversación de sus personajes que son Teeteto y Sócrates. El problema comienza identificando el saber como conocimiento¹⁹, así surge la primera definición que cuestiona si el saber o conocimiento es sensación. En esta primera parte queda refutada la teoría “flujista” de la percepción que Platón atribuye a las ideas Heracliteanas, asimismo, queda inadmitida la filosofía de Protágoras debido al relativismo de sus premisas y, por lo tanto, se rechaza la identificación de saber como sensación.

¹⁹ Platón, *Teeteto*, introducción y traducción de Marcelo Boeri, Losada, Buenos Aires, 2006, §151d-186e.

De este modo, en el *Teeteto* se encuentra la exposición de lo que a lo largo de la historia de la filosofía va a ser una idea presente, la idea de que toda doctrina relativista queda refutada por ser en sí misma contradictoria. Esta parece ser una importante aportación para la estructura lógica del proceder de la tradición filosófica pues, si la contradicción no tiene validez ni verdad, *no es*, siguiendo en este punto a Parménides.

La segunda parte de la conversación, dice a grandes rasgos que, saber es opinión verdadera²⁰, el dialogo desarrolla las dificultades de hablar sobre una opinión falsa en contrapartida a una opinión verdadera, porque Platón identifica saber con ser y no saber con no ser, de lo que se sigue que, si se opina lo que no es, significaría no opinar y no opinar es nada. El conocimiento no puede tratarse bajo este esquema porque no opinar nada, no quiere decir que no se tenga una opinión en absoluto pues siempre se tiene una idea de algo, por lo que, no es posible opinar lo que no es y, en este sentido, opinar falsedades es diferente a no opinar (nada). De nuevo, la astucia argumentativa de Platón demuestra que el argumento lógico no admite contradicciones, el conocimiento no puede ser opinión verdadera porque tendría que haber una opinión falsa y como ésta no existe, no puede refutarla para afirmar la opinión verdadera. Platón vuelve a negar la percepción o la sensación al conocimiento ya que la opinión falsa es también la mezcla de lo que se sabe, lo que se recuerda y lo que se siente o percibe produciendo imágenes imprecisas y generando solamente confusión en el pensamiento. Por lo tanto, la opinión verdadera no es saber²¹; sin embargo, menciona que cuando se tienen dos opiniones a la vez, o una tras otra y no se distingue cuál es la opinión verdadera ni cuál es la opinión falsa, sucede en el alma un proceso de dialogo consigo misma, donde *pensar es el discurso* (logos) y el alma se pregunta y se responde, afirma y niega para sí misma pero cuando algo llega a su definición ya no hay más cambios ni vacilaciones, eso es lo que postula Platón como opinión del alma. En este sentido, Platón expresa algo indiscutible, se trata del proceso del

²⁰ Ibid. §187a- 201c.

²¹ Ibid. §200d-201c.

filosofar, un dialogo del alma consigo misma donde los errores son quienes producen el movimiento reflexivo, aunque aquí, lo que está intentando el filósofo, no es la descripción ni la meditación del filosofar, sino que, más bien, intenta dirigirse a la delimitación del conocimiento para reconocer lo que deberá ser el conocimiento en filosofía. La pregunta de Platón es *¿qué es el saber o el conocimiento?* La pregunta intensifica entonces, cualidades y condiciones del conocimiento, dicho de otra manera, hace el trabajo lógico para trazar los límites de la coherencia y del absurdo, desechando la contradicción y el movimiento.

La tercera parte del diálogo plantea que el saber es opinión verdadera acompañada de una explicación²². En esta parte, se habla del llamado “sueño de Sócrates”, que desarrolla una ontología de los elementos que constituyen las cosas o la realidad y sus compuestos; así mismo, se hace la crítica a la teoría del sueño puesto que es imposible conocer los elementos más simples y, finalmente se desecha la tercera definición de conocimiento como opinión verdadera acompañada de una explicación.

En esta tercera parte del Teeteto, primero se expone con Teeteto que el conocimiento es una opinión verdadera acompañada de una explicación porque, si sólo fuera una opinión, cualquiera podría decir que tiene conocimiento, pero no todo el que posee lenguaje posee el conocimiento, de modo que, además del lenguaje se necesita dar una explicación o un razonamiento lógico. Platón, mediante Sócrates, abre un argumento bastante amplio para mostrar la confusión y la incoherencia con el ejemplo de las letras que componen las silabas. En este argumento las realidades complejas podrían explicarse limitadamente ya que, no se podría llegar a conocer los últimos elementos, o los elementos más simples. La dificultad de este tratamiento supone que los últimos elementos sean en sí mismos ininteligibles; en consecuencia, el contenido de la comprensión del conocimiento consistiría en hacer una lista de elementos y en determinar la manera en que están dispuestos esos elementos en la realidad.

²² Ibid. §201d-210d.

La última parte como conclusión del diálogo y del análisis sobre qué es el conocimiento o el saber, enuncia mediante la vía negativa que el conocimiento o el saber no es sensación, no es opinión verdadera, ni opinión verdadera acompañada de una explicación. Sócrates se declara en proceso de parto y el problema filosófico queda en estado de aporía, dado que no se logra el propósito que se pretendía al inicio. No obstante, como la indagación no puede ser inútil o vana, pues es realmente filosófica, tiene su positividad en el argumento de no creer saber lo que en realidad no se sabe²³ o cómo diría la reconocida máxima socrática: *sólo sé que nada sé*.

Este paso por el *Teeteto*, sería un buen ejemplo para la reflexión sobre la relación infinita e interminable entre el pensamiento y la sensibilidad. El dialogo parece ser un esfuerzo de Platón por rechazar las tesis sofistas que aseguraban la percepción o la sensibilidad como conocimiento o como saber. Cada argumento platónico, en el dialogo, se posiciona con una objeción de lo sensible para reconocer al conocimiento como verdad, pero la identificación de la idea o del concepto con el objeto y con la sensación representa un gran conflicto que deviene en un absurdo puesto que, los sentidos intervienen haciendo particular y relativa cada experiencia que se tiene de la realidad. Y como el conocimiento no puede venir sólo del afuera sensible o de los sentidos porque como se sabe, para Platón, el conocimiento verdadero tendría que originarse más bien de adentro, de las ideas inteligibles que son el lugar de aquello que no cambia, las ideas y el conocimiento deben corresponder a la unidad y permanencia del ser que ya había sido pensado por Parménides. Sin embargo, no puede descartar completamente que los sentidos también pueden dar lugar al conocimiento y aunque, jerárquicamente se coloque al conocimiento sensible por debajo del conocimiento verdadero, se demuestra en dicha dificultad la importancia y pertinencia sensible, ya que no se logra resolver el problema del conocimiento sin pensar qué es la realidad y pensar la realidad es precisamente el acto y la afección que vincula el pensar con el sentir y viceversa.

²³ Ibid. §210c.

Por tal motivo, pretender decir qué es el conocimiento requeriría establecer qué es la realidad, pues, la investigación obliga a pensar qué es la realidad porque se preguntará qué es lo que se va a conocer o a qué se aplicará el conocimiento, es decir, se necesita un procedimiento ontológico, y luego, esta pregunta al ser una pregunta cosmológica, necesita un método lógico que funde o delimite lo que se conocerá como mundo o realidad. En otras palabras, la problemática del tratamiento platónico podría derivarse de su concepción ontológica.

La teoría de las Ideas separa el *mundo sensible* que es el de las apariencias, del *mundo inteligible* que es el de la argumentación razonada y coherente. Si se sigue este proceder se halla que la lógica que separa mente de cuerpo o el sujeto del objeto tropieza con la dificultad de designar el origen del conocimiento o del saber, pues, se preguntará de dónde surge el conocimiento del mundo: de dentro (de la mente, del alma), o de afuera, (es decir, en el mismo mundo sensible). No se puede responder fácilmente cuál es la naturaleza del conocimiento si no se sabe su origen. Su conflicto es el seguimiento de una lógica que reclama identidad espacio-temporal con la captura de la objetividad para explicar el conocimiento del ser y la verdad, y rechaza la contradicción y el movimiento considerando sus casos con invalidez y falsedad porque forman parte de la relatividad sensible y de la experiencia. Aquí es preciso mencionar otra cuestión que llega junto al de la sensibilidad y que merece pensarse, el problema del tiempo, en tanto que lo que conocemos como presente, cambia inestablemente y representa una gran dificultad hablar del tiempo como algo fijo y lineal, en otras palabras, para *conocer* – pero también para pensar y sentir- no hay nada más presente que situarse en el ahora.

Con la reflexión del *Teeteto* se intenta exponer uno de los primeros momentos de la argumentación que sustenta la tradición lógica. Este modelo de argumentación es el que aparece en gran parte de la historia de la filosofía: la lógica que establece la identidad, que niega el movimiento, la paradoja y el enigma. Por otro lado, se halla al autor de *Economía libidinal* con los maestros de la sospecha al manifestar que *la verdad jamás aparece donde se la espera* pues en ella hay tanto

movimiento como energía impidiendo su localización y aprehensión pero que los afectos que la rodean consiguen mostrarla en la *expresión*, es decir, en la superficie del discurso que conforma el discernimiento de los mismos. De lo anterior se deriva que la concepción del deseo apuntaría, de algún modo, hacia una ontología del movimiento, puesto que, al estar en movimiento, el deseo, estaría apareciendo en intensidades de diferentes formas y en distintos lugares desde donde convendría discernirse. De aquí que, el trabajo reflexivo o filosófico sea pertinente, necesario y siempre actual. Así, se propone estar atento a las apariciones del deseo, a sus intensidades, a estas formas que no se encuentran fuera del mundo sino, en el mundo inmediato y sensible. En este sentido, la relación de la sensibilidad con el saber o el conocimiento es precisa porque ambas partes tienen el mismo origen. Tanto la sensibilidad como el conocimiento o el saber son expresiones del deseo, en otras palabras, el deseo es el origen y en la medida en que este acontece también se oculta, por lo que afectos y expresiones son formas naturales del deseo, esto es, son sus evidencias.

La pregunta lyotardiana entonces, no es el origen del conocimiento, ni su cualidad o característica ya que no es una cuestión epistemológica. La pregunta lyotardiana es: por qué hay que pensar, por qué hay que reflexionar o como él dice: por qué filosofar o lo que es lo mismo, por qué desear. Esta pregunta remite a la causa del pensamiento, esto es, al acto mismo del pensar que se relaciona directamente con las afecciones sensibles, pues sin ellas no habría que pensar, ni que desear. De tal forma, se plantearía el vínculo entre pensamiento, afectos, sensibilidad y discernimiento, dado que, la condición antropológica y ontológica de ser humano es ser un ser deseante.

Si el desear interviene tanto en lo que está dentro como en lo que está afuera, en lo que se siente y en lo que se piensa, es porque deseo es esto y no-esto, es el intento de reunir sin perder diferencia. Este tratamiento motiva el derrumbe de la pared racionalista y dualista que separa la sensibilidad y el pensamiento, sujeto y objeto y que deviene en la argumentación del ser móvil y diferente del mundo; entendido así, la filosofía del deseo podría ser un intento de cosmo-ontología o

invitación ontológica que no encierra o captura el “ser” en el concepto, sino que, abre sus posibilidades para decir, pensar y, al mismo tiempo, sentir, de maneras distintas el “ser”. El espacio y el tiempo tendrían también como origen, el movimiento de intensidades del deseo. En consecuencia, las posibilidades del deseo son formas infinitas de ser (del mundo o, lo que es igual, del deseo) y por ello, posibilidades presentes infinitas del filosofar. De tal manera que, la reflexión del deseo como movimiento cosmo-ontológico podría resultar ser la apertura positiva para pensar la realidad o el mundo como algo diferente a sí mismo, algo siempre en deconstrucción y construcción debido a las pulsiones y tenciones dadas entre los contrarios. De ahí que, con la filosofía del deseo, se esté proponiendo una restauración del movimiento, del juego de las pulsiones, de la renovación de las intensidades para comprender las distintas formas de ser del deseo, o sea, ontologías diferentes: ontologías de presencia o de evidencia.

3. Naturaleza y filosofía del deseo

La filosofía del deseo comienza en Lyotard a partir de *Economía libidinal* como una idea divina pero pagana, puesto que, la piensa de forma diferente a la metafísica cristiana, como lo divino múltiple. Este tratamiento del deseo para la deconstrucción de la lógica de la tradición filosófica o de lo uno metafísico recupera la transformación de la filosofía griega y originalmente pagana por los filósofos cristianos latinos medievales.

El deseo, incontinencia de energía o acumulación de potencias y pulsiones, no se refiere sólo al gasto disoluto de una libido trivial y placentera, antes bien como señala el Lyotard de la *Economía libidinal* siguiendo a Freud, en ella hay tanta pulsión de vida como pulsión de muerte, es decir, placer y displacer. En la banda pulsional o libidinal, que se podría decir es la imagen del mundo lyotardiano, existe tanta satisfacción como dolor, así que, el propósito de la filosofía del deseo no es proponerse como una filosofía salvavidas o como la “verdadera filosofía”. Esta es una filosofía contrapuesta hacia sí misma. No se afirma que ésta sea mejor que otra, precisamente porque no quiere proyectarse dialécticamente como la superación de otra. La filosofía lyotardiana no juega en la estructura tradicional de una crítica dialéctica. De hecho, como el autor advierte, si lo evaluáramos en términos económicos, la filosofía del deseo sería una empresa poco rentable para cualquiera. Entonces, cabe preguntar ¿es posible el deseo como término filosófico?, ¿en qué consistirá la filosofía del deseo? Se reitera que el desafío lyotardiano estriba en sostener que la filosofía del deseo es el acto del filosofar.

Como ya se ha mencionado antes, Lyotard explica la realidad o el mundo, en *Economía libidinal*, como movimiento mediante la analogía con la banda de Moebius: el cuerpo libidinal, que concierne porque sólo tiene una cara y no se le puede encontrar principio ni fin, ni interior ni exterior, por lo que dice el autor *estamos en la vuelta eterna* pues nadie sabe ni sabrá en cuál vuelta estamos, en concordancia, la realidad se visualiza como una banda en movimiento que gira sobre sí misma a lo largo y a lo ancho y además gira tanto por dentro como por fuera, de modo que siempre está vibrando. La piel libidinal está formada por una

especie de remiendos de tela, un patchwork; por lo tanto, el cuerpo libidinal o, dicho de otra forma, el mundo, no se trata de una piel lisa sino, más bien, áspera por los recovecos y repliegues que se van creando sobre las vueltas giratorias de su mismo movimiento.

Economía libidinal también es un asunto político, donde Lyotard deja claro que el deseo es una revolución constante: organización una y otra vez, puesto que, todo lo obtenido se va perdiendo, se pierde y se perderá sin saber cómo exactamente y, esa pérdida es también un olvido, negación consciente e inconsciente. Por esta razón, el deseo no puede ser asumido, aceptado ni comprendido como concepto lógico de un único tiempo o de una escuela filosófica, pues se produce de manera diferente en una y otra cosa permanentemente, de ahí que, el deseo sea siempre un *evento*, y que dé cuenta de una evidencia sensible y por su puesto cambiante.

El deseo dice Lyotard:

“[...] no [es] querido por decisión reflexionada, sino por el contrario, [es] evitado, rehuido en el pánico y el terror de la nostalgia y, por consiguiente, verdaderamente deseado (wille), inasumible. Y habrá que olvidarlo cada vez porque es insoportable; sin embargo, ese olvido lo hace ser “querido” en el sentido de la wille, y produce el desplazamiento y viaje de las intensidades y su retorno fuera de la identidad. Nuestra política es en primer lugar de huida, como nuestro estilo.”²⁴

Si el deseo no quiere ser reflexionado es porque su reflexión causa dolor y entonces también se desea olvidarlo. El dolor evidencia la grieta, la fisura y la desconexión con la unidad a la que se cree pertenecer. En este mismo tono se expresa la imposibilidad conceptual del deseo en “una filosofía verdadera”. Explica Lyotard, con el ejemplo de Freud sobre su nieto: que un niño de brazos no reconoce el límite entre él y su madre porque hay una conexión que se rompe cuando el pequeño experimenta la ausencia de su madre, esa falta, ese abandono es doloroso, una intensidad mortífera. Pero, Lyotard piensa que la pérdida sólo es agresión para un cuerpo que es propio, pues, si se siente dolor es porque se tiene una memoria personal. Recordar que se es diferente o que se es uno, es doloroso,

²⁴ Lyotard, J-F., *Economía libidinal*, op. cit. p. 28.

pero también hay un gozo y un impulso hacia la vida, podría tomarse el mismo ejemplo como una analogía del impulso del filósofo hacia la reflexión independiente o ese intento por ser original y pertinente.

Se puede inferir pues, que en *Economía libidinal* se expone de diferentes maneras la naturaleza doble del deseo, su cosmogonía como movimiento y un principio de placer-dolor que requiere el trabajo de la *negación* o de la *reflexión*. Pero como el mismo Lyotard menciona, adentrarse en la comprensión del deseo, resulta ser un trabajo interminable: de gozo-sufrimiento, de vida-muerte. Esa función doble es importante porque a partir de ella, el autor trata a los dualismos que dividen la realidad bajo los mandatos de la lógica tradicional. Se puede sustentar así, que en el mundo pulsional lyotardiano, todo está en proceso o en movimiento y que justamente esa movilidad o cambio es el único valor posible.

Con lo anterior, se puede adicionar que el texto de las conferencias forma parte de este desarrollo sobre la filosofía del deseo. Mientras en *Economía libidinal* (1974) se observa un esfuerzo del autor por explicar el tratamiento ontológico del deseo y del movimiento a partir de las intensidades de los opuestos, en *¿Por qué filosofar?* (1989) hay una disposición política entre el deseo y su acción, una organización práctica, profunda y concreta. Ambos textos revelan la tendencia estética y política de Lyotard, ya que sigue procediendo con los afectos e intensidades pulsionales a figuras metafóricas, que insisten en desenmascarar a la metafísica de la lógica tradicional y en mostrar al deseo o al movimiento como la figura ontológica.

Dice Lyotard al comienzo de su *Economía libidinal*:

“Muy lejos de tomar el gran Cero como el ontológico motivo, impuesto al deseo, de diferir todo siempre, de re-presentar y simular en una prórroga sin fin, nosotros economistas libidinales, afirmamos que ese cero es en sí mismo una figura, la pieza de un dispositivo potente, sanguinario como el Dios de los Judíos y pálido como el Vacío de Lao-Tsé; dispositivo de la circunversión en el cual, ciertamente, varias posiciones libidinales son afirmadas en conjunto, y al cual nos complacerá desenmarañar y desmontar con tacto, despejar sin violencia [...] vamos a mostrar que no solamente es necesario pasar por él para seguir el recorrido de las intensidades en el laberinto, sino que, incluso, el paso por el Cero es propiamente un recorrido libidinal de carácter especial, que la posición del

Significante o del Otro ocupa en el dispositivo de la circunversión una posición en sí misma de goce, que el "rigor de la ley" excita a más de uno, y que esa Nada no remite a una necesidad ontológica."²⁵

¿Qué quiere decir Lyotard en tan atrevidas líneas? La destrucción ontológica definitivamente no. Primero señala como gran Cero a la condición de diferir, de representar, de simular, pero también es recorrido libidinal de carácter especial. Si el gran Cero es la condición de diferir, de representar, de categorizar y la posición del significante o del Otro, seguramente se referirá a la *lógica* pues con ella se enuncian los principios que organizan el mundo en su sentido lógico, por otra parte, que ella sea un recorrido libidinal en la circunversión indica que su presencia es importante y necesaria, aunque en otro sentido al tratado por la tradición metafísica. Es en este punto donde Lyotard discierne que su proyecto conceptual de deseo no será expuesto bajo los términos de la tradición metafísica, ya que esta supone una trascendencia del *ser* que desvaloriza *el aquí y el ahora* y que se subordina a la representación estática de un Otro porque se resiste a quebrarse, es decir, a aceptar la diferencia y la presencia.

Por ende, para Lyotard el deseo no será representado, no será un estatuto ontológico que cumpla con las exigencias de la tradición lógica, o lo que se apuntaría igual, el deseo no es un principio sustancialista. Por otro lado, el deseo tiene un tratamiento ontológico, debido a su ser dual, móvil y caprichoso, en tanto que es acumulación de potencias opuestas que no pueden controlarse ni ubicarse sino es en la *figura*. La *figura* entonces, será importante porque contiene el movimiento de las tensiones de los contrarios como *el movimiento ontológico*; de este modo, la figura sujetará varias posiciones libidinales afirmadas en su conjunto, pero al mismo tiempo negará y ocultará.

En concordancia con lo anterior y para ahondar en la *naturaleza móvil del deseo*, en la primera conferencia de *¿Por qué filosofar?* Lyotard, vuelve al Banquete de Platón, ahí como se sabe, el tema es el amor. Sócrates relata el mítico nacimiento de Eros, relato que le da una admirable sacerdotisa llamada Diotima:

²⁵ Ibid. pág. 12.

“Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía, como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar – pues aún no existía el vino-, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, impulsada por su carencia de recursos, planea hacerse hacer un hijo por Poros. Se acuesta a su lado y fue así como concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez por naturaleza, un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella.

Siendo pues, hijo de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre al raso y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y un sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre, se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico.”²⁶

A propósito de lo planteado en *Economía libidinal* sobre la dirección ontológica de la figura en relación al deseo, se encuentra en *¿Por qué filosofar?* el relato mitológico de Eros; a partir de esta figura, Lyotard muestra un par de ideas que dan fuerza y volumen a la oposición positiva del deseo, es decir, a la función doble del movimiento del deseo: ausencia-presencia. Primero, el co-nacimiento del deseo y lo deseable en dos hechos: el nacimiento de Afrodita y la procreación de Eros. Este pasaje que muestra a Eros como el que desea y, a Afrodita como lo deseado es importante para la comprensión de la figura, ya que en ella se ve la implicación positiva de los contrarios y su doble dimensión, su extrema diferencia. Luego, que la naturaleza de Eros es doble: mortal, pobre y ausente de belleza por su madre e inmortal, valiente, bueno y anhelante de sabiduría por su padre; querrá decir que Eros alternamente vive y muere. Eros atraído hacia su naturaleza divina

²⁶ Lyotard, J-F., *¿Por qué filosofar?*, Op. Cit. pp. 82-84

busca la sabiduría y está alerta de la belleza; sin embargo, debido a la naturaleza mortal y precaria de su madre nunca obtiene sus objetivos, y si los consigue los pierde porque todos los días, la muerte, le impide conservarlos. Asimismo, debido a la herencia inmortal de su padre, todos los días renace y sucede así el reinicio de la atracción y la búsqueda incesante. Por esta razón para Lyotard, Eros, es el signo del deseo y la restauración ontológica como unidad en movimiento de los extremos: ausencia y presencia. Por lo mismo, el deseo es, de acuerdo con el autor, la figura de atracción y repulsión. Simultaneidad de afirmación y negación: la relación orgánica del esto o de vida y no-esto o que también podría llamarse muerte, es decir, la relación necesaria entre opuestos. Entendiendo dicha relación ontológica de la misma forma que Heráclito, donde lo real es el movimiento, el *devenir* simbolizado en la figura del fuego que se enciende y se apaga.

Resulta de gran interés reflexionar sobre los usos del esto y no-esto del autor que, como parte de un juego de lenguaje revela un código lógico-ontológico porque claramente se refiere al ser inherente de los opuestos. Se podría volver a Heráclito y Parménides para pensar el contraste ontológico entre el esto y no-esto con respecto al ser y no ser. El esto y no-esto lyotardiano (como pensó Heráclito también), dota de un mismo "cuerpo orgánico" a la realidad, es decir el no-esto es tan palpable y múltiple como el esto, mientras que el ser y no ser enfatiza la distancia de lo que es y lo que no es la realidad, es decir, destaca la abstracción y el juicio para hablar de lo inmóvil como lo verdadero. El esto y no-esto muestra su complementariedad, su necesidad y su alternancia; por lo tanto, hay una conciencia del tiempo para el momento de cada uno. Gramaticalmente también podría pensarse en la diferencia del verbo *Ser* y del verbo *Estar*. El verbo ser se usa por lo general, para hablar de lo que no cambia, de acciones permanentes, de imperativos, mientras que se usa el verbo estar para referir al movimiento y se enfatiza el cambio, en otras palabras, indica acciones instantáneas o temporales. Sin embargo, no hay que perder de vista que esto es una regla gramatical y siempre habría excepciones en el uso del lenguaje como declara el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, pero son justo esas excepciones las que darían sentido a la vida, al movimiento.

El esto y no-esto serían dos cosas opuestas que se constituyen en y por el movimiento. Se necesitan para ser, pues estando, mantienen una diferencia ontológica necesaria y presencial en el mismo tiempo-espacio, por ejemplo: hombre-mujer, día-noche, frío-caliente. De tal forma que aquí, la relación de los contrarios, revelaría que la diferencia es movimiento o viceversa y que, es pensada como unidad o ensamble de estos. Por otra parte, el *ser* y *no ser*, serían dos opuestos, en donde uno es válido pero el otro es anulado y pueden ser sin compartir tiempo o espacio; así que, el considerado como válido, necesita del opuesto sólo para afirmar su propia identidad. Éste es el proceder del método dialéctico y de cualquier discurso de poder político, cultural, y/o artístico, según la postura lyotardiana, porque se anuncian racionales, es decir, como progreso y síntesis de lo anterior.

Esta actitud dupla es más clara y práctica cuando Lyotard, por ejemplo, expresa que, en política, el sector dominante necesita de un sector dominado para poder existir, para conquistar, afirmarse y crecer, observando al mismo tiempo que, la revolución y la transformación sólo son momentos de emancipación para el regreso a la consolidación de toda teoría. Esto es, el dominado y el dominante se necesitan y son deseados, lo mismo que la emancipación y la esclavitud, ya que son productos sociales del deseo en constante cambio. Según el autor, lo que interesa y lo que contribuye a la sociedad es el movimiento, la revolución constante como ya antes se mencionaba. En tal sentido, se podría decir que, lo que diferencia al *ser* y *no-ser* del *esto* y *no-esto* es la arqueología lógico-ontológica, puesto que la primera, apuesta por la *identidad* y la *trascendencia* mientras que, la segunda por la *diferencia* y la *presencia*.

En la concepción del esto y no-esto predomina la relación que hay en los opuestos pero el ser y el no-ser resalta la distancia. En consecuencia, se infiere y fundamenta otra vez que Lyotard no pretende la destrucción ontológica, sino la deconstrucción de la lógica tradicional o de las formas metafísicas; él procura más bien, dudar, volver a lo incierto, hacer la inacabable búsqueda del “ser” que mencionaba Heidegger, es decir, pensar el por qué y el cómo del mundo y de las

cosas. Siguiendo con esto la filosofía del deseo se dirige a pensar cuestiones ontológicas de la diferencia, de la presencia, de la evidencia, del ahora, o lo que es lo mismo: del movimiento. Quizá no para formar una ontología, sino para inaugurar varias, puesto que, de otro modo, regresaría a la crítica dualista y sintética que pretende deconstruir, que combate la diversidad y la relación, cuestiones que el deseo mismo representa. Aquí es importante aclarar que, aunque el autor no expresa claramente haber hecho un desarrollo de alguna propuesta ontológica en su filosofía del deseo, (es decir, no menciona que la filosofía del deseo sea una ontología) sí se hace implícita una preocupación ontológica, como ya se ha tratado de mostrar arriba.

3.1 La palabra filosófica también es figural

Por otra parte, Lyotard, también recurre a una obra del joven Hegel en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* en la segunda conferencia de *¿Por qué filosofar?* para volver a hablar de la naturaleza del deseo y de su pertinencia filosófica. Ahí menciona que el deseo por la filosofía comienza cuando los opuestos pierden su relación ya que, uno de ellos se consolida, es decir, cuando un opuesto se vuelve autónomo -y luego agregará Lyotard, a una de las partes se le paraliza y se afirma en servicio de la institucionalización y el poder-. Sin embargo, como explica Hegel, sigue existiendo la oposición: por ejemplo, *espíritu-materia*, *alma-cuerpo*, *fe-entendimiento*, *libertad-necesidad*, *razón-sensibilidad*, todas señalan de alguna manera, la misma oposición o tensión bajo diferente nombre, en distinto momento histórico. El interés filosófico está en la unificación de las oposiciones, pero cuando éstas se vuelven autónomas la filosofía se extingue. Justo ahí discierne Lyotard con Hegel y con Heráclito, que es cuando más pertinente se hace el filosofar, ya que nuestro autor continúa definitivamente con la línea heracliteana para esclarecer la cuestión de lo uno y de lo múltiple, es decir, con la relación de los contrarios. Con esto, Lyotard intentará mostrar que la filosofía muere cuando se convierte en sistema, pero paradójicamente es con su muerte, con la ruptura como se vuelve nuevamente

necesario el filosofar. Este planteamiento remite al movimiento, o sea, a la naturaleza móvil del deseo o lo que es lo mismo, a la naturaleza doble de Eros. Tal es el caso cuando Lyotard comenta los fragmentos de Heráclito. Dice Lyotard:

“Fragmento 32: Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus. Pero con toda seguridad es porque la conjunción de lo uno que une, la armonía, y de lo uno que divide, la guerra, tiene por doquier fuerza de la ley por lo que Heráclito dice en el fragmento 54: la armonía invisible vale más que la visible. Pero donde tendremos el pleno mensaje del efesio es, sobre todo en el fragmento 93: el señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos. [...] El dueño y señor que tiene su oráculo en Delfos [...] no es un jugador, sino el código que regula el juego y según el cual actúan los jugadores. Éste código no se oculta, [...] está ahí en la medida que un código puede estar: está –y eso es exactamente lo que dice Heráclito- como significante, como lo que hace señas, es decir lo que de las cosas hace señales.”²⁷

En concordancia, podría pensarse que, con estos fragmentos, Lyotard retoma la función de la figura heracliteana para equipararla con la figura del deseo que es movimiento de opuestos y al mismo tiempo la constitución ontológica del mundo como cambio; de igual modo hay una relación figural con la palabra porque ésta realiza la función del oráculo, pues la palabra es quien de las cosas hace señas (señas o expresión de deseo). La energía de esa reflexión lyotardiana es su sentido figural pues, el deseo es para Lyotard, lo que es Zeus para Heráclito, el signo, el código que regula el juego, el significante, lo que de las cosas hace señas, o, en otras palabras, la medida del mundo, la realidad móvil, el evento y la evidencia con todo su claroscuro. Esto asegura la importancia del deseo como el concepto base de la *cosmo-ontología lyotardiana*. Pues si para Heráclito el arjé era el movimiento en la figura del fuego, esto es, logos, para Lyotard es el deseo en la figura de Eros. Ambas figuras, dan cuenta del valor de cambio, del movimiento como algo sensible, visible e incorporado a la realidad. Por lo tanto, la intervención estética es permisible y, al menos para Lyotard, necesaria.

Eros, que es el paisaje de ausencia-presencia del deseo como se ha explicado antes, es el dueño de la palabra filosófica según Lyotard. De modo que, otra de las definiciones del deseo tiene que ver con la interpretación y/o el sentido de la

²⁷ Lyotard, J.-F., *¿Por qué filosofar?*, Op. Cit. p. 107-109.

palabra y su silencio. La etimología de la palabra deseo viene del vocablo latino *de-siderare*, que significa detenerse a anhelar, pero el autor, profundiza y explica en la tercera conferencia de *¿Por qué filosofar?* que *de-siderare* es también un silencio, es “*comprobar y lamentar que las constelaciones, es decir, los sidera, no den señal, que los dioses no indiquen nada en los astros.*” En este sentido, dice el autor, que “*el deseo es la decepción de la palabra que ya no dice nada, silencio indescifrable*”, o un signo sin ningún sentido; sin embargo, es ahí donde recomienza el acto del filosofar. Una palabra que se hace filosófica ya no es una palabra común ¿qué entiende el autor por palabra filosófica?

La palabra común está destinada a comunicar, significar, porque informa sobre algo, pero no modifica el sentido de las cosas. La palabra filosófica en cambio, se hunde en el pensamiento, desenmaraña, expresa y, al nombrar, alumbraba hacia el sentido porque va en busca de las señales -del deseo-, dicho de otro modo, la palabra filosófica viene con la reflexión, es la indagación del sentido, interpretación de las señales del deseo. Así, para el filósofo es importante la meditación de lo universal y lo sensible tanto como el silencio y la palabra. El signo (sensible) que se ha callado y la búsqueda de una palabra con sentido, forman un discurso que no es científico ni artístico, es filosófico, esto es: reflexivo. Primero; porque el filósofo logra unir ambas cosas: palabra y reflexión de las palabras con sentido, segundo; porque el discurso que se pronuncia está vivo, es un discurso inacabado, abierto a distintas interpretaciones en el tiempo. Los signos siguen siendo interpretados. La palabra filosófica intenta decirlo todo, lo más depuradamente posible, pero al igual que Eros, el filósofo, tampoco obtiene todo lo que desea ni el sentido absoluto, ni belleza, ni sabiduría, sino que pierde lo ganado en las oscuridades del silencio y en el movimiento casi siempre confuso del mundo. Esto es como el código, o como el logos de Heráclito que cambia de signos, de lugar y de momento una vez que se manifiesta, siendo imposible de contener en una cascara conceptual limitada y finita como la trazada por la humanidad.

Se nota otra vez que, para Lyotard el pensamiento-lenguaje-mundo también se constituye ontológicamente con el movimiento ausencia-presencia. Si hay oposición es porque hay un interior y un exterior, la implicación positiva de dos contrarios: signo y sentido. Mientras uno es general el otro es particular. Con esto se podría diferenciar la posición de dos lógicas: *la lógica formal*, que parte de un método que pretende la significatividad de la palabra y validez para un lenguaje lógicamente exacto, esto es, sin ambigüedad ni error el cual afirma ser universal y absoluto para la definición de las cosas, y al otro extremo, *la lógica de la metáfora* o de la *figura*, que es particular en tanto que refiere a un lenguaje afectivo y sensible, pues se despliega en la variancia de la interpretación para explicar el encuentro con lo otro, con un sentido nuevo sin abandonar completamente el original, es decir, el sentido se hace propio. En este espacio, se podría encontrar el arte y la mística, pero el discurso filosófico es otro que no está completamente en ninguno de estos dos discursos, o que bien, está en ambos, de alguna manera, debido a que se encuentra en medio de ambas lógicas, entre el lenguaje formal y la figura, entre el significado y la expresión, entre el orden estable y el orden inestable por ello no ha cerrado su relación mitos-logos. Y es que no puede cerrar dicha relación, pues todavía no se ha dicho todo. Por lo tanto, nuestro filósofo, al igual que Eros, sabe que en la filosofía hay una relación insuperable e inacabable entre la afección y la palabra, una sensibilidad-pensamiento; por consiguiente, para hablar filosóficamente del mundo hubo, hay y habrá que volver al origen sensible a través de las figuras.

Resumiendo lo anterior, para el autor, es de suma importancia la relación entre los *dispositivos libidinales* y las *estructuras formales*, precisamente porque son las dos cosas que integran el discurso de la filosofía. Se necesita tanto de la pulsión o del impulso silencioso pero lleno de energía como también se necesita de la palabra o del concepto sosegado para lograr desarrollar un tratamiento filosófico. Esto es para Lyotard el proceso de *duplicidad de los dos principios pulsionales*, pues el signo intenso entrañado en el cuerpo libidinal pasa a ser un signo significativo mediante el proceso reflexivo dando como consecuencia la palabra con sentido o el discurso. El discurso cobra importancia porque pese a su intención de apresar

el signo intenso o, en otras palabras, a pesar del intento por contener toda la intensidad del signo, siempre hay algo de oposición y de incommunicable gracias a su energía. De esta manera, no habría una distancia muy grande en la formación libidinal o figural y la discursiva.

Por esto Lyotard, subraya la nostalgia de la unidad para el filósofo de la lógica tradicional pues éste intenta descifrar los signos tratando de construir un discurso que reintegre la unidad pero objetando la diferencia y el movimiento. Finalmente, el autor de *PQF*, interesado por reflexionar sobre el quehacer del filósofo, vuelve a tomar la figura de Eros, es decir, el deseo. Y no podría ser de otra forma, puesto que es Eros, como ya se advirtió, quien da vida a la filosofía del deseo lyotardiano.

Lyotard entonces se pregunta, ¿qué quiere?, ¿qué busca el filósofo? y se responde que el filósofo busca la unidad de los desiguales del mismo modo en que busca el sentido pues no logran estar juntos sino es en la tensión, a veces se oculta uno del otro y, a la manera del andrógino, aquí también se busca la otra mitad, el complemento: el deseo y la palabra filosófica. Esto es, examinar precisamente el signo y el significado porque dar sentido a las palabras, acontece sólo cuando el deseo es reflexionado. Quiere decir, de igual forma, que el sentido del mundo se pierde y el filósofo es quién hace la búsqueda sin fin, al estilo de Eros que no gana sabiduría ni belleza sin perderla.

El filósofo, pues, está tentado a establecer y restablecer de todas las formas posibles los límites de un mundo que se expande ¿cómo? con el lenguaje universal, con el discurso reflexivo, con la palabra filosófica que también es figural pues intenta decir algo más porque continuamente queda insatisfecha por el movimiento insospechado del deseo. En la duplicidad del discurso filosófico, el espacio figural, se obtendrá parafraseando a Lyotard, *pecando contra el concepto, transgrediendo, tonteando, imaginando*, creando la palabra con sentido sin disimulo puesto que, el único valor necesario y admisible es el del cambio, el de la ambivalencia.

En todo caso, la palabra filosófica no deja su lado formal porque proporciona una estructura formal y consciente al pensamiento, es decir, le da orden y unidad. Es

por eso que, el filósofo, se esmera en reunir los impulsos del deseo en las palabras que resultan filosóficas, tanto por su profundidad reflexiva, como por su energía figural. De modo que la función de la palabra filosófica sería dotar de nuevos sentidos al mundo o a la realidad, porque con la palabra las afecciones se hacen conscientes en el pensamiento.

Lyotard en *¿Por qué filosofar?* habla de la tensión entre el deseo y la palabra:

“La palabra es filosófica no porque espere responder mediante vocablos, mediante un sistema, nítido como un fantasma, a la cuestión que plantea el deseo, sino solamente porque sabe que, como toda palabra, es asida, incluso cuando su mayor deseo es asir.

Reflejándose en la palabra filosófica, el deseo se reconoce como ese demasiado y ese demasiado poco significado, que es la ley de toda palabra.”²⁸

El deseo, sería la coordenada de la deriva lyotardiana mediante la cual se logra profundizar en la consistencia su pensamiento, pero sin pensar el deseo como un todo homogéneo y equilibrado, sino más bien, el deseo diverso, cambiante: como el movimiento que da una particular unidad a los opuestos desde sus extremos. No es casualidad que el deseo se desarrolle caprichoso, indeterminado y que sea imposible en las palabras. Si no se detiene en los sistemas ni en los métodos filosóficos que intentan aprehenderlo o asirlo es porque éste escapa y desborda las paredes lógicas y razonables de la coherencia.

Así se comprende que, Jean- François Lyotard, es un filósofo desvinculado de la metafísica del “ser” como univocidad, del sistema de categorizaciones como verdad y falsedad, de valores como lo bueno y lo malo; en la filosofía propuesta por Lyotard sólo hay deseo y discernimiento. Este es el tema filosófico que desarrolla sobre del deseo en los años setentas, aunque a partir de la estética e implicando, así, una sugerencia del replanteamiento ontológico y las realidades posibles debido al ser móvil y duplo del deseo.

²⁸ Lyotard, J.F., *¿Por qué filosofar?*, Op. Cit. p. 143.

3.2 El deseo, oposición positiva que se mantiene en la figura

Lyotard, al igual que Nietzsche y Freud, reflexiona que hay que hacer consciente lo que ha permanecido inconsciente, se percató de la condición que oculta la lógica tradicional, es decir, la ocultación o invalidez de la sensibilidad. Discusión que bien podría remontarse al periodo de la filosofía helénica del siglo II a.C., cuando Epicuro afirmaba, por ejemplo, contra los estoicos, que el mayor placer se producía cuando el dolor había sido eliminado y que presentaba a las pasiones como criterios de verdad. Pero también podría volverse hasta los presocráticos y pensar en Heráclito o, en Empédocles quien sostenía que las cuatro raíces de las cosas son: *tierra, agua, aire y fuego*, y así mismo, pensaba en la evolución de la materia sujeta por dos fuerzas opuestas: *Amor y Odio*, atracción y repulsión. También está Demócrito de Abdera, quien creía que las cosas se componían de partículas indivisibles, a las que llamo *átomos*. Para Demócrito el mundo procedía por la combinación y cantidad de átomos que se encontraban en cada cosa conformada. Lo interesante de este pensador es que no le era necesario explicar el origen del mundo a través de un principio metafísico trascendental o incorpóreo, es decir, el origen ontológico era una evidencia sensible.

En otras palabras, la reflexión ontológica a partir del movimiento y la sensibilidad tiene otros antecedentes que habría que explorar y en los cuales Lyotard se adhiere porque no es ese pensamiento de cambio, de diferencia y presencia el que ha orientado el curso de la filosofía, sino más bien, el que ha pensado al “ser” como principio lógico trascendente, sustancial y estático: Verdadero, Bueno y Bello. De aquí que, la historia de la filosofía sea mayormente, una historia de la razón, de la consciencia: de lo verdadero y válido, aunque en otro sentido señalará Freud, Lyotard y los maestros de la sospecha, que dicha historia es también sobre lo inconsciente y lo incommunicable, sobre la *figura*; por lo tanto, la composición de tensiones ontológicas es la historia del deseo como sostiene Lyotard, ya que la relación de las sensaciones y el espacio psíquico tiene antecedentes muy lejanos pero ignorados u omitidos por el dualismo lógico que divide al cuerpo de la mente entre condiciones permisibles y prohibidas, por lo cual Lyotard intentará volver al

terreno de lo inconsciente con la intención de devolver la sensibilidad al discurso, ¿cómo? mediante el camino que ya han transitado otros pensadores, esto es, por el camino de la negatividad formal, del equívoco, del movimiento, del presente. Así, surge un significativo interés del autor por la estética, por el estudio de la sensibilidad en la palabra y por el desarrollo de un tratamiento figural, para lo que primeramente intentará deconstruir la distancia dualista que hay entre el *sujeto* y el *objeto* en la tradición lógica, distancia a la cual el autor llama una *mala costumbre* del pensamiento filosófico, dado que, para el autor, el sentir, el pensar y el actuar son cada uno parte de un mismo proceso, es decir, esta es la estructura orgánica de los *deseantes*; por esta razón, afirma Lyotard, que *ver y hablar es ya pensar*.

Para la deconstrucción formal de la tradición filosófica, Lyotard intentará pasar del sistema cerrado y coherente a un procedimiento filosófico que permita expandir los márgenes del mundo; apostará por una “consistencia” del deseo debido a su mismo movimiento. Es decir, tomará las paradojas, el enigma y la figura. Profundizará en la negación como una forma de oposición positiva con la ayuda de Freud, ahondará aún más el abismo y la irresolución de las preguntas por el ser, pues con el deseo pretenderá transgredir, sobrepasar, -sino es que disolver- el pensamiento estático, unívoco, racional y trascendental del mundo. En este sentido, el proceder lyotardiano se sostiene por su errancia, es decir, porque si se equivoca puede seguir, puesto que es un método de transición y de transformación presente debido a la tensión y al movimiento de los opuestos. La filosofía del deseo deriva como un proceder negativo: de interpretación, de energía, de tensión y discernimiento, pero también de acción; un trabajo simplemente inconcluso e indefinido.²⁹

Así pues, el deseo se coloca en la filosofía lyotardiana, -si se quiere ver de esa manera-, como deconstrucción o como parte de una metodología que

²⁹ En este sentido, Lyotard se coloca muy cerca del filósofo Kostas Axelos, en *Horizontes del mundo* (1974) con la idea de una filosofía transformadora. Una filosofía incoherente porque cambia constantemente y; sin embargo, consistente pues su herramienta principal es el cambio. Este pensamiento sobre el movimiento, la presencia y la negatividad o la errancia parece ser un interés de la filosofía francesa de los años setentas, pues si se observa *Horizontes del mundo* se publicó en 1974 y ya que el autor se nacionalizó francés fue en Francia donde realizó su obra intelectual.

paradójicamente se resiste a ser método. En este sentido se podría pensar que es una filosofía negativa, puesto que se contrapone a sí misma. La filosofía del deseo no afirma, no enuncia la verdad ni formula premisas, sino que implica más bien, una actitud radical y negativa, pues enfatiza la errancia en la pregunta por el ser. Aquí la ontología es dada por aquellos movimientos de atracción y repulsión, por esa inquietante energía libidinal que asume la presencia y la ausencia como diferencia irreductible, de forma que la filosofía del deseo resultaría impersonal pues el deseo, pese a que siempre es el mismo, deviene de modos distintos y singulares, por ello, el deseo acontece a la vez demasiado personal, tan universal como particular.

Como se escribió anteriormente, el deseo es la relación simultánea de los opuestos, lo cual indica que es movimiento, pero movimiento no siempre consciente pues es también ese impulso que resulta involuntario e inconsciente. En este sentido, Lyotard intentará introducir la duda y el escepticismo en el discurso lógico como parte de su proyecto deconstructivo y, por otra parte, hará un trabajo reflexivo impresionante sobre el cruzamiento y la relación sin centro de las intensidades pulsionales, de lo cual se infiere que si la figura no opera con el significado ni con un único sentido es por su transgresión a la organización del lenguaje meramente lógico. Por lo tanto, debiera preguntársele ¿cómo se sostiene la oposición positiva en el deseo y por qué el camino ontológico es la figura?

El deseo se muestra entre contrarios puesto que la atracción o la tensión pone a éstos en relación y ese movimiento constante es lo que el autor llama el *juego del mundo* o el *juego del deseo*. Deseo es lo único que hay. No se trata de un “algo” que produzca el deseo sino, del deseo siendo, jugando por aquí y por allá. El movimiento se entiende como deseo y viceversa. Este es el primer punto en la *Economía libidinal* lyotardiana. Sin embargo, también hay una brecha en la relación, una fisura que es intraspasable entre los opuestos: se trata de un pequeño *sufrimiento* a causa de la conciencia de no ser nunca el otro. Hay una conciencia del movimiento de atracción en el que se reconoce que aun estando juntos se es siempre singular. Esto es la disminución o el enfriamiento del deseo y

la conciencia reflexiva del ser-diferentes. La cuestión, entonces parece dirigirse hacia la política u organización de los afectos, es decir hacia la diferencia.

Volviendo a la figura de Eros, podemos percibir el dolor de este enamorado en su deseo por lo otro, por Afrodita y sus atributos; por ejemplo, por la belleza o la sabiduría ya que se sabe incapaz de poseerlas a media de que las reconoce, experimenta vacío, ausencia y dolor pues vive la distancia de ser uno sin lo otro. De la misma forma, la conciencia singular de cada opuesto causa un dolor, pero en la filosofía del deseo no es la impaciencia de un dolor que se intenta impedir o superar inmediatamente con una aspirina sino, de un dolor que se examina; en ese análisis se basa la cualidad constitutiva de esta filosofía porque su causa pretende ser reflexionada desde la raíz, desde más allá de la conciencia. De acuerdo con esto y siguiendo la figura anterior, Eros entiende la afección del dolor y la imposibilidad, dichas afecciones le permiten hacer una búsqueda consciente de la belleza y la sabiduría, que son su deseo. Así, dado que la intensidad del movimiento del deseo baja o es desacelerada por la meditación, se puede observar el paso del deseo ¿en dónde? Dice el autor que, en la *huella*, en el *signo* o en el *gesto*, en la *figura* y a partir de esas señales, se obtiene la parte material para reflexionar sobre el acontecimiento o evento del deseo. Esta idea propone puntualizar que sentimientos “negativos” como el dolor y el sufrimiento también tienen otra cara: la positividad presentada en la reflexión; de manera que queda claro que la función positiva del sufrimiento es el *proceso reflexivo*, modo por el cual se logra desacelerar la intensidad del deseo (o del movimiento del mundo) para que haya una memoria del saber, un registro o una historia. El registro es importante como se ha mencionado antes para la existencia de una historia de la filosofía. Cada filósofo crea y recrea conceptos que significan; pero por supuesto que en cada concepto o *registro de inscripción*, como el autor le llama, hay también un olvido y un desajuste de los mismos porque no se puede apresar el deseo en un registro es decir, en un concepto. El deseo no se logra aprehender en el registro más que como pequeñas pinceladas que se creen haber visto porque aparecen y desaparecen arbitrariamente en un fondo blanco, por lo cual todo registro no es más que un comentario del deseo.

En cuanto al tratamiento que intentará llevar a cabo Lyotard con la filosofía del deseo será negativo, estético y político porque su discurso es una distribución afectiva, una economía de las presencias-ausencias abiertas y expuestas como evidencia en el *espacio figural*, donde la *figura* emerge lo mismo que el *inconsciente*, puesto que comparten la fuerza, la intensidad, la pulsión y el movimiento de las expresiones del deseo. Más adelante se enfatizará la relación del deseo con el inconsciente, así como la pertinencia del psicoanálisis en la filosofía del deseo. Por consiguiente, Lyotard continua con la reflexión freudiana sobre el inconsciente pero, como ya se ha dicho, a diferencia del Freud interpretado por Lacan, Lyotard no intenta lingüistizarlo ni piensa el deseo como carencia pesimista pues, mientras que para Lacan el deseo es siempre deseado por estar prohibido, para Lyotard hay un carácter positivo dentro de la ausencia en tanto que ambas partes: ausencia y presencia forman la energética del deseo, caracterizada por ser productiva y generadora. De aquí que la filosofía del deseo sea una paradoja: es negativa tanto como positiva, pues la afección de los contrarios es recíproca, natural y en ese sentido, necesaria.

De igual modo, la actitud positiva de la filosofía del deseo podría interpretarse a la manera de un juego donde se pierde y se gana, se goza y se sufre, se piensa y se siente. Las reglas las tiene el deseo y lo que se tiene que hacer es jugar. Jugar, sería el acto mismo de *ser*, en otras palabras, tomar la actitud del jugador, que consciente de la posibilidad de su fracaso o de su pérdida, sigue sus latidos, sus corazonadas y confía en ellas, saborea cada emoción pues intenta hacer su mejor jugada para mantenerse en el juego puesto que jugar también implica la meditación. Llega hasta límite, a la deriva porque vive como un apasionado, como un viajero o como un “loco”. Lo más importante en este caso es pues, la aventura, la viveza de cada emoción, el venir a la presencia o, dicho de otro modo, hacerse presente. Sin embargo, el jugador se mantiene siempre astuto y atento a su maniobra en cada decisión puesto que en cada una se juega la propia vida.

Se puede ver así que el tratamiento filosófico lyotardiano es el reencuentro con un pensamiento de tono primigenio, de origen, es decir, ontológico, puesto que

intenta desenmarañar del concepto lógico su aspecto más olvidado: el sensible; al mismo tiempo, es negativo porque su discurso no intenta significar sino señalar y expresar el enigma ontológico, pues paradójicamente la palabra es indiscutiblemente figurativa, mitológica, simbólica y, por lo tanto, ambivalente; en tanto que queda difusa e inacabada porque su objeto está más allá de las demostraciones lógicas y más cerca o más inmediata de lo pronunciado. Así, el método lyotardiano es también negativo porque transgrede intencionalmente al concepto, al discurso de la verdad y de la univocidad, esto es, al discurso lógico.

“El lenguaje no es un medio homogéneo, es escindente porque exterioriza lo sensible como interlocutor, objeto, y escindido porque interioriza lo figural en lo articulado. [...] no hace falta estar inmerso en el lenguaje para hablar; el objeto “absoluto”, la lengua, no habla. Lo que habla es algo que debe estar fuera de la lengua y mantener de continuo esta posición incluso al hablar. El silencio es lo contrario del discurso, es la violencia y a la vez la belleza; pero es su condición, puesto que se halla del lado de las cosas que dan que hablar y que hay que expresar. No hay discurso sin esa opacidad que conviene deshacer y restituir, esa densidad inagotable [...] El silencio resulta del desgarrón a partir del cual el discurso y su objeto se sitúan como interlocutores y comienza la tarea de significar; y resulta del desgarrón incorporado a la palabra, donde se efectúa la tarea de expresar.”³⁰

Lo primero, de acuerdo a esta cita, es que el objeto “absoluto” o la lengua o, el lenguaje como dice Lyotard siguiendo a Heidegger es, pero es con la condición del silencio que también es la belleza y violencia del discurso puesto que, en el interior del discurso se encuentra la figura porque la figura está fuera y dentro del lenguaje. Es decir, en el interior del discurso se encuentra a la figura con la palabra que designa aquello a lo que se dirige, al objeto del que habla, pero la figura tampoco es el objeto, sino el espacio o lugar que manifiesta la sensibilidad del objeto como cosa sensible a través de la palabra. De ahí que la figura sea tan clara como oscura, pues por un lado posibilita el discurso y, por otro, lo complica simulando un engaño. Así, entre el discurso y su objeto se instala la figura con la labor de expresar, a diferencia del signo lógico que trata de significar. Expresar sería admitir la diferencia de sentidos hechos a partir de la interpretación del símbolo o de la figura.

³⁰ Lyotard, J.-F., *Discurso, figura*, Gustavo Gili. Barcelona. 1979. pp. 32-33.

Dirá Lyotard en *Discurso, Figura*:

“La trascendencia del símbolo es la de un discurso que emana de un Otro. No es la Creación en tanto que cosa densa que marca, que recoge la otredad; es el permanecer sordo a la revelación; lo visible no es lo que se manifiesta reservándose al dorso, es solamente una pantalla de apariencias; no consiste en parecer sino en ruido que cubre una voz.

Lo salvaje es el arte como silencio. La posición del arte supone desmentir la posición del discurso. La posición del arte indica una función de la figura, que no está significada, y esa función alrededor y hasta dentro del discurso. Indica que la trascendencia del símbolo es la figura, es decir una manifestación espacial que no admite incorporación por parte del espacio lingüístico sin que éste quede alterado, una exterioridad que el espacio lingüístico no puede interiorizar como significación. [...] el símbolo verdadero da que pensar, pero de antemano se da a “ver”. Y lo sorprendente no es que dé que pensar si a fin de cuentas, una vez que existe el lenguaje, todo objeto depende de un significar, de un sitio en el discurso, y cae en el *tremis* donde el pensamiento se agita seleccionándolo todo; el enigma es que esté por “ver”, que se mantenga incesantemente sensible, que haya un mundo que sea una reserva de “vistas”, o un intramundo que sea una reserva de “visiones”, y que cualquier discurso se agote antes de llegar a su fin.”³¹

Se comprende que la *figura* es la conexión primigenia entre el deseo y el lenguaje, pues de ella resultan los “efectos de sentido”, las “visiones”, la potencia, en otras palabras, la transformación de energía pulsional, esto es, los afectos, las emociones, los cuerpos, las sensaciones y los objetos encuentran un sitio que los desacelera sin quitarles movimiento, es decir, los conserva. Así, la *figura* no sólo señala el lenguaje, sino también al silencio como violencia y belleza del discurso, que desgarrado, interrumpido e inacabado debido al movimiento enérgico del deseo, sus palabras pueden quedar sobrando y en otros casos faltando, pero lo más interesante, podría decirse, es que el espacio de la figura es abertura de lo sensible con la sensibilidad y, por lo tanto, con el pensamiento. Dicho de otro modo, la figura es lo que se anticipa a la significación porque esta es expresión, es el lugar donde se manifiesta el deseo y donde el orden del espacio lingüístico

³¹ Ibidem.

queda transgredido; es *el dejar-ser del deseo*, pero no es el deseo. La figura es también la interiorización de la significación, pues hay un sentido, no obstante, también es la exteriorización y transformación del significado porque muestra la posibilidad de encontrar más de un sentido.

“Sin duda tendremos que descubrir y localizar con cuidado la metáfora en el seno del lenguaje; [...]. En ese rodeo o ese puente, que forma metáfora ya existe, [...] un poder figural que trabaja el discurso, es su primera expresión, la más cercana, la más cómoda de captar, y también para el discurso la más fácil de capturar y reintegrar al orden de la significación: razón por la cual se usan todas las metáforas y se vuelve moneda corriente cualquier expresión “hecha imagen” en principio. Pero esta metáfora en el lenguaje [...] aspira a ir mucho más lejos, a mostrar un sentido en la figura.”³²

Así, demostrar el sentido en la figura o, lo que es igual, el proceso de inmanencia del sentido al significante, en el símbolo, es la tarea de la lección *Estética* que emprende Lyotard. De manera que ya podría inferirse la importancia que tendrá la obra de arte y también la actitud del artista en la creación figural.

³² Ibid. p.61.

4. El deseo en *Discurso, Figura*

En *Discurso, Figura* (1979) se localiza a un autor que ya ha madurado sus ideas y que, en comparación con *Economía Libidinal* (1974), el deseo es ahora un concepto nutrido. Es decir, en este texto sigue presente la idea sobre el deseo como categoría filosófica, pero aquí será evidente el trato que mantiene con el psicoanálisis freudiano, ya que, para los contenidos estéticos, el psicoanálisis permite investigar otras formas de discurso sobre el arte; de la misma forma, concede sustentar las reflexiones deconstructivas del autor, en contrapartida a la práctica del sistema lógico. Sin embargo, el texto da para un análisis bastante más amplio que sólo el tema del deseo puesto que, las cuestiones que va planteando llevan consigo una reflexión que despedaza los límites tradicionales de los problemas filosóficos. Aquí se pretende exponer solamente la parte que se referirá al deseo como categoría filosófica y su función negativa o deconstructiva con relación al inconsciente. Dicho de otra manera, el deseo como negación, o como principio que no tiene principio puesto que no tiene unidad de referencia ni lenguaje lógico. Cabe matizar que *Discurso, Figura* no se orienta a desarrollar una filosofía del deseo, ni a hacer una reflexión que aporte algo nuevo al psicoanálisis, ni a sostener un método deconstructivo, o bien, para el intérprete, podría ser todo eso, y esto es lo incómodo de la obra, que sus líneas no son concluyentes. *Discurso, Figura* más que un libro intentaría ser justamente una figura, respecto a ese propósito dice el autor:

“Un discurso es algo denso. No sólo significa, expresa. Y si expresa, se debe a que también posee un bullir consignado en él, un movimiento, una fuerza, para levantar la mesa de las significaciones mediante un seísmo que da paso al sentido. También él se ofrece para que lo ramoneen, y no sólo para que lo comprendan. También él reclama el ojo, también él es energético. Tracemos los recorridos del ojo en el campo del lenguaje, capturemos ese bullir-fijo, abarquemos los valles de la metáfora, que es consumación del deseo, y entonces veremos cómo la exterioridad, la fuerza, el espacio formado, pueden estar presentes en la interioridad, en la significación cerrada.”³³

³³ Ibid. pp. 33-34

De manera que *Discurso, Figura* intenta ser algo más que un texto, sería la figura que *expresa* transgrediendo el orden del lenguaje y que mantiene lo *otro* en su brillo y en su fuerza sensible mediante la forma de la metáfora pues, la función metafórica de la figura conserva la movilidad profunda del deseo. De modo que dicho texto estaría lleno de sentidos para cada ojo y para cada lengua. Así, la obra no tiene más destinatario que el propio deseo para quien todo y nada es pertinente.

De cualquier manera, es cierto que, en *Discurso, Figura*, el deseo vuelve a aparecer para mostrar que el lugar de reflexión de Lyotard no es dentro de la tradición lógica, que su meditación sigue siendo de oposición. En el campo artístico, expresa que las artes también han estado siendo leídas bajo la preposición lógica que reclama la demostración de su validez artística. En tal sentido, esta obra se considera su deriva estética. No obstante, mientras se adentra en sus páginas, resultará inevitable preguntarse más de una vez, si sus alcances reflexivos son sólo estéticos puesto que cruza de diferentes maneras por las principales discusiones filosóficas de la lógica y la ontología.

En esta etapa, el autor, hablará del deseo y su proceso negativo en relación al lenguaje, puesto que toma como punto de partida la ruptura que hay entre el espacio del discurso y el de su objeto. Esa diferencia, tiene una perspectiva muy sutil y profunda que plantea y apunta hacia la cuestión sensible del texto. Por ello, el deseo vuelve a tener su puesta en escena, pues el deseo, en tanto que mundo o intensidad pulsional, se compone de carne (siguiendo Lyotard a Merleau-Ponty) o de una sensibilidad que se ha negado u olvidado en las estructuras del lenguaje lógico: el ojo.

Así mismo, en esta obra el autor, reflexionará sobre el doble proceso del deseo en el *discurso* y el *arte*, puesto que, tanto las artes como el lenguaje comparten la misma raíz o, podría decirse, el mismo deseo. En concordancia y debido a su propia naturaleza, son producto de la energía sensible: primero, con el momento del deseo transgresivo o *negativo* y el segundo, con el del deseo como *emergencia* o afirmación del deseo. El primer momento se refiere al deseo

expresado como *acontecimiento figural* en las artes o como *silencio* en el discurso y, el segundo, al deseo como *alteridad*: como expresión artística y, como gesto lingüístico. En este sentido, para Lyotard, el proceso de la creación artística es el mismo que el de la creación discursiva ya que, ambas comparten la misma *raíz sensible* de donde surge toda potencia.

Por último, podría decirse que, *Discurso, figura* es la expresión y defensa sensible de la palabra, por lo que *leer* el texto queda insuficiente pues sobre todo habrá que *sentir*, es decir, tocar, palpar, ver, observar el cuerpo absoluto e irreductible del deseo; tarea latente, permanente e inagotable.

4.1 Sensibilidad y sentido

Se indicó en el apartado 3.2 que el problema de la sensibilidad y el conocimiento en el *Teeteto* de Platón queda aparentemente sin resolver. Platón no puede establecer qué es el conocimiento “verdadero” pues no logra refutar coherentemente el movimiento sensible del mundo. Sin embargo, el final del diálogo cierra con la siguiente sentencia: *no creer saber lo que en realidad no se sabe*³⁴, lo cual deja entrever que hay algo sensible, enigmático, inabarcable y, por lo tanto, indiscutiblemente dinámico. Esto es lo que no se logra capturar en la definición platónica como conocimiento verdadero. Aunque esta imposibilidad de la captura conceptual de lo sensible no sólo remite a Platón, sino que como se ha dicho antes, es parte de la argumentación de la tradición lógica que le es fiel a la palabra y que muchos pensadores han tomado en su tratamiento filosófico.

Dicho lo anterior, quizá el provecho de estas últimas palabras del *Teeteto*, está en que hay un reconocimiento por parte de Platón sobre la imposibilidad de hablar de un conocimiento sin que éste implique a la vez a los sentidos, a la sensibilidad, al pensamiento y al movimiento, puesto que los sentidos definen los límites de la consciencia. Es decir, los niveles de la consciencia se amplían en nuevas experiencias sintiendo y pensado. En este sentido, se explica el impulso o la

³⁴ Platón, *Teeteto*, Op. Cit. §210c.

pulsión como una necesidad hacia diferentes presentaciones sensibles, ¿por qué? Porque estas reivindican los horizontes del pensamiento, ya sea sacudiendo, reafirmando o transgrediendo el conocimiento de la realidad que, al mismo tiempo, podría ser entendido como un impulso natural hacia la vida y la conservación, pues cada sensación es un re-conocimiento de la realidad. También se podría decir, con otras palabras, que las sensaciones son irrefutables porque extienden el sentido del mundo al confirmar la existencia del movimiento de manera inmediata. Las primeras sensaciones resultan impredecibles, remiten a lo que no se ha pensado ni se ha intuido, de modo que, la sensibilidad se origina en la eventualidad, en el contacto afectivo con el mundo que también es indudablemente sensible.

En todo caso, la idea cosmo-ontológica lyotardiana del deseo, apunta a la presencia, ya que el deseo se desdobra como el cuerpo orgánico del mundo donde la experiencia de los sentidos acontece manteniendo puntos de conexión directa con las tensiones pulsionales y con el pensamiento, pues las sensaciones conectan a los sentidos con los puntos nerviosos sensitivos del cuerpo para llevar la información al cerebro. Este proceso sensorial responde a los estímulos internos y externos, voluntarios e involuntarios, es decir, físicos y psíquicos. De aquí que, hablar de deseo implique la relación orgánica cuerpo-pensamiento puesto que se consienta o no, se es afectado en el cuerpo y en la mente con la energía de las pulsiones, lo cual lleva de cualquier forma a una transformación desde dentro, si se reflexiona. Reflexionar sería el puente que Lyotard trata de alumbrar entre el espacio interior y el exterior. En otras palabras, lo que intentará mostrar nuestro autor -como ya había indicado Nietzsche- será que la *palabra* se halla en ruptura con el mundo de la *verdad* puesto que la verdad no tiene contrarios, no necesita discutirse, pero los filósofos crean un juego alternativo de “verdad” cuando emplean la palabra para contenerla; es en ese momento cuando la verdad se retira del discurso debido al apresamiento de una pesada ansia de saber, dejando únicamente en sus palabras una ilusión de saber o de haberla poseído.

Para Lyotard, restituir la presencia de la verdad como un trabajo de concepto no valdría la pena porque esto sería una actitud de la tradición metafísica, aunque de cualquier forma se tendría que buscar la posibilidad de la verdad, pues este es el trabajo del filósofo; pero para el filósofo del deseo, el carácter de exploración de la verdad es el mismo que el del artista. Lyotard identifica de este modo, el ánimo y el trabajo del filósofo con el del artista.

“Se dirá que no corresponde a nadie restituir esta presencia de la verdad. Está claro que tales restituciones suelen ser pesadas reconstituciones, cuando son lenguaje. Tanto laboriosos nietzscheanos como autores de tesis... Sucede que o seremos “artistas” todos juntos o no lo será nadie; [...]. Hoy nadie puede hablar en pro de la verdad, cualquier prosopopeya resultaría ridícula, todo lo que “oficie”, en lugar de sacarnos de la alternativa de saber e ignorancia, nos vuelve a sumir en el clericalismo que sobre ella descansa. Sin embargo, hay que conseguir que sea posible la verdad y es probable que muchos se dediquen a ello, aun aquellos que parecen pedantes ridículos o charlatanes.”³⁵

La cita anterior permite conectar con el propósito estético-ontológico lyotardiano, pero para ampliar la exposición tanto de la labor del filósofo como sobre su discrepancia y pertinencia acerca de la verdad, podría enfocarse una lente microscópica en el contraste dado por una de las obras más representativas del siglo XX: el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), texto que desató el entusiasmo lógico-ontológico basado en el lenguaje; podría decirse, en concordancia con lo anterior, que este discurso también tiene el propósito de llegar a la verdad, problemática bastante significativa para toda la filosofía posterior. Con revisar tan sólo las primeras líneas de ese texto se pueden observar dos cosas: una es el uso claro y radical de un lenguaje exacto, puramente lógico y otra, es el desbordamiento del pensamiento pues es imposible inmovilizarlo.

“Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere pues trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

³⁵ Lyotard, J.-F., *Discurso, figura*. Op. Cit. p.35.

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.”³⁶

Este texto, que corresponde a los primeros estudios del filósofo Ludwig Wittgenstein, es un parteaguas para las discusiones que se llevarán a cabo en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, puesto que, el problema del lenguaje, abrirá las nuevas preguntas de la filosofía contemporánea. El análisis del *Tractatus* estaba influenciado por la teoría del atomismo lógico de Russell, es decir, por la teoría referencial del significado, la cual señala que el significado de un determinado nombre es el objeto al cual se refiere, pues los objetos poseen cualidades y representan hechos. Si se recuerdan las tesis de la teoría referencial, estas sustentan que las estructuras del lenguaje deben corresponder a las estructuras de la realidad para hacer posible reducir lo complejo a lo absolutamente simple, con el fin de que, bien expresado el significado en el significante, se puedan reconstruir toda clase de proposiciones. El propósito de tales doctrinas sería que el lenguaje expresaría perfectamente la realidad. A esta idea corresponde lo que se llama el atomismo lógico de Wittgenstein en el *Tractatus*.

La tesis ontológica del lenguaje que estaba surgiendo en el *Tractatus* con Wittgenstein implicaba pues, una correspondencia entre mundo y lenguaje. Como él mismo lo simplifica en su expresión: “*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*”, donde cabe señalar que el lenguaje concerniría a la expresión lógica de los pensamientos y, asimismo, la realidad bien expresada al lenguaje lógico. Para este Wittgenstein, las relaciones entre los objetos, -cosas como hechos atómicos- harían posibles los diferentes estados de cosas siendo la manera en que determinadas situaciones o eventos acontecerían como el resultado de un conjunto de hechos simples. Por lo tanto, el mundo es entendido por el Wittgenstein del *Tractatus*, como contingente, y cada caso debería ser estudiado en su singularidad. Sin embargo, también explicaba que hay cosas que no se pueden manejar dentro de un estado lógico, pese a ello, no se pueden negar porque suceden y también se muestran; estas situaciones se presentan en

³⁶ Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1997. p.11.

lo que se refiere a la ética, a la estética y a la mística. Es aquí, donde “se tendría que guardar silencio” pues, tales temas no admiten precisión lógica. Este breve desarrollo del Wittgenstein del *Tractatus*, da cuenta de los problemas que se desencadenan a finales del siglo XX en las ciencias sociales y humanidades y, de manera muy evidente en la filosofía, porque tanto ética como estética y mística son temas que le incumben, problemas de los que no puede prescindir, pues le son naturales desde su propia génesis. Por ejemplo, aun es imposible hablar de la filosofía sin mencionar el mito en relación con logos.

A consecuencia de la exposición wittgensteniana, surgen diversas interpretaciones del lenguaje en la filosofía y en las ciencias sociales que dieron comienzo a diferentes etapas o procesos en la investigación del mismo. Sin embargo, es preciso decir que el *Tractatus* se coloca como la primera parte del pensamiento wittgensteiniano de manera que, el *Tractatus* no es la totalidad de sus reflexiones sobre el lenguaje pues, hay una segunda etapa wittgensteniana en *Investigaciones filosóficas* (1953) marcadas porque el autor desde aquí, concebirá al lenguaje como un cuerpo orgánico por lo que la preposición lógica no será la única vía para dar sentido al pensamiento, al mundo y al lenguaje. Así, se observa que el autor, si bien siguió impulsado por los estudios del lenguaje, no siguió concibiéndolo de la misma manera que en su primer análisis porque; mientras en un primer momento piensa en la depuración del lenguaje mediante las preposiciones lógicas, en un segundo momento reflexiona sobre la organicidad que tienen las expresiones en el lenguaje. De cualquier manera, las meditaciones ontológicas de Wittgenstein inauguran nuevas discusiones sobre el lenguaje que se llevarán a cabo durante la tendencia conocida como el “giro lingüístico”, porque su esfuerzo reflexivo sostiene que el lenguaje es pensamiento, a la vez que es mundo, con lo cual queda claro que el lenguaje no se reduce a signos lógicos o preposiciones lógicas sin claroscuros. Así, el lenguaje ya no sería sólo un conducto de la comunicación, sino que, sobre todo, es *expresión del pensamiento*, de la realidad y por supuesto, como todo órgano, se sostiene dinámico y misterioso.

En concordancia con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y con la postura lyotardiana del deseo, el lenguaje no está hecho solamente de signos coherentes y estáticos, puesto que el lenguaje o lo que es lo mismo, el sentido, se encuentra dinámico y más allá de la significación; de aquí que diga Lyotard que *construir el sentido no es más que deconstruir la significación*. Como consecuencia, el tratamiento lyotardiano estudia la función negativa del lenguaje; así, marcará su distancia con el tratamiento de la tradición lógica, al mismo tiempo manifestará el apoyo y la influencia psicoanalítica que toma en el discurso de la filosofía del deseo porque, a fin de cuentas, el trabajo del filósofo es hacer posible ver la verdad en su discurso, pero el filósofo del deseo asume la paradoja y el enigma: el interés lógico y el figural.

4.2 Negatividad y deseo: deconstrucción del lenguaje formal por la figura sensible

Como es sabido, la cuestión del lenguaje y su complejidad, que el Wittgenstein del *Tractatus* desarrolló, desencadenó un renovado interés en la exploración del lenguaje; lo cual determinó los nuevos choques y encuentros de la filosofía contemporánea. La importancia de este momento y su proceder, resultó tan discutible entre los filósofos que se ha llamado “giro lingüístico” a la tendencia que plantea la preminencia del significado sobre la referencia, y que, sustituye al sujeto trascendental kantiano por el lenguaje, de modo que también facilitaría una distinción del contexto ideológico entre la época moderna y la “posmoderna”, ya que manifiesta la ruptura de la unidad espiritual y cultural que se había mantenido en la Europa durante el siglo XIX; de esta fragmentación resultan grandes polémicas y protestas que discutían la fragmentación de tal unidad. El arte necesariamente implicado con la cultura y la sensibilidad, fue de los primeros sectores que reconoció la caída de un imperio de la razón, es decir, la caída de ideas sólidas que configuraban la realidad como habían sido la conciencia y la razón. Así, la organización lógica que había sostenido grandes sistemas como el de Kant o el de Hegel mediante principios absolutos o trascendentales,

comenzaron a ponerse en tela de juicio y emergieron las nuevas organizaciones del pensamiento tanto filosófico como político y literario. La fragmentación teórica o, “la crisis de la razón” es esta ruptura de la unidad teórica³⁷ que conforma el escenario de los distintos movimientos artísticos del arte de vanguardia pues la ruptura, como dice Jaspers, aparece cuando *la totalidad absoluta y omnicomprehensiva, abarca una multitud de perspectivas* por lo que para él cada perspectiva o punto de vista determinado no valdría como un mundo, es decir, como unidad. De esta manera se entiende el interés estético que despierta, en diferentes disciplinas, el arte de vanguardia a mediados del siglo XX. Valeriano Bozal hace una referencia al “giro lingüístico” que podría ayudar a comprender la importancia de dicha tendencia filosófica en relación al arte moderno y al arte de vanguardia en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías contemporáneas* (2004)

“La noción de “giro lingüístico” permite un punto de vista sobre las artes plásticas que contribuye a su mejor comprensión. [...] múltiples puntos de vista, representación de motivos desde “perspectivas” que no responden a una sola mirada [...] no hay un punto de vista privilegiado. Se comprende que en esta dinámica el número de puntos de vistas es infinito, tantos como movimientos ejerza la mirada del sujeto virtual al que se refieren. Ahora bien, si ello es así, implica una ruptura radical con la tradición del espacio figurado desde el Quattrocento: éste se configuraba en el plano pictórico como referente de una mirada [...]”³⁸

Para la estética y las teorías de arte de mediados del siglo XX no fue un problema notar que las nuevas propuestas artísticas intentaban mostrar algo al proceder de una manera distinta al canon: un arte nuevo. El arte de vanguardia se hizo notar

³⁷ En el *Segundo Coloquio del Posgrado en Filosofía* (2002), Benjamín Valdivia desarrolla en el ensayo “La conformación de la unidad teórica” un análisis para determinar el origen y los síntomas de la condición fragmentaria que presenta el mundo contemporáneo. Aquí rastrea el quebrantamiento estético de la unidad composicional, a lo que llama la *unidad teórica*. El estudio de dicho concepto se logra con un esquema histórico de cinco niveles que resuelven poco a poco un problema de la unidad del pensamiento, su interpretación deja ver que, con dicha unidad, hay ya desde el nivel más básico un destino a la ruptura. Posteriormente, puede revisarse en *Ontología y Vanguardias* (2013), el seguimiento de la *unidad teórica* donde el mismo autor desarrolla los orígenes de una estética de la fragmentación, es decir, de una estética que reivindica la función de la unidad como aquella que incluye a la contradicción lógica y a la oposición que se halla en el campo estético y racional.

³⁸ Bozal, Valeriano. *Historia de las ideas estéticas y de las teorías contemporáneas. Volumen II*. La balsa de la Medusa. España. 2004. p. 20.

porque es un arte que asume un ánimo político y cultural comprometido. La vanguardia se referirá a las tendencias más nuevas del arte y de la literatura, pero también a las tendencias ideológicas puesto que protesta contra los regímenes políticos y se encarna en los movimientos sociales, y al mismo tiempo, su posición se mantiene libre, independiente o autónoma respecto a las normas que sostenía el arte moderno. El arte de vanguardia se diferencia así, por su carácter rebelde, por la transgresión de las técnicas oficiales de la representación, por su oposición a una valoración lógica de la obra, puesto que aspira más bien a la innovación, a la libertad artística, a la libertad de expresión, a los múltiples puntos de vista. Entonces, se podría inferir que el arte de vanguardia defiende y declara la diferencia, la singularidad, la creatividad, la originalidad y, sobre todo, una fuerte relación estética y política, pues la obra recrea muchos puntos de vista que permiten las distintas interpretaciones de un mundo plural, estas a su vez son una actitud política porque cada obra lleva consigo el cuestionamiento de la realidad que se organiza y se transforma con el desarrollo de la sensibilidad; dicha sensibilidad está siempre creciendo porque se suman en ella las necesidades e intereses sociales que también tiene el contexto del artista.

Por lo tanto, como sugiere Valeriano Bozal, el “giro lingüístico y el “giro copernicano” tendrían un encuentro, en el sentido de que ambos dan cuenta de un movimiento rotatorio que implica el cambio de *perspectiva* y, en consecuencia, de posibilidades sobre algo que parecía resuelto.

El “giro lingüístico” abre caminos inesperados -pero buscados- que arte y literatura recorren con audacia en el siglo XX. En este recorrido están acompañados por la teoría o, mejor, las teorías; la condición sígnica de la imagen, su eventual carácter creador, la recepción... Los planteamientos de la estética y la teoría del arte dan, ellos también, un “giro copernicano” que quizá no hubiera sido posible, hubiera carecido de sentido, sin la práctica misma del arte”.³⁹

Por último, se infiere que la expresión, llevada a cabo por el arte de vanguardia como un ser atrevido, enérgico y activo, apoyó la relación del arte con las teorías filosóficas y así, simultáneamente, se generó una búsqueda del re-conocimiento

³⁹ Ibid. p. 25.

de lo real y la pronta expansión de nuevas formas del pensamiento a favor de la sensibilidad, como la visualidad del signo y del símbolo que ciertas teorías filosóficas estéticas defenderían respecto al lenguaje. Es justo en este punto donde se encuentra al Lyotard de los setentas en *Discurso, Figura*, intentando manifestar que la *raíz sensible* que origina el discurso, la palabra o el signo, es la misma que origina el arte. Esto quiere decir que, el lenguaje no está hecho solamente de signos homogéneos y cerrados, aunque su pretensión haya sido el análisis objetivo y permanente de la significación.

Lyotard comienza *Discurso, Figura*, confrontando a la tradición teórica que sostiene que lo dado, lo visible o lo real, es un texto legible al cual sólo se debe significar para poseerlo. A estas teorías o sistemas, Lyotard responde con indignación: “*parece como si los hombres se hubieran vuelto bidimensionales, sin nada que palpar.*” Y es que el propósito lyotardiano será que el ojo se pierda, se encarne con la penumbra o con la sombra del habla. En otras palabras, enfatizar que el lenguaje se compone de lo sensible y no solamente de la anhelada objetividad del concepto. Si el autor no acepta las dualidades dialécticas sujeto-objeto o cuerpo-mente o significado-significante es porque el procedimiento lógico niega la sensibilidad y el orden inestable de su mismo movimiento. De manera que existe una historia de la filosofía validada y acrecentada por el principio de identidad, por la estructura lógica dualista, por la aseveración conceptual, por el orden estable. Y si se revisa la historia de la filosofía se encontrarán más adeptos a la tradición metafísica, que a los filósofos del movimiento y de la diferencia. ¿En qué radica este desacuerdo? ¿Qué discuten esas filosofías que desconfían de la lógica, a las cuales se les ha llamado más de una vez peyorativamente “escépticas”, “relativistas” o “sofistas”?

Nuestro autor, instalado en la filosofía de la diferencia o del deseo, plantea que lo dado es el deseo y, si el deseo es algo móvil que habita la piel libidinal, no podría separarse del lenguaje. Entonces, debe quedar claro que el lenguaje no es ajeno al deseo, pero ¿cuál es su relación con él?

“convertir el inconsciente en un discurso equivale a omitir lo energético. Supone hacerse cómplice de toda la ratio occidental, que mata el arte y a la vez el sueño. No romperemos ni un ápice con la metafísica si metemos lenguaje por todas partes; al contrario, la consumaremos; consumamos la represión de lo sensible y del goce”⁴⁰

En esta cita, Lyotard, primero, se refiere a que el inconsciente es el motor del arte y del sueño. No podría imponerse una lógica al inconsciente porque él mismo no tiene lógica, ya que, como ha dicho Freud, es el lugar de los instintos y de los recuerdos y por supuesto, de los deseos: de aquellas emociones o energías que fueron reprimidas en algún momento por considerarse inaceptables o prohibidas. En este sentido, Lyotard mantiene que el *inconsciente* es el reverso del lenguaje. En consecuencia, si el filósofo del deseo quiere deconstruir la metafísica estructurada en la tradición lógica mediante la conceptualización es porque ésta establece la dominación racional sobre lo sensible. En otras palabras, si la metafísica no reconoce la sensibilidad de la palabra es porque niega que su deseo sea poseer lo sensible, al mismo tiempo, asume aprehender la verdad con el lenguaje lógico, con la palabra, con el discurso. De modo que Lyotard, intuye que habría que dejar expresar aquello que ha permanecido oculto y reprimido en la palabra, esto es, lo sensible y el goce; por lo tanto, consumir la represión sensible y del goce significaría penetrar en el inconsciente, asumir las cosas insoportables o inconciliables que ahí residen. Pero ¿en dónde se manifiesta el deseo reprimido o lo imposible? En el arte y en el sueño, dirá Freud y con él Lyotard, pues es en estos espacios donde emerge la figura.

Dice Lyotard respecto al discurso que éste también expresa, que éste también reclama el ojo, la visualidad; es decir, hay sensibilidad en sus palabras y esa expresión metafórica o figural es su energía. Entonces, el deseo también se consume dentro de la significación “cerrada”, puesto que nada escapa al deseo.

“[...] un discurso es algo denso. No sólo significa, expresa. Y si expresa, se debe a que también posee un bullir consignado en él, un movimiento, una fuerza, para levantar la mesa de las significaciones mediante un seísmo que da paso al sentido. [...] También él reclama el ojo, también él es energético. Tracemos los recorridos del ojo en el campo del

⁴⁰ Lyotard, J-F., *Discurso, Figura*. Op. Cit. p. 33-34.

lenguaje, captemos el bullir-fijo, abarquemos los valles de la metáfora, que es consumación del deseo, y entonces veremos cómo la exterioridad, la fuerza, el espacio formado, pueden estar presentes en la interioridad, en la significación cerrada.”⁴¹

Para el filósofo del deseo es evidente que el discurso es ese texto que habla acerca de lo otro que no posee. El texto no puede apresar lo sensible mediante la estructura del lenguaje formal, sin embargo; puede expresarlo mediante el gesto lingüístico o lo que es igual, mediante la transgresión o distanciamiento del lenguaje formal. Dicho de otra manera, los modos de expresión son aquellos que resultan en la metáfora, en la figura o en el sueño. Esto quiere decir para Lyotard que se necesita aplicar la negatividad al lenguaje para lograr expresar el deseo que lo tiene perturbado. La negatividad será importante en el sentido freudiano.⁴²

“Freud nos ha enseñado la utopía stricto sensu. La utopía consiste en que la verdad jamás aparece donde la esperan. [...] La verdad se manifiesta como una aberración a la medida de la significación y del saber. Desafina. Desafinar en el discurso es deconstruir su orden. La verdad no pasa jamás por un discurso de significación, su topos imposible no admite localización a cargo de las coordenadas de la geografía del saber, pero se hace notar en la superficie del discurso a base de efectos, y esta presencia del sentido se llama expresión. Sólo que no toda expresión es verdad. Y aquí Freud nos enseña ciertas reglas de discernimiento. [...] Lo engañoso y lo cierto van juntos, no como contrarios en un sistema pero al menos como la densidad que posee un derecho y un revés. [...] Por consiguiente, aprender a discernir no lo verdadero de lo falso, definidos ambos en términos de consistencia interna de un sistema o de operatividad sobre un objeto de referencia; sino aprender a discernir entre dos expresiones la que se asienta para embaucar la mirada (para capturarla) y la que asienta para desmedirla, para inducirla a ver lo invisible. La segunda requiere ese trabajo que pertenece al artista, [...] la primera viene realizada por la labor del sueño. Ésta pretende engañar, aquella averiguar.”⁴³

En primer lugar, Lyotard menciona que Freud ya ha dicho que la verdad no se manifiesta como significación puesto que es imposible localizarla o tratar de estabilizarla en un discurso del saber; de ahí que el mundo de la palabra se encuentre fracturado con el mundo de la *aletheia*. No obstante, esto no impide que

⁴¹ Ibid. pp. 33-34.

⁴² Puede revisarse el artículo de *La negación en Discurso, Figura* (1979) de Fred donde se expone ampliamente la relación de la represión y la vida anímica con el inconsciente.

⁴³ Ibid. p. 35-36.

sea posible y necesaria, en el sentido en que Freud dice que, *todos necesitamos un lugar utópico para vivir*. De esta manera, se recurre al psicoanálisis pues, es Freud quien le enseña a Lyotard que la verdad se debe buscar a través de la *expresión*. Pero como no toda expresión es verdad, se tiene que hacer uso del *discernimiento*. Por lo tanto, el discernimiento es el proceso reflexivo que permite entender que dos partes distintas constituyen la “consistencia” de la realidad, consistencia que no tiene que ver con la estabilidad lógica o interna de un sistema, sino con la fuerza o energía ontológica del “ser”. Para discernir la verdad ontológica del deseo habrá que observar las dos formas simultáneas de expresión: la del artista y la del sueño, ya que, tanto en el espacio artístico como en el del sueño se lleva a cabo la transformación del objeto como imagen o figura.

Es así que, el inconsciente va a tener un papel imprescindible en la filosofía del deseo, pues el inconsciente como negatividad a nivel lingüístico se expresa en la contradicción, en ese momento vacilante y absurdo en donde “un No”, un gesto o el silencio dice más que la palabra significada. Y en esta lateralidad deconstructiva radica la posición que proclama la filosofía del deseo: renuncia a la causa primera en un discurso unitario, esto es, a la producción de teorías unitarias y más bien, se dirige a la interpretación, a la diferencia, a la singularidad pues así, mantiene una relación más cercana y honesta con lo sensible. Como declara el autor en las siguientes líneas:

[...] Nunca alcanzaremos la cosa en sí como no sea metafóricamente, pero esa lateralidad, [...] es la del inconsciente o de la expresión que ofrece y reserva el contenido total de un mismo movimiento. Esa lateralidad es la diferencia o la profundidad. [...] nosotros devolveremos las armas al espacio figural, [...] Construir el sentido no es más que deconstruir la significación.⁴⁴

Por tanto, Lyotard, apoyado en las teorías freudianas, se opondrá, con el espacio del inconsciente, a la significación lingüística. Del mismo modo, intentará restituir la energía de la sensibilidad en el discurso a partir de la estética. En otras palabras, desde la zona libidinal y sensible, afrontará a la larga tradición filosófica instituida mediante la postulación de la conceptualización y la conciencia para

⁴⁴ Ibid. pp. 36-37

denunciar que no sólo hay conciencia, sino también, inconsciente y que éste se revela tanto en el lenguaje como en el proceso anterior no lingüístico, es decir, en el silencio, en el momento más encendido del deseo, podría pensarse en las primeras etapas de la vida, pero también cuando el sentimiento o la emoción no permiten la articulación de la palabra. Así, la energía del deseo se compone de dos momentos: cuando se expresa, pero también, cuando se reserva o se reprime. De manera que Lyotard, siguiendo a Freud, pensará también en la necesidad de examinar las profundidades del inconsciente pues, aunque fuera una sombra crepuscular de la conciencia no debiera resultar menos importante en el pensamiento porque ambos espacios organizan la realidad; de hecho, la desmesura y la falta de indagación sobre el inconsciente estimula la ambición de la investigación del deseo.

Por otro lado, se podría preguntar a Lyotard: ¿acaso hablar del deseo, no resulta ya, de algún modo, hacer del inconsciente un discurso? Si construir el sentido es deconstruir las significaciones, ¿qué es lo que queda? Escribir un texto filosófico implicaría una traición a la figura, a la sensibilidad, a la profundidad del deseo y al propósito lyotardiano tal y como lo expresa el propio autor en *Discurso, Figura* (1979); no obstante, si se vuelve a las páginas 33 y 34 de dicha obra, Lyotard mantiene la expresión en el discurso, pues el discurso expresa porque él mismo tiene una energética, un movimiento, una fuerza que exige el encuentro visual, lo cual querrá decir que en el discurso también se encuentra la figura. La figura debe entenderse como esa energética, fuerza o movimiento que se conserva en la palabra.

La deriva de *Discurso, Figura* es abrir las significaciones cerradas a través de la metáfora, del espacio figural para hallar el lado sensible del lenguaje. En consecuencia, se comprende que el discurso del deseo no es el discurso acostumbrado por la tradición lógica, sino un discurso que aspira a ser figural, por lo tanto, su impulso tiene la estructura de la metáfora, donde dos cosas distintas se logran relacionar, interpretar y comparar por su semejanza. Si el discurso del deseo es un discurso surgido por el inconsciente, será un discurso en términos

metafóricos o figurales, pues de esa manera el discurso reconoce a la sensibilidad, es decir, se vuelve sensible; de modo que no podría juzgársele solamente bajo la exigencia lógica, sino en relación a la figura que se instala dentro. Lo que se pretendería al hablar del deseo en esta obra es profundizar en el pensamiento adjuntando las partes negadas del inconsciente, abrir las puertas que habían sido cerradas para recorrer los caminos de la realidad y renovar el conocimiento sensible de la palabra. De manera que, en el trato que tendrá *Discurso, Figura* con el deseo se encontrará la pertinencia de la negatividad. Lyotard tomará a la negatividad introducida por el psicoanálisis freudiano para aplicarlo a la estructura del lenguaje formal como proyecto deconstructivo, pero también para mostrar la *expresión*, es decir, el orden inestable del deseo. Dicho de otro modo, el orden estable, alterado por la negatividad da como resultado al orden inestable del deseo.

4.3 El deseo se revela en el arte y en el sueño, pero también en el discurso

Lyotard examinará las tesis freudianas sobre el *inconsciente*, estas permitirán analizar el nexo y distancia entre el espacio figural y el orden del lenguaje formal. Este análisis sustenta la relación entre el deseo y la represión, dejando ver la fuerza e importancia que juega la negatividad proveniente del inconsciente; en otras palabras, la negatividad será importante en tanto que ella remite a una profundidad de lo visible y a una profundidad de la palabra, esto es, al propio *acontecimiento* del deseo. ¿cómo se debe entender el acontecimiento o, lo que es lo mismo, la manifestación del deseo?

El acontecimiento no admite más localización que en el espacio vacante abierto por el deseo. Esta vacante de espacio es precisamente el lugar elegido por la donación. Nos lo cubre de inmediato la angustia que cimienta todas las emociones, pero también la presencia, en el discurso de palabras, de giros que señalan las regiones de turbulencia donde el que habla recibe. [...] el acontecimiento no va a adonde lo esperan; hasta una inespera se vería defraudada. No podemos prescindir del proceso primario: es una ilusión secundaria. El deseo lleva su rechazo en sí mismo, que es el principio de desasimiento de

sus efectos. El deseo es verdaderamente inaceptable, no podemos fingir que lo aceptamos; aceptarlo todavía equivale a rechazarlo; producirá acontecer fuera de nosotros.

La verdad es que no podemos situar el acontecimiento si empezamos sacándolo del espacio vacío dejado por la impugnación o al menos por el rechazo en general.⁴⁵

El espacio vacante abierto por el deseo es la región turbulenta de la contradicción, lo que Freud localiza como el lugar de los actos fallidos, de los lapsus, de los chistes y de los sueños, esto es, de la *negación* u oposición; estas representaciones son lugares abiertos por el deseo, donde se produce la lucha de fuerzas conscientes e inconscientes: confusión y dolor; de ahí que el deseo -deseo reprimido, sea siempre un acontecimiento inaceptable. Esta es la región disonante que se halla absurda, prohibida y, por lo tanto, cohibida en la estructura de la significación, no obstante, encuentra una salida en los relatos mitológicos, en las tragedias, en las filosofías, en el orden poético o retórico; es por esa razón que Lyotard señala a la *imposibilidad* como guía en el orden de la significación porque este sentimiento lleva a la presencia de las figuras en el discurso, ¿cómo? a manera de insinuaciones discretas o de operaciones gestuales en el sistema formal, pues el deseo se presenta consciente o inconsciente, y tampoco se le podrá inmovilizar o sujetar de ninguna forma: el deseo es. En consecuencia, la pertinencia que tomará la negatividad en la naturaleza del inconsciente se relaciona directamente con la expresión del deseo, esto es, con la figura. Se entiende así, que la figura es el acontecimiento de deseo y a pesar de evitar o evadir el deseo, este sucederá, acontecerá manifestando su paso en la figura. Dicho de otro modo, la figura no es el deseo; sin embargo, ella lo manifiesta, así, la figura es la exteriorización visual de deseo. Ya se puede observar claramente la significancia y relación que tendrá el estudio psicoanalítico con la filosofía del deseo, pues es a partir de estos estudios, que Lyotard tomará muestra para su propósito estético: la figura en el discurso.

En *Discurso, Figura* se encuentra, en el tercer capítulo, un inciso titulado “*el trabajo del sueño no piensa*”; en él, Lyotard, reflexiona acerca de un peculiar proceso psicoanalítico que Freud analizó en el libro II de *La interpretación de los*

⁴⁵ Ibid. p.40

sueños (1899), proceso figural del pensamiento al que llamó: “el trabajo del sueño”. En esta obra, vale la pena recordar, Freud afirma que “*el trabajo del sueño no piensa, no calcula, por regla general no juzga; se conforma con transformar.*” Esta sentencia que Lyotard toma como título del apartado, es la que guía el contenido de lo que expondrá, pues ahí, nuestro autor, reflexionará “el trabajo del sueño” indicado por Freud, para demostrar, finalmente, la deriva de lo que ha entendido por deseo; también mostrará que la energía del deseo excede y desborda las fronteras más sólidas del lenguaje y, del mismo modo, señalará que si es la figura quien revela al deseo, habrá que tomársela en serio. Por consiguiente, esta parte está dedicada al rescate de la figura en el discurso, en el orden del lenguaje. ¿Cómo realizará Lyotard dicho propósito? haciendo, como ya se ha dicho, el recorrido que hace la labor del sueño.

“No debe extrañarnos que en el corazón del capítulo VI de la *Traumdeutung* aparezca esa problemática que opone el trabajo al discurso. Freud estudia ahí el trabajo del sueño, enumera las operaciones esenciales que jalonan el proceder de este trabajo. Es fácil demostrar cómo se establece la descripción de cada una de esas operaciones en contraste con el estatuto del discurso. El sueño no es la palabra del deseo, sino su obra. [...] la obra del deseo resulta de la aplicación de una fuerza sobre un texto. El deseo no habla, viola el orden del habla. Esta violencia es primordial: la realización imaginaria del deseo consiste en esta transgresión, que reitera, en el taller del sueño, lo que ha sucedido y no cesa de suceder en la fábrica del fantasma llamado originario.

La figura coincide al menos dos veces con el deseo: en las lindes del discurso, es la densidad de donde se hurta aquello que menciono; en el seno del discurso, es su “forma”. Esto, el propio Freud lo dice, cuando introduce el término de Fantasía, “fachada” del sueño y a la vez forma preparada en su fondo”⁴⁶

El trabajo del sueño, consiste de acuerdo con Freud, en descubrir la intención oculta – la fantasía- del deseo inconsciente; para esto, se establece una distancia entre el lenguaje lógico, coherente y “el lenguaje” del sueño; sin embargo, Lyotard puntualiza que el sueño no es lenguaje sino obra, fuerza, energía del deseo, debido a que, el deseo, se presenta transgrediendo el orden del habla y del lenguaje, por lo que, la negatividad dará la posibilidad de acceder al *fantasma*

⁴⁶ Ibid. p. 245.

originario. El trabajo del sueño será una labor de interpretación simbólica, pues el esfuerzo freudiano estriba en darle al sueño la misma importancia que cualquier discurso despierto; así, el sueño obtiene sentido y significación, sólo que la naturaleza psíquica en la formación del sueño es una *transformación*, lo cual quiere decir que no hay juicio, no es un discurso lógico sino la transformación de éste, por lo tanto, el tratamiento que se usará no puede ser de este orden, entonces será, más bien, la interpretación. ¿Qué analizará la interpretación del sueño y la figura? lo que Freud llama en alemán la *Entstellung*: la desfiguración.

La desfiguración opera violentando al lenguaje; ella tiene por motivo la censura, obligando al deseo a pasar disfrazado en el sueño, por ello, el deseo no siempre se ve satisfecho en el campo onírico, sino, contrariado, fracasado o defraudado. Entonces, afirma Lyotard que abra que agregar un énfasis al dictamen freudiano, un paréntesis: “*el sueño es la realización disfrazada de un deseo (reprimido, rechazado)*”.

“Al final de este capítulo, la fórmula canónica del sueño establecida en el párrafo III debe modificarse del siguiente modo: “el sueño es la realización disfrazada de un deseo (reprimido, rechazado)”, en donde los paréntesis sirven para señalar la adquisición de este capítulo y al mismo tiempo para situarlo en su propio registro, la represión. Por consiguiente, se impone ahí la necesidad de buscar las primicias de la teoría de la represión, antes que ponerse a analizar el concepto de *Entstellung*. Y no es que la primera carezca de importancia: nos enseña la verdad fundamental que dice que deseo y represión nacen juntos.”⁴⁷

Por tal motivo, se entiende que el deseo lyotardiano es un deseo reprimido, rechazado, rehuido, pues en él es donde se ejerce la movilidad de dos fuerzas innegables: el anhelo y la censura. Asimismo, el anhelo y la censura conformarán las dos instancias, las dos violencias del trabajo del sueño, dado que el anhelo del deseo se ve *desfigurado* por la censura -aquí podría pensarse en el proceso represivo que muestran los deseos primarios llevados al inconsciente-, por tal motivo, el deseo es ilegible y se oculta. Entonces, si el deseo está oculto habrá que intentar recuperar su mensaje, para esto Freud señala un procedimiento de

⁴⁷ Ibid. p. 248.

cuatro puntos: *condensación*, *desplazamiento*, *figurabilidad* y la *elaboración secundaria*, el mismo recorrido que hará Lyotard para mostrar que cada una de estas operaciones tiene una espacialidad y un mensaje no construido por la significación del discurso, sino que éste únicamente aparece o se muestra en la organización sensible, en la extensión plástica sensible del texto; en otras palabras, si se quiere visualizar al deseo y conocer su mensaje se tiene que abrir los ojos para *ver* las sugerencias del gesto en la figura.

Deshacer el código, sin destruir no obstante el mensaje, pero al contrario liberando su sentido, sus reservas semánticas laterales, disimuladas por el andamiaje de la palabra, es realizar un conjunto de operaciones que Freud llamaba trabajo del sueño y nosotros intentaremos mostrar que éste consiste por entero en la transgresión de las separaciones reguladas que forman la trama de la lengua, y que sin duda es, del tal modo, “consumación de deseo”. Semejante descripción exige el recurso de, al menos, dos negatividades: la de la estructura de la lengua y la de la experiencia visual, incluidas ambas en nuestro uso del discurso, la primera como código invariante común a los interlocutores y a todas las palabras proferidas en esta lengua [...] la segunda como distancia que hay que cruzar, [...] como horizonte abierto anticipándose a las palabras o atrayéndolas hacia sí, negatividad que se halla en la base de nuestra existencia espacial, movilidad que constituye la profundidad. Esta movilidad del gesto donde se oculta la energética y la fulguración del deseo.⁴⁸

Así, la tarea que emprende el filósofo del deseo es una deconstrucción del lenguaje lógico con base al trabajo del sueño, ésta también tendrá el propósito de una reconstrucción sensible del discurso. En dicho proceso, se halla primeramente la *condensación*, que es una transgresión de las reglas del discurso: la energética del deseo se maneja libre, por lo que todas las unidades significantes o significadas se confunden. Aquí las letras y las palabras aún no tienen alguna función en el espacio discursivo, pues la movilidad de oposiciones puras se encuentra acelerada, latente. En la condensación el deseo está oculto, opaco, en su estado más denso; de ahí que señale Lyotard que no pueda manifestarse en palabras, sino más bien, en *unidades graficas*: nuevas unidades que no pertenecen al signo lingüístico y que, en consecuencia, el deseo, esta fuerza o

⁴⁸ Ibid. p. 71.

intensidad pulsional realiza en el texto el mismo proceso que en el sueño. ¿cómo debe entenderse?

El deseo es de entrada texto alterado, el disfraz no es obra de una intención de engañar que podría corresponder al deseo, sino que el mismo trabajo es disfraz por ser violencia sobre el espacio lingüístico. No hace falta imaginar que el Ello lleva intenciones ocultas. "El trabajo del sueño no piensa." La movilidad del proceso primario engaña por sí misma, es lo que engaña y da vértigo a las "facultades" que utilizan en lenguaje articulado: lo figural contra el espíritu.

[...] En el fondo del sueño existen símbolos ya preparados; que forman un material predispuesto a burlar a la censura por contener ya en sí mismo unos elementos de ilegibilidad y de figurabilidad. O sea que hay precensura, que es de hecho la represión originaria. [...]

En otros términos, el deseo se ve prohibido mucho antes de que actúe la censura del sueño, prohibido en su fondo. Y lo que hay que disociar, no es una fuerza pura por un lado y por el otro un discurso, sino el "discurso" del deseo que, figural y figurativo, constituye la matriz del fantasma originario y por otra parte las percepciones y los restos diurnos, material preconsciente atraído y trabajado por esta matriz, hasta volverlo irreconocible.

Con esto, el autor quiere indicar que la realización del deseo, no consiste en la representación de una satisfacción es, por el contrario, el acto de soñar quien consume el deseo, su discurso sería figural y figurativo: la *Fantasía* entendida como actividad imaginaria que transgrede, dicho de otro modo, fantasía es transgresión.

En segundo lugar, se encuentra el *desplazamiento*, como la parte esencial del trabajo del sueño, ya que es la preparación de la condensación. El desplazamiento hace posible que el pensamiento del sueño se resista a su total deformación. A partir del desplazamiento, algunas partes del pensamiento del sueño se mantienen legibles, de manera que la desfiguración del mensaje está ligada al campo visual, al ojo que fija lo que ve, gracias a esa visualidad hay lugar para el texto y la textura.

En tercer lugar, *la consideración por la figurabilidad* es un proceso de designación y no de significación de donde se desprende lo interesante de la hipótesis

lyotardiana: todo discurso enfoca un objeto exterior al lenguaje y puede presentarse como su referencia, en función de la designación.

Nos apoyamos entonces en la designación, y ya no de significación, que encierra la relación del signo con la cosa, en donde por consiguiente podrá insertarse la magia, la posibilidad de que la cosa aparezca a partir de la palabra, de que surja una imagen. Image-magie, azar del anagrama; pero azar objetivo [...].

Es preciso que el texto se vuelva un texto “con imagen”, pues esta “capacidad de imagen” (lo imageable, das Bildliche) es, para el sueño, “propio de la presentación (darstellungsfähig)”.

Un texto con imagen es un discurso muy cercano a la figura. [...] Ya no nos limitamos a lo visual, aquí el lenguaje comunica con la danza irradiando sus frecuencias y sus amplitudes en el cuerpo del lector. [...] Vemos que con la noción de figura, vamos a dar a la imagen, a la configuración, a la forma. Así pues, proximidad léxica, y/o sintáctica, pero también estilística; pues hay figuras que responden a las palabras, figuras de estilo, discursos, en cualquier caso, una figura alrededor de la substancia del lenguaje y ella.”⁴⁹

Con esta cita, Lyotard pone de manifiesto su principal interés en el estudio psicoanalítico sobre el trabajo del sueño, pues a partir de la cuestión de la *fantasía* y el deseo reprimido descubre el valor de la figurabilidad, pues ésta sustenta que las figuras, figuran una figura primera, es decir, la noción que Freud llama *fantasma originario* resulta en sí misma una figura primera que traslada las cosas dadas a la reflexión, manifestando en su propia expresión un mensaje. Esta es la magia de la imagen de la que habla el autor de *Discurso, Figura*: la posibilidad de presentar el volumen, la textura o el estado sensible de las cosas a partir de la palabra. Asimismo, Lyotard descubre que la acción de la figura es una *intracomunicación* de la obra consigo misma por lo que es ella misma, quien obstaculiza la comunicación en el lenguaje lógico.

La forma es lo que pone en comunicación las partes según determinadas presiones, y para que se dé una forma hace falta que éstas no estén inscritas en ninguna *lengua*. ¿Y por qué? Porque lo que hay de lengua está destinado a la comunicación entre interlocutores, y porque, al contrario, la figura así entendida debe trabar esta comunicación: por el hecho de instituir una intracomunicación de la obra consigo misma, y por encerrarla en sí, sorprende

⁴⁹ Ibid. p. 253

al ojo o al oído y a la mente mediante una disposición de las partes totalmente improbable. Así, no hay más sobriedad en la figura de discurso que en cualquier imagen. Y es inútil querer reducirlo todo al lenguaje articulado tomando como modelo de toda semiología, cuando está claro que él mismo esta -al menos en su uso poético- habitado, acosado por la figura.⁵⁰

En las líneas anteriores, se encuentra el tratamiento que Lyotard quiere darle al arte. Una vez que analiza el trabajo del sueño y el papel que tiene ahí la figura, logra trasladar el mismo análisis al espacio artístico; de esta manera, surgirá el poder figural del deseo manifestado en la obra artística. Se confirma que, la figura, en el sueño como en el arte, deberá entenderse como expresión de deseo que no dialoga ni razona, sino *expresa*; por esta razón es incontestable, irrefutable, es decir, es certeza, pero al mismo tiempo, es impedimento y dificultad lingüística. De acuerdo con lo anterior, es necesaria la reivindicación de un “lenguaje” negativo, denso, espeso, móvil; en una palabra, metafórico o gestual, de orden inestable.

Es necesario que el lenguaje que reivindicamos, sea un lenguaje “cargado”, un lenguaje que trabaje, que oculte, que muestre, metafóricamente sin duda, pero con una metáfora entendida esta vez a la manera de la obra. De modo que a primera vista el “lenguaje” del sueño parezca ser ni más ni menos que el del arte.⁵¹

Finalmente, como cuarta operación se halla la *elaboración secundaria*. Freud señala que su función consiste en hacer del sueño una ensoñación despierta, es decir, en dar al sueño una ordenación inteligible. Pero si este proceso sigue siendo parte denso del trabajo del sueño, Lyotard preguntará *¿Cómo seguir sosteniendo que las cuatro operaciones que transforman el pensamiento del sueño en su contenido son realmente trabajo?* La cuestión que interesa poner de relieve es si esta función de elaboración secundaria es la única que se deriva del lenguaje lógico. La sospecha de Freud es que ésta procede del pensamiento normal, pero entonces, *¿por qué forma parte del trabajo del sueño, que no piensa?*, intuye Lyotard *¿no desempeñará algún papel en su propia ocultación?* La respuesta viene cuando Freud estudia su comportamiento, pues actúa por inducción y selección sobre el material de pensamientos de sueño; de igual forma que las

⁵⁰ Ibid. p. 254

⁵¹ Ibid. p. 262.

otras tres operaciones, sucede que su función es el de realizar una “fachada”: la ordenación de los procesos anteriores mediante un tipo de configuración que sólo espera a ser utilizada pero que ya está en el material de los sueños. Este elemento es, otra vez, la *Fantasía*. La fantasía es para el sueño lo que es el ensueño o la ensoñación en la vida despierta, este era el problema que Freud tenía que resolver para poder entender la profundidad y la ocultación del deseo en el trabajo del sueño. En lo que respecta a Lyotard, esta función afirma su hipótesis sobre la ocultación, donde la fantasía, no sólo es una adecuación posterior, sino también, puede ser una adecuación arcaica de escenas primitivas -recuerdos y olvidos- por lo que dice:

Más arriba ya hemos dicho que quizás había que clasificar en el plano de los pensamientos de sueño, no un discurso, sino fantasmas. [...] El fantasma no sólo es de día y de noche, es de fachada y de cimientos.

Evidentemente, los “a veces”, los “ocurre que”, puestos uno tras otro con la imputación de la elaboración secundaria al pensamiento normal, apenas constituyen una doctrina coherente. Debemos dejarnos guiar por Freud; inmediatamente después de estas reflexiones sobre la Phantasie, Freud afirma que la elaboración secundaria mantiene con el contenido de sueño la misma relación que el pensamiento despierto (preconsciente) con el material perceptivo: ordenación casi pulsional que borra la diferencia de lo dado con lo esperado e impide recibir verdaderamente. Función del $\Psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\nu$, que sugiere lo que Platón dice de los pintores y de los sofistas, pero que aquí Freud parece atribuir al mismo discurso.⁵²

De aquí que la elaboración secundaria sea un conector casi pulsional, “casi” desfigurado, pues es su relación con la fantasía lo que dificulta la claridad del mensaje del deseo, en el sueño; en otras palabras, podría decirse que lo deseado se ve impedido por el propio deseo, lo dado y lo esperado se difuminan en el contenido del sueño; por eso la imagen no es clara, sino confusa, aunque reconocible gracias a la función del “casi”, del “pseudo”, entendido como dispositivo o conector de la elaboración secundaria. El pseudo, desdeñado por Platón, utilizado para referir a lo falso, a lo engañoso del arte pictórico de los pintores y de los sofistas, es para Freud, la constitución legítima del deseo. De

⁵² Ibid. p. 263-264.

igual manera, para Lyotard esta función es constitutiva, es la organización engañosa, opaca y espesa del deseo, pues la imagen opera como las “inscripciones misteriosas” que ocultan su verdadero sentido. Así, el espacio visual adquiere una importancia enorme, ya que en él se enfoca al deseo como objeto y no como texto, en este espacio figural el objeto deseado se ve, no se lee, es decir, no se razona, no se piensa, de ahí que sostenga Lyotard que un ver es un desear.

El soporte de la imagen embruja el texto; la imagen cumple su antigua función de *pseudein*. Pero hace falta que haya *pseudin* en el escrito. El texto engaña no a través del oído, sino del ojo. Engaño esencial: el sueño, dice Freud, recurre sobre todo a imágenes visuales. Ver contraria a oír y hablar, igual que desear contraría comprender.⁵³

Lyotard señala así, que lo que Freud quiso decir fue que la elaboración secundaria no pertenece al pensamiento normal e inteligible porque su función no es ser legible sino *pseudolegible*; por tal motivo, el sueño no puede ni debe leerse, ¿qué significa que no puede ni debe leerse? Que el contenido del sueño debe ser tratado como objeto, no como texto. Esta lección es tomada por Lyotard para aplicarlo al arte, pues de esta manera, la obra de arte tampoco debe ni puede ser tratada como texto, sino como figura. Una obra no se lee porque no está sujeta a las reglas del lenguaje, no se estructura con la significación, por ende, no puede significarse porque significar sería inmovilizar el deseo; pero, como se ha dicho antes, la figura es manifestación del deseo y no podría estar en el orden estable. La expresión figural cumple con la profundidad caprichosa del deseo, es orden inestable porque patentamente sensibiliza de lo sensible. Por otro lado, este síntoma del deseo en la figura es llevado por nuestro autor también al discurso. Como se decía, Lyotard sostiene que el espacio figural es un espacio visual que también corresponde a la experiencia del texto mediante la imagen, a condición de que ese texto sea visto, no leído.

“De lo leído a lo visto, pasamos de una negatividad “horizontal”, lisa, atópica, a una negatividad “vertical”, profunda, constitutiva del lugar: lo leído pertenece al sistema de las separaciones que constituye el código de la lengua; lo visto requiere abertura,

⁵³ Ibid. p. 268

trascendencia, mostrar-ocultar. El enigma le hace una seña al ojo, razón por la cual el sueño otorga su preferencia a las imágenes visuales.”⁵⁴

Si bien, como demuestra Freud, en la elaboración secundaria el sueño no debe leerse porque no es inteligible, sí habrá que seleccionar y orientar su contenido, dado que, los impulsos del deseo pueden adquirir legibilidad. Por consiguiente, esta *posibilidad* es la pista que encuentra Lyotard para demostrar que, el discurso, quien está compuesto superficialmente por un lenguaje coherente, organiza y selecciona una profundidad sensible: letras, signos e inscripciones que dan visualidad y figurabilidad al deseo. Esta es su deriva estética: el lenguaje habla de lo que no puede poseer, entiéndase el objeto sensible, no obstante, mediante el lenguaje metafórico, la figura ingresa en el lenguaje para hacer del discurso, algo vivo, enérgico, opaco, espeso, denso, de manera que Lyotard entiende que el discurso es transformación. En consecuencia, el discurso también tendrá la posibilidad de ser figura, es decir, el discurso no será leído sino visto, sentido en su sensibilidad, expresión, manifestación y presencia del deseo. El tratamiento lyotardiano del deseo llega así a la evidencia del mismo deseo en el discurso, a través del trabajo del sueño y, al mismo tiempo, traslada los mismos procesos freudianos a la obra de arte. De aquí que, tanto el arte como el sueño, sean los espacios figurales, los lugares del deseo y, de la misma forma, en el discurso se instala también dicha energía.

Hay dos funciones contrariadas en esta elaboración secundaria: introduce el texto en el plano de la figura (*Inschrift*); salvaguarda la figura aferrada al texto. Por consiguiente, el texto de la inscripción es falso y engaña; pero también certifica; la singularidad de su desglose, sin contar con la misma imagen que supuestamente comenta (encontramos aquí los dos *modos* de figuración: en la letra y en la designación), demuestra que algo debe haber residiendo en esta figura doble: es *una figura para leer*.

No obstante, esta dualidad de función, de posición, es la misma que la del fondo del sueño. En el fondo, está el *Gedanke*, y para Freud es un texto instalado en el *Inhalt* como en una figura. Sólo que, y ya es hora de decirlo, nadie leyó nunca dicho texto, ni lo oyó. El *Gedanke* nunca se ha mostrado más que como figurado, en un *Inhalt*. La figura reside en el texto tenido por inicial. [...]

⁵⁴ Ibid. p.269.

La elaboración repite una constitución profunda, y por eso se halla a la vez en la superficie y en el corazón del sueño, por una especie de analogía. Si esto es así, es que en el fondo este movimiento de cambio, este torbellino, no cesa de producirse: en el texto del fondo se da en seguida la figura; ya figura siempre. En la figura del fondo, ya texto.”⁵⁵

La figura termina restaurando el “fantasma originario” deconstruido por la desfiguración del sueño; en otras palabras, la figura primaria intenta reconstruir la intensidad o vitalidad del deseo que se desacelera en el trabajo del sueño; por eso, al mismo tiempo, las figuras secundarias son deconstruidas o transgredidas por la misma labor del sueño ¿por qué? Porque la función de la figura es doble: en la letra o en el signo y en la designación, en la fachada y en el fondo, en el pensamiento y en el contenido. Entonces se preguntará ¿el pensamiento es figura? Lyotard responderá que sí porque el pensamiento se muestra figurado, sensible, movable, espeso, fuerte, libidinal pues él también es evidencia de la energía del deseo en su estado más puro. El pensamiento no es sólo un lenguaje coherente y lógico, puede ordenarse de manera estable a partir del juicio y del concepto, pero también él es la declaración manifiesta de un deseo intenso y vivo en el lenguaje; deseo transformado por el trabajo creativo, es decir, por medio de la figura. La fuerza de la figura es así, la actividad violenta y negativa del movimiento que ejerce sobre ella el deseo, por eso ella es su espacio y la posee.

Ensoñación, sueño, fantasma son mezclas que permiten leer y ver. El trabajo del sueño no es un lenguaje; es el efecto sobre el lenguaje de la fuerza ejercida por lo figural (como imagen o como forma). Esta fuerza transgrede la ley; impide oír, da a ver: tal es la ambivalencia de la censura. Esta mezcla, sin embargo, es prínceps, no sólo aparece dentro del orden del sueño, sino dentro del orden del mismo fantasma “originario”: discurso y figura a la vez, palabra perdida en una escenografía alucinante, violencia inicial.⁵⁶

“La persona que habla no es dueña de lo que dice”, señalaba Freud, esto es en lo que Lyotard insiste, pues el que discurre o el que escribe tampoco sabe el alcance de su expresión; dicho de otro modo, la manifestación de este deseo reprimido, enérgico y caprichoso está presente en el orden negativo del lenguaje, a través de la *figura-forma*: del no-lenguaje del lenguaje está en la palabra ambigua que

⁵⁵ Ibid. p. 271

⁵⁶ Ibidem.

seducida por el deseo se vuelve arbitraria y móvil, ya no significa, expresa, designa como un movimiento o trabajo de creación inconsciente dentro del discurso, es decir, la operación de la figura primera o del fantasma originario habita en el fondo del pensamiento, haciendo imágenes y formas con las palabras, con otras figuras que la muestran y la ocultan. Ese es el enigma del deseo en la figura: presencia-ausencia, recuerdo y olvido, resplandor y oscuridad. Así, “*El trabajo del sueño no piensa, transforma*” querrá indicar que todo acto de creación es figural porque todo proceso de creación es una conversión del deseo inconsciente y reprimido en figura. Entendido así, la obra, que es la materia u objeto figural, es también la acción que objeta al fantasma, por ello la obra presenta la energía del deseo. Dicho de otro modo, la obra es la organización, la composición y la manifestación de la lucha de fuerzas opuestas o del conflicto inconsciente del deseo, dichas tensiones derivan en creación de figuras. Entonces, el deseo se presenta materializado para ser visto en el espacio figural, esto es, en la obra; de modo que, tanto el sueño como el arte, son los espacios del deseo; pero este espacio también es abierto por el discurso cuando se presenta figural, es decir, negativo, metafórico y confuso porque va más allá del juicio o del orden racional y ya no significa, transforma. Por consiguiente, el discurso textual pero también el oral resultan ser creaciones figurales, trazos inconscientes donde se interpreta para hallar ese gesto, esa mueca, esa insinuación que declara al deseo, lo cual significaría que todo ser con lenguaje y no sólo el filósofo, lleva en sí mismo la capacidad de deformar y de transformar, pues cuando se habla o cuando se escribe se está ya manifestando la energía del deseo.

Conclusiones

La clausura de este contenido implica un comienzo, pues abre otras interrogantes que no se podrían desarrollar sino es en posteriores investigaciones y quizá, a la manera de una investigación interminable, puesto que el tema del deseo, admite observar distintas derivas. A continuación, se trata de especificar aquellos objetivos que se plantearon y que fueron alcanzados en esta indagación.

El objetivo que inspiró el estudio de este tema, fue el adentrarse en un estilo filosófico que resultaba diferente al analizado por los autores que figuran como clásicos en la historia de la filosofía. El estilo lyotardiano se posicionaba ajeno y al mismo tiempo, cercano, por lo que la lectura de sus obras causaba un cierto rechazo, pero también parecía tener una cierta seducción. De aquí que se haya buscado aclarar lo que se consideró la principal causa de dicho problema: el tratamiento deconstruccionista en el concepto de deseo. Las preguntas planteadas al comienzo fueron: ¿qué es la filosofía del deseo?, ¿por qué la filosofía del deseo es deconstructiva?, ¿cuáles son los motivos de su deconstrucción?, ¿qué es lo que deconstruye y qué es lo que reconfigura? La cuestión, como puede notarse, pone su acento en la problemática que lleva consigo esta filosofía. La solución a dichas interrogantes representó una ardua tarea por diferentes factores, algunos que ya se intuían y a otros que fueron apareciendo, ¿cuáles fueron?

Primero, el estilo de la reflexión lyotardiana. Al inicio el estilo del autor puede parecer confuso, reiterativo y ambiguo, su lectura no es en términos lógicos, lo que se consideraría, clara. Lyotard introduce desde su primera página a las figuras, lo cual dobla el esfuerzo analítico-interpretativo de sus lectores, estas interpretaciones remiten a distintos enfoques y sólo siguiendo la lectura es como la idea se va haciendo más precisa. En otras palabras, su obra requiere interpretar las figuras para encontrar el sentido del concepto que desarrolla, en este caso, el *deseo* que, por otro lado, también tiene una posición figural. De este modo, se entiende que la figura metafórica a la que alude, siempre tiene la tarea de ilustrar el concepto, de tal manera que éste se encuentre visible y tangible.

El tratamiento deconstructivo y figural. Es posible que Lyotard incomode a sus lectores porque su “método” o, mejor dicho, su tratamiento no es concluyente, pues termina dejando el análisis en la encrucijada de un camino que se abre, no en dos, sino en distintas direcciones, es decir, se comienza con una simple pregunta; sin embargo, cuando todavía no hay una respuesta, ya se tienen a la vuelta otras preguntas. Es por esta razón que se dice, que el autor, opera mediante la duda constante, un ejercicio reflexivo sin descanso, pues como se ha dicho, cuando todavía no se han desenmarañado las cuestiones iniciales, ya se van planteando nuevas interrogantes. De esta manera, el estilo lyotardiano se transforma en un reto, en un desafío maratónico que el lector enfrenta mediante un acto incesante del filosofar. Puede decirse que el estilo lyotardiano moviliza la acción reflexiva porque lo más importante ya no es llegar a la meta final, puesto que no hay una meta, no hay “más allá de”, ni “después de”, aquí la meta es un objetivo bastante subjetivo. Reflexionar no es importante sino es para sí mismo y un acto reflexivo puede ser el acto de una vida entera; la deconstrucción lyotardiana buscaría pues, sensibilizar los espacios paralizados del pensamiento; de aquí que lo más interesante de la meditación lyotardiana con el deseo, sea la actividad, el movimiento y el ejercicio del pensamiento, la visión de un presente hacia el futuro. Así, el filósofo del deseo cambia la pregunta del *qué* por el *cómo* y *por qué* señalando que el análisis de su obra se dirige al pensamiento figural e interpretativo y no al -tan trabajado- pensamiento lógico y racional. La reflexión del movimiento del deseo reivindica, así, al pensamiento como cuerpo o materia sensible, afectiva, creativa y, por lo tanto, visual y simbólica. Podría decirse que esta es la deriva lyotardiana con el deseo: la demostración innegable de un “pensamiento sensible y afectivo”, pues si el pensamiento es reflexivo querrá decir que es cambiante y si cambia, es gracias a su condición sensible. Esto significa que sí los actos o ideas del pensamiento son reflexivas, lo son porque él actúa sobre sí mismo confrontándose y contrastándose ¿en dónde? En el discurso o en la palabra de un pensador que se enuncia con absurdos y paradojas debidas al movimiento inestable de los sentimientos y sensaciones que son afecciones volubles, estas intensidades son expresadas solamente gracias a la visualidad o a

la imagen deformada y transformada del pensamiento lógico. En este sentido, el texto filosófico como huella o figura del deseo y del pensamiento adquiere gran importancia, pues es la evidencia de un pensamiento filosófico sin fin, violento, vibrante e incesante, esto es: ontológico.

En segundo lugar; la actitud radical, el proceder deconstructivo. El tratamiento lyotardiano opera con una actitud de crítica radical, frecuentemente se confronta con los principales postulados de la tradición filosófica, de manera que, distintos autores son puestos en escena. Lo más importante de estos, sin embargo, no es el autor, sino la problemática de fondo que sostiene su pensamiento lógico-metafísico, al cual se opone nuestro autor con el tratamiento ontológico del deseo. En consecuencia, la problemática metodológica con que trabaja la tradición filosófica resulta ser una referencia imprescindible y sin escapatoria para comprender la fuerza y el despliegue de la filosofía del deseo, por este motivo, fue importante y necesario rastrear el conflicto metafísico y a la vez lógico que la tradición plantea. Por otro lado, dicho estudio es necesario porque de aquí surge la problemática del deseo, pues como se vio, en el fondo, el deseo es una cuestión ontológica, una cuestión primera o de estructura que no sigue los parámetros metodológicos de la tradición lógica; dicho de otro modo, la filosofía del deseo no procede de primeros principios ni del principio de identidad, y por ello es que el deseo se puede mostrar en el discurso, ya que es deconstructiva. Fiel a este procedimiento figural y no de concepto, se encuentra en Lyotard una actitud impulsiva, radical y genuina, la cual requiere de la complicidad del lector, es decir, hay que dejarse llevar pese a los sobresaltos de sus argumentos más radicales para ser afectado y así percibir y sentir el sentido que estos tienen dentro de su obra. De esta manera, los absurdos y las confusiones de su discurso se van transformando en reflexión. Este fue el motivo por el que se decidió, finalmente, seguir el análisis de la ruptura del deseo con la tradición lógica, pues se vio que la deconstrucción era la actitud y el tratamiento que funcionaba como el hilo que entrelazaba la reconstrucción de un pensamiento filosófico activo. En otras palabras, si por un lado, se estaba criticando los proceder paralizantes de la tradición filosófica, se debía tener una solución alternativa; dicha solución se

lograba en la figura, ésta permitía la expresión en un lenguaje metafórico que sostiene a su vez la movilidad sensible del pensamiento, la radicalidad del inconsciente y la energía del deseo.

En tercer lugar, el discurso figural lyotardiano. El discurso de Lyotard toma mayor sentido cuando se ha terminado de analizar su filosofía del deseo, dado que, en el *deseo* se halla efectivamente la base de su reflexión y de su actitud deconstruccionista. Como se supuso al comienzo de la investigación, este es el concepto clave sobre el cual se desarrolla el tono de su filosofía. Por consiguiente, el discurso figural, el estilo reflexivo y la actitud del autor van adquiriendo fuerza y dirección conforme a las implicaciones ontológicas a las que apunta el deseo. Así, se intuyó que dicho concepto, funcionaría como la noción primordial del código que regula la comprensión de la obra lyotardiana, por lo que se recomendaría que se atiende la concepción del deseo, pues este análisis aportaría mayor alcance en el estudio de los temas lyotardianos. También es pertinente subrayar que juzgar a Lyotard un filósofo posmoderno, llena de imprecisiones inmediatamente la cabeza, pues el término “posmoderno” tiene, en sí mismo, ya bastantes prejuicios y malos entendidos; aún más cuando se sabe que el propio Lyotard, mediante un gesto irónico y punzante fue quien introdujo este término en filosofía; no obstante, aquí hay que entender antes el papel que tienen las afecciones, las contradicciones y las paradojas en el tratamiento del autor. De hecho, la filosofía del deseo implica quitar del pensamiento los prejuicios que atan, tanto a la libertad de expresión como a la autonomía de la reflexión ¿cuáles serían estos prejuicios? Las distancias formales instituidas en el lenguaje, los idealismos sustentados como la única y legítima solución consistente y coherente por la tradición lógica-metafísica, en otras palabras, las distancias y fines que sostienen las metodologías clásicas. El lenguaje y el pensamiento, como indica Lyotard, son cuerpos sensibles y por ello también se expresan metafóricamente o figuralmente, por lo cual, no debería tratarse al discurso lyotardiano como un discurso estrictamente lógico, sino como un discurso denso, es decir, vivo, orgánico y figural. Así, la estructura lógica del lenguaje es deconstruida por el uso de la metáfora, por ese movimiento figural, es decir, por las tensiones y vibraciones de la fuerza del deseo. En otras palabras, el

discurso del deseo es la evidencia de un pensamiento sensible que acontece en el pensamiento filosófico como obra o como figura del propio deseo. Por lo tanto, ésta comparte la misma fuerza transformadora que recrea el campo artístico y onírico. De igual manera, toma sentido la invitación a tomar partido por lo figural que hace Lyotard cuando en la página 35 de *Discurso, Figura*, dice: “*sucede que o seremos “artistas” todos juntos o no lo será nadie*”, puesto que la obra del artista revela a la verdad como movimiento, es decir, el desplazamiento del deseo deconstruye el orden de la significación y no constituye sin agitarse y moverse de lugar; así, el filósofo, del mismo modo, transgrede el orden lógico del pensamiento para poder discernir que el mundo es movimiento, tensión de opuestos, energía o deseo; así que para conocer sus verdades, únicamente hace falta verlo y no razonarlo, ya que como dirá Pessoa, *pensar es estar enfermo de los ojos*. Así se expresa una parte del fragmento II del poema “*El guardador de rebaños*” de Alberto Caeiro, heterónimo de Fernando Pessoa:

Creo en el mundo como en una margarita,
porque lo veo. Pero no pienso en él
porque pensar es no comprender...
El mundo no se hizo para que pensáramos en él
(pensar es estar enfermo de los ojos)
sino para que lo miráramos y estuviéramos de acuerdo...

Yo no tengo filosofía: tengo sentidos ...
Si hablo de la Naturaleza no es porque sepa lo que ella es,
sino porque la amo, y la amo por eso,
porque quien ama nunca sabe lo que ama
ni sabe por qué ama, ni lo que es amar...

Amar es la eterna inocencia,
y la única inocencia es no pensar...

Esta figura poética podría servir para expresar, de alguna manera, el contraste entre la tradición filosófica y la deconstrucción lógica que plantea Lyotard con la estética del deseo, pues mientras la tradición trabaja la metafísica y el pensamiento racional o consciente; la deconstrucción, hace un trabajo de deformación y luego de interpretación y transformación, pues más allá de la consciencia, interviene un deseo inconsciente y potente que no espera ser resuelto ni reflexionado para existir, sino que este es independientemente de que se le reflexione o no. Dicho de otro modo, el acto del desear comienza por la afección inmediata de los sentidos, aunque después esta afección libidinal se reflexione debido a las ausencias y al dolor, pero lo que hace original a esta filosofía es precisamente ese reconocimiento irrevocable de la afección sensible. Por esa razón tiene un sentido universal la expresión “ojos que no ven, corazón que no siente”, pues señala que el ver está ligado al corazón, órgano que representa los sentimientos más profundos, pero también al pensamiento, ya que no se piensa en lo que no se ve, el uso de esta expresión indica que el ver es una afección. De esta forma, se reitera que para Lyotard, el discurso filosófico es una forma de obra artística porque el discurso es la expresión figural de un pensamiento sensitivo. Finalmente lo demuestra en *Discurso, Figura*, pues el pensamiento tendría la sensibilidad de tocar, palpar o tentar con los ojos, de ahí que, para el autor ver sea igual a pensar, pero el acto de pensar como relación directa entre el sentir y el conocer, no como razonar. Es también así, como se logra formar el objetivo principal de esta investigación: la panorámica de una organización del deseo, es decir, una vista reflexiva del pensamiento afectivo en su estado más libre, dinámico, sensible, visual y diverso.

Ahora bien, se preguntaba al comienzo ¿qué es la filosofía del deseo? Se podría decir, finalmente, que es una filosofía negativa, contrapuesta hacia sí misma en tanto que el deseo, no permitirá establecer ningún tipo de principio que no sea el cambio, el movimiento o el conflicto, pues el orden que expone, resulta inestable porque como se ha dicho: él mismo es voluble e inconstante; de manera que: la filosofía del deseo se tendría que entender como un constante esfuerzo reflexivo de las tensiones, una filosofía que lejos de solucionar problemas trabaja

incansablemente por enfrentarse para problematizar. Este discurso forma parte de las muchas derivas que se encuentran en el discernimiento del deseo, pero entonces, ¿qué es el deseo? Como ya se dijo, para Lyotard, es ese el movimiento simultáneo entre los opuestos, la relación que enlaza a los contrarios: presencia y ausencia, placer y displacer, luz y oscuridad. El deseo lyotardiano, por otra parte, se deriva del análisis del deseo freudiano; sin embargo, Lyotard enfatizará la imposibilidad de consumir este deseo, ya que este es rechazado, reprimido y, por lo tanto, rehuido y olvidado porque es insoportable, así que se borra de la memoria para mirar hacia el futuro. Entonces, el deseo lyotardiano no se refiere a la consumación de los afectos alegres y no porque estos no sean deseables, sino porque la fuerza del deseo es doble, porque su energía también es parte de su alejamiento, es decir, el deseo también es rechazado y no deseado, afirmativo tanto como negativo, pues también se desea no desear y no desear sigue siendo un deseo. Por consiguiente, la vitalidad del deseo resulta ser su propio movimiento, su condición inestable, su sentido inconsecuente y sensible. De manera que, en la filosofía del deseo, hay una nueva organización de los afectos, entendida esta organización como un regreso al espacio sensible en el presente, lo que trae como consecuencia un renovado tratamiento ontológico de la diferencia, de la presencia y del movimiento, aunque aquí sólo se analizó la deconstrucción lógica y la reivindicación del pensamiento y el lenguaje sensible con la figura. Este tratamiento ontológico es lo que se intentó discernir y es también lo que se expone en los capítulos centrales de esta tesis.

Luego, ¿Por qué la filosofía del deseo es una deconstrucción? A partir de la intención ontológica del deseo, se logra entender que esta filosofía es también una toma de actitud y un cambio en el proceder reflexivo; dicho cambio, tiene un proceder deconstructivo, es decir, si no hay un método es porque hay libertad reflexiva y cada quien planea su aterrizaje. El proceder deconstructivo lyotardiano hace una distancia con respecto al lenguaje formal porque permite argumentar sin las reglas que establece un método lógico, pues si bien, Lyotard no pretende en ningún momento consagrar su filosofía como verdadera, es debido a la consideración de que ésta sea una gran mentira y, en ese sentido, resultaría más

“gobernable” crearse las propias mentiras que las ajenas. Asimismo, declara que el proceder del deseo no es exacto ni tiene objeto propio, todo y nada le es pertinente, de ahí que no se deba esperar una solución o un desenlace concluyente porque éste es un tratamiento personal. Lo dicho anteriormente, podría ser una contradicción si se piensa que cualquier investigación está sujeta a un comienzo y un final, en tanto que ésta es expuesta en el cuerpo textual, de hecho, ha sido uno de los problemas que surgieron en el camino de nuestra investigación, si esta filosofía no tiene un punto de llegada o una conclusión ¿qué es lo que debe concluirse? El autor de *Discurso, figura* (1979) ayudó con su intervención cuando dice que la figura es expresión. En esa obra es donde de alguna manera, se completa “el cuadro”, pero antes de ella, fue necesario retroceder y comprender el asunto ontológico del deseo que se plantea en *Economía libidinal* (1990) y en *¿Por qué filosofar?* (1989). En consecuencia, las tres obras conforman el principal punto de apoyo para entender la labor de la figura y su relación con el deseo, en otras palabras, los textos de la filosofía del deseo tratados en esta investigación desarrollan en sí mismos el propósito lyotardiano: la figurabilidad de su discurso. Cada texto resulta ser una figura y cada lector un intérprete.

¿Cuáles son los motivos de la deconstrucción de la filosofía del deseo? Los motivos deconstructivos tienen que ver con lo que pretende mostrar, dicho de otro modo, la filosofía del deseo no intenta significar o, lo que Lyotard llama hacer un trabajo de concepto, sino que, intenta expresar, indicar, señalar, designar ¿qué? El paso del deseo porque si el deseo no se puede contener o neutralizar, lo único que queda es mostrarlo. Así, la deconstrucción de la significación en el lenguaje formal permite demostrar que el deseo es fuerza, es energía pulsional o espesura latente, de modo que también atraviesa el lenguaje lógico; ¿cómo lo demuestra? Aludiendo a la negatividad del deseo constatado en el lenguaje metafórico, negativo, inconsecuente, incongruente, contradictorio, irrisorio y errado. Porque si el deseo es un deseo reprimido, entonces se halla, como dice Freud, inconsciente y desfigurado. Asimismo, Lyotard tomará este síntoma del lenguaje para comprobar que el lenguaje formal también es deseo, ya que desea y lo que desea

es algo que no posee: el objeto sensible al que refiere y que a la vez niega validez. Esta es una de las direcciones en que derivó la reflexión sobre los principios lógico-metafísicos y el problema de un conocimiento verdadero sin los sentidos. Por consiguiente, se entendió que el problema del lenguaje lógico es un problema de lo sensible, un problema espacio-temporal: una perspectiva de la presencia y del movimiento; también podría decirse que es un conflicto emocional, en tanto que el lenguaje formal trata de apartarse de la locura de la conmoción causada por los afectos, ya que estos representan compromisos, conflictos e inestabilidades, en otras palabras, simbolizan deseos y anhelos. A pesar del enfrentamiento lógico, para Lyotard estas intensidades son indispensables por ser libidinales, en el sentido freudiano, es decir, son manifestaciones genuinas, positivas e instantáneas de la vida y de sus acontecimientos, son pulsiones de creación y de conservación. De aquí que la profundidad y fuerza de cualquier discurso, sea revelada en la figura, pues ella es creación y expresión evidente de los afectos más vibrantes.

Finalmente, si ya se tiene claro que con el discurso del deseo deconstruye el lenguaje lógico y dualista de la tradición metafísica ¿qué es lo que reconstruye o lo que reivindica? Como se dijo anteriormente, el deseo: ausencia – presencia, no puede ser apresado en el concepto, esto quiere decir que no se le encuentra en los espacios estáticos, pues él mismo es movimiento, por lo tanto, no se le encontrará ni en principios lógicos ni en razonamientos consecuentes, sino en los terrenos variables del movimiento, o lo que es igual, en los espacios sensibles que a la vez son estados de presencia. Efectivamente, la filosofía del deseo demanda y reivindica la actividad ontológica como la infinita labor de la filosofía, puesto que dicho movimiento tiene que ver con la reflexión de lo sensible, es decir, con la reflexión estética y por ello diversa. Es así como se adentró a examinar el espacio figural del que da cuenta *Discurso, Figura*. En el transcurso de la obra, Lyotard hace un trabajo deconstructivo del lenguaje formal porque a la par reflexiona sobre la sensibilidad que encubre este lenguaje. Su tarea ahí, como menciona, es la reivindicación del discurso filosófico, ¿cómo? introduciendo en él, la figura, dicho de otro modo, transformando el texto más conceptual o más liso en una textura

porosa y filtrable. Por supuesto su reivindicación consiste en declarar que el discurso filosófico es también una de las muchas expresiones del deseo y por ello, figura.

La palabra filosófica, como dice en *¿Por qué filosofar?*, es transformadora y es una expresión que el autor se tomará muy en serio; así en *Discurso, Figura*, Lyotard desarrollará una “poética” del deseo, si se entiende por poética la creación bien definida de un discurso figural y metafórico, aunque también filosófico, pues ambos campos del lenguaje conforman un movimiento doble que pone a la palabra filosófica como figura. En consecuencia, el autor indicará que la palabra, tras este movimiento doble del deseo -de significación y designación- ya no sólo significa, sino también expresa; así, *logos* vuelve a encontrarse con *mitos*. De igual modo, esa es la relación con lo sensible que Lyotard pide recomenzar en la filosofía. Para desarrollar esta parte, se apoya en los procesos del “trabajo del sueño” que Freud lleva a cabo para acceder a las figuras oníricas e inconscientes de sus pacientes. Esta es la última parte de la investigación, pues así Lyotard termina por demostrar que el discurso filosófico o, mejor dicho, el discurso en general, está poseído por el deseo al admitir esa atracción sensible cuando tropieza con la afección y la negación, es decir, cuando su composición concede espacio a la violencia o a la transgresión lógica; de ahí que en el lenguaje formal se filtre alguna metáfora y halla figura. Así, el proceso discursivo es, para el filósofo del deseo, el mismo proceso creativo de la obra artística, pues el lenguaje, lo mismo que el arte, transforma y expresa gracias a su origen sensible; dicha genealogía estriba en su *raíz sensible*. Por lo tanto, el autor exigirá eliminar la lectura de la obra artística, pues el arte no se lee como texto, esto quiere decir que el arte no tiene una formalidad lógica porque en todo caso el arte no necesita ser resuelto, simplemente es y justo por eso, el encuentro con la obra es inmediato; de forma parecida, en el discurso filosófico, el encuentro sensible se da mediante la figura, a través de la simbólica que entraña el deseo. Por consiguiente, la figura, tanto en el arte como en el sueño y en el lenguaje es movilidad de la profundidad, esto es, movimiento invencible.

Así pues, como se ha venido diciendo el arte y el lenguaje tienen la misma raíz sensible, sólo que mientras el arte se reconoce a sí mismo sensible, deseante y por ello transformador; el lenguaje, olvida su condición sensible y en consecuencia omite su condición deseante; de ahí que su poder transformador y figural quede escondido o disimulado en la conceptualización de un lenguaje formal. Sin embargo, Lyotard apunta firmemente, que el lenguaje tiene la misma fuerza libidinal y figural que el sueño y el arte. Por lo tanto, el lenguaje, lo mismo que el arte y el sueño organizan las fuerzas libidinales. Como se ha reiterado Lyotard toma como antecedente el estudio freudiano del “fantasma originario” para demostrar que el deseo reprimido y rechazado es precisamente el que moviliza al pensamiento en su actividad infinita, ya que, desde el espacio inconsciente, el pensamiento se expresa, aunque negativo, frente al lenguaje lógico; generando así los conflictos entre ambos: el orden estable y el orden inestable del lenguaje. Es por ello que la negatividad funciona como el síntoma de los eventos del deseo, en otras palabras, la expresión negativa del lenguaje es imprescindible porque manifiesta al deseo y porque revela que ese deseo es inconsciente, pero entonces, ¿Cuáles son las extensiones del deseo? o ¿dónde se presenta? Lyotard, siguiendo a Freud reconocerá que la figura es la geografía del deseo, puesto que mediante ella pueden registrarse algunas características de los deseos reprimidos porque al deseo nunca se le podrá ver, sino es, desde luego, figuralmente; por esta razón, la figura adquiere gran importancia para completar la organización de un horizonte sensible del deseo. Gracias a la figura hay una aproximación a los espacios del inconsciente, su condición ontológica consiste en un proceso doble: en la deformación formal y en la transformación figural de la realidad. En *Discurso, Figura*, Lyotard sostiene, en otras palabras, que el lenguaje lógico usado por el discurso filosófico, es traspasado por el deseo y los afectos cuando entre líneas se encuentra una metáfora, un mito o una figura que mueve la condición sensible del lenguaje; a esto se refiere con el gesto lingüístico que ya no significa porque transgrede el orden estable, significativo y formal del discurso; de esta manera, el discurso se aparta de significar para expresar, esto querrá decir, que él también transforma por su propia potencia sensible. El discurso declina a

ser racional y lógico una vez que es seducido, hechizado o poseído por la vitalidad del deseo, es entonces cuando éste deja de ser un discurso desértico y se vuelve figura, pues el lenguaje de los afectos y la sensibilidad juega un papel mucho más universal e inmediato que el lenguaje lógico. Así, la conexión entre interlocutores es quizá más íntegra y por supuesto revolucionaria. Entendido así, el discurso filosófico no puede dejar de asumir que su tarea es un compromiso con el presente y con su contexto, con la manifestación sensible del deseo; dicho de otro modo, la labor del discurso no es solamente informar e instaurar una verdad unívoca y rechazar otras perspectivas, para Lyotard el discurso filosófico ya no es un asunto de identidad y poder como se ha pensado desde la lógica metafísica, sino más bien, para el autor, el discurso filosófico es un tratamiento de afectos y sensibilidades, su estructura no puede permanecer meramente lógica porque su organización sensible da a ver o deja ver que el deseo es profundidad, movimiento y energía; de aquí que la función del filósofo del deseo sea comparable con la labor del artista, en tanto que discurrir, igualmente, es una actividad creativa, pues esta es una labor densa, espesa, opaca, enérgica y, por ello, rehuida, ya que declarar, expresar o evidenciar la reflexión de los conflictos aquí y ahora, no es un trabajo efectivo ni objetivo, por el contrario, es un trabajo equívoco, errante y sospechoso: confrontación de las contradicciones y negaciones que navegan alrededor de la precisión y la exactitud. En estos inconvenientes estriba la vitalidad y organicidad de la filosofía del deseo: aceptación y rechazo, coqueteo y violencia.

El tratamiento del deseo medita, a la par, sobre acciones de un tiempo transcurrido en el presente, es una filosofía de lo actual, es decir, de lo sensible, pues en este tratamiento no existe el problema epistemológico -como sucede en el proceder metafísico- precisamente para que la reflexión, el discernimiento, la creatividad y el compromiso se exterioricen y se manifiesten *aquí y ahora*. En este enfoque vagabundo no se vence ni se gana porque se transita debido al impulso activo que orienta la libertad de pensamiento, la imaginación, la variedad y las derivas; así, el fin de las derivas son un nuevo comienzo. De esta manera, se entiende el lugar que tendrá la negatividad del tratamiento del deseo, pues la oposición de intensidades y pulsiones constitutivas del deseo son motivos o lucha

de fuerzas opuestas que no pueden presentarse en la invariabilidad de un pensamiento plano, lineal y sistemático. La filosofía del deseo sospecha de los argumentos más sólidos y estables porque cuestiona el carácter y el ánimo del discurso, esto es, la afección ¿cuál es la pulsión, el deseo o la vivacidad de éste y de aquel discurso?, ¿Acaso hay discursos medio muertos o muertos? En este orden de ideas podría decirse que sí, y que la filosofía también tiene personalidad y temperamento; por eso, la filosofía del deseo es una denuncia que declara viva a la filosofía, por lo tanto, es un ejercicio continuo del discernimiento de la relación infinita entre el gesto lingüístico y el lenguaje lógico. Desde este aterrizaje, se puede conceder a Lyotard un lugar magistral, pues su ingenio discursivo y a la vez figural logra ser *consistente* por el movimiento inestable del deseo, su tratamiento demuestra la naturaleza de un pensamiento figural y expresivo que se había enterrado en los abismos de la estructura lógica.

Al comenzar la investigación, se pensaba que la lógica era el problema fundamental de un pensamiento libre y autónomo porque esta estructura cerraba las puertas a la interpretación y a la diferencia, esta idea se ha confirmado con la investigación; sin embargo, también se creía que por las mismas razones, debía ser de algún modo, reemplazada, esta idea se fue abandonando en el transcurso de la investigación, ya que se aclaró que la lógica no es sólo la formalidad del lenguaje, es decir, no sólo son reglas de lenguaje y ordenación del pensamiento, o bien, es eso y además es la expresión sensible del lenguaje, dado que el lenguaje estrictamente formal se organiza con la visualidad de las letras, él también hace uso de los paréntesis, de los signos que actúan como énfasis expresivos, como gestos lingüísticos o como señas, por lo tanto, la figura del discurso lógico está en la letra y los signos que igual transgreden y presentan al deseo pese a su estructura más “seca”. Por lo mismo, al lenguaje lógico tampoco se le puede negar su naturaleza sensible, muy al contrario, se le debe acentuar para recordar que su naturaleza también es sensible; esto es lo que hace la filosofía del deseo. En concordancia con lo anterior, se aclaró que la filosofía del deseo no trata sobre el rechazo de la lógica por admitir o no ciertas expresiones de lenguaje, tampoco pretende la destrucción del lenguaje lógico, sino que más bien, consiste en la

actividad reflexiva aunada a la interpretación para tratar nuevas líneas de investigación, nuevos accesos al pensamiento: búsqueda de sentidos, exploración de los nexos entre la vida consciente e inconsciente; asimismo, trata de analizar el contacto sensible que nace en la figura para decidir los tratamientos que expondrán el movimiento del deseo.

Por consiguiente, el planteamiento metafísico u ontológico es, aunque paradójico y absurdo, necesario; la reflexión a la que Heidegger exhortaba en *la pregunta por el ser* sigue siendo una cuestión conveniente y adecuada en la filosofía; Lyotard por su parte, también declara la pertinencia ontológica como la actividad filosófica, pues esta interrogante trae consigo “el discernimiento de la verdad” (ya sea estable o variable, ontológica o metafísica). La filosofía del deseo, como se demostró, trata de la afección y la sensibilidad que inspira a repensar el porqué de las cosas como se hace en los instantes de inocencia, ya que se plantea problematizando temas que resultan bastante “obvios” para la filosofía clásica, dicho de otro modo, el tratamiento deconstructivo del deseo intenta investigar por qué de repente el mundo estable aparece como un mundo nuevo, incomprensible y lejano. Así, las cosas que se creían inmutables y verdaderas como “el saber” no son estables, sino que son susceptibles al cambio, el saber entre comillas porque ese saber es, ciertamente, una creencia que puede estar llena de prejuicios o de formas de vida anticuadas y obsoletas, como ya lo han indicado los maestros de la sospecha.

Se puede reiterar que la filosofía del deseo es la evidencia de un proceso doble en el pensamiento: evidencia y olvido. Por una parte, la evidencia o la certeza de la existencia de un “fantasma originario” que es energía y fuerza que emerge en las zonas de conflicto y que se esconde entre figuras. Se le localiza en el arte, en el sueño y en el lenguaje; sin embargo, este fantasma o fantasía primera se vuelve un enigma en sí misma, pues no se le logra recordar ni comprender porque su manifestación no es nítida ni transparente debido a que se sitúa en las inmensidades del inconsciente, por esto es pertinente el discernimiento y la interpretación de la figura, aunque también es necesario olvidar el conflicto para

seguir creando, pese a que la figura siempre remitirá al conflicto del deseo reprimido, pero al mismo tiempo recreara soluciones mediante la interpretación.

Para terminar, siguiendo el ánimo de la filosofía del deseo, se pretendería abrir la reflexión a la interpretación, hacer una invitación a transitar los terrenos de las posibilidades infinitas que sugiere el deseo, abandonar la estabilidad, los juicios, prejuicios, formalidades y sólo venir a la presencia, a la figura, pues la mano que toca al pensamiento y lo seduce con caricias es también la mano que clava el puñal. El sol brilla y alumbra, pero si se mira directamente cegará la visión, no hay nada que entender ni que terminar, todo es tan claro como el vidrio de una ventana, “si te asomas verás la incandescencia: el tiempo y el espacio de los opuestos forma la escena impresentable”.

La esperanza metafísica cayó cuando la cabeza de dios rodo de las escaleras en medio de una gran guerra, pero su cabeza rodó y fue la primera vez que él escuchaba porque su oído estaba en los labios de sus devotos. Entonces, alguien dijo: yo compondré una pieza para ti y mi batuta dibujará un infinito para que los ojos de las mañanas silben y las pulsiones de las noches aúllen con los lobos. La melodía incesante cantará tanto al dolor del recuerdo como a la alegría del olvido, las figuras imposibles matizarán la diferencia y las sensibilidades. Tu mano tocará mi pensamiento y mi pensamiento hurgará en tu corazón, tu corazón que es un eterno latir, danzará con bailarinas y ellas negarán la estabilidad de las palabras, removerán los sueños, reestablecerán el movimiento y esa vibración será el estallido de todos esos sentidos sentenciados y olvidados. Así, la consecuencia filosófica de que el deseo existe porque se desea incluso el no desear es una pretensión ontológica impresionante, un estrépito entre lógicas y absurdos, pues lo perfecto resulta inaprensible y la manifestación visible pero irresoluta es que, en el capricho del deseo, hay un misterio inaceptable.

Bibliografía principal

- Aristóteles, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de Calvo Martínez, Tomás. Gredos, Madrid, 1998.
- Axelos, Kostas, *Horizontes del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Badiou, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa Editorial, España, 2002.
- Bozal, Valeriano, "El giro lingüístico" en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías contemporáneas*, Volumen I y II, La balsa de la Medusa, España, 2004.
- Castellanos Rodríguez, Belén, *La recepción del psicoanálisis en el pensamiento postestructuralista de Lyotard: la cuestión del deseo y del inconsciente*, Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, No. 31, 2011
- Fèvre, Fermín. *El itinerario de Jean François Lyotard*, Criterio Digital, No. 2217, 1998.
- Freud, Sigmund. *Sigmund Freud: El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, Alianza, Madrid, 1973.
- Freud, Sigmund, *La negación*, 1925.
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños (2)*, Alianza, Madrid, 1966.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.
- Lyotard, Jean François, *Economía libidinal*, FCE, Argentina, 1990.
- Lyotard, Jean François, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, España, 1989.
- Lyotard, Jean François, *Discurso, Figura*, Gustavo Gill, 1979.
- Lyotard, Jean François, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, México, 1991.

Lyotard, Jean François, *La condición Posmoderna: informe sobre el saber*, Red editorial Iberoamericana, México, 1990.

Lyotard, Jean- François, *Deriva a partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1973.

Marín-Casanova, José A. *El peregrinaje filosófico de Jean François Lyotard*, Thémata, Revista de filosofía No. 19. Pp. 243-247. 1998.

Platón, *Teeteto*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri, Losada, Argentina. 2006.

Vega, Amparo, *Perspectivas de la estética y la política en J. F. Lyotard*. Revista de Estudios Sociales, No. 35. Pp. 26-40. Abril, 2010.

Valdivia, Benjamín, “La conformación de la unidad teórica” en *Segundo Coloquio del Posgrado en Filosofía*, Universidad de Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2002.

Valdivia, Benjamín, *Ontología y Vanguardias, orígenes de la estética de la fragmentación*, Calygramma, México, 2013.

Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1997.

Wittgenstein Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

Bibliografía secundaria

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 1999, 2001.

Ezcurdia Híjar, Agustín, Chavéz Calderón, Pedro, *Diccionario filosófico*, Limusa, México, 1994.

D. Runes, Dagobert, *Diccionario de filosofía*, Grijalbo, Barcelona-México, 1969.

Souriau, Étienne. Trad. De Grasa Adé, Ismael, Meilán Pita, Xavier, Mercadal, Cecilia y Ruiz de Samaniego, Alberto. *Diccionario de Estética*, Akal, Madrid, 1998.

C. Beardsley, Monroe, Hospers, John, *Estética historia y fundamentos*, Teorema, Madrid, 1984.

Kreimer, Juan Carlos, Tello, Nerio, *Diccionario de movimientos del siglo XX*, Long Seller, Argentina, 2003.

Díaz, Esther, *Posmodernidad*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

De Ventós, Xavier Rubert, *Teoría de la sensibilidad*, Península, España, 1968.

De Micheli, Mario, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Alianza, Madrid, 1979.